

Geschlechterdemokratie in Kirche und Gesellschaft

Friedhelm Hengsbach SJ

Art. 3 GG erklärt lapidar: „Männer und Frauen sind gleichberechtigt. Niemand darf wegen seines Geschlechts benachteiligt oder bevorzugt werden“. Tatsächlich werden den Frauen in der öffentlichen Sphäre der Wirtschaft, Politik und Gesellschaft sowie in der alltäglichen Lebenswelt gleiche Rechte und Lebenschancen vorenthalten.

c. 208 des nach dem 2. Vatikanischen Konzil revidierten Gesetzbuches der Katholischen Kirche (CIC) stellt fest: „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken“. Gleichzeitig wird den katholischen Frauen der Zugang zu weihebasierenden Kirchenämtern verwehrt. Dies sei jedoch keine Verletzung der Gerechtigkeit, behaupten deutsche Bischöfe.

Ich will im Folgenden auf die fortwirkende Diskriminierung von Frauen aufmerksam machen und deren strukturelle Ursachen bzw. sozio-kulturelle Deutungsmuster hinterfragen. Danach versuche ich, aus der reflektierenden Begleitung der Frauenbewegung normative Orientierungsmarken einer geschlechterdemokratischen Gesellschaft und Kirche zu skizzieren.

1. Frauendiskriminierung

„Diskriminierung“ ist eine willkürliche Benachteiligung, nicht bloß eine unterschiedliche oder ungleiche Behandlung. Soziale Diskriminierung ist die Abwertung von Minderheiten durch Maßnahmen der Ausgrenzung und Herabsetzung. Eine rechtliche Diskriminierung liegt vor, wenn eine Gesetzesnorm willkürlich an geschlechtsbezogenen Merkmalen anknüpft, beispielsweise der frühere Stichtscheid des Mannes

in Erziehungsfragen. Sie erfolgt indirekt, wenn eine Gesetzesnorm zwar geschlechtsneutral formuliert wird, in ihren Auswirkungen aber Frauen stärker trifft als Männer, beispielsweise eine Altersgrenze für die Einstellung in den öffentlichen Dienst.

1.1 Politische Vertretung

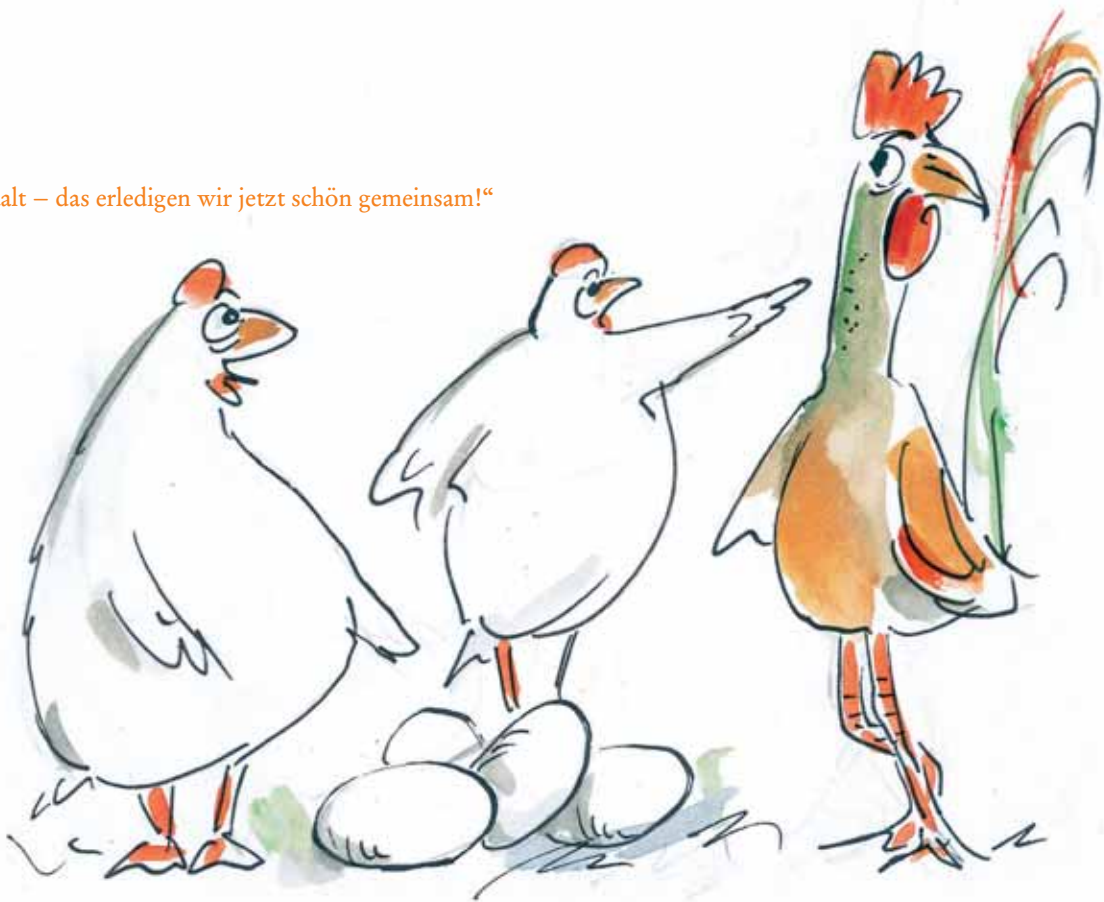
Publizistisch aufgemischte Meldungen über Karrierefrauen und exklusiv vermögende Frauen sowie das Erscheinungsbild von Frauen in hohen politischen Ämtern vertuschen leicht die Tatsache, dass die Frauendiskriminierung auch in Deutschland weiterhin viele Gesichter hat. In einigen gesellschaftlichen Sphären ist sie besonders nachweisbar. Bemerkenswert ist allerdings der Anstieg des Frauenanteils in der politischen Vertretung. Während im ersten deutschen Bundestag nur 10% der Abgeordneten Frauen waren, waren es 2002 32,5%. Ihr Anteil ist jedoch derzeit auf 31,6% zurückgegangen. In der CDU/CSU liegt er bei knapp 20%, in der SPD bei 36%, in der FDP bei 25%, in der Linkspartei knapp unter 50%, während Bündnis 90/Die Grünen infolge der Quote fast 57% erreichen.

1.2 Massenmedien

Eine nie da gewesene „Akkumulation weiblicher Macht in den Medien“ hat die Frankfurter Allgemeine Zeitung 2004 festgestellt. Tatsächlich werden die erfolgreichsten Polit-Talks von Frauen moderiert und die Nachrichten größtenteils von gut aussehenden emanzipierten Frauen vorgetragen. Frauen leiten selbstverständlich politische Magazine, wengleich die Kommentierung von Nachrichten und die Erklärung von Informationen fast ausschließlich Männersache bleibt. In den fiktionalen Programmen bestimmen „starke Frauen“ den Bildschirm. Es sind nicht junge, schöne Frauen in dekorativer



„Haaaaalt – das erledigen wir jetzt schön gemeinsam!“



Funktion, sondern solche, denen man Reife und Lebenserfahrung ansieht. Sie strahlen Sinnlichkeit und gleichzeitig die Fähigkeit zum Mitgefühl aus. Mit ihnen werden neue Lebensbilder und Lebensrezepte thematisiert: Wie sind Probleme von Liebe, Enttäuschung, Verlust und Tod zu bewältigen? Sie sind zwar bewundernswerte Ausnahmefiguren, aber keine Identifikationsmuster, weil dargestellte Lebenslage und Lebensstil mit der Alltagswelt vieler Zuschauerinnen kollidieren. Beruf und Karriere schließen stabile Partnerschaften und Kinder aus. Derart starke Superfrauen scheint es nur im Fernsehen zu geben. Zwar erfolgte 2003 die Wahl der ersten Intendantin eines ARD-Senders, aber im Übrigen ist die Medienhierarchie weithin männlich bestimmt.

1.3 Wirtschaft

In wirtschaftlichen Führungspositionen sind die Frauen nach wie vor unterrepräsentiert. Während von allen abhängig Beschäftigten 47% Frauen waren, stellten sie 2004 unter den Führungskräften einen Anteil von 33% und in den Chefetagen der Direktoren und Geschäftsführer einen Anteil von 21%. Für Betriebsräte ist eine mindestanteilige Vertretung der Frauen vorgeschrieben. Die Erwerbsquote der Frauen betrug 2004 in Deutschland etwa 58%, die der Männer 70%. Etwa die Hälfte der erwerbstätigen Frauen sind geringfügig oder teilzeitbeschäftigt. Teilzeitarbeit ist in Deutschland zu mehr als 80% Frauenarbeit. Abhängig beschäftigte Frauen verdienen durchschnittlich um ein Fünftel weniger als ihre männlichen Kollegen – bei den Angestellten ist der Verdienstabstand etwa 33%, bei den Arbeitern etwa 25%. Die Unter-



schiede sind darauf zurück zu führen, dass Frauen häufig jünger, geringfügig oder teilzeitbeschäftigt sind, weniger Sonderzahlungen erhalten, einfache Tätigkeiten oder typische Frauenberufe ausüben oder in kleinen Unternehmen und in Branchen mit niedrigem Verdienstniveau, nicht so lange im gleichen Unternehmen und seltener in Führungspositionen arbeiten.

1.5 Berufliche Ausbildung

In der beruflichen Ausbildung treffen die Mädchen, so erzählt man, die falsche Berufswahl. Sie würden bestimmte Modeberufe wählen, in typische Frauenberufe hinein drängen und kürzere Ausbildungsgänge bevorzugen. Tatsächlich jedoch haben junge Frauen heute bessere Abschlüsse sowie weniger Abbrüche in der Schule und in der Ausbildung. Dennoch bleibt das Angebot an beruflichen Ausbildungsstellen geschlechtsspezifisch gespalten. Aus der Statistik lassen sich drei Berufsgruppen heraus gliedern: typische Frauenberufe, in denen ca. 50% der weiblichen Auszubildenden unterkommen, reine Männerberufe im gewerblichen und technischen Bereich, wo der Frauenanteil ca. 1% beträgt, und Berufe, die für Männer und Frauen in gleicher Weise offenstehen. Unter den typischen Frauenberufen ragen die Friseurin, die Sprechstundenhelferin, die Verkäuferin im Nahrungsmittelhandwerk, die Näherin, Fertigerin und Schneiderin in der Bekleidungsindustrie sowie die Hotel- und Gaststättengehilfin hervor. Die Zahl der Auszubildenden liegt weit über dem Ersatzbedarf, ihr Beschäftigungsrisiko ist entsprechend hoch. Mit dem Schlagwort von den Modeberufen werden Ursache und Wirkung vertauscht. In der Regel handelt es sich um Ausbildungsgänge, die jener Rolle nachgebildet sind, die den Frauen traditionsgemäß in der Familie zugewiesen wurde. Die jungen Frauen reagieren lediglich auf ein beschränktes und (regional) konzentriertes Angebot an Ausbildungsstellen, die vorrangig auf die betriebliche Interessenlage zugeschnitten sind, nämlich niedrige Entlohnung, begrenzte Verweildauer, hohe Belastungsfähigkeit und rentable Verwertung der jungen Frauen.

1.6 Gewalt gegen Frauen

Die Kernfamilie wird gern als "sanfte Macht" dargestellt, ist aber auch ein Ort der Gewalt. Die physische und psychische Gewalt gegen Frauen in der Familie, die Misshandlung von Frauen durch die eigenen Männer wird aus Scheidungsurteilen, Hilferufen bei der Polizei, Unfallstatistiken und Beratungsstellen der Familienseelsorge bestätigt. Gewalt gegen Frauen kommt in allen Schichten vor: bei Selbständigen, Beamten, Angestellten und Arbeitern. Sie wird (besonders häufig während der Schwangerschaft) von Ehemännern, geschiedenen Männern, Verlobten und Verwandten verübt.

1.7 Ex-DDR

Die Frauen in der ehemaligen DDR galten in der Erwerbsarbeit als gleichberechtigt. Die Erwerbsquoten und Erwerbsbiographien der Männer und Frauen waren weithin angeglichen. Die für die westdeutsche Statistik der Frauenerwerbsbiographien typische „Kinderdelle“ gab es nicht, wohl aber eine polarisierte Berufsstruktur: Ende der 60er Jahre lag der Frauenanteil im Sozial-, Gesundheits-, Bildungs-, Post- und Fernmeldesektor zwischen 90–70%. Er war unterdurchschnittlich in der Industrie, im Handwerk, in der Bauwirtschaft, im Verkehrssektor, in der Land und Forstwirtschaft. Die höhere Führungsebene war zu 8% mit Frauen besetzt. Zur beruflichen Ausbildung verteilten sich 1987 60% der weiblichen Schulabgängerinnen auf 6% der Fachberufe. Auch in der DDR waren die Frauen doppelbelastet mit Erwerbsarbeit und Hausarbeit. Männer waren die Hauptverdiener; ihr Einkommen lag 25–30% über dem Verdienst der Frauen. Um Erwerbsarbeit und Hausarbeit für Frauen vereinbar zu machen, waren 25% der Frauen teilzeitbeschäftigt. Geschlechtsspezifische Rollenmuster blieben auch in der sozialistischen Gesellschaft intakt.



1.8 Katholische Kirche

Die Reform des katholischen Kirchenrechts, die mit dem CIC von 1983 vorläufig abgeschlossen ist, hat zwar die Rechtsstellung der Frauen in der Kirche in einigen Punkten verbessert, aber schwerwiegende geschlechtsbezogene Diskriminierungen aufrecht erhalten. Frauen sind von kirchlichen weihebasierten Leitungsmännern ausgeschlossen. „Die heilige Weihe kann nur ein getaufter Mann gültig empfangen“ (c. 1024 CIC). Frauen sind auch vom ständigen Dienst des Lektors und Akolythen ausgeschlossen. c. 230, § 1 CIC formuliert den Männlichkeitsvorbehalt, c. 230, § 3 CIC gestattet, dass diese Funktionen in besonderen Fällen und unter bestimmten Umständen Frauen übertragen werden können. Das Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets (Allgemeine Einführung Nr. 70) sieht vor, dass Dienste, die außerhalb des Altarraums zu leisten sind, auch Frauen übertragen werden können. Die Bischofskonferenz kann die Erlaubnis geben, dass Frauen die Lesungen und die Fürbitten vortragen, und dafür den angemessenen Ort bestimmen. Die Instruktion „Inaestimabile Donum“ von 1980 gestattet Frauen den Lektorendienst, nicht jedoch den Dienst des Akolythen und Ministranten.

2. „Ursachen“ der Diskriminierung

Das Gewicht und die Dauer, in denen die Geschlechterdifferenz das Rechtsbewusstsein und moralische Empfinden der Menschen bestimmt, gesellschaftliche Verhältnisse stabilisiert und asymmetrische (kirchen)politische Machtstrukturen legitimiert hat, macht die Neigung verständlich, mit Hilfe sozioökonomischer Strukturanalysen die beobachtete Frauendiskriminierung zu erklären. Im Verlauf einer solchen Vorgehensweise wird jedoch ersichtlich, dass derartige Analysen in sozio-kulturelle Deutungsmuster und große symbolische Erzählungen eingebettet sind. Vier prominente Deutungsmuster ungleicher und ungerechter Verteilung von Lebenschancen allein auf Grund des Geschlechts – Kapitalismus, Patriarchat, Naturkonstanten und Religion – möchte ich im Folgenden erläutern.

2.1 Kapitalismus

Der industrielle Kapitalismus, so wird behauptet, habe die räumliche Trennung der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion erzwungen. Das kapitalistische Unternehmen sei an einer voll verfügbaren Arbeitskraft interessiert, die angemessen entgolten wird, und nehme die dazu notwendigen Vorleistungen zum Nulltarif in Anspruch. Dass die Produktion öffentlich organisiert und über den Markt gesteuert wird, während die Reproduktion, die Wiederherstellung und Herstellung menschlicher Arbeitskraft, privat und unentgeltlich erfolgt, sind die zwei Seiten einer Münze, nämlich der Lebenslage abhängiger Arbeit. Dieser Dualismus bringe eine sexistische Arbeitsteilung hervor: Den Frauen werde ausschließlich die unbezahlte Hausarbeit, Erziehungs- und Pflegearbeit zugewiesen, die Männer seien für die durch ein Arbeitseinkommen honorierte Erwerbsarbeit zuständig. Die Frauenfrage sei Bestandteil der Arbeiterfrage. Ihre Lösung liege in der Beseitigung des Kapitalismus durch die Arbeiterklasse.

Friedrich Engels hat die ökonomische Erklärung der Frauendiskriminierung mit einer ethnologischen Hypothese verbunden. Dem geschichtlichen Kapitalismus sei eine Epoche vorausgegangen, da die Frauen die gesellschaftliche Vorherrschaft hatten. Eine revolutionärer Machtwechsel sei mit der Absonderung von Hirtenstämmen eingetreten, die sich auf Viehzucht und Viehandel verlegt hätten sowie mit dem Wechsel zur Landwirtschaft und der Entstehung des Metallhandwerks. Da der konzentriert wachsende Reichtum nach der üblichen Arbeitsteilung dem Mann zugefallen sei, der für den Nahrungserwerb zuständig war, habe sich dessen familiäre Position verbessert. Dessen Bedürfnis, den erworbenen Reichtum den eigenen Kindern zu vermachen, sei der Entstehungsgrund der Einzelehe gewesen. Der industrielle Kapitalismus habe die Frau zur versteckten Haussklavin des Bourgeois gemacht.



Der Versuch, die Diskriminierung der Frau durch den industriellen Kapitalismus zu erklären, lässt einige Fragen offen. War es der Kapitalismus, der die sexistische Arbeitsteilung hervorgebracht hat? Sind die Geschlechterverhältnisse auf ökonomische Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse, insbesondere auf den wachsenden Reichtum oder auf die Einführung des Privateigentumsrechts an Produktionsmitteln zurückzuführen? Hängen diese wiederum von psychosozialen Komponenten wie der Bewertung von Partner- und Eltern-Kind-Beziehungen ab? Schiebt die Anlehnung an die Ethnologie die Beweislast von der Gegenwartsanalyse auf die Geschichte, vom Ökonomischen auf das Psychosoziale, von der Frühgeschichte auf die Vorgeschichte hinaus?

2.2 *Patriarchat*

Jakob Bachofen hat sich 1861 in dem Buch „Das Mutterrecht“, einem der meist gelesenen Bücher des 19. Jahrhunderts, um den Nachweis bemüht, dass es vor der geschichtlichen Epoche der Männerherrschaft, des Privateigentums und der Einzelehe eine Epoche der Frauenherrschaft, des kollektiven Eigentums und der Gruppenehe gegeben habe. Drei Jahrzehnte später beschrieb Henry Morgan die matrilinearen Verwandtschaftsbeziehungen der Irokesen, deren Kinder nur mit der Familie der Mutter, Großmutter, Urgroßmutter verwandt sind. Das Verhältnis der Geschlechter durchlaufe fünf Perioden, nämlich die Promiskuität der Jägerhorde, die Eingrenzung des Kreises der Geschlechtspartner, die Mutterfolge als Abstammungsregel, eine ursprüngliche Frauenherrschaft und schließlich den Übergang von der Mutterfolge zur Vaterfolge. Diese habe sich durchgesetzt, weil die Produktivität in der Landwirtschaft stieg, die Viehbestände wuchsen, die Idee des Privateigentums sich durchsetzte, das Vieh als Privateigentum der Männer galt und die Männer daran interessiert waren, das private Vermögen den eigenen Kindern zu vererben. So sei die Einzelehe entstanden.

Um das Deutungsmuster „Patriarchat“ zu beurteilen, ist eine begriffliche Abgrenzung hilfreich. „Patriarchat“ und „Matriarchat“ bezeichnen eine strukturelle Asymmetrie gesellschaftlicher und politischer Macht. „Matrilinearität“ (Mutterrecht) bezeichnet die einlinige Abstammungsfolge nach der Mutterseite und bewirkt eine starke Stellung der Frau in der Familie. „Matrilokalität“ bezeichnet den Wohnsitz einer neuen Ehe und Familie am Herkunftsort der Frau. Der Schluss von der Mutterfolge auf das Matriarchat ist unzulässig. Denn in zahlreichen frühen Gesellschaften ist die Mutterfolge mit der Herrschaft des Mutterbruders verbunden. Mutter- und Vaterfolge haben wohl gleichzeitig nebeneinander existiert. So hinterlässt das Deutungsmuster „Patriarchat“, das die Frauendiskriminierung aus der geschlechtsgebundenen Arbeitsteilung und aus ökonomischen Veränderungen herleitet, folgende Fragen offen: Ist das Patriarchat durch eine ursprüngliche Arbeitsteilung in Jägergesellschaften entstanden? Durch welche anderen ökonomischen Bedingungen? Ist es entstanden im Übergang von Jägergesellschaften zu segmentären akephalen und von diesen zu kephalen Gesellschaften? Welche Veränderungen welcher Art haben den Wechsel von der Mutterfolge zur Vaterfolge ausgelöst? Bietet das spezifische Interesse von Männern, die eigenen Nachkommen zu identifizieren, bereits eine hinreichende Erklärung? Die Theoriedefizite dieses Deutungsmusters sind nicht geringer als die des „Kapitalismus“. Für die naheliegende Erklärung, dass bestimmte Erfindungen, die ein Geschlecht gemacht hat, etwa Viehzucht, Ackerbau, Getreideanbau, Metallhandwerk diesem überlassen bleiben und so eine gesellschaftliche Vorherrschaft begründen, gibt es jeweils Gegenbeispiele. Selbst wenn Männer körperlich schwere Arbeiten und Frauen die weniger anstrengenden übernehmen, erklärt eine solche Arbeitsteilung noch nicht die gesellschaftliche Rangordnung. Auch Frauen tragen schwere Lasten und bauen Häuser, ohne dass ihr gesellschaftliches Prestige steigt.



2.3 Naturkonstanten

Wenn ökonomische und gesellschaftliche Strukturen, die als variabel anzusehen sind, die Diskriminierung der Frauen nicht erklären, liegt die Versuchung nahe, auf anthropologische Konstanten zurück zu greifen. Diese könnten nämlich den Tatbestand der Frauendiskriminierung aus den real existierenden Geschlechterverhältnissen eliminieren und das strukturelle Machtgefälle als ein unvermeidliches Naturereignis deuten.

Ein verbreitetes psychonomes Deutungsmuster verortet die frühkindliche Entwicklung als Sexualdrama innerhalb der Beziehung von Vater und Mutter. Der kleine Junge sei auf die Mutter fixiert, wolle sich mit dem Vater identifizieren, spüre eine Rivalität ihm gegenüber und entwickle Aggressionen gegen ihn. Analog sei das kleine Mädchen auf die Mutter fixiert; es wolle sich ebenfalls mit dem Vater identifizieren, entdecke jedoch den anatomischen Unterschied und reagiere auf diese Entdeckung mit dem Gefühl der Benachteiligung. Es liebe den Vater und entwickle gegenüber der Mutter eine feindselige Rivalität. Solche Deutungsmuster machen wohl auf die Eigenart des menschlichen Bewusstseins aufmerksam, dass sich Männer und Frauen im familiären Kontext als Geschlechtswesen erfahren. Doch was als frühkindliches Erleben ausgewiesen wird, ist rekonstruiertes, aus der erzählten Perspektive erwachsener Menschen gewonnenes Erleben. Als kollektive Deutungsmuster tragen solche Erzählungen auffallend maskuline Züge.

Das Verhalten von Kindern und Jugendlichen belege, so lautet ein Deutungsmuster, signifikante geschlechtsbedingte Unterschiede im Hinblick auf Aggressivität und Intelligenz. Jungen zeigten bereits vom Kindergartenalter an eine auffallend höhere Bereitschaft zu aggressivem Verhalten, die aus biologischen Wurzeln gespeist ist. Geschlechtsbedingte Unterschiede im Bereich der Intelligenz bezögen sich auf die

sprachliche Ausdrucksmöglichkeit und die Raumerfassung. Mädchen lernten früher und leichter sprechen, seien den Jungen im sprachlichen Ausdruck überlegen. Umgekehrt seien das visuelle Wahrnehmungsvermögen von Figuren oder Objekten im Raum und ihrer Beziehungen untereinander bei Jungen ab der Pubertät besser entwickelt.

Der Dimorphismus, also anatomische Unterschiede, sei ein Grund der unterschiedlichen gesellschaftlichen Position von Männern und Frauen, meldet ein weiteres Deutungsmuster. Männer seien größer, verfügten über eine höhere Herz-Lungenkapazität, entwickelten ein stärkeres Muskelgewebe und seien offensichtlich eher imstande, kurzfristig ein Maximum an Kraft zu entfalten. Von der Frau fordere das zweigeschlechtliche Reproduktionsverfahren eine höhere Anpassungslast. Das menschliche „Junge“ müsse relativ lange mit dem eigenen Körper des „Weibchens“ ernährt werden. Der aufrechte Gang verlange eine räumlich enge Begrenzung des Uterus. Seine Erweiterung während der Schwangerschaft, seine Kontraktion während und seine Verkleinerung nach der Geburt erforderten eine komplizierte Muskelbildung. Die Intensivernährung des Embryos erfolge auf engstem Raum. Das Gebären sei für kein Säugetierweibchen so gefährlich wie für die Frau. Eine so bestimmte Fortpflanzungsrolle begründe eine strukturelle gesellschaftliche Ungleichheit von Männern und Frauen und eine gesellschaftliche Benachteiligung der Frau.

Der Hinweis auf unabdingbare bionome bzw. anthropogene Wurzeln der gesellschaftlichen Benachteiligung von Frauen klingt sehr beeindruckend. Aber es ist erstens nicht auszuschließen, dass die beobachtete, vermeintlich geschlechtsgebundene Aggressivität der Jungen das Resultat einer komplizierten Wechselwirkung zwischen dem Organismus und der Umwelt ist. Das Kind verbindet unmittelbare Erfahrungen von Körpergröße, Stärke und Alter mit gesellschaftlichen Wertungen, etwa dass Männer aktiver, mächtiger und aggressiver,



Frauen dagegen fürsorglicher sein sollten. Es spiegelt exakt die kulturellen Rollenstereotype der Erwachsenen, die geschlechtsgebunden rekonstruiert werden. Zweitens darf unterstellt werden, dass die Einstellungen der Eltern gegenüber Neugeborenen bereits geschlechtsgebunden sind. Es konnte nachgewiesen werden, dass Eltern neugeborene Jungen im Alter von drei Wochen bzw. drei Monaten durchschnittlich längere Zeit aus dem Bett nehmen als neugeborene Mädchen. Mütter respektieren beim Stillen den Ernährungsrhythmus der Jungen eher als den der Mädchen. Drittens fließen in die Darstellung des Dimorphismus regelmäßig gesellschaftliche Wertungen ein, die in einem naturalistischen Fehlschluss aus einer biofaktischen Differenz eine bionome und normative Differenz ableiten.

2.4 Religion

Psycho- und biogene Deutungsmuster der real existierenden Geschlechterverhältnisse bilden die Brücke zu anthropologischen und philosophisch-theologischen Reflexionen über das „Wesen“ von Mann und Frau. Deshalb liegt die Frage nahe, welchen Beitrag die Religion, das Christentum und insbesondere die römisch-katholische Spielart des Christentums für die gesellschaftliche Diskriminierung der Frauen geleistet hat und noch leistet. Ein solcher Beitrag wäre ursprünglich, wenn die Berufung auf die christliche Religion die Frau dort, wo sie diskriminiert wird, befreit und sie dort, wo sie relativ autonom ist, diskriminiert. Der Beitrag wäre abgeleitet, wenn die Berufung auf die christliche Religion eine schon vorhandene Diskriminierung der Frau verfestigt und rechtfertigt. Kirchenleitungen der katholischen Kirche stehen derzeit für die zweite Version, nämlich eine Verfestigung und Rechtfertigung der gesellschaftlichen Frauendiskriminierung.

Die römische Kongregation für die Glaubenslehre hat 1976 eine Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt veröffentlicht. In diesem Text wird lapidar fest-

gestellt: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zum Priestertum zuzulassen“. Für diese Behauptung werden sechs Gründe genannt. Die Tradition der katholischen Kirche bei den Kirchenvätern, im Mittelalter und bei den Ostkirchen belege übereinstimmend, dass niemals die Auffassung vertreten wurde, Frauen könnten gültig geweiht werden. Jesus habe keine Frau in den Kreis der Zwölf berufen, obwohl die Art und Weise, wie er sich gegenüber Frauen verhielt, einen Bruch mit den Konventionen seiner Umwelt darstellte. Trotz der geachteten Stellung der Frauen als Zeugen der Auferstehung und trotz der bevorzugten Stellung Marias in der Pfingstgemeinde hätten die Apostel nur Männer vorgeschlagen, um den Zwölferkreis aufzufüllen. Auch innerhalb der griechisch-römischen Kultur seien sie dieser Regel gefolgt. Diese faktischen Entscheidungen der frühen Kirche hätten normativen Charakter. Die Kirche könne zwar über die wandelbaren Ausdrucksformen der Sakramente verfügen, aber nicht über deren unwandelbaren Wesenskern, den Bezug zu Christus. Indem das Priesteramt im Licht des Geheimnisses Christi verstanden wird, handle der Priester nicht in eigener Person, sondern stellvertretend für Christus, und zwar in der Person Christi. Der Priester sei ein sakramentales Zeichen, das auf einer natürlichen Ähnlichkeit beruht, die in die menschliche Psychologie eingeschrieben ist. Nun verlange auch die sakramentale Darstellung Christi in der Eucharistie eine natürliche Ähnlichkeit zwischen Christus und dem, der ihn repräsentiert. Da Christus ein Mann war, ist und bleibt, müsse sein Abbild, das ihn vertritt, ein Mann sein. Dass die Menschwerdung Gottes in der Form des männlichen Geschlechts erfolgt, spiegele das Geheimnis des Bundes zwischen Gott und Israel und zwischen Christus und der Kirche. In der Eucharistie, da Christus im höchsten Maß als Urheber des Bundes, als Haupt und Bräutigam der Kirche repräsentiert ist, werde seine Rolle von einem Mann verkörpert. Die Kirche könne nur im Licht der Offenbarung angemessen begriffen werden.



20

Sie sei einzigartig in ihrer Natur und ihren Strukturen, von allen anderen Gesellschaften verschieden. Der Grundsatz der „Gleichheit der Rechte“ gelte nicht. Die Taufe begründe keinen persönlichen Rechtsanspruch auf ein öffentliches Amt. Das Priesteramt sei kein Recht, sondern Berufung, die allerdings der Bestätigung durch die Kirche bedarf.

Da die Behauptung und Argumentation der Glaubenskongregation keinen nachhaltigen Eindruck in der katholischen Kirche hinterlassen hatten, entschied Papst Johannes Paul II. 1994 in einem Apostolischen Schreiben, ohne Wenn und Aber, „dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden“. Außerdem verpflichtete er in einem Akt absoluten Machtanspruchs ausdrücklich alle katholischen Christen dazu, sich „endgültig an diese Entscheidung zu halten.“ Die Kongregation für die Glaubenslehre unter Kardinal Ratzinger beeilte sich 1995 zu bekräftigen, dass die vom Papst vorgetragene Lehre „eine endgültige Zustimmung“ erfordere, weil sie „vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist“. Da selbst diese doktrinäre Zuspitzung die innerkirchliche Debatte nicht ersticken konnte, griff die römische Zentrale 1998 zu einem selbstherrlichen Eingriff in das kanonische Recht und fügte dem Kirchlichen Gesetzbuch zwei Zusätze ein, dass alle katholischen Christen rechtlich verpflichtet sind, die päpstliche Lehre über den Ausschluss der Frauen von weihebasierten Ämtern als verbindlich anzuerkennen, so dass deren Ablehnung als eine Straftat gegen die kirchliche Autorität zu betrachten ist. Aber zum Glück haben die doktrinären Machtworte und kirchenrechtlichen Strafandrohungen der römischen Zentrale die katholischen Christen nicht mundtot gemacht. Massive Einwände und Widersprüche gegen die vatikanischen Dokumente konzentrieren sich auf drei Argumentationsfiguren, nämlich die geschichtliche Ableitung der kirchlichen Verfassung, eine geschlechtsgebundene theologische Anthropologie und die metaphorische Lyrik des weihebasierten kirchlichen Amtes.

Die geschichtliche Ableitung der katholischen Kirchenverfassung, wie sie in den römischen Dokumenten versucht wird, ignoriert die relativ übereinstimmenden Ergebnisse der Bibelwissenschaftler über das strukturelle Werden der jungen christlichen Gemeinden. Die zeitliche Episode des Kreises der „Zwölf“, der von Jesus im Hinblick auf die Sammlung des Volkes Israel berufen und nach Pfingsten nicht mehr aufgefüllt wurde, ist von der Phase der Apostel, die nicht mit dem Kreis der Zwölf identisch sind, abgelöst worden. Einen naht- und bruchlosen Übergang von der Zeit Jesu zur Zeit der Kirche anzunehmen, entspricht nicht dem geschichtlichen Suchprozess einer christlichen Bewegung, deren Mitglieder im jüdischen und hellenistischen Milieu verortet waren und die deshalb mehr oder weniger gleichzeitig charismatisch strukturierte Gemeinden im paulinischen Milieu mit Aposteln, Lehrern, Propheten, und Vorstehern und hierarchisch dreigestufte Strukturen mit Aufsehern, Ältesten und Diakonen etwa in Antiochien entstehen ließen. Mit der in den Dokumenten angesprochenen Treue zur eigenen Tradition ist die Kirche meist sehr selektiv und souverän umgegangen. Neben dem doktrinären Kontrast zum Zeitgeist wurde häufig eine strukturelle Anpassung an die Zeitverhältnisse gewählt. An angeblich unanfechtbaren Lehren und Strukturen hielt das römische Lehramt meist solange fest, bis diese in sich obsolet wurden oder sich als zeitbedingter Irrtum herausstellten. Insofern gerät die geschichtliche Ableitung zu einem historischen Fehlschluss, wenn das Faktische, dessen Kenntnis keine eindeutige Gewissheit bietet, wie Kardinal Ratzinger zugibt, zur kirchlichen Verfassungsnorm erhoben wird.

Weniger umstritten scheint bei katholischen Dogmatikern eine theologisch-anthropologische Reflexion zu sein, die der geschlechtsgebundenen Dualität von Mann und Frau ein herausragendes Gewicht für deren gesellschaftliches Rollenverständnis verleiht. Walter Kasper hat als Dogmatiker 1980 die Stellung der Frau im Rahmen einer theologischen



Anthropologie neu zu definieren versucht. Die menschliche Person gebe es nur in der völlig ebenbürtigen Doppelausgabe von Mann und Frau. Um das spezifisch Frauliche zu ermitteln, sei in der Romantik die polare Bestimmung der Geschlechter aufgekommen, die dem Mann Aktivität, Durchsetzungskraft, Weltbeherrschung und abstraktes Denken zusprach, der Frau dagegen das Empfangen, Bewahren, Hegen und die Intuition. Eine derartige Metaphysik der Geschlechterdifferenz werde jedoch heutzutage aufgegeben, weil das typisch Männliche und das typisch Weibliche nicht mehr als kosmisches Prinzip, sondern als Ausdruck kultureller Vorentscheidungen und gesellschaftlicher Rollenerwartungen begriffen wird. Für die Frau sei das Muttersein kein biologisches Phänomen oder Schicksal, sondern eine Weise ihres Lebensentwurfs. Im Gegensatz zu solchen säkularen Deutungsmustern gehe die christliche Position vom Schöpfungsgedanken aus: Gott habe den beiden Geschlechtern ihre Natur als Kulturaufgabe vorgegeben. Die schöpferische Berufung der Frau sei ihre Berufung zum Dienst am Leben und ihre Verantwortung für humane Lebensbedingungen. Die Berufung zur Mutterschaft könne zwar unterschiedlich verwirklicht werden, aber eine Emanzipation der Frau auf Kosten der Kinder und der kommenden Generation wäre eine Emanzipation von ihrem Frausein.

Karl Lehmann hat 1993 systematische Erwägungen zum Geschlechterverhältnis als Problem einer theologischen Anthropologie vorgelegt, in denen er seine früheren Arbeiten aufgreift und ergänzt. Er unterscheidet fünf anthropologische Grundmodelle. Ein Modell der Unterordnung charakterisiert die Frau als Ersatzbildung, als im Sein, Denken und Handeln minderwertige Vertreterin der menschlichen Art. Ein Modell der Vorordnung erkennt der Frau einen familiären, gesellschaftlichen, politischen und spirituellen Vorrang zu. In einem Modell der Androgynie wird ein vollkommener Mensch entworfen, der die getrennten Pole des Männlichen

und Weiblichen miteinander versöhnt und in sich ein je eigenes Maß harmonischer Männlichkeit und Weiblichkeit realisiert. Ein Modell abstrakter Gleichheit eliminiert geschlechtsbasierte Unterschiede, die ein natur- oder wesenhaftes Anderssein von Männern und Frauen andeuten könnten, greift jedoch auch weitgehend die Differenz jener Geschlechterrollen an, die Frauen in die Falle von Heirat und Mutterschaft treibt. Dem Modell der Polarität von Mann und Frau räumt der Autor bei aller Skepsis die Chance ein, sich als geeigneter Kandidat einer theologischen Anthropologie zu behaupten. Denn Mann und Frau hätten denselben Rang auf der Seins- und Beziehungsebene, seien jedoch in einer polaren Spannung einander entgegen gesetzt. Allerdings müsse man bei der Begründung der Polarität der Geschlechter sehr vorsichtig vorgehen. Zahlreiche Versuche, die Polarität der Geschlechter in biologischen Differenzen zu verorten, hätten sich als voreilig oder gar unhaltbar erwiesen. Die gesellschaftlichen, kulturellen Differenzen von Mann und Frau und deren Gestaltungsräume seien viel größer als früher angenommen. Selbst jene Merkmale überlegener Stärke oder überlegenen rationalen Handelns hätten sich als willkürliche Zuschreibungen herausgestellt. Aber selbst wenn die Gründe einer Qualitätsdifferenz der Geschlechter nicht eindeutig fassbar sind, halte die moderne psychosomatische Anthropologie erkennbare Zeugnisse einer seinsmäßigen Verschiedenheit der Geschlechter bereit, etwa den unterschiedlichen Körperbau und Stoffwechsel, das Denken, Fühlen und Lieben, den Geschmacks-, Tast- oder Geruchssinn, die Lichtempfindlichkeit, Raumorientierung und Sprache. Solche Hinweise könnten belegen, dass die Menschen ihre Sexualität nicht gelegentlich haben, sondern durch und durch sexuell „sind“. Dennoch müssten trotz der guten Gründe, die für das Polaritätsmodell sprechen, auch die Risiken gesehen werden, wenn beispielsweise die Polarität von Mann und Frau als ein metaphysisch fixiertes Gesetz stilisiert wird, oder wenn die konkrete Verhältnisbestimmung der Polarität



22

allzu zeitbedingte, modische oder gar groteske Züge annimmt. Dennoch bleibe der Vorteil des Polaritätsmodells bestehen, weil es Wesensgleichheit und wesentlichen Unterschied miteinander vermittelt. Jedes andere Modell, das den Unterschied überzieht, verletze die Gleichheit; jedes Modell, das die Gleichheit überzieht, verletze den Unterschied.

Kardinal Ratzinger hat 2004 ein Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre unterzeichnet, das sich mit zwei Tendenzen der Frauenfrage kritisch auseinander setzt und aus der Perspektive einer biblischen Anthropologie die „Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“ erläutert. Die erste Tendenz in der Auseinandersetzung mit der Frauenfrage unterstreiche stark den Zustand der Unterordnung der Frau, rufe eine Haltung des Protests hervor, mache die Frau zum Gegner des Mannes und erzeuge eine Rivalität der Geschlechter um die Macht. Die zweite Tendenz reduziere die leibliche Verschiedenheit (sex) auf ein Minimum, streiche die kulturelle Dimension (gender) in höchstem Maß als vorrangig heraus und versuche, die menschliche Person von den eigenen biologischen Gegebenheiten zu befreien. Gemäß dieser Tendenz werde die patriarchalische Gottesvorstellung der Bibel kritisiert; dass der Sohn Gottes die menschliche Natur als Mann angenommen hat, werde als unwichtig und bedeutungslos erachtet. Zu den Kernaussagen einer biblischen Anthropologie gehöre, dass die Verschiedenheit der Geschlechter eine dem Mann und der Frau tief eingeschriebene Wirklichkeit ist. Sie präge den Mann und die Frau nicht nur physisch, sondern auch psychisch, ontologisch und alle Ausdrucksweisen. In der Heilsgeschichte werde die Beziehung Gottes mit seinem Volk in hochzeitlichem Vokabular beschrieben. Mann und Frau seien von Beginn der Schöpfung an unterschieden und würden es in Ewigkeit bleiben. Aus der biblischen Grundlegung könne gefolgert werden, dass einer der Grundwerte für das Leben der Frau die „Fähigkeit für den anderen“ ist. Sie bewahre die tiefgründige

Intuition, dass das Beste ihres Lebens darin besteht, sich für das Wohl des anderen einzusetzen. Diese Intuition sei mit der Fähigkeit zur Mutterschaft verbunden, einer Eigenschaft, die die weibliche Persönlichkeit zutiefst prägt. Der „Genius der Frau“ liege darin, dass die Frau aktiv und fest in der Familie gegenwärtig ist. Da sie jedoch in der Welt der Arbeit und des gesellschaftlichen Lebens gegenwärtig sein soll, müsse die Organisation der Arbeit mit den Anforderungen der Sendung der Frau innerhalb der Familie harmonisiert werden.

Es mag als unfair und unzulässig erscheinen, sehr heterogene Texte, die vorläufige, klug abwägende Erwägungen und lehramtliche Stellungnahmen enthalten, selektiv auszuwählen, um zu belegen, welchen Beitrag die christlich-katholische Religion und ganz besonders die Führungseliten der katholischen Kirche zur Diskriminierung der Frauen in der Gesellschaft und erst recht in der katholischen Kirche leisten. Aber offensichtlich zieht sich mehr oder weniger stark ein roter Faden durch alle Äußerungen aus dem katholisch-kirchlichen Milieu hindurch, nämlich die relativ starke Gewichtung jener geschlechtsbasierten Differenzen zwischen Mann und Frau, die auf die Stilisierung ihrer gesellschaftlichen Rollen Einfluss nehmen. Diese starke Gewichtung ist der Ausgangspunkt einer extremen Argumentationslogik, die ich als religiös-symbolischen Zirkel kennzeichne und die sich mit Beiträgen von Louis Bouyer, Hans Urs von Balthasar und Kardinal Ratzinger zum Thema der Geschlechterdifferenz belegen lässt. Dieser Zirkel enthält vier Schritte eines sexistischen, patriarchalen, theologischen und normativen Deutungsmusters.

Der erste Schritt besteht darin, dass das beobachtete gesellschaftliche Handeln von Männern und Frauen auf geschlechtsbasierte Verhaltensdifferenzen bezogen wird. Diese Differenzen erhalten im Verhältnis zu anderen beobachtbaren Differenzen der Rasse, Schicht oder Konfession eine außergewöhnlich



lich starke Gewichtung. Die Geschlechterdifferenz wird einerseits zum beherrschenden Deutungsmuster sozialer Rollen hoch stilisiert und andererseits auf eine genetisch oder psychosomatisch verankerte unterschiedliche Natur oder Wesenskonstitution des Mannes und der Frau zurück geführt. In einem zweiten Schritt werden die genetisch bedingten bzw. psychosomatisch ausgeprägten Geschlechterdifferenzen, vor allem die psychisch-somatischen Dimensionen der Partnerbeziehung bzw. des Intimkontakts von Mann und Frau gemäß einem patriarchalen Kontext gedeutet, die beispielsweise dem Mann eine produktive und der Frau eine rezeptive Funktion zuschreiben. So fließen in die angeblich naturkonstante Geschlechterdifferenz gesellschaftlich verursachte Über- und Unterordnungsverhältnisse sowie positive und negative Wertungen ein. Dem dritten Schritt eignet eine theologische Qualität. Der von Gott geschaffene Mensch in seiner Doppelgestalt als Mann und Frau sowie der den beiden vorgezeichnete Umgang miteinander spiegeln in einer gewissen Ähnlichkeit, aber – gemäß der Argumentationslogik der Analogie – in einer noch größeren Unähnlichkeit etwas von und in Gott wieder. Folglich scheint es nicht unangemessen zu sein, die Beziehung Gottes zur Welt, das Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche sowie die innergöttlichen trinitarischen Beziehungen nach dem Muster der Geschlechterdifferenz in einer patriarchalen Gesellschaft zu deuten, sofern nur die Analogieregel beachtet bleibt. In einem vierten Schritt schließt sich der Bogen, der von der sexistisch eingefärbten Deutung des gesellschaftlichen Handelns über die patriarchale Deutung des Sexualverhaltens und über die theologische Deutung der Geschlechterrollen gespannt ist, indem das sexistisch und patriarchal eingefärbte Gottesbild – und zwar ohne analoge Entsprechung von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit – in die normativen Vorstellungen einer gerechten Gesellschaft, einer richtigen Partnerschaft und einer als von Jesus gewollt unterstellten Kirchenverfassung einfließen und strukturell, nicht bloß symbolisch, auf diese Institutionen übertragen werden.

Wenn am Ende eines solchen religiös-symbolischen Zirkels aus den sexistischen Konstrukten einer bio- und psychosomatisch konstanten Menschennatur und aus einem patriarchalen Machtgefälle sowie ihren innergöttlichen Entsprechungen gesellschaftliche bzw. kirchliche Strukturgebote abgeleitet werden, sind die geschichtlich gewordenen gesellschaftlichen Unterschiede von Männern und Frauen der kreativen Gestaltung der Gesellschaft bzw. der Kirche entzogen. Das herausragende Beispiel eines solchen religiös-symbolischen Zirkels ist die als verbindliche Norm der katholischen Kirche propagierte Meinung der römischen Kirchenleitung, dass weihebaute kirchliche Ämter nur Männern übertragen werden können, oder dass die Menschwerdung Gottes gar nicht anders als in einer männlichen Person hätte erfolgen können.

3. Die Frauenbewegung

Aus den vorangehenden katholisch-kirchlichen Textbeiträgen konnte deutlich werden, dass weder Kirchenmänner noch wohlwollende Beobachter noch unbeteiligte Dritte in der Lage sind, eine wirksame Antwort auf die Frauendiskriminierung in der Kirche und Gesellschaft zu geben. Diese Antwort haben betroffene Frauen selbst gegeben, indem sie sich gegen die erlittene Diskriminierung solidarisch auflehnt und der Frauenbewegung ihre Stimme gegeben haben. Mit einer Tomate, die geworfen wurde, fing die Neue Frauenbewegung in Deutschland an. Sigrid Rüger, Romanistikstudentin und Berliner Delegierte auf dem Bundeskongress des Sozialistischen Deutschen Studentenbunds (SDS) hatte am 13.9.68. in Frankfurt am Main gegen Hans-Jürgen Krahl, den Theoretiker des Sozialistischen Deutschen Studentenbunds am männlich besetzten Vorstandstisch eine Tomate geklatscht – aus Empörung darüber, dass man den Diskussionsbeitrag einer Frau nicht ernst nahm.



3.1 Kinderläden im Uni-Milieu

Im Januar 1968 hatten sieben Frauen des SDS Westberlin einen Aktionsrat zur Befreiung der Frau gebildet, in dem Männer nicht mitarbeiten durften. Die Frauen wehrten sich gegen den Widerspruch im Verhalten ihrer männlichen Kollegen, die in der Öffentlichkeit gegen eine autoritäre Gesellschaft und eine weltweite Repression revoltierten, aber daheim männliche Privilegien und Autorität gegenüber Frauen oder Kindern beanspruchten. Die Studentinnen empfanden es als unerträglich, in der Wohnung die Kinder zu verwahren, während die Studenten an den Demonstrationen teilnahmen. Nach dem Vietnam-Kongress 1968 in Berlin, an dem sich die Frauen beteiligten, gründeten sie in der Stadt Kinderläden mit einem neuen pädagogischen Konzept, das die Frau von der Isolation der Kindererziehung und die Kinder von einem autoritären Erziehungsstil befreien sollte. Außerdem weigerten sie sich, eine Rolle zu spielen, die sie ausschließlich zu attraktiven Sexualobjekten und zu Hilfskräften der Männer degradierte. Die „Weiberräte“ deuteten die eigene Unterdrückung als Teil jener Unterdrückung, der die Männer ausgeliefert waren; der Geschlechterkonflikt galt ihnen als Nebenwiderspruch des Klassenkonflikts, den sie als den gesellschaftlichen Hauptwiderspruch erkannten.

3.2 Massenbewegung um den § 218

Im April 1971 hatte die linksliberale Wochenzeitschrift „Le Nouvel Observateur“ auf Initiative der Pariser Frauenbewegung eine Selbstbezeichnung von 343 Französisinnen veröffentlicht: „Wir haben abgetrieben und fordern das Recht auf freie Abtreibung für jede Frau“. Im Juni 1971 stand im Stern: „Wir haben abgetrieben. Wir fordern kein Almosen vom Gesetzgeber und keine Reform auf Raten! Wir fordern die ersatzlose Streichung des § 218!“ Diese Aktion wurde zum Schmelztiegel der Frauenbewegung, die nun Massenzulauf aus allen Schichten der Bevölkerung bekam und in ungewöhnlichen Aktionsformen (Tribunale, Straßentheater,

kollektive Kirchenaustritte, Störung von Ärztekongressen, Organisation von Reisen nach Holland „nicht der Tulpen wegen“, Adressenvermittlung, Beratung, Anlage von Ärztekarteien) auf sich aufmerksam machte. Man forderte die ersatzlose Streichung des § 218 StGB, Bezahlung des Schwangerschaftsabbruchs durch die Kassen und die Pille auf Krankenschein. Im März 1972 fand in der Jugendherberge Frankfurt der erste Bundesfrauenkongress statt. Charakteristisch für diese Phase waren die breite Mobilisierung der Frauen um ein elementar bewegendes Thema, die Zusammenarbeit reformistischer, sozialistischer, feministischer Gruppen sowie von Frauengruppen aus Parteien und Gewerkschaften, die Sympathie der liberalen Presse sowie der Massenmedien und die Kombination von politischer Aktion und persönlicher Beratung bzw. Hilfeleistung.

3.3 Dezentrale Frauenprojekte

1975 war das „Jahr der Frau“. Im Februar erklärte das Bundesverfassungsgericht die vom Bundestag beschlossene Neufassung des § 218 StGB (Fristenlösung) für verfassungswidrig. Der Staat müsse grundsätzlich von einer Pflicht zur Austragung der Schwangerschaft ausgehen, ihren Abbruch also als Unrecht ansehen, meinten die Karlsruher Richter. Viele Frauen würden die Schwangerschaft ablehnen, weil sie nicht willens seien, den damit verbunden Verzicht und die natürlichen Mutterpflichten zu übernehmen. Nachdem in Heidelberg der Kampf um ein instandbesetztes Frauenzentrum erfolgreich durchgeföhrt war, wurden in anderen Städten insgesamt zwölf solcher Zentren eröffnet, in denen Frauen Erfahrungen mitteilen, sich selbst darstellen, von der eigenen Situation reden, aktiv zuhören, verstehend nachfragen, die geschilderten Erfahrungen ergänzen konnten, um so das eigene Bewusstsein zu erweitern. Gleichzeitig entstanden zahlreiche Projekte vor Ort: Frauenbuchläden, Frauenverlage, Frauencafés, Frauentheater, Frauenkalender, Frauenwohngemeinschaften, Frauenzeitungen („Courage“, „Emma“) und autonome Frauen-



häuser. Charakteristische Merkmale dieser Phase sind die Abkehr von spektakulären politischen Aktionen und der Rückzug nach innen bzw. auf dezentrale Projekte, die praktische Aufarbeitung der persönlichen Erfahrungswelt sowie die Gewinnung einer eigenen Identität der Frauenbewegung.

3.4 Feministische Gegenkultur

Der „deutsche Herbst“ (1977) zeigte und bewirkte auch eine Irritation der Frauenbewegung, nämlich den Rückzug ins Private, eine distanzlose Solidarität oder ein Ausflippen in ironischen Anarchismus. Ein radikaler, „feministischer“ Feminismus gewann Profil, der die eigenen Interessen und Rechte zu entdecken, diese in Forderungen umzusetzen und gegen die männliche Fremdbestimmung die eigene Autonomie zu behaupten lernte. Die Frauen strebten vor allem die psychische Befreiung der Frau aus der Totalidentifikation mit dem Mann an. Sie zogen sich radikal auf ihr Geschlecht zurück, auf die Kontrolle über den eigenen Körper, auf selbstbestimmte Sexualität und selbstbestimmte Mutterschaft. Ausdrucksform des radikalen Feminismus war eine neue Zärtlichkeit, die Frauen als liebenswert eben für Frauen entdeckt. Die Lesbenbewegung protestierte gegen das vorrangige Kriterium der Weiblichkeit, für einen Mann attraktiv zu sein. Der radikale Feminismus entwarf Leitbilder einer neuen Mütterlichkeit. Während die Frauenbewegung sich ursprünglich dagegen gewehrt hatte, die Frau von der Mutterschaft her zu definieren, wertete im Frauenjahrbuch 1977 ein Beitrag die physische Mutterschaft schwärmerisch auf – ein neues Körpergefühl, den natürlichen Kinderwunsch tief aus dem Bauch, die Rhythmik der Geburt, die von Natur aus friedfertige Mutter-Kind-Beziehung, eine psychisch-physische Opferbereitschaft der Mütter. Der radikale Feminismus warb für eine neue Weiblichkeit. Ein weiblicher Lebenszusammenhang sei durch Lust und Leidenschaft bestimmt, anerkenne die Frau in der Rolle der leidenschaftlich Geliebten und Liebenden. Kosmische, spirituelle und mystische Strömungen

weckten das Interesse an Magie, Astrologie, Märchen und Mythen. Die charakteristischen Merkmale dieser Phase sind die psychisch-soziale Autonomiebewegung gegenüber der Männerherrschaft, der Protest gegen das vom Mann diktierte weibliche Rollendiktat, die Aufkündigung der Zusammenarbeit mit den Männern und den politischen Institutionen, schließlich eine Art Selbstzentrierung um die Mütterlichkeit und Weiblichkeit.

3.5 Kooperation und Bündnisse

Autonome und organisierte Frauen nahmen nach 1980 begrenzt und ohne Berührungängste den Kontakt mit traditionellen Frauengruppen in Parteien, Gewerkschaften und Kirchen auf. Sie vernetzten sich lose mit der Friedens-, Öko- und AKW-Bewegung. 1983 kam die Partei der Grünen in den Bundestag. Sie beschlossen eine Quotenregelung und brachten ein Antidiskriminierungsgesetz ein. In den Gewerkschaften wurden Frauenförderpläne durchgesetzt. Frauen entschieden sich für Karrieren in Wirtschaft und Politik. Rita Süßmuth übernahm 1985 das Ministerium für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit. Die Frauenbewegung demonstrierte zum internationalen Frauentag, weitete die Frauenforschung aus und respektierte die historischen und systematischen Beiträge der feministischen Theologie.

3.6 Segmentierung

Gegen die CDA-Sozialausschüsse, die Anfang der 80er Jahre die „sanfte Macht der Familie“ propagiert und unter dem Symbol der Mütterlichkeit scheinbar bedrohte Werte (Liebe, Treue, Verzicht) zu erwecken versucht hatten, startete Heiner Geißler 1985 einen Frauenparteitag in Essen. Rita Süßmuth verkündete die Sensibilität als weibliches Prinzip. Sie forderte die Pille auf Krankenschein und die Anrechnung der Familienarbeit auf die Rente. Sie vertrat das Recht auf Erwerbsarbeit für die Frau, auf berufliche Unterbrechung während der Kindererziehung und späteren Wiedereinstieg,



auf flexible Arbeitszeit und Erziehungsgeld. Dieser sogenannte „schwarze“ Feminismus stand unter dem Verdacht, traditionelle Inhalte in neue Begriffe zu kleiden. Parallel dazu wurde in Teilen der Frauenbewegung über eine allzu naive Kooperation mit den Männern und den herrschenden Institutionen sowie über eine „Mittäterschaft der Frauen“ reflektiert, die nicht bloß Opfer seien. Als einzelne würden Frauen beispielsweise bei der Teilzeitarbeit mitmachen, um zu überleben und die Doppelbelastung von Erwerbs- und Familienarbeit auszuhalten, auch wenn sie damit ein System stabilisieren, das ihren Interessen entgegenwirkt. Individuelle Interessen und politische Interessen würden auseinander klaffen; Frauen seien sowohl Opfer als auch Kollaborateurinnen. Gleichzeitig wurde ein segmentierter Feminismus als drohende Gefahr erkannt: Im Feminismus brechen Nebenwidersprüche hervor, etwa Konflikte zwischen weißen und farbigen Frauen, zwischen Christinnen und Jüdinnen, zwischen deutschen und ausländischen Frauen. Der Feminismus wird von Parteien, Gewerkschaften und Unternehmen überformt, die damit einen Zuwachs an Macht oder zusätzliche Marktanteile gewinnen wollen. Der Feminismus wird beliebig; ein „Postfeminismus“ als politische Bewegung endet dort, wo jede Frau selbst definieren kann, was Feminismus sei.

3.7 Meta-Feminismus

Nach 1990 wurde der Feminismus zu einem Leitmotiv, das unterschiedlichen Herausforderungen ein erkennbares Profil gibt, zu einer Perspektive, die Probleme, die sich ungestüm aufdrängen, ordnet und zu einer Vorgehensweise, die verstellte Wege erschließt. Judith Butler löste mit der Dekonstruktion der gängigen Vorstellungen vom „Geschlecht“ des Mannes und der Frau eine Gender-Debatte aus. Die Existenz zweier Geschlechter sei keine Naturkonstante sondern gesellschaftliche Konstruktion, Mann/Frau keine Wesensbestimmung sondern ein taktischer Begriff. Die Identität eines Mannes/einer Frau bestehe darin, wie ein Mann/eine Frau

auszusehen, wie ein Mann/eine Frau sich zu verhalten und einen Mann/eine Frau zu lieben. Die Geschlechteridentität sei durch einen Körper, soziales Verhalten und heterosexuelles Begehren ausgedrückt. Ein „Genetiv-Feminismus“ ließ sich von den Themen der öffentlichen Debatten anregen, arbeitete sie aus der Perspektive der Frauen auf und korrigierte deren Richtung – etwa die Ursachen der Arbeitslosigkeit und die Facetten der deutschen Einigung, die Globalisierung, oder den Nato-Krieg gegen Serbien. Seit der Fristenregelung mit Beratungspflicht 1995 wurde der Feminismus anonym. Da zur Schwangerschaftskonfliktberatung ausschließlich die betroffenen Frauen genötigt werden, wurden die praktische Beratung und Begleitung von Frauen ein vorrangiges Betätigungsfeld der Frauenbewegung. Die verfestigte Massenarbeitslosigkeit erhöhte den Druck auf 20jährige Frauen, zu den traditionellen Rollenmustern zurückzukehren, dem Mann die Erwerbsarbeit zu überlassen und für sich selbst die private Kindererziehung und die Hausarbeit zu akzeptieren. Eine 23-jährige BWL-Studentin aus Berlin meinte: „Ich bin Postfeministin. Das ganze Gequatsche über Feminismus geht mir auf die Nerven. Ich nehme mir, was ich will – und damit Schluß!“ Ist die politische Utopie des Feminismus Alltag geworden?

3.8 Staatsnaher Feminismus

Die Frauenprobleme und die Sache der Frauen wurden von der rot-grünen Koalition seit 1998 in politische Institutionen und gesetzliche Initiativen transformiert. Die Einrichtungen der traditionellen Sozialhilfe wurden um solche der Selbsthilfe von Frauen für Frauen erweitert. Im öffentlichen Dienst und in den öffentlich-rechtlichen Anstalten wurden Frauen- und Gleichstellungsbeauftragte etabliert. „Gender-Mainstreaming“ wurde als Querschnittsaufgabe im Gesetzgebungsverfahren von Bund und Ländern sowie in der öffentlichen Verwaltung und selbst in der Personalplanung marktbestimmender Unternehmen anerkannt. Der Feminismus ist „reformistisch“ geworden.



3.9 Karriere-Feminismus

Seit 2001 stehen den Frauen alle Positionen der Bundeswehr offen. Mit dieser Initiative war die Erwartung verbunden, dass Institutionen, die ausschließlich Männern vorbehalten sind, durch die Anwesenheit von Frauen humaner würden. Solche Erwartungen sind jedoch, seitdem sexuelle Übergriffe und subtile Formen von Mobbing bei der Bundeswehr bekannt wurden, einer nüchternen Beurteilung gewichen. Zwar hatte Margret Thatcher bereits die Erwartung eines typisch weiblichen Führungsstils und alternativer Machtausübung relativiert. Aber Angela Merkel, eine Frau aus der ehemaligen DDR, in einem protestantischen Pfarrhaus und in verdeckt zivilem Ungehorsam eingerichtet, mit naturwissenschaftlicher Kompetenz, geschieden und kinderlos, hat durch ein solches Profil, das zu dem westdeutscher Frauen kontrastiert, diffuse Erwartungen an eine alternative politische Praxis geweckt. Gegen ein derartiges „Aquarium der Karrierefrau“ polemisierte Elizabeth Fox-Genovese, die Autorin des Buches: „Ich bin keine Feministin, aber ...“. Frauen sollten wie Männer die Freiheit haben, beruflich so hart zu arbeiten, wie sie wollen. Dennoch seien Kinder für die meisten Frauen der Mittelpunkt ihres Lebens. Die Frauenbewegung unterschätze die Bedeutung, die Frauen der Geburt und dem Aufziehen von Kindern beimessen.

3.10 Wutloser Feminismus

Nachdem Mitte der 90er Jahre das „Girlie“ als neuer Frauentyp ausgerufen wurde – mit Blümchenrock und Kampfstiefel, wild und feminin, freizügig und egoistisch, frech und ohne Männerhass, aggressiv und sexy, klug und selbstbewusst – junge Frauen, die anscheinend machen können, was sie wollen, weil am Ende alles gut wird, die sich ihres Vorteils bewusst sind gegenüber den Jungen, die umgekehrt herumrätseln, wie sie sein sollen, damit die Mädchen sich für sie interessieren. Im Kontrast dazu haben sich zu Beginn des neuen Jahrhunderts die jungen Frauen nach dem Börsencrash, angesichts

unsicherer Jobs, brüchiger Bastelbiographien und eben noch bezahlbarer Miete von jener Girlie-Generation abgesetzt. „Ich bin nicht frech, ich lasse mich von Männern verletzen. Ich bin ängstlich, weil ich meine Lebenschancen und -risiken nicht abschätzen kann, bin nachsichtig gegenüber den Eltern und anderen Meinungen, bin sanft“, wird eine 20jährige aus der Generation der „Wutlosen“ 2004 in der Wochenzeitung *Die Zeit* zitiert.

4. Orientierungsmarken

Die leidvolle Erfahrung von Diskriminierung auf Grund der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht in prekären Arbeitsverhältnissen, in der Abwärtsspirale der Ausgrenzung aus wirtschaftlicher Einbindung und aus politischer Beteiligung sowie in der Konfrontation mit gesellschaftlichen Risiken, die dem individuellen Versagen der betroffenen Frauen zugerechnet werden, ist unbestreitbar. Aber der Versuch einer präzisen Ursachenanalyse scheiterte daran, dass sich die vermeintlichen Ursachen als normativ hoch aufgeladene Deutungsmuster herausstellten. Dies wurde in den katholisch-kirchlichen Beispielen einer sublimen Geschlechterpolarität aufgewiesen, die sich als versteckte argumentative Falle herausstellte, mit deren Hilfe versucht wird, eine extrem patriarchale und absolut monarchische Kirchenverfassung zu rechtfertigen und zu stabilisieren. Wer über die Macht verfügt, scheint sich von Argumenten und Moral nicht beeindrucken zu lassen. Dagegen haben sich die solidarische Auflehnung der Frauen und die feministische Kritik als eine eindrucksvolle Bewegung erwiesen, um die patriarchale Gesellschaft auf mehr Gerechtigkeit hin zu transformieren. Im Folgenden will ich aus dem kreativen Spektrum der Frauenbewegung Orientierungsmarken einer geschlechterdemokratischen Gesellschaft und Kirche skizzieren.



4.1 Weibliche Moral

Die US-amerikanische Entwicklungspsychologin Carol Gilligan hat 1982 in einem Aufsehen erregenden Buch: „Die andere Stimme“ die Hypothese vertreten, dass Frauen sich in ihrem moralischen Urteil an anderen Maßstäben orientieren als Männer. Ihre Vermutung, dass Mädchen und Frauen nicht eine defizitäre, sondern „weibliche Moral“ haben, fand sie in einer von ihr durchgeführten Studie bestätigt. Für Männer stehe in einer spezifischen Dilemmasituation der Konflikt zwischen Leben und Eigentum im Vordergrund, sie orientieren sich an einer Ethik der Gerechtigkeit, für Frauen sei das Risiko des Verlusts menschlicher Beziehungen vorrangig, sie orientieren sich an einer Ethik der Anteilnahme. Die Stufen der moralischen Entwicklung seien für Mädchen anders definiert: Zuerst stehe das eigene Überleben im Vordergrund und folglich die Unterwerfung unter gesellschaftlich verhängte Sanktionen. Dann rücke die Übernahme von Verantwortung als Herausforderung ins Zentrum. Es folge die Anerkennung gesellschaftlicher Wertvorstellungen und einer Moral, die den Frauen die Haltung des Verzichts und der Fürsorge auferlegt. Danach werde die Balance zwischen der Verantwortung für andere und der Verantwortung für sich selbst gesucht. Und schließlich gelte für sie der universale Grundsatz der Gewaltlosigkeit, niemanden zu verletzen. Die Mutter-Kind-Dynamik und die abweichende Identitätsbildung von Jungen, die sich durch beziehungsfreie Autonomie, und von Mädchen, die sich durch die Beziehung zu anderen definieren, ließen zwei abweichende und sich ausschließende Moralperspektiven entstehen – die Gerechtigkeit bei den Männern und die Fürsorge bei den Frauen.

Gilligans Buch hat eine lebhaftige Kontroverse über geschlechtsbezogene Moral ausgelöst. Gegen die Hypothese einer weiblichen Moralperspektive wurde geltend gemacht, dass nicht das Geschlecht, sondern die Betroffenheit den eigentlichen Unterschied ausmache. Jungen würden etwa bei

der Frage der Wehrdienstverweigerung ähnlich kontextbezogen und differenziert urteilen wie Mädchen bei der Frage des Schwangerschaftsabbruchs. Andere sahen in der Beziehungs- und Fürsorgemoral eine Moral der Unterdrückten beschrieben. Eine zweigeschlechtliche Moral indiziere, dass Frauen nur anders als Männer unterworfen werden, um die Geschlechterhierarchie zu stabilisieren. Die weibliche Moral weise den Frauen die privaten Arbeiten am gesellschaftlichen Rand zu, während eine männliche Moral den Männern den Weg in die Sphären der Öffentlichkeit und des Staates ebne. Gilligans Untersuchung wird durch die Erwägung ergänzt, dass die Autorin enge, persönliche Beziehungen reflektiere, in denen ein hohes Gewalt- und Verletzungspotential verborgen liegt und Frauen unter dem Deckmantel der Liebe und Fürsorglichkeit einseitig ausgebeutet und im Intimbereich verletzt werden. Gleichzeitig sei einsichtig, dass ein moralisch angemessenes Verständnis von Fürsorge nicht ohne Gerechtigkeitsüberlegungen auskomme, wie auch in der öffentlichen Sphäre die Perspektive der Fürsorglichkeit neben der Perspektive der Gerechtigkeit unverzichtbar sei. In den meist feministischen Reaktionen auf Gilligans Buch ist ein „Cantus firmus“ erkennbar, dass nämlich die Perspektiven der Gerechtigkeit und Fürsorge sich nicht ausschließen sondern gegenseitig ergänzen. Der Begriff der Moral lasse zwei Bedeutungen zu: den ethischen Gesichtspunkt der Unparteilichkeit und Universalität, der den Willen zur Verständigung mit anderen Menschen über das, was richtig ist, einschließt, und die Sorge sowie die Verantwortung für das Wohlergehen anderer. Für beide Moralperspektiven gelte der Grundsatz, den Menschen niemals bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck in sich selbst zu betrachten. Ähnlich lauten die Stellungnahmen, die daran erinnern, dass Carol Gilligan mit ihrer Hypothese auf die Defizite universalistischer Vertragstheorien aufmerksam mache, in denen das moralische Subjekt als einsames, autonomes Ich gedacht ist, das durch die Gegenwart des Anderen gestört wird, während



der geschichtliche Kontext, persönliche Gefühle und Beziehungen in solchen Moralentwürfen ausgeblendet blieben. Dem moralischen Dualismus entspreche dann die gesellschaftliche Trennung der öffentlichen Sphäre für Männer und der privaten Sphäre für Frauen. Um einen solchen argumentativen Riss zu vermeiden, sollte der ethische Gesichtspunkt des „verallgemeinerten Anderen“ um den interaktiven Gesichtspunkt des „konkreten Anderen“ erweitert werden.

4.2 Gleichstellung und Autonomie

Ethische Orientierungsmarken eines Feminismus jenseits „weiblicher Moral“ lassen sich formal und zutreffend durch das Wortpaar „Gleichstellung und Autonomie“ kennzeichnen. Damit ist die gesellschaftliche und zugleich persönliche Dimension der Frauenbewegung angesprochen, nämlich die „Beseitigung aller Formen von Ungleichheit, Herrschaft und Unterdrückung durch die Schaffung einer gerechteren sozialen und ökonomischen Ordnung, national und international“, und: „Gleichheit, Würde und Entscheidungsfreiheit für Frauen auf der Basis der Kontrolle der Frauen über ihr eigenes Leben und ihren Körper, innerhalb und außerhalb des Hauses“. Mit diesen Worten wurden auf dem Zweiten Internationalen und Interdisziplinären Frauenkongress in Groningen 1984 die Ziele des Feminismus als politische Perspektive formuliert. Die Formel: „Gleichstellung und Autonomie“ proklamiert sowohl das Recht der Frauen auf politische Beteiligung und damit die Überwindung einer androzentrischen Kultur, die Frauen ausgrenzt und ausschließt, als auch ihr Recht auf Selbstbestimmung im Bereich der privaten Beziehungen und damit die konkrete Wiederaneignung eines selbstbestimmten Lebens: „Das Private ist das Politische.“

„Gleichstellung und Autonomie“ bestätigt die erste Reflexionsstufe des Feminismus, der eine Angleichung der Rechte der Frau an die des Mannes, ihre Anpassung an die männlich geprägte Erwerbsgesellschaft und die Aufwertung ihrer Wett-

bewerbsfähigkeit anstrebte. Quotenregelungen und Gleichstellungsbeauftragte dienten diesem Ziel. Die duale Formel bestätigt jedoch auch die zweite Reflexionsstufe des Feminismus, die einer solchen Orientierung an männlichen Werte wie Hierarchie, Konkurrenz und Gewalt die Orientierung an weibliche Werte moralischer, sozialer und sympathischer Verantwortung gegenüberstellte. Und schließlich bestätigt das Wortpaar die Vermutung, dass „männlich“ und „weiblich“ vorrangig gesellschaftliche Konstruktionen sind, die selbst jene sublimale Polarität nicht zulassen, die für Ordensfrauen und Priesteramtskandidaten erregend wirkt, indem diese etwa der „empfangenden“ Frau eine Mentalität der Hingabe, Anbetung und Barmherzigkeit zuordnen. Offenbar versteckt sich die als homogen missdeutete Geschlechterpolarität hinter einer gesellschaftlichen Vielfalt flexibler und variabler Ausdrucksformen des Männlichen und Weiblichen; vermutlich ist auch sie relativ ambivalent und als Funktion gesellschaftlicher Rollen und Positionen, die von Frauen und Männern übernommen werden, vorstellbar.

4.3 Geschlechterdemokratie

Die Programmformel der „Gleichstellung und Autonomie“ und die mit ihr angestrebte Konversion gesellschaftlicher Denkverhältnisse und privater Lebensformen sind sowohl an Frauen als auch an Männer adressiert - und zwar in zweifacher Richtung, nämlich reflexiv und pragmatisch.

Die gegenwärtigen Reflexionen des Feminismus und der kritischen Männerforschung werden einander anschlussfähig. So gerät eine vormals doppelte Engführung der Frauenbewegung in den Blick. Sie wird darin gesehen, dass sowohl der humanistische Feminismus beispielsweise einer Simone de Beauvoir als auch der gynozentrische Feminismus ausschließlich auf die Lage und Mentalität der Frauen fixiert sind. Entweder wird die Unterdrückung der Frau vorrangig als unterlegene Position in einer Gesellschaft, die nur die



30

Selbstverwirklichung von Männern erlaubt, bestimmt, so dass eine weibliche Identität nur durch die Nachahmung des Mannes gelingt. Oder ein Kosmos weiblicher Werte wie Lebensbejahung, Leidenschaft, zyklisches Zeitempfinden im Einklang mit der Natur steht einer männlichen Welt der Technik, Gewalt und Konkurrenz feindlich gegenüber, so dass eine weibliche Identität nur im Kontrast zum Mann gelingt. Beide Botschaften blieben an den Kreis eingeweihter Frauen adressiert. Damit jedoch gleichzeitig die Männer zu Adressaten und Subjekten der „Gleichstellung und Autonomie“ werden, sind die Geschlechterverhältnisse zu demokratisieren.

„Geschlechterdemokratisierung“ ist die Herstellung egalitärer Verhältnisse zwischen Frauen und Männern. Aktive Subjekte eines solchen Prozesses sind auch die Männer, nicht nur die Frauen, die zu einem gemeinsamen Aufbruch bereit sind. Es ist überraschend zu beobachten, wie die derzeitigen Ansätze der kritischen Männerforschung mit den Reflexionen des Feminismus konvergieren. „Männlichkeit“ wird wie Weiblichkeit als vorrangig gesellschaftliches Konstrukt verstanden, das sich historisch variabel und kulturell differenziert darstellt. Dessen leitendes Profil ist eine „hegemoniale Männlichkeit“, die durch die Merkmale des Erzeugers, Ernährers und Beschützers gekennzeichnet ist. Das „Erzeugen“ reduziert die Beziehung des Mannes zu den eigenen Kindern auf ein punktuell Minimum. Das „Ernähren“ schreibt ihm wirtschaftlichen Erfolg, eine erwerbswirtschaftlich organisierte Arbeit, das Siegen im Konkurrenzkampf und einen hierarchischen Rang zu. Das „Beschützen“ überträgt ihm das Interesse für die öffentliche Sicherheit und die Allianz mit der Macht. Wird jedoch die Innenseite einer solchen hegemonialen Männlichkeit betrachtet, erweist diese sich ähnlich multipel wie die sezessiven Tendenzen im Feminismus. Dem vorher skizzierten gesellschaftlich führenden Typ der Männlichkeit stehen diejenigen gegenüber, die arbeitslos sind, in

einem prekären Beschäftigungsverhältnis stehen, selbst Opfer männlicher Gewalt sind und von der „patriarchalen Dividende“ nicht profitieren. Aus der Binnensicht ergibt sich, dass diese Männlichkeit „fragil“ ist. Die Fragilität besteht darin, dass alles „Weibliche“ etwa eine kooperative, gewaltlose und umweltbewusste Einstellung eliminiert ist. Die Dekonstruktion und Auflösung der hegemonialen, fragilen Männlichkeit besteht darin, die Vater-Kind-Rolle in der Erziehung zu erlernen, mehr Familienarbeit zu übernehmen, für den Naturerhalt sensibel zu werden und Gewaltpotentiale abzubauen. „Männer im Aufbruch“ widmen sich mehr dem Leben jenseits der Erwerbsarbeit, in der Rolle von Teilzeitarbeitern, Vätern und Erziehern.

Pragmatische Konsequenzen auf dem Weg zur Geschlechterdemokratie haben eine politische und persönliche Dimension. Die Vertreter der Parteien, die sich darum bemühen, den Frauen die Vereinbarkeit von Erwerbsarbeit und privater Kinderbetreuung zu erleichtern und damit die Doppelbelastung abzufedern, sind bisher in die frühen Phasen der Frauenbewegung zurück gefallen und in die Falle hegemonialer Männlichkeit gestolpert. Denn sie richten ihre Erwartungen ausschließlich an die Adresse der Frauen. Den Unternehmen sollen nicht ausgeschöpfte Arbeitsvermögen angeboten werden, die in der Regel bessere Schulabschlüsse vorzeigen können. Die Frauen sollen ihre Kinder einfühlsam betreuen, die Schulen vor der Überflutung mit lernschwachen und verhaltensgestörten Kindern bewahren und außerdem das schulische Versagen der Kinder durch häusliche Nachhilfe kompensieren. Schließlich sollen die Frauen das demografische Desaster abwenden und in Zukunft ausreichend Erwerbspersonen bereit stellen, so dass die solidarischen Sicherungssysteme auf Dauer finanzierbar bleiben. Eine geschlechterdemokratische Männerpolitik sollte die vollzeiterwerbstätigen Männer zu einer kollektiven Verkürzung der Arbeitszeit mit gestaffeltem Lohnausgleich drängen. Die Zwanzigstunden-



woche für Männer und Frauen könnte die gesellschaftlich notwendige Arbeit, nämlich Erwerbsarbeit, die private Beziehungsarbeit und das zivilgesellschaftliche Engagement geschlechtsneutral und fair verteilen. Der Mutterschaftsurlaub könnte in einen Elternurlaub umgewandelt werden. Eltern von Kleinkindern würde Teilzeitarbeit mit vollem Lohnausgleich garantiert; die normale Berufsbiografie wurde für alle Väter und Mütter durch eine Familienphase unterbrochen, der Anspruch auf einen vergleichbaren Arbeitsplatz bliebe erhalten. So würde nicht allein selbstbestimmten Frauen, sondern ebenso den Männern zugemutet, die konkurrierenden Erwartungen einer beruflichen Karriere und der Bindung an die Familie zu bewältigen. Eine positive Persönlichkeitsbildung der Heranwachsenden wird am ehesten durch den Aufbau einer Vater-Kind-Beziehung gewährleistet. Dazu ist das unmittelbare Erleben des Mannes als Erzieher unverzichtbar. Aber ebenso sinnvoll wäre die Verbreitung eines „nachmännlichen“ Leitbildes in den Medien und Schulbüchern.

4.4 Gerechtigkeit in der Kirche

Im Gemeinsamen Wort von 1997 haben die Kirchen die eigene Glaubwürdigkeit daran festgemacht, dass sie jene Maßstäbe des wirtschaftlichen Handelns, die sie formulieren und öffentlich vertreten, auch an sich selbst und das eigene wirtschaftliche Handeln anlegen. Noch grundsätzlicher hatte die Römische Bischofssynode 1971 das Selbstzeugnis der Gerechtigkeit in der Kirche bekräftigt, „dass, wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht da stehen muss“.

Es ist verständlich, dass Kirchenleitungen den Begriff der Gerechtigkeit zuerst im Sinn einer persönlichen Tugend begreifen. Wenn jedoch die Ordnung einer Gesellschaft oder der Kirche selbst brüchig wird und zur Diskussion gestellt wird, setzt die Suche nach der Definition der Gerechtigkeit als deren Ordnungsnorm ein. In modernen Gesellschaften ist

sie nicht durch einen außenstehenden neutralen Beobachter vorgegeben, sondern im Prozess einer gesellschaftlichen Verständigung definiert, da die Mitglieder selbst als Normgebende in eigener Sache auftreten. Wenn die katholische Kirche mit dem Bekenntnis ernst macht, eine Kirche in der Welt von heute zu sein, gilt diese Regel auch für die Gerechtigkeit in der Kirche. Auch in ihr gelten die Menschenrechte – beispielsweise das Recht auf Beteiligung aller Christen an den kirchlichen Entscheidungsprozessen, der Anspruch auf gerechten Lohn der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, das ohne Tarifverhandlungen auf gleicher Augenhöhe eine Illusion bleibt, oder das persönliche Freiheitsrecht, um Übergriffe der kirchlichen Bürokratie abzuwehren. Natürlich wird der Grundsatz der Gerechtigkeit nicht im luftleeren Raum formuliert. Er bezieht sich jeweils auf eine kritische Deutung und kreative Aneignung einer geschichtlichen Situation. Die Gerechtigkeit in der Kirche kann als gebotene Anpassung an eine Situation oder als normativer Gegenentwurf zu dieser Situation formuliert werden. Deshalb muss der Grundsatz der Gerechtigkeit in Bezug auf die rechtliche Stellung der Frauen in der katholischen Kirche nicht zwanghaft als normative Anpassung an eine patriarchal-monarchisch verfasste Kirche gedeutet werden. Die Argumentation, der Zugang zu weihebasieren Ämtern sei eine Berufung und kein Recht, überzeugt nicht, weil die Hüter einer geschichtlich gewachsenen Kirchenverfassung Gottes Geist nicht vorschreiben können, dass eine derartige spirituelle Berufung nur Männer erfassen kann.

Im Gegensatz zu der Anpassungsformel der Gerechtigkeit in der Kirche ist der Gegenentwurf als Gleichheitsvermutung zu bestimmen. „Gleichheit indiziert nicht Identität, sondern die qualitative Übereinstimmung von Subjekten und Sachverhalten in einem spezifischen Merkmal“. Diese verhältnismäßige Gleichheit drückt sich aus in den programmatischen Formeln: „Gleiches soll gleich, Ungleiches soll ungleich be-



32

handelt werden“. In der antiken oder mittelalterlichen, feudal gegliederten Gesellschaft wurde den Individuen „das Gleiche“, das ihnen zukommt, im Verhältnis zu ihren Verdiensten und Funktionen sowie ihrem Stand in einer wohlgeordneten Stadt oder gestuften Gesellschaft festgesetzt. Seit der Neuzeit gilt indessen die kopernikanische Wende in der Bestimmung verhältnismäßiger Gleichheit: Das Gleiche wird im Verhältnis zu sich selbst definiert, zum selbstbestimmten individuellen Subjekt und seiner Absicht, sich als Person zu verwirklichen und darin eine eigenständige Identität zu finden.

Die Gleichheitsvermutung wird an erster Stelle als moralische Gleichheit gedeutet. Diese besagt, dass jede Person einen moralischen Anspruch darauf hat, mit der gleichen Rücksicht und Achtung behandelt zu werden wie jede andere. Sie ist von einem Standpunkt der Unparteilichkeit und der Allgemeinheit als autonomes Lebewesen zu achten und als Gleiche – nicht gleich – zu behandeln sowie mit einem doppelten Respekt zu würdigen, als generalisierte Andere und als unvertretbar Einzelne. Der Grundsatz moralischer Gleichheit ist zugleich eine Verfahrensregel zur Bestimmung dessen, was in einer ausdifferenzierten Gesellschaft oder in der Kirche gerecht ist. Diese Regel enthält das Recht auf Rechtfertigung gesellschaftlicher und kirchlicher Verhältnisse insbesondere durch jene, die am meisten benachteiligt sind. Ihnen kommt eine Art „Vetorecht“ bei der Formulierung jener Regeln zu, die festlegen, bis zu welchem Grad eine Ungleichheit der Zugangschancen zu kirchlichen Positionen bzw. Ämtern mit dem moralischen Grundsatz gleicher Gerechtigkeit vereinbar ist. Demnach sollten sich Ungleichheiten der Zugangsrechte zu Machtpositionen durch Gründe rechtfertigen lassen, die in persönlichen Kompetenzen, beruflicher Verantwortung und gesellschaftlichen Funktionen verankert sind, nicht jedoch in den Zufallsergebnissen der natürlichen oder gesellschaftlichen Lotterie, in verkrusteten Mentalitäten und Strukturen sowie in geschlechtsspezifischen Rollenmustern.

4.5 Ziviler Ungehorsam in der Kirche

Gegen frauendiskriminierende, ungerechte kirchliche Verfahren und Strukturen sind drei Reaktionen angemessen und gerechtfertigt – erstens pragmatische Selbstbehauptung, zweitens öffentlicher Widerspruch und drittens symbolische Regelverletzung. Die pragmatische Selbstbehauptung ist bei denjenigen Frauen zu beobachten, die kirchliche Ämter, die nicht weihebasierend sind, bewusst annehmen und überzeugend ausüben. Kirchliche Ämter sind solche Dienste, die dauerhaft eingerichtet werden und einen geistlichen Zweck verfolgen. Folglich gibt es Ämter auf Grund einer Weihe und Ämter auf Grund einer Beauftragung. Zu den letzteren gehören beispielsweise die Leitung der Caritas, einer Gemeinde, einer Schule, einer Akademie. Sie werden besetzt von der Gemeinde- oder Pastoralreferentin, Krankenhausseelsorgerin, Religionslehrerin, Ordinariatsrätin, Richterin, Anwältin und Theologieprofessorin. Je häufiger und eindringlicher katholische Christen unmittelbar erfahren, wie wenig der Unterschied zwischen Weihe und Beauftragung bei der Vermittlung eines lebendigen Glaubens ausmacht, entdecken sie, wie sehr die Anziehungskraft der Botschaft und Person des Jesus von Nazaret durch den Ämterstreit der Kirchenleitungen zugemüllt ist. Der öffentliche Widerspruch gegen die Propaganda der Kirchenleitungen zugunsten des weihebasierten Amtes, das den Männern vorbehalten sei, verstummt zum Glück nicht, sondern scheint national und international stärker zu werden. Die argumentative Schwäche der offiziellen kirchlichen Dokumente und die politische Ohnmacht der kirchlichen Leitungsorgane, die patriarchalen und monarchischen Herrschaftsansprüche durchzusetzen, reizen die Kritik eher, als dass sie diese mundtot machen. Und schließlich sollte sich in der katholischen Kirche nach dem Beispiel der alten und neuen Frauenbewegung das Spiel symbolischer punktueller Regelverletzungen ausbreiten. Bischöfliche Predigtverbote, Abmahnungen und Kündigungsdrohungen laufen ins Leere, wenn sie durch eine solidarisch



abgestimmte Reaktion der Gemeinden, Pfarrer, Dekane und einer halbwegs kritischen Kirchenpresse beantwortet wird. Eine subversive Form zivilen Ungehorsams in der Kirche besteht auch im Umgang mit der Bibel in gerechter Sprache, in der Entdeckung biblischer Glaubensgeschichten als Liebesgeschichten, im bildlosen Sprechen von Gott, das sich scheut, menschliche und vor allem geschlechtsbezogene Erfahrungen zu sehr in das Gottesbild hineinzutragen, und schließlich in der Weigerung, das „katholische“ Marienbild zu missbrauchen, um die alltägliche Diskriminierung der

Frauen in der Kirche, eine defizitäre Christologie und den übersteuerten Preis zölibatärer Lebensformen in der Kirche zu übertünchen. So kommt die Inspiration und die Gegenmacht der Frauenbewegung zeitverzögert in der katholischen Kirche an: In den Gestalten von Brot und Wein, die in der Eucharistiefeier durch das Wirken des Geistes Gottes und das Gebet der Gemeinde den auferweckten Christus darstellen und gegenwärtig werden lassen, entdecken Frauen in der Kirche „Brot und Rosen“, eben das ganze Leben, den ganzen Glauben.

Literaturhinweise:

- Bachofen, Johannes Jacob: Das Mutterrecht, Stuttgart: Kraus & Hoffmann, 1861.
- Balthasar, Hans Urs von: Die Würde der Frau, *Communio* 11 (1982), 346–352.
- BauSteineMänner (Hg.): Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie, Argument-Verlag: Hamburg-Berlin³ 2001.
- Bouyer, Louis: Frau und Kirche, Einsiedeln: Johannes 1977.
- Braun, Christina von/Stephan, Inge (Hg.): Gender-Studien. Eine Einführung, Stuttgart-Weimar: Metzler 2006².
- Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main: suhrkamp 2003.
- Demel, Sabine: Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche, Freiburg: Herder 2004.
- Foster, Helga/Lukoschat, Helga/Schaeffer-Hegel, Barbara: Die ganze Demokratie, Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag 1998.
- Gilligan, Carol: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München: Piper 1984.
- Conell, Robert: Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten, Opladen: Leske und Budrich 2000.
- Heintz, Bettina (Hg.): Geschlechtersoziologie, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 41, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2001.
- Hervé, Florence (Hg.): Geschichte der deutschen Frauenbewegung, Köln: PapyRossa-Verlag 2000⁷.
- Holland-Cunz, Barbara: Die alte neue Frauenfrage, Frankfurt am Main: suhrkamp 2003.
- Hollstein, Walter: Geschlechterdemokratie, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2004.
- Hollstein, Walter: Was vom Manne übrig blieb. Krise und Zukunft des starken Geschlechts, Berlin: Aufbau-Verlag 2008.
- Institut für Sozialforschung (Hg.): Geschlechterverhältnisse und Politik, Frankfurt am Main: suhrkamp 1994.
- Kasper, Walter: Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie, in: *Lebendiges Zeugnis* 35 (1980), 5–16.
- Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166, Bonn 2004.
- Lehmann, Karl: Die Emanzipation der Frau und die Antwort der Kirche. Prolegomena zu den Implikationen der modernen Frauenfrage, in: Lehmann, Karl: Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, Freiburg: Herder 1993, 52–75.
- Lehmann, Karl: Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen, in: Lehmann, Karl: Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen, Freiburg: Herder 1993, 76–92.
- Lehmann, Karl: Theologie und Genderfragen. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion, in: *Geist und Leben* 80 (2007), 122–137.
- List, Elisabeth/Studer, Herlinde (Hg.): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt am Main: suhrkamp 1989.
- Morgan, Lewis H.: Die Urgesellschaft, Stuttgart: Dietz 1891.
- Nickel, Hildegard Maria: Ein perfektes Drehbuch. Geschlechtertrennung durch Arbeit und Sozialisation in: Schwarz, Gislinde/Christine Zenner (Hg.): *Wir wollen mehr als ein „Vaterland“*, DDR-Frauen im Aufbruch, Reinbek: Rowohlt 1990, 73–89.
- Nunner-Winkler, Christina (Hg.): Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Moral, Frankfurt am Main-New York: Campus 1991.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth: Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie, Berlin-Münster: Lit 2007.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth: Frauenordination, München: Wewel 1993.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth: Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh: Kaiser-Gütersloher Verlagshaus 1993.
- Sichtermann, Barbara/Andrea Kaiser: Frauen sehen besser aus. Frauen und Fernsehen, München: Kunstmann 2005.
- Walter, Heinz (Hg.): Männer als Väter. Sozialwissenschaftliche Theorie und Empirie, Gießen: Psychosozial-Verlag 2002.

