

Stefanie Rieger-Goertz

Geschlechterbilder in der Katholischen Erwachsenenbildung

Forum Bildungsethik



Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© W. Bertelsmann Verlag
GmbH & Co. KG, Bielefeld 2008

Gesamtherstellung:
W. Bertelsmann Verlag, Bielefeld

Gestaltung:
www.lokbasede.de, Bielefeld
Umschlagfoto: photocase.de

Bestell-Nr. 6001828
ISBN 978-3-7639-3653-3

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Insbesondere darf kein Teil dieses Werkes ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form (unter Verwendung elektronischer Systeme oder als Ausdruck, Fotokopie oder unter Nutzung eines anderen Vervielfältigungsverfahrens) über den persönlichen Gebrauch hinaus verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Für alle in diesem Werk verwendeten Warennamen sowie Firmen- und Markenbezeichnungen können Schutzrechte bestehen, auch wenn diese nicht als solche gekennzeichnet sind. Deren Verwendung in diesem Werk berechtigt nicht zu der Annahme, dass diese frei verfügbar seien.

meinen Eltern

Inhalt

Vorwort	7
Einführung	9
Teil 1 Die Rede vom Geschlecht	
1 Die Kategorie Geschlecht	19
2 Die Kategorie Geschlecht in Feministischen Theorien	29
3 Die Kategorie Geschlecht in der Männerforschung	61
4 Quellenhermeneutische Analyse kirchlicher Quellen zu Geschlechterfragen ..	103
Teil 2 Katholische Erwachsenenbildung	
5 Selbstverständnis katholischer Erwachsenenbildung	141
6 Anthropologie	199
Teil 3 Geschlechterdebatten in erwachsenenbildnerischem Kontext	
7 Theoretische Konzepte zu geschlechtssensibler Erwachsenenbildung	237
8 Institutionen und Konzeptionen der Erwachsenenbildung im exemplarischen Vergleich	305
Teil 4 Programmanalyse	
9 Das Programm	359
10 Forschungsdesign	369
11 Ergebnisse der empirischen Untersuchung	395
Teil 5 Schlussüberlegungen	
12 Fazit	427
Literatur	437

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 2007 von der Philosophischen Fakultät IV der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation angenommen. Der Titel der eingereichten Arbeit lautete „Die Kategorie Geschlecht in katholischer Erwachsenenbildung“. Für die Veröffentlichung habe ich den Text gekürzt und geringfügig verändert.

Für die lange Zeit der Entstehung dieser Arbeit ist vielen Menschen Dank zu sagen: Zunächst meiner Doktormutter Prof. Dr. Wiltrud Gieseke für die Offenheit gegenüber einer interdisziplinären Arbeit, für die Begleitung meines Denkens, für kritische Hinweise und v.a. für die unermüdliche Motivation. Danken möchte ich auch Prof. Dr. Marie-Theres Wacker für die Freiheit und den Rückhalt, die sie mir während der Zeit als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Theologische Frauenforschung an der Universität Münster gewährt hat. Prof. Dr. Reinhard Feiter danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens. Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Prof. Dr. Gerhard Kruip und Dr. Axel Bernd Kunze gilt mein Dank für die Aufnahme der Studie in die Reihe „Forum Bildungsethik“.

Für weiterführende Gespräche über Erwachsenenbildung und die Arbeit an Akademien danke ich Frau Dr. Susanna Schmidt, Herrn Norbert Schwab und Herrn Reinhard Hohmann aus dem katholischen Bildungsbereich und Frau Ulrike Maier vom vhs-Landesverband Rheinland-Pfalz. Patrick Schoden sage ich Dank für die mühevollen Eingabe der codierten Datensätze und Eva Mundanjohl für das sorgfältige Korrekturlesen. Bei dem Bertelsmann Verlag bedanke ich mich für die Zusammenarbeit.

Der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (KBE) und dem Bistum Münster danke ich für Druckkostenzuschüsse.

Neben der Erfahrung, dass Theorie und Empirie große Freude machen können, wiegt der praktische Gegenpol beträchtlich: Die Lebendigkeit und Neugier meiner Tochter Maja haben die Maßstäbe immer wieder gerade gerückt, und mein Mann Stephan Goertz hat mich mit seinem Humor, seiner Gelassenheit und seinem Interesse aktiv unterstützt. Den beiden danke ich von Herzen! Mariele Wischer und Dr. Annebelle

Pithan sage ich Danke für das gemeinsame „Denken und Hüpfen“. Meinen Eltern Reinhilde und Dieter Rieger danke ich für ihr interessiertes und liebevolles Dasein. Ihnen widme ich dieses Buch.

Münster/Mainz im Mai 2008

Einführung

„Bildung ist immer auch Geschlechterbildung.“¹

In Bildungsprozessen wird auch Geschlecht ‚gelernt‘ und vermittelt. Dies geschieht meist zwischen den Zeilen, ohne dass das Geschlecht ausdrücklich zum Thema geworden wäre: Durch die geschlechtliche Konnotation bestimmter Themen (Gesundheit etwa ruft um ein Vielfaches mehr Frauen als Männer auf den Plan), durch Rahmenbedingungen (Direktoren eines Bildungshauses sind männlich, Sekretärinnen weiblich – um ein plakatives Beispiel zu nennen), durch Interaktionen in der Lerngruppe (Wer stellt sich wie vor? Wer schreibt das Protokoll der Kleingruppe? Wer führt das Wort im Plenum und wer bereitet einen „netten Abend“ vor?) oder durch das Profil eines Erwachsenenbildungsträgers, das wiederum einen bestimmten Habitus des pädagogischen Personals nahe legt. Geschlechtsneutrale Institutionen gibt es nicht. Neben anderen ebenfalls nicht zu unterschätzenden Größen – wie etwa Milieu, Hautfarbe, gesellschaftliche Schicht – wirkt die Tatsache, dass wir als Männer oder Frauen leben, strukturierend auf die Wahrnehmung von Wirklichkeit.

Erwachsenenbildung ist ein Feld, in dem dies zum Tragen kommt und in dem Männlichkeiten und Weiblichkeiten hergestellt werden. *Doing-Gender-Prozesse* erfolgen in allen Lebensbereichen. Mit anderen Worten: Die Bildung des Subjekts vollzieht sich als Praxis des Diskurses. Subjektwerdung ist verflochten in die Matrix, die auch den Bildungsdiskurs durchzieht.² Ein Strang der Matrix betrifft das Geschlecht. Die Ordnung der Geschlechter ist dabei nicht neutral, sondern in Machtspiele und Ungleichheiten eingelassen. Zudem ist der herrschende Diskurs gegenwärtig ein heterosexueller, nach dem in gesellschaftlichen Prozessen Kompetenzen zu- bzw. aberkannt sowie die Bilder der Geschlechter transportiert und bewertet werden. Geschlecht ist als eine bestimmende Kategorie menschlicher Wirklichkeit anzusehen und wird als Konstruktion im Rahmen des kulturellen Systems der Zweigeschlechtlichkeit verstanden. In weiten Teilen der Sozial- und Geisteswissenschaften gilt die These der Naturgegebenheit der dichotomen Ordnung der Geschlechter als

1 Heinrichs, Gesa (2001), *Bildung, Identität, Geschlecht. Eine (postfeministische) Einführung*, Königsstein, 228.

2 Vgl. weiterführend: Behm, Britta/Heinrichs, Gesa/Tiedemann, Holger (Hg.) (1999), *Das Geschlecht der Bildung – Bildung der Geschlechter*, Opladen.

nicht länger tragfähig. Allerdings gibt es gegenwärtig auch gegenläufige Geschlechtertheorien, die die dichotome Geschlechterordnung zugrunde legen und hieraus den Grundstock einer Idee des guten Lebens ziehen.

Öffentlich verantwortete Erwachsenenbildung muss sich die Frage stellen, welchen Beitrag sie zur Entwicklung einer zukunftsfähigen, gerechten Gesellschaft leisten will und leisten kann. Diese Frage stellt sich u.a. im Kontext einer Demokratisierung der Geschlechterverhältnisse, die eine nachhaltige Entwicklung und eine gesellschaftspolitische Partizipation aller anvisiert. *Geschlechtergerechtigkeit* gehört in den zentralen Kanon und den praktischen Alltag von Bildungsprozessen. Denn die gegenwärtige Organisation der Geschlechterverhältnisse beschneidet beide Geschlechter – und die, die zwischen den Geschlechtern stehen – offen oder subtil ihrer Chancen und Entwicklungsmöglichkeiten, sei es auf der Ebene der symbolischen Ordnung oder in alltagspraktischen Rahmenbedingungen.

Bildung ist unter dem Aspekt der Beteiligungsgerechtigkeit zu thematisieren,³ diese bezieht sich sowohl auf die Befähigung zur Beteiligung an der Gestaltung der Gesellschaft, als auch an Bildungsprojekten selbst. Trägerinstitutionen öffentlicher Erwachsenenbildung haben die Möglichkeit, im Zuge ihrer Organisationsentwicklungsprozesse Geschlechtergerechtigkeit – als eine und nicht als einzige Form der Beteiligungsgerechtigkeit – zu verankern und zu forcieren. Etwa indem als Entwicklungs- und Bildungsziele das *Durchschauen der Geschlechtsbildung* in Bildungsprozessen und eine anschließende *strukturwache Erlangung von Handlungsautonomie* benannt werden. Um diese Metaebene zu erreichen, ist Wissen um die Konstruktion von Geschlecht und deren Verwobenheit in gesellschaftliche Machtstrukturen nötig. Wenn Hierarchien und Machtverhältnisse nicht benannt werden, wirken sie ungebrochen fort. Zu dieser kognitiven Wissenserlangung müssen affektive Elemente des persönlichen Involviertsein hinzukommen, wenn eine nachhaltige Erweiterung und Änderung der Verhaltenskompetenz erreicht und somit letztlich Geschlechtergerechtigkeit erlangt werden soll. Sie ist ein Beitrag zu einer lebendigen Demokratie, betrifft beide Geschlechter und ist keine exklusive Frage für Gleichstellungsbüros. Dieses Bildungsziel unterscheidet sich an sich nicht für Männer und Frauen, allerdings ist die Ausgangslage – basierend auf der Situation und den Erfahrungen von Männern und Frauen – geschlechtsdifferenziert oder durch geschlechtsbedingte Zuschreibungen beeinflusst. Das Bildungsziel und die Lernwege dahin benötigen also geschlechtsspezifische Nuancierungen, die wiederum nach Milieu und Bildungshorizont zu differenzieren sind.

Katholische Erwachsenenbildung – als von der katholischen Kirche getragene und öffentlich verantwortete Bildungsarbeit mit Erwachsenen und fester Bestandteil der vierten Säule des Bildungswesens in Deutschland – hat zur Erreichung dieses Ziels das christliche Menschenbild als wichtiges Argument und traditionellerweise die

3 Vgl. weiterführend: Heimbach-Steins, Marianne/Kruip, Gerhard (2003), Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Sozial-ethische Sondierungen, Bielefeld.

katholische Soziallehre als Instrument an der Hand. Die christliche und mit ihr im Kern die prophetische Tradition einer kritischen Religiosität könnte für den Bildungsbegriff fruchtbar gemacht werden. Der einzelne Mensch in seiner Würde und mit seinen Menschenrechten steht im Mittelpunkt der Bildungsbemühungen. Katholische Erwachsenenbildung will zu einem guten Leben beitragen und ist daher nicht ohne ethischen Bezug und ohne die soziale Frage zu denken. Das Bemühen um eine kritische Offenheit für die Gesamtheit von Lebenslagen ist dabei unaufgebbar. Durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1966) und die Würzburger Synode (1971-1975) erfährt kirchliches Bildungsengagement innerkirchliche Hochschätzung und wird als unaufgebbar zum diakonischen Auftrag der Kirche gezählt.

Neben der Einflussnahme gegenüber der Gesellschaft und der individuellen Bildung bietet katholische Erwachsenenbildung zudem das Potential einer innerkirchlichen Kritik, was ein nicht zu unterschätzender Faktor ist. Insbesondere Feministische Theologie übernimmt dabei den Part einer immanenten Aufklärung. Es stellt sich hier die Frage, ob die theologischen Instrumente und Argumentationsfiguren, die der christlichen Erwachsenenbildung zu den allgemeinen Instrumenten der Erwachsenenbildung zusätzlich zur Verfügung stehen, genutzt werden. Geschlechterfragen sind mit Gerechtigkeitsfragen auf der einen und dem Schöpfungsbild der Gottebenbildlichkeit auf der anderen Seite eng verknüpft und gehören so ins Zentrum ihrer Bildungsbemühungen. Im Mittelpunkt meiner Untersuchung steht die Frage, wie die mittlerweile vielschichtige Genderdebatte in den verschiedenen Ebenen und Verfahren katholischer Erwachsenenbildung aufgenommen, rezipiert oder transformiert wird. Oder werden andere Wege jenseits des Mainstream im geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskurs in Bezug auf die Genderfrage gegangen? Setzt sich beispielsweise die katholische Lehre zum Thema Frau im Bildungsbereich der katholischen Kirche durch? Welche Diskurse sind anschlussfähig? Unterscheiden sich die offiziellen und die pragmatischen Diskurse der Theorie- und Praxisebene katholischer Erwachsenenbildung? Schlägt sich die Kategorie Geschlecht im Bildungssektor der katholischen Kirche im Sinne von Geschlechtergerechtigkeit nieder?

Katholische Erwachsenenbildung unterliegt derzeit aufgrund der prekären Finanzlage der Diözesen und aufgrund der Einschnitte der Länderfinanzierung einem strikten Sparzwang. Bildung wird dann immer mehr zum Luxus, wenn die Gefahr droht, dass Zuschüsse gekürzt werden. Die so erzwungene Profilierung legt Optionen frei. Die Konzentration auf das „Wesentliche“ bietet den Programmverantwortlichen die Chance, unliebsame Programmsparten abzustoßen und anderes als wesentlich zu definieren und so aufzuwerten. Wozu der Genderbereich gezählt wird, bleibt abzuwarten. Lässt sich bereits ein Ausgang des Wandels prognostizieren?

Im Anschluss an Pierre Bourdieu⁴ kann man Kirchliche Erwachsenenbildung als Feld mit einer ausgeprägten Heterogenität der Binnenstruktur beschreiben. Das Feld

4 Vgl. Kapitel 3.3.2.

Erwachsenenbildung, verstanden als ein Konglomerat von Akteuren und Akteurinnen in Wissenschaft und Weiterbildungspraxis, steht mit mehreren anderen Feldern im Spiel⁵: Durch die Bildungspolitik berührt das politische Feld die erwachsenenbildnerische Praxis, und insbesondere die berufliche Bildung und die Weiterbildung haben erhebliche Nähe zum ökonomischen Feld. Bei Erwachsenenbildung in kirchlicher Trägerschaft kommt zudem das relativ stark autonome religiöse Feld und damit einhergehend auch Kirchenpolitik ins Spiel. Akteure und Akteurinnen der katholischen Erwachsenenbildung gehören mehreren Feldern an und müssen oder können je nach Situation der einen oder anderen Feldlogik gehorchen.

Welchen Grad relativer Autonomie besitzt die katholische Erwachsenenbildung? Wie sieht dies konkret auf der Ebene der programmatischen Äußerungen aus und wie auf der Ebene konkreter Handlungspraxis? Welche Inhalte und Verfahrensfragen werden selbst bestimmt, welche Abhängigkeiten können durchschaut und publik gemacht und damit Gegenstand des reflektierten Handelns werden? Welche diskursiven und nicht-diskursiven Kämpfe, in denen es um Geschlechtergerechtigkeit und damit letztlich auch um Autonomie der Institutionen und Organisation geht, werden geführt?

Im Rahmen der UNESCO wurden Standards für öffentlich geförderte Bildungsarbeit erarbeitet, die die aktive Förderung von Geschlechtergerechtigkeit implizieren. Auf einer Konferenz zur europäischen Erwachsenenbildung wurde gefordert:

„Quantitative wie qualitative Instrumente müssen weiterentwickelt werden und angewendet werden, mit denen die Anwendung geschlechtssensibler Konzepte im Erwachsenenbildungsangebot überprüft werden können.“⁶

Ich werde im Folgenden mit verschiedenen Instrumenten unterschiedliche Ebenen katholischer Erwachsenenbildung im Hinblick auf deren Geschlechtssensibilität untersuchen.

Im *ersten Teil* der Arbeit erfolgt eine Einführung in den Begriff der Kategorie Geschlecht und die Frage, wie Geschlecht in feministischen Theorien und in der Männerforschung gefasst wird. Die Debatte ist mittlerweile verzweigt und vielschichtig. In einer anschließenden quellenhermeneutischen Analyse untersuche ich lehramtliche und andere offizielle Dokumente der katholischen Kirche auf ihre eingeladenen Geschlechterbilder. Das Frauenbild wird dort expliziter thematisiert als das Männerbild, letzteres kann nur wenig kirchliches Interesse auf sich vereinen.

5 Vgl. weiterführend Forneck, Hermann J./Wrana, Daniel (2005), Ein parzelliertes Feld. Eine Einführung in die Erwachsenenbildung, Bielefeld, 93f.

6 Lebenslanges Lernen in Europa: Auf dem Weg zu den EFA-Zielen und der CONFINTEA V Agenda. Aufruf zum Handeln der Sofia-Konferenz für Erwachsenenbildung, 9. November 2002 (inoffizielle Übersetzung der Deutschen UNESCO-Kommission), unter www.unesco.de vom 24.03.2004, 4.

Das Fazit des ersten Teils mündet schließlich in die Frage, ob und wenn, wie sich das kirchlich verlaubliche Frauenbild mit der Genderdebatte vermitteln lässt, oder ob es dem Frauenbild der bildungspolitischen Förderprogramme gegenübersteht. Die Ungleichzeitigkeit der Frauenbilder und ein weites Ausspannen der Männerbilder sind Facetten dieses Diskurses.

Der *zweite Teil* widmet sich dem Selbstverständnis katholischer Erwachsenenbildung. Die institutionelle Verankerung, die geschichtliche Entwicklung sowie theologische Orientierungspunkte – das Zweite Vatikanische Konzil und die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland – bilden die Hintergründe des Selbstverständnisses. Anschließend werden programmatische Erklärungen zu katholischer Erwachsenenbildung auf ihre Gendersensibilität untersucht. Als Grunddiktum katholischer Erwachsenenbildung wird der „Dialog von Kirche und Welt“ benannt, wobei die Verhältnisbestimmung von Christentum und Moderne immer wieder der neuralgische Punkt zu sein scheint. Die Einstellung der Moderne gegenüber spiegelt sich zum einen etwa darin, wie Bildungsperspektiven veranschlagt werden und zum anderen im vielschichtigen spezifischen Diskurs katholischer Erwachsenenbildung: der Anthropologie. Die Frage nach dem Menschen und dem, was ihn ausmache und wie er zu fördern sei, ist ein Herzstück kirchlicher Erwachsenenbildung. Sie war Motor für die Entwicklung eines eigenständigen Bereiches katholischer Bildungsbemühungen. Im Diskurs über Anthropologie in katholischer Erwachsenenbildung kommen mehrere Diskursstränge aus unterschiedlichen Traditionen zusammen, nämlich philosophische, theologische und pädagogische. Die Pädagogik – entstanden aus der Skepsis gegenüber einem festgelegten, theologischen Menschen- und Weltbild – stellt andere Prämissen in den Fokus ihrer Überlegungen zum Menschen als die Theologie. Die Zugänge tragen jeweils Zeitsignaturen und auch Geschlechterauffassungen fügen sich jeweils in die Menschenbilder ein. Es ist anschließend zu diskutieren, ob die verschiedenen Stränge der Theoriediskussion miteinander zu verbinden sind, oder ob sie sich grundlegend widersprechen.

Der *dritte Teil* widmet sich Geschlechterdebatten in erwachsenenbildnerischem Kontext. Dazu werde ich zunächst Einführungen in die Wissenschaft der Erwachsenenbildung sowie die grundlegenden Zeitschriften der Scientific Community der Erwachsenenbildung einer Genderanalyse unterziehen, um der Frage nachzugehen, ob die Zweigeschlechtlichkeit als konstitutive Kategorie der Erwachsenenbildungswissenschaft angekommen ist. Heide von Felden etwa moniert, dass in Bildungstheorien des 20. Jahrhunderts Geschlecht kaum thematisiert, sondern vom Menschen gesprochen wird, „als gäbe es keine historisch gewachsenen, geschlechterdifferenzierende, kulturelle Zuschreibung. Sie verwenden neutralisierende wissenschaftliche Sprache, ohne auf die unterschwellig wirkenden, geschlechterdifferenzierenden Zuschreibungen einzugehen.“⁷

7 Felden, Heide von (2003), *Bildung und Geschlecht zwischen Moderne und Postmoderne*, Opladen, 247.

Der differenzierten Rede vom Menschen in Bildungsprozessen wird nachzugehen sein. Anschließend werden ausgearbeitete Konzepte der Frauen- und Männerbildung vorgestellt und diskutiert.

Gegenwärtige Bezugspunkte der gendersensiblen Bildungsarbeit stellen grundsätzliche Diskussionen und Selbstverpflichtungen der Länder auf Europaebene sowie das Konzept des Gender Mainstreaming dar, das mit dem Amsterdamer Vertrag von den Mitgliedstaaten der Europäischen Union verbindlich ratifiziert wurde. Inwieweit diese Anregungen in die Konzeptionen von Trägern der öffentlich verantworteten Erwachsenenbildung Eingang gefunden haben und inwieweit sie zu einem Anliegen der Träger werden konnten, sind weiterführende Fragen. Dazu habe ich die Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (KBE), die Deutsche Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (DEAE) und den Deutschen Volkshochschulverband (DVV) einer Genderanalyse unterzogen. Die Gendersensibilität in der Organisation und das Profil sowie die Publikationsorgane der Verbände stehen dabei im Fokus der Analyse. Durch einen Vergleich der drei Träger hoffe ich, ein klareres Bild des katholischen Trägers zu erlangen, weil zuweilen erst durch Vergleiche das spezifische Profil, die Stärken oder Desiderate deutlich werden. Als Vergleichsgröße lag der evangelische Träger nahe, da hier Bildungsoptionen ähnlich theologisch begründet werden können und auch die Klientel Ähnlichkeiten aufweist. Als zweite Vergleichsgröße habe ich den größten Träger öffentlich verantworteter Erwachsenenbildung gewählt, der beträchtlichen Einfluss auf Debatten und Standards der Erwachsenenbildung besitzt.

Eine Überprüfung, ob sich die theoretischen Ergebnisse mit der Praxis deckungsgleich darstellen, oder ob die Praxis andere Wege einschlägt als die theoretischen Vorgaben nahe legen, steht im *vierten Teil* an. Mit Hilfe einer Programmanalyse untersuche ich die Frage, wie sich in einem bestimmten Segment katholischer Erwachsenenbildung – nämlich den Akademien – die Theoriediskussion um die Kategorie Geschlecht in der konkreten katholischen Bildungsarbeit niederschlägt und welche Geschlechterbilder die Programme beinhalten. Angebote mit geschlechtsbezogener Thematik und Bildungsangebote mit einem sensiblen Umgang mit der Genderperspektive sowie Offerten für geschlechtsspezifische Zielgruppen stehen im Interesse der Untersuchung.

Kirchliche Akademien sind auf den deutschsprachigen Raum beschränkt und stellen damit eine einzigartige Institutionenform katholischer Bildungsarbeit dar. Für die Erhebung beziehe ich mich auf die Akademien, die dem so genannten Leiterkreis angeschlossen sind, weil ein normatives Selbstverständnis nicht ausformuliert existiert, wohl aber existent ist. Ihr eigener hoher Anspruch, akademische Diskurse aufzubereiten und als Diskursplattform für kirchliche und gesellschaftliche Themen zu fungieren, prädestinierte sie für die Auswahl im Rahmen dieser Arbeit. Die Programmanalyse umfasst die Jahre 1994-2004 und greift alle Angebote dieser elf Jahre mit erkennbar geschlechtssensiblen Zusammenhängen aus dem Gesamtangebot

heraus. Dahinter steht das Anliegen, nachzuzeichnen, welche Angebote in diesem Sektor offeriert wurden, wie sich Themenbereiche und Zielgruppen entwickelt haben und welchen Stellenwert dieses Bildungssegment in den Akademien genießt. Das Programmangebot einer Institution lässt den vielschichtigen Raum von Trägerinteressen, Nachfrageverhalten, Finanzierungsmöglichkeiten und bildungspolitischen Optionen erahnen. Über eine Programmanalyse kann man das Selbstverständnis der Einrichtung und das Bild der Anbieter bezüglich potentieller Teilnehmerinnen und Teilnehmer erschließen. Ich verfolge dabei die Frage, wie gesellschaftliche Herausforderungen in die Bildungsarbeit transferiert und in die Bildungsplanung katholischer Erwachsenenbildung aufgenommen werden.

Teil 1

Die Rede vom Geschlecht

Der geschlechtliche Aspekt in katholischer Erwachsenenbildung steht im Fokus dieser Arbeit. Dabei ist allerdings different, was unter dem Begriff ‚Geschlecht‘ verstanden wird. Daher werden in diesem ersten Teil verschiedene Geschlechterdiskurse vorgestellt: Zunächst erfolgt eine Einführung in den Gegenstand und die Grundsatzfragen der Geschlechterforschung mit ihren inhärenten Bezügen. Anschließend werden die derzeit virulentesten Geschlechterdiskurse der Feministischen Theorien und der Kritischen Männerforschung vorgestellt. Im vierten Kapitel schließlich wird der eigene Diskurs der katholischen Kirche zu Frauen und Männern anhand kirchlicher Dokumente entfaltet.

1 Die Kategorie Geschlecht

Bereits die Rede von der ‚Kategorie Geschlecht‘ und von ‚Geschlechterforschung‘ impliziert eine bestimmte Sicht von Geschlecht. Diese soll im Folgenden vorgestellt und die Aufgaben der Geschlechterforschung sollen – noch weitgehend unabhängig von der Ausfaltung spezifischer Theorien – umrissen werden. Mit dieser Einführung verbindet sich gleichzeitig eine Positionierung meinerseits.

1.1 Geschlechterforschung

Geschlechterforschung bezieht sich auf die Kategorie Geschlecht. Was dabei unter ‚Geschlecht‘ zu verstehen ist, ist umstritten. Von der ursprünglichen grammatischen Kategorie hat sich Geschlecht heute zu einem Begriff mit weit reichenden Implikationen gewandelt. Geschlechterforschung fragt nach der Bedeutung des Geschlechts für Kultur, Religion, Politik, Gesellschaft und die verschiedenen Wissenschaften. In all diesen Zusammenhängen spielt das Geschlecht resp. spielen die Geschlechterverhältnisse eine Rolle. Geschlechterforschung untersucht, welche Bedeutung dem Begriff jeweils beigemessen wird, welche Auswirkungen er auf die Verteilung der politischen Macht, die sozialen Strukturen, religiöse Systeme und die Produktion von Wissen, Kultur und Kunst hat.¹

Warum die Rede von einer Kategorie? Kategorie heißt, aus dem Griechischen übersetzt, ‚Aussage‘ und bedeutet Grundbegriff, Erstbegriff. Eine Kategorie bezeichnet eine systematische Einheit, z.B. Klasse, Art, Gattung oder Gruppe. Die Funktion dieser systematischen Einheit ist das Ordnen und Unterscheiden: Nach bestimmten Kriterien werden Personen, Gegenstände oder Ideen unterschieden und zugeordnet, um auf diese Weise Orientierung zu erlangen. Geschlecht als Kategorie zu fassen, geht also davon aus, dass ihre Ordnungsfunktion, nämlich die Unterscheidung zwischen Mann und Frau, vor allem der Orientierung und Einordnung dient. Damit wird

¹ Vgl. Braun, Christina von/Stephan, Inge (Hg.) (2000), Gender Studien. Eine Einführung, Stuttgart, 9.

der konstruierende Aspekt gegenüber dem naturhaften betont, denn Kategorisierungen beruhen immer auf Interpretationen.²

Geschlechterforschung geht es um die Analyse und die Kritik von Geschlechterverhältnissen. Da von einer kulturellen, sozialen, politischen und symbolischen Dominanz des Männlichen auszugehen ist, thematisiere und theoretisiere ich Geschlecht als zentrale Kategorie sozialer Ungleichheit. Dabei sind die beiden Größen ‚Frauen‘ und ‚Männer‘ nicht als eine binäre Opposition zu verstehen. Die Frauenforschung der letzten 15 Jahre hat deutlich gezeigt, dass die Unterschiede zwischen Frauen miteinander größer sind als deren Gemeinsamkeiten. Durch die bloße Zugehörigkeit zu einer Geschlechtsgruppe ist nicht umstandslos die gleiche Problemlage gegeben. ‚Weiblichkeit‘ und ‚Männlichkeit‘ sind also vieldimensionale Phänomene und deren lebensgeschichtliche Ausgestaltungen sind stark abhängig von materiellen und kulturellen Voraussetzungen.

Das bedeutet aber nicht, dass angesichts der Differenzierungen keine Gemeinsamkeiten mehr existieren, vielmehr sind die Differenzierungen zwischen den Geschlechtern in gesellschaftliche Strukturen eingebunden, die entlang einer Dominanzlinie von Männlichem gegenüber Weiblichem laufen. Die Dominanz von Männern gegenüber Frauen wurde als Patriarchat bezeichnet. Patriarchale Verhältnisse finden sich auf allen Ebenen sozialer Beziehungen, sei es im Intimleben von Liebesbeziehungen, im wirtschaftlichen Bereich oder in der Wissenschaft. Als Kernproblem auf der sozialen Ebene wird die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung zwischen Lohnarbeit und reproduktiver Hausarbeit angesehen. In den siebziger Jahren fungierte der Begriff ‚Patriarchat‘ als Kampf- und Analysebegriff der Frauenbewegung und wurde zuweilen undifferenziert – wenn auch aus Kontextgründen verständlicherweise – gebraucht. Der Begriff ‚Patriarchat‘ verleitet zu einem monolithischen Blockdenken, in dem Schuldfrage und Opferrolle klar verteilt sind. Zudem geht er in erster Linie von Gesellschaftstheorien aus, was zu einer Unterrepräsentanz empirischer Forschung geführt hat. Nicht wenige Frauen- und Geschlechterforscherinnen haben sich mittlerweile von dem Begriff Patriarchat als analytischer Kategorie verabschiedet. In dieser Distanzierung von dem plakativen Begriff, so Steffani Engler, kommt nicht nur eine differenzierende Sicht zum Tragen, sondern auch „eine kritische Betrachtung von Patriarchat, verstanden als ein globales, historisch konstantes Erklärungsmodell. Kritisiert wird daran, dass dieses Verständnis impliziert, von historisch stabilen Verhältnissen auszugehen, partikuläre Aussagen zu universalisieren und somit losgelöst vom jeweiligen Kontext Aussagen über das jeweilige Herrschaftsverhältnis zwischen den Geschlechtern zu machen.“³

2 Vgl. Rendtorff, Barbara/Moser, Vera (1999), Geschlecht als Kategorie – soziale, strukturelle und historische Aspekte, in: Dies. (Hg.) (1999), Geschlecht und Geschlechterverhältnisse in der Erziehungswissenschaft. Eine Einführung, Op-laden, 11-68, 17.

3 Engler, Steffani (1997), Geschlecht in der Gesellschaft – jenseits des „Patriarchats“, in: Kneer, Georg u.a. (Hg.), Soziologische Gesellschaftsbegriffe, München, 126-156, 130.

Es gibt aber auch Patriarchatsbegriffe, die nicht die kritisierte Engführung in sich tragen und die bisweilen sinnvoll sind, um miteinander verknüpfte Herrschaftsstrukturen zu umreißen. Vorsicht ist bei der Benutzung des Begriffs allemal geboten. In der feministischen Theologie hat sich mittlerweile die differenzierte Patriarchatsdefinition von Elisabeth Schüssler Fiorenza durchgesetzt. Diese versteht unter Patriarchat ein strukturelles Ineinander von Herrschaftsformen:

„Anstatt eine dualistische Herrschaftsstruktur von Mann-Frau zu postulieren, muss das Patriarchat als ein pyramidales, politisch-kulturelles System von Herrschaft und Unterordnung theoretisch erfasst werden – als ein Herrschaftssystem, das durch Geschlecht, Rasse, Klasse, religiöse und kulturelle Zugehörigkeit und andere historische Herrschaftsformulierungen strukturiert wird.“⁴

In patriarchalen – aufgrund der Erweiterung des Begriffs nun auch *kyriarchal* genannten – Herrschaftssystemen, so die Einsicht, sind nicht alle Frauen gleich und auch nicht nur die Frauen unterdrückt. Vielmehr bilden sich Schichten und Gruppierungen, die durch ihren sozialen Status und damit zusammenhängend durch ihre ungleichen Zugänge zu gesellschaftspolitischen und ökonomischen Ressourcen gekennzeichnet sind. Die Differenzmarkierungen wie Klasse, Hautfarbe, Geschlecht etc. multiplizieren und verstärken sich gegenseitig.⁵ In dieser Definition wird deutlich, dass nicht alle Männer Täter und nicht alle Frauen Opfer sind. Vielmehr handelt es sich hier um komplexe Schuldverstrickungen, in denen immer wieder bestimmte Gruppen abgewertet, ausgeschlossen und ausgebeutet werden, während andere Gruppen die hegemoniale Definitionsmacht innehaben.

Geschlechterforschung schließt demnach immer auch einen differenzierten Blick auf die Differenzen innerhalb der Genusgruppen und auf männliche Lebenszusammenhänge ein. Frauen bilden keine einheitliche, monolithische Größe und Männer ebenso wenig, auch wenn die Machtrelationen zwischen den Geschlechtern im Blick zu halten sind. Wie diese Machtverhältnisse sich je strukturieren, ist genau zu analysieren.

„Von einer kulturellen, sozialen und politischen Dominanz des Mannes auszugehen impliziert jedoch nicht, in allen gesellschaftlichen Bereichen, am Arbeitsplatz wie in der Familie, eine einheitliche, nach dem gleichen Muster funktionierende Machtstruktur anzunehmen.“⁶

4 Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1995), Patriarchale Herrschaft spaltet/Feministische Verschiedenheit macht stark: Ethik und Politik der Befreiung, in: Berlis, Angela u.a. (Hg.), Frauenkirchen. Vernetzung und Reflexion im europäischen Kontext, Mainz, 5-29, 14f.

5 Vgl. Meyer-Wilmes, Hedwig (1996), Zwischen lila und lavendel. Schritte einer feministischen Theologie, Regensburg, 40f.

6 Meuser, Michael (1998), Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster, Opladen, 83.

so Michael Meuser in Abgrenzung gegen den Patriarchatsbegriff und für die Genderforschungsperspektive. Notwendig ist also eine Differenzierung ohne Nivellierung.

1.2 Soziologische und historische Bezüge der Genderforschung

„Wenn wir von ‚Geschlecht‘ sprechen, haben wir es mit einem hochentwickelten und sehr wirkungsvollen Bereich gesellschaftlicher Praxis zu tun“⁷,

die sowohl individuelle als auch strukturelle Ausprägungen trägt. Diese gesellschaftliche Praxis besteht nicht aus isolierten Akten von Einzelnen oder Gruppen, führt Robert Connell aus, sondern vielmehr folgen die Handlungen institutionalisierten Denk- und Deutungslinien über die Geschlechter.⁸ Geschlecht strukturiert die gesellschaftlichen Organisationsformen, wobei sich diese Strukturierung v.a. auf die geschlechtsbezogene und damit hierarchisierte Arbeitsteilung moderner Gesellschaften in einen produktiven und einen reproduktiven Bereich gründet. Demnach ist Geschlecht als *Strukturkategorie* zur Analyse der Gesellschaft und darüber hinaus jeder sozialwissenschaftlichen oder historischen Forschung zu fassen. Der Begriff Strukturkategorie wurde 1984 von Ursula Beer⁹ eingeführt und hat sich mittlerweile im Geschlechterdiskurs weitgehend durchgesetzt. Beer betont die strukturierende Wirkung der sozialen Unterscheidung der Geschlechter unter dem Aspekt ihrer gesellschaftlichen Ungleichheit, so dass sich sozioökonomische und politische Gefälle zwischen Männern und Frauen anhand dieser Linie herausbilden. „Die Rangordnung der Geschlechter gehört neben der Gliederung nach Klassen zur Sozialstruktur“¹⁰ von Gesellschaften, so auch Regina Becker-Schmidt. Wie die vergleichbaren theoretischen Konzepte ‚Klasse‘, ‚Rasse‘ oder ‚Schicht‘ in die Forschung eingegangen sind, so muss auch die Geschlechterdifferenzierung in den Forschungsprozess eingebracht werden, sollen unstimmmige Verallgemeinerungen oder Verzerrungen ausgeschlossen werden. Als besonders notwendig erscheint deshalb, Geschlecht als Forschungskategorie zu institutionalisieren, da sich das Geschlechterverhältnis von anderen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen dadurch unterscheidet, dass es nicht als solches in Erscheinung tritt, sondern als ‚natürliches‘ und das bedeutet unpolitisches, da unhinterfragbares Phänomen erscheint. Damit wird das Geschlechterverhältnis unsichtbar und muss neu problematisiert werden, wie Cornelia Klinger herausstellt.¹¹

7 Connell, Robert (1995a), Neue Richtungen für Geschlechterpolitik, in: Armbruster, Christof u.a., Neue Horizonte? Sozialwissenschaftliche Forschung über Geschlechter und Geschlechterverhältnisse, Opladen, 61-83, 61.

8 Vgl. ebd., 64 ff.

9 Vgl. Beer, Ursula (1984), Theorien geschlechtlicher Arbeitsteilung, Frankfurt a.M./New York.

10 Becker-Schmidt, Regina (2000), Frauenforschung, Geschlechterforschung, Geschlechterverhältnisforschung, in: Dies./Knapp, Gudrun Axeli, Feministische Theorien. Eine Einführung, Hamburg, 14-62, 35.

11 Vgl. Klinger, Cornelia (1995), Theorie der Geschlechterdifferenz, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin H. 43, 5. Jg., 801-814.

In der Erwachsenenbildungsforschung und in der Praxis der Erwachsenenbildung spielt die Kategorie Geschlecht seit Beginn der neunziger Jahre eine zunehmende Rolle. Dabei wurde zunächst das Geschlechterverhältnis in Bezug auf die Pädagogen und Pädagoginnen sowie die Teilnehmenden in den Einrichtungen der Weiterbildung zum Thema gemacht.¹² In der zweiten Hälfte der neunziger Jahre bezieht sich die Geschlechterforschung auch auf die Inhalte der Bildungsarbeit, so werden z.B. zur Einübung gleichberechtigter Verständigung Gender-Trainings angeboten und reflektiert¹³. In jüngster Zeit wird das Augenmerk zunehmend auf das Geschlechterverhältnis im Lehr-Lern-Prozess gerichtet. Es wird untersucht, unter welchen Lernarrangements die traditionellen Geschlechterrollen gestützt und reproduziert werden und es werden – um dem entgegenzutreten – geschlechtergerechte Didaktiken entwickelt.¹⁴

Die genannten Beispiele ziehen Geschlecht als zusätzliche, differenzierende Kategorie in den Forschungsprozess mit ein. Ein weiteres Merkmal einer Forschung, die der Kategorie Geschlecht verpflichtet ist, besteht darin, *Geschlecht als solches* einem Forschungsprozess zu unterziehen. Mit welchen Voraussetzungen wird in welchen Diskursen von Geschlecht gesprochen? Welche Bedeutungen trägt die Kategorie? Welche Funktion übernimmt die Rede von Geschlecht? Was unter Geschlecht und was näherhin unter männlich und weiblich verstanden wurde, unterliegt historischen und kulturellen Veränderungen.¹⁵ So arbeitet der Historiker Thomas Laqueur heraus, dass bis ins Zeitalter der Aufklärung die Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz durch ein Modell geprägt war, das von *einem* Körper ausging, nämlich dem männlichen. Die Frauen galten als prinzipiell gleich; sie hatten prinzipiell den gleichen Körper, nur waren ihre Geschlechtsteile nach innen gestülpt.¹⁶ Der Frau wird trotz der betonten Opposition zwischen den Geschlechtern keine positiv bestimmte, eigenständige Andersartigkeit zugestanden. Sie ist vielmehr die Negativfolie des Mannes, sie ist Nicht-Mann und somit durch einen Mangel bestimmt.¹⁷ Frauen galten quasi als unvollkommene Männer. Diese Sichtweise wird erst während des tief greifenden politisch-sozialen Umbruchs zu Beginn der europäischen Moderne angezweifelt, als die traditionellen Geschlechterordnungen ins Wanken geraten und durch ein Zwei-Geschlechter-Modell abgelöst werden. Nun werden die Geschlechter als prinzipiell verschieden gedacht. In den aufkommenden Wissenschaften Medizin, Psychologie

12 Untersucht wurde z.B. die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung innerhalb der Beschäftigungsstrukturen in den Erwachsenenbildungseinrichtungen. Vgl. Meyer-Ehlert, Birgit (1994), Frauen in der Weiterbildung. Opladen.

13 Vgl. Kapitel 7.

14 Vgl. Derichs-Kunstmann, Karin/Auszra, Susanne/Müthing, Brigitte (1999), Von der Inszenierung des Geschlechterverhältnisses zur geschlechtsgerechten Didaktik. Konstitution und Reproduktion des Geschlechterverhältnisses in der Erwachsenenbildung. Bielefeld u.a.

15 Vgl. weiterführend Bovenschen, Silvia (1979), Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Frankfurt a.M.

16 Vgl. Laqueur, Thomas (1992), Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt a.M.

17 Vgl. Klinger (1995), 810

und Pädagogik bemüht man sich, so Laqueur, die Frau als die Besondere zu beschreiben. Zur Begründung ihrer Besonderheit wird immer wieder auf ihre körperliche Funktion verwiesen, die sich in ihrem Wesen fortsetze.¹⁸ Diese Ergebnisse spiegelnd, verändert sich zur gleichen Zeit – ab Ende des 18. Jahrhunderts – auch die Bedeutung des Begriffs ‚Geschlecht‘, wie Ute Frevert anhand von Konversationslexika der letzten zweihundert Jahre zeigt.

„Der Begriff ‚Geschlecht‘, im frühen 18. Jahrhundert noch vorrangig oder gar ausschließlich im genealogischen Sinn gebraucht (‚Menschengeschlecht‘, das ‚Geschlecht der Hohenzollern‘), setzt sich allmählich flächendeckend als biologische Klassifikation durch. Er dient nicht mehr in erster Linie dazu, Abstammungsgemeinschaften zu definieren, sondern Differenzen zwischen Männlichem und Weiblichem zu beschreiben.“¹⁹

Bei dieser Beschreibung gewinnen der Körper und vor allem die Gebärfähigkeit von Frauen eine immer größere Bedeutung. Die Biologisierung geht einher mit der Polarisierung der Geschlechter: Nun wird deren *Differenz* betont und auf allen Ebenen der psychischen, geistigen und sozialen Organisation nachgezeichnet. Genauer betrachtet wird die Differenz der Frau betont, während der Mann zum Allgemeinen avanciert. Frauen gelten in der Folgezeit als ‚die schwächere Natur‘, als hysterisch, psychisch labil, weich, gefühlsbetont etc. ‚Das Weibliche‘ wird von Männern erforscht und beschrieben.

„‚Der Mann‘, hat Immanuel Kant 1798 formuliert, ‚ist leicht zu erforschen, die Frau ver-räth ihr Geheimniß nicht.‘ Die Wissenschaften des 19. Jahrhunderts scheinen seinem Rat gefolgt zu sein, ‚die weibliche Eigenthümlichkeit mehr als die des männlichen Geschlechts‘ zu untersuchen und auszudeuten.“²⁰

Im Laufe des 19. Jahrhunderts gewinnt die Rede von Geschlecht zunehmend politische und damit für Frauen zunehmend eine fatale Bedeutung: Das Geschlecht wird zum explizit *staatswissenschaftlichen Ordnungsbegriff*, der über politische Partizipationschancen und auch -rechte entscheidet. Die sozialen Begrenzungen einer Partizipation am öffentlichen Geschehen waren durch die politischen Umbrüche weitgehend aufgelöst, so erscheint nun das Geschlecht als das einzig übrig gebliebene Kriterium (sieht man vom Kindheitsalter ab), nach dem politische Rechte, wie beispielsweise das Wahlrecht, Versammlungsrecht oder das Recht öffentlich das Wort zu erheben, vergeben

18 Vgl. Laqueur (1992). Laqueur stellt dazu die These auf, dass der Übergang vom Ein- zum Zwei-Geschlechter-Modell nicht das Resultat wissenschaftlicher Fortschritte darstelle, sondern eine Folge politischen Umdenkens gewesen sei. Das Aufklärungsideal der Gleichheit traf konflikthaft auf die faktische Ungleichheit von Frauen. Im Folgenden lieferte eine Naturalisierung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung und damit eine Charakterfestschreibung von Frauen und Männern die Begründung und Rechtfertigung für den Ausschluss der Frauen aus der Öffentlichkeit der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft.

19 Frevert, Ute (1997), Geschichte der Geschlechterbegriffe. Semantischer Wandel und gesellschaftlicher Kontext, in: Völger, Gisela (Hg.), Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich, Köln, 121-126, 121.

20 Ebd., 125.

oder versagt werden können.²¹ In Deutschland besteht seit der Verabschiedung des Grundgesetzes der Bundesrepublik 1949 der Grundsatz der Gleichheit der Geschlechter, faktische Realität besitzt dieses Grundrecht zum Teil noch immer nicht.

Für die Erwachsenenbildungsforschung bedeutet dieser Aspekt der Geschlechterforschung, kritisch zu überprüfen, was in den verschiedenen pädagogischen Diskursen jeweils unter Geschlecht und unter weiblich/männlich gefasst wurde resp. wird und welche eventuellen Voreingenommenheiten bei dem Gebrauch der Begriffe mit eingehandelt werden. Aus diesem Grund werde ich in dieser Arbeit überprüfen, welche Geschlechterbegriffe dem theologischen und dem pädagogischen Anthropologiediskurs zugrunde liegen und ob diese miteinander bzw. mit aktuellen Fachdiskursen vermittelbar sind.

1.3 Fazit

Wenn Geschlecht, wie oben konstatiert, eine historisch und kulturell variable Größe darstellt, dann bedeutet dies, dass es keinen biologisch begründbaren und damit unveränderlichen Bedeutungskern besitzt. Geschlecht ist eine gewordene, veränderbare Kategorie. Geschlecht ist damit als *Konstrukt* zu verstehen. Es können mehrere Ebenen angesprochen werden, wenn die Rede von Geschlecht als Konstrukt ist: Zunächst die historisch gewordenen und damit veränderbaren Konnotationen der Kategorie Geschlecht. Zum Zweiten gilt die Zweigeschlechtlichkeit als solche als konstruiert, und drittens konstruiert und inszeniert jeder Mensch selbst in performativen Akten sein Geschlecht. Genauer es dazu in den beiden folgenden Kapiteln.

An diesem kurzen Überblick lassen sich zusammenfassend zwei grundlegende Aufgaben der Geschlechterforschung zeigen: Erstens die mit dem Geschlecht einhergehende gesellschaftliche Strukturierung und Hierarchisierung zu erforschen, wobei die Strukturierung innerhalb der Geschlechtergruppen mit einzubeziehen ist und zweitens nach den Voraussetzungen und Inhalten der Kategorie Geschlecht als solcher zu fragen.

Der bislang nachgezeichnete Geschlechterdiskurs trifft nur einen Teil der Debatte. Die Frage, was Geschlecht denn sei und was es ausmache, wird in anderen Fachdiskursen, wie beispielsweise in der Psychoanalyse oder in weiten Teilen der klassischen Theologie, anders als beschrieben beantwortet. In klassisch-theologischer Tradition wird von einem weiblichen und einem männlichen Wesenskern ausgegangen.²² Eine theologische Geschlechterforschung hat es demnach mit verschiedenen Diskursen zu tun, die schwerlich miteinander vermittelbar sind. Es ist daher geboten, genau auf

²¹ Vgl. ebd.

²² Ausführlicher werde ich in Kapitel 4 und in den Kapiteln 2.3 sowie 6.2 auf diesen Sachverhalt eingehen.

die verwendeten Begrifflichkeiten zu achten und die zugrunde liegenden Denktraditionen zu berücksichtigen.

In den folgenden beiden Kapiteln werde ich der Bedeutung der Kategorie Geschlecht in Feministischer Forschung und Männerforschung nachgehen. Beide Gebiete vereinen je verschiedene Forschungsansätze in sich, beschäftigen sich aber alle – aus der je eigenen Perspektive – mit der gleichen Thematik: den Varianten des menschlichen Körpers sowie deren kulturellen, gesellschaftlichen und individuellen Bedeutungen und den Geschlechterverhältnissen. Ich werde im Folgenden die Feministische Forschung, die eine längere Geschichte hat und sehr weit verzweigt ist, lediglich in ihren Grundzügen darstellen, da dieser Ansatz bereits breit rezipiert wird.²³ Die meisten feministischen Theoretikerinnen führen ihre Arbeit mittlerweile mit dem Genderansatz weiter und begreifen sich als Genderforscherinnen. Das meint, dass Geschlecht als konstruierte Größe verstanden und beide Geschlechter sowie die Geschlechterverhältnisse mit in den Blick gerückt werden. Explizite *feministische* Forschung lässt sich derzeit noch am ehesten in der Theologie ausmachen.²⁴ Zumindest findet sich der Begriff ‚feministisch‘ fast nur noch in Titeln theologischer Bücher, in anderen Fächern ist man auf Gender umgeschwenkt. Ob sich an diesem Umstand der in der Kirche nötige Beharrungswillen feministischer Theologinnen zeigt oder ein innertheologischer Zusammenhang der Praxis-Dignität oder aber ein Zug von Gestrigkeit, der ebenfalls Kirchenmitgliedern zugeschrieben wird, sei dahingestellt.

Mit Feminismus ist unaufgebar eine politische Option verbunden, während Gender Studies rein beschreibend oder historisierend durchgeführt werden können – aber nicht müssen. Fraglich und umstritten ist, ob mit einem Genderforschungsethos die faktisch bestehende Benachteiligung von Frauen angefochten werden könne. Zudem wird zuweilen feministische Forschung und Genderforschung gegeneinander ausgespielt, erstere wird dabei als überholt und einseitig abqualifiziert. Insbesondere große Teile der jüngeren Generation sind für Genderfragen offen und lehnen den politischen Feminismus ab. Der kämpferische und zuweilen polarisierende Umgang feministischer Forschung mit anderen Ansätzen ist durch den kooperativeren Charakter der Gender Studies weitgehend abgelöst worden.²⁵ Ich plädiere für eine fruchtbare

23 Vgl. einführend: Nagl-Docekal, Herta (1999), *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt a.M.; Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika (Hg.) (1992), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Freiburg i. Br.; Bußmann, Hadumod/Hof, Renate (Hg.) (1995), *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart; Harding, Sandra (1994), *Das Geschlecht des Wissens*, Frankfurt a.M./New York; List, Elisabeth/Pauer-Studer, Herlinde (Hg.) (1989), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt a.M.; Scheich, Elvira (Hg.) (1996), *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg; Meyer, Ursula (1997), *Einführung in die Feministische Philosophie*, München; Becker, Ruth (Hg.) (2003), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie, Geschlecht und Gesellschaft*, Opladen.

24 Vgl. etwa: Leicht, Irene/Rakel, Claudia/Rieger-Goertz, Stefanie (Hg.) (2003), *Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde*, Gütersloh; Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.) (1998), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh.

25 Sicher zeigt sich in diesem Zusammenhang auch der Zeittrend. Den politisierten Jahren, in denen feministische Forschung betrieben und Frauen-, Anti-Atomkraft- sowie Friedensbewegung ihre Zeit hatten, folgen unpolitischere, weniger kämpferische Jahre, in denen Gender Studies aufkommen.

Verbindung der beiden Ansätze. Mir erscheint ein Genderansatz, der die Praxis und die realen Verhältnisse im Blick hat und mit einer politischen Option verbunden ist, als der brauchbarste Ansatz für eine praxisrelevante Theorie. Mehr Umfang als die Darstellung feministischer Forschung, wird im dritten Kapitel die Vorstellung der relativ jungen und neuen Männerforschung einnehmen, da diese Ansätze als weniger bekannt vorausgesetzt werden.

Im vierten Kapitel führe ich in den offiziellen Geschlechterdiskurs der katholischen Kirche in Form einer quellenhermeneutischen Analyse kirchlicher Texte ein. Ansatz und Sprachduktus unterscheiden sich erheblich von den sozialwissenschaftlichen und philosophischen Gender Studies. Die Vorgehensweise meiner Darstellung in den folgenden drei Kapiteln ist keine parallele, sondern dem jeweiligen Inhalt geschuldet.

2 Die Kategorie Geschlecht in Feministischen Theorien

Im Folgenden werde ich zunächst die Entwicklungsstadien und dann verschiedene Richtungen feministischer Theorie kurz vorstellen sowie die jeweilige Verortung der Kategorie Geschlecht skizzieren. ‚Entwicklung‘ meint dabei eine zeitliche Abfolge und das aufeinander Aufbauen von Theorien, jedoch nicht das Ablösen einer Richtung durch die andere, denn feministische Entwürfe waren von Beginn an vielfältig, ungleichzeitig und auch heterogen, so dass eine systematische oder chronologische Entwicklung nicht trennscharf zu zeichnen ist. Allerdings lassen sich drei grobe Grundrichtungen ausmachen, wobei alle drei – die in sich differenziert sind – gegenwärtig nebeneinander bestehen.

2.1 Entwicklung frauenbezogener Forschung

Feministische Theorien haben ihren Ausgangspunkt in den Forderungen der Frauenbewegungen nach Gleichberechtigung von Frauen in allen Lebensbereichen. Die erste deutsche Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts schreibt sich gleiche Rechte von Frauen und Männern auf die Fahnen. Protagonistinnen des bürgerlichen Flügels setzen sich für bessere Ausbildungsbedingungen und für den Zugang von Mädchen und Frauen zu höherer Bildung ein. Arbeiterinnen und Vertreterinnen des sozialistischen Flügels kämpfen für bessere Arbeitsbedingungen und für das Wahlrecht von Frauen. Nach langem Kampf haben die Frauen 1919 ihr vorrangiges Ziel – das Wahlrecht – erreicht. Das offizielle Immatrikulationsrecht an Hochschulen kann 1908 in Preußen durchgesetzt werden. Unter der nationalsozialistischen Herrschaft wird das Engagement für Gleichberechtigung jedoch unterbunden, spezifische Vereine aufgelöst und Frauen auf ihre ‚mütterliche Bestimmung‘ festgelegt.

Ende der sechziger Jahre wird die Forderung nach Gleichstellung wieder aufgenommen. Im Zuge der Bürgerrechtsbewegungen im US-amerikanischen Kontext entsteht ein neues Frauenbewusstsein, das sich durch den Aufbruch der Neuen Linken auch

in Deutschland etabliert. Der Zusammenhang verschiedener Unterdrückungsmechanismen wie Rassismus und Sexismus wird erkannt und analysiert. Unter dem Schlagwort „Das Private ist politisch“ werden als gemeinsam erkannte Unterdrückungserfahrungen in die Öffentlichkeit getragen. Sexismus in den Medien und im Recht, Androzentrismus in Wissenschaft und Wirtschaft, die geschlechtsspezifische Aufteilung und Bewertung der Erwerbs- und Reproduktionsarbeit, Gewalt gegen Frauen und die geforderte Selbstbestimmung auch über den eigenen Körper sind die Hauptthemen der so genannten Neuen Frauenbewegung.²⁶

Erfahrungen von Frauen, Reflexionen der Praxis und eine hohe Motivation zu ihrer Veränderung prägen die Frauenbewegungen und sind auch charakteristisch für die kulturgenerierenden Aktivitäten ihrer Protagonistinnen. Frauenzentren, Frauengesundheitszentren und Frauenbildungshäuser als genuine Orte für Frauen werden mit viel Engagement gegründet; eigene Zeitschriften und der florierende Büchermarkt zeugen von der Verbreitung feministischer Ideen. Trotz aller Erfolge und obwohl die Frauenbewegung wieder abflaut, ist auch heute keine Egalität erreicht. Frauen und Männer unterliegen noch immer unterschiedlichen Deutungssystemen, was sich in Wahrnehmungs- und Handlungsmustern auswirkt. Ute Frevert schreibt in ihrer Bilanz zu 200 Jahren Frauengeschichte:

„Wie stark die weibliche Familienrolle mögliche Fortschritte im Erwerbs- und Öffentlichteisssektor blockiert, zeigt sich sehr deutlich am Beispiel des Bildungswesens. Nirgendwo sonst haben Frauen in den letzten zwei Jahrhunderten soviel Terrain gewonnen wie hier, und trotzdem ändert dieser Erfolg kaum etwas an ihrer massiven Unterprivilegierung in anderen gesellschaftlichen Institutionen.“²⁷

Seit Beginn der achtziger Jahre avanciert Feminismus zum zentralen Begriff, mit dem sich die Frauenbewegung definiert. Feminismus kann als analytische und kritische Perspektive verstanden werden, die davon ausgeht, dass das Geschlechterverhältnis eine der grundlegenden gesellschaftlichen Organisationsformen darstellt und sich somit in strukturellen Zusammenhängen von Geschlechterbildern, Ökonomie, Religion, Wissenschaft und Kultur niederschlägt. Darüber hinaus meint Feminismus einen Prozess der Frauenbefreiung, impliziert den Kampf gegen die gesellschaftlich definierte Frauenrolle und lokalisiert den Ort der Unterdrückung auch in den sozialen Beziehungen, die als Herrschaftsbeziehungen entlarvt werden.²⁸ Feminismus hat die Intention, Herrschaftsverhältnisse abzuschaffen. Damit geht der Begriff über eine vollständige gesellschaftspolitische Gleichstellung von Frauen und

26 Vgl. weiterführend Nave-Herz, Rosemarie (1993), Die Geschichte der Frauenbewegung in Deutschland, Bonn; außerdem Schenk, Herrad (1990), Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland, München; Hervé, Florence (Hg.) (1990), Geschichte der deutschen Frauenbewegung, Köln.

27 Frevert, Ute (1986b), 200 Jahre Frauen-Geschichte – Eine Bilanz, in: Dies., Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit, Frankfurt a.M., 288-313, 300.

28 Vgl. Meyer-Wilmes, Hedwig (1990), Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Freiburg i. Br., 80.

Männern hinaus: Gleichstellung ist nicht Ziel, sondern Etappe, es wird vielmehr eine veränderte Gesellschaftspraxis angestrebt. Patriarchale Strukturen, androzentrisches Denken – d.h. eine am Mann und „männlichen“ Werten orientierte Perspektive – und Sexismus – hier misogynen Wertungen der patriarchalen Rollenstereotype – müssen analysiert und aufgebrochen werden. Somit wird nach den Wurzeln und Mechanismen der Gesellschaft(en) gefragt und eine Utopie zu ihrer Veränderung eingebracht. Selbstbestimmtes und freies Leben voller Wertschätzung und ohne gegenseitige Abwertungen ist utopischer Konsens verschiedener Feminismusrichtungen.

Feministische Theorien sind wissenschaftliche Zugänge zu den Geschlechterverhältnissen und beschäftigen sich mit der Analyse und Kritik der Praxis sowie mit der Vision einer veränderten Praxis. Die Analysemethoden, die Wege und Strategien für eine andere Gesellschaftsform und die symbolische Ordnung, z.T. auch deren inhaltliche Füllungen, sind je nach feministischer Position different. Im Brennpunkt feministischer Analysen steht die Frage nach Ursachen und Gründen für die anhaltende Unterordnung der Frauen als Gruppe und Angehörige eines Geschlechts. Das heißt, es geht nicht allein um eine Ergänzung des Wissens im Blick auf Frauen oder um eine frauenzentrierte Wissenschaft, sondern um die soziale und kulturelle Bedeutung von Geschlecht als Platzanweiser. Geschlecht als Strukturierungsmerkmal steht im Zentrum der Analyse, wobei deutlich ist, dass dies nicht das einzige Strukturierungsmerkmal ist, sondern mit weiteren – wie Klasse, Ethnie, sexuelle Orientierung oder Alter – in Zusammenhang gesetzt werden muss.

Das Verhältnis von Theorie und Praxis ist ein kontroverses und viel behandeltes Thema feministischer Theorie. Als auslösendes Moment dieser Debatte gilt die normative Einforderung der direkten Rückkoppelung wissenschaftlicher Forschung an die Praxis durch Maria Mies²⁹. Die Praxis, so Mies, gebe die Themen vor und sie sei auch die Adressatin der die Praxis verändernden Theorie. Herta Nagl-Docekal fasst zwölf Jahre später als Fazit der Debatte zusammen, dass zum einen das Programm der wissenschaftlichen Wertfreiheit grundsätzlich nicht einlösbar sei, was nicht bedeute, dass das Bemühen um Objektivität obsolet geworden sei. Zum anderen löse das jeweilige erkenntnisleitende Interesse die wissenschaftliche Arbeit nicht nur aus, sondern konstituiere das Methodische und Inhaltliche mit. Untersuchungen auch aus der Perspektive der Betroffenheit müssen nachvollziehbar sein, wenn sie das Signet ‚wissenschaftlich‘ tragen wollen.³⁰ Die Erkenntnis der Notwendigkeit, sowohl im Theorie- als auch im Praxisfeld zu agieren und sich dazu mit den jeweiligen Prämissen auseinander setzen zu müssen, ist längst Konsens.

29 Vgl. Mies, Maria (1978), Methodische Postulate zur Frauenforschung, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, H. 1: Erste Orientierungen, 41-63. Es handelt sich entgegen dem Titel um eine methodologische Debatte.

30 Vgl. Nagl-Docekal, Herta (1990), Was ist Feministische Philosophie, in: Dies. (Hg.), Feministische Philosophie, Wien, 7-39, 10.

In den Anfangsjahren feministischer Theorien nahm die empirische, sozialwissenschaftliche Forschung den unangefochtenen ersten Rang ein. Mittlerweile ist feministische Philosophie als analysierende und entwerfende Theorieform hinzugetreten, flankiert von vielfältiger fachspezifischer Forschung. Die Anfangsperspektive ist erweitert und feministische bzw. genderspezifische Forschung spezialisiert worden, sie fügt sich längst in den gängigen wissenschaftlichen Standard ein und bildet einen Zweig innerhalb der allgemeinen Forschung.³¹

2.2 Gleichheitsfeminismus

Die oben erwähnte anfängliche Debatte um den Rahmen feministischer Forschung hängt eng mit dem zugrunde gelegten Verständnis zusammen, dass alle Frauen in patriarchalen Verhältnissen ähnlichen Erfahrungen ausgesetzt seien. Diese Annahme resultiert aus der *Entdeckung von Gemeinsamkeiten unter Frauen*. Frauen solidarisierten sich miteinander, als sie gewahr wurden, dass ihre unterprivilegierte Situation keine rein private ist, sondern systematische Züge aufweist. Privates wird auf der Basis einer gemeinsamen Androzentrismusdiagnose in politischen Zusammenhängen analysiert. Und auch die androzentrische Theorieschreibung der Wissenschaften betrifft alle Frauen; diese wurde erforscht, benannt und es wurde durch eigene Forschungen ein Gegengewicht gebildet. Es galt, die weibliche Seite zu stärken – was dabei als ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ anzusehen sei, wird in diesem Stadium noch wenig problematisiert. Das vielschichtige Engagement in Wissenschaft und Praxis konnte nur unter einer veränderten Prämisse des Verständnisses von Geschlecht geschehen: Geschlecht gilt nicht mehr als Schicksal, Geschlechtsrollen werden nicht mehr als natürlich und gottgewollt angesehen.

2.2.1 Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht

Simone de Beauvoir ist eine der populärsten Theoretikerinnen der Neuen Frauenbewegung. Sie tritt mit ihrem schon seit langem zum Klassiker gewordenen Werk „Das andere Geschlecht“³² bereits 1949 gegen eine Festlegung der Geschlechter durch die Biologie an. Mit ihrer akribischen Analyse weiblicher Lebenssituationen erarbeitet sie auf fast 1000 Seiten ein Grundlagenwerk feministisch-philosophischer Theoriebildung – ohne sich zum Zeitpunkt des Schreibens selbst als Feministin zu bezeichnen. Politisch zielt der Ansatz Beauvoirs auf die Gleichstellung von Frau und Mann.

31 Das zeigen z.B. die eingerichteten Lehrstühle für Feministische Philosophie oder Feministische Theologie, die es in Deutschland v.a. in NRW gibt. Allerdings wird derzeit ein Trend sichtbar, diese Lehrstühle nach und nach wieder abzubauen. Im Zugzwang der leeren Kassen für den Bildungsbereich werden diese Lehrstühle als am ehesten verzichtbar angesehen.

32 Beauvoir, Simone de (1998), *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg

Seit de Beauvoir gelten biologische Unterschiede als kulturell überformt – ein Meilenstein der Genderforschung. Sie fragt:

„Doch zunächst einmal: was ist eine Frau? ‚Tota mulier in utero: eine Gebärmutter‘, sagt der eine. Über manche Frauen urteilen Kenner jedoch: ‚Das sind keine Frauen‘, obwohl sie einen Uterus haben wie alle anderen. Von allen wird einmütig anerkannt, daß es innerhalb der menschlichen Spezies ‚Weibchen‘ gibt. Sie stellen heute wie ehemals etwa die Hälfte der Menschheit. Und doch sagt man uns, die Weiblichkeit sei ‚in Gefahr‘, man ermahnt uns: ‚Seid Frauen, bleibt Frauen, werdet Frauen.‘ Nicht jeder weibliche Mensch ist also zwangsläufig eine Frau; er muß an jener geheimnisvollen, bedrohten Realität, der Weiblichkeit, teilhaben. Wird diese von den Eierstöcken produziert? Oder ist sie eine abgehobene platonische Idee? Genügt ein aufreizender Unterrock, um sie auf die Erde herunterzuholen? Obwohl manche Frauen sich eifrig bemühen, sie zu verkörpern, wurde ein Gebrauchsmuster nie festgelegt.“³³

Allein schon die Frage nach der Frau zeige das Spezifikum des Weiblichen. Männer kämen nicht auf die Idee, sich als geschlechtliches Individuum auszuweisen.³⁴ Mit ihrer These „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.“³⁵ bestreitet de Beauvoir jegliche vorgängige schicksalhafte Bestimmung einer Person und entlarvt Weiblichkeit als Mythos, dessen inhaltliche Füllung es erlaube, den Männern die erste und den Frauen die zweite, die „andere“ Stellung in der Geschlechterhierarchie zuzuweisen. Sie geht in ihrem Werk der Frage nach, wie es männlicher Macht gelingen konnte und kann, „die Frau zu erfinden“ und die lebendigen Frauen diesem Mythos zu unterwerfen (Buch I: Fakten und Mythen). Weiter untersucht sie, wie Frauen lebensgeschichtlich so werden, dass sie sich dieser Rollenkonformität nicht widersetzen (Buch II: Gelebte Erfahrung).

Gegenwärtiges Frausein ist für Simone de Beauvoir eine „Sekundärreaktion auf eine Situation“³⁶, also ein kulturelles Konstrukt. Damit setzt sie voraus, dass Weiblichkeit und Männlichkeit im Sinne von Normierungen von Rollenverhalten variieren und somit uneindeutig seien. Geschlecht sei abhängig vom gesellschaftlichen Umfeld und geprägt von machterhaltenden Interessen: Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung stelle keine naturgegebene Tatsache dar, die von Frauen akzeptiert werden müsse. Es bestehe eine Differenz zwischen biologisch bedingtem und gesellschaftlichem Geschlecht. Sie schreibt:

„Die Frau wird weder durch ihre Hormone noch durch geheimnisvolle Instinkte bestimmt, sondern durch die Art und Weise, wie sie ihren Körper und ihre Beziehung zur Welt über das fremde Bewusstsein der anderen wiedereifaßt.“³⁷

33 Ebd., 9.

34 Tatsächlich beginnt dieser Prozess erst ca. 40 Jahre nach dem Erscheinen von „Le Deuxième Sexe“.

35 Beauvoir (1998), 334.

36 Ebd., 10

37 Ebd., 892.

Ursula Meyer folgert:

„Beauvoir deckt dadurch die patriarchale Falschmeldung auf, die Frau müsse aufgrund ihrer biologischen Fähigkeiten auch ihre Unterdrückung in Kauf nehmen, und entwickelt die Trennung zwischen dem natürlichen Körper und dem Körper als historischem Konstrukt, wodurch sie die heute aktuelle Unterscheidung zwischen sex (biologisches Geschlecht) und gender (soziales Geschlecht) aufstellt.“³⁸

Die Begrifflichkeit sex und gender stammt allerdings aus der sexualpsychiatrischen Transsexuellen- und Hermaphroditenforschung der fünfziger und sechziger Jahre in den USA.³⁹ De Beauvoir selbst nennt das soziale Geschlecht *Geschlechtscharakter*. Ihr geht es nicht um ewige Wahrheiten über die Frau, sondern um die Entlarvung des Zuschreibungsprozesses und die damit einhergehende Unterdrückung. „Die These“, so fasst Hagemann-White zusammen, „daß es die Frau im Sinne eines vorgegebenen Wesens gar nicht gebe, daß der Mann sie nicht nur unterdrücke, sondern sie erst erfunden habe, sprengte den Rahmen bisheriger Diskurse über Recht und Unrecht im Verhältnis der Geschlechter.“⁴⁰

Im philosophischen Kontext verortet de Beauvoir ihr Werk als existentialistische Ethik, da sie die Untersuchung des Geschlechterverhältnisses in Bezug zu gesellschaftlichen und philosophischen Interessen darstellt.⁴¹ In „Das andere Geschlecht“ bezieht de Beauvoir Sartres existentialistischen Ansatz auf „das Schicksal der Frau“ und geht somit eigenständig und kreativ mit dem Ansatz um. Der Existentialismus bestreitet das Vorausgehen der Essenz vor der Existenz. Dieses Grunddiktum griechischer Philosophie und jüdisch-christlicher Theologie besagt, dass Gott Schöpfer sei und alle Dinge geschaffen seien, so dass das Wesen der Dinge, also die Essenz, vöngängig als Begriff Gottes existiere. Der existentialistische Grundgedanke Sartres und auch de Beauvoirs ist die rückhaltlose Verneinung jedes wahren, der konkreten Wirklichkeit vorausgehenden Wesens.⁴²

„Wenn Gott tot ist, wenn wir uns von der Hoffnung auf einen geheimen Sinn und eine höhere Absicht hinter dem oft schmerzhaften Alltag trennen müssen, dann gibt es auch keine Essenz des Menschen, welche uns eine Wesensbestimmung vorgebe.“⁴³

38 Meyer, Ursula I. (1997), Einführung in die feministische Philosophie, München, 61.

39 Vgl. Hirschauer, Stefan (1995), Dekonstruktion und Rekonstruktion. Plädoyer für die Erforschung des Bekannten, in: Pasero, Ursula/Braun, Friederike (Hg.), Konstruktion von Geschlecht, Pfaffenweiler, 67-88, 68.

40 Hagemann-White, Carol (1992), Simone de Beauvoir und der existentialistische Feminismus, in: Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika (Hg.), TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie, Freiburg i. Br., 21-64, 25f.

41 Vgl. Meyer (1997), 57.

42 Vgl. weiterführend Sartre, Jean-Paul (1959), L'existentialisme est un humanisme, Paris.

43 Hagemann-White (1992), 28f.

Der Mensch ist also, wozu er sich macht! Die Verantwortung für sich selbst und das eigene Handeln liegt allein bei jedem bzw. jeder Einzelnen.

Das Schicksal der Frau ist, nach Beauvoir, eine Situation, in der Frauen die existentielle Freiheit nicht leben können, weil sie durch die Unterdrückung der Männer diesem Schicksal ausgeliefert seien. „Männer machen sie zum Objekt, zum willenlosen Sein, vernichten ihre Selbstsicherheit und machen sie abhängig“⁴⁴, fasst Meyer zusammen. Viele Frauen finden (oder fanden) sich mit der Rolle ab und scheinen davon *auch* zu profitieren. Allerdings sind die Frauen ihrem unseligen Schicksal nicht gänzlich ausgeliefert. Beauvoir schreibt:

*„Für eine große Zahl von Frauen sind die Wege der Transzendenz versperrt: weil sie nichts tun, machen sie sich auch zu nichts, was sie sind.“*⁴⁵

*„Sie ,suhlt sich in der Immanenz‘.“*⁴⁶

Die Begrifflichkeiten Transzendenz und Immanenz überträgt Beauvoir auf die Darstellung der gesellschaftlichen Konditionierung des weiblichen Geschlechts. Transzendenz steht dabei stellvertretend für geistige und intellektuelle Aspekte, genauer für die freie Subjektivität, die „ihre Freiheit nur durch ständiges Überschreiten auf andere Freiheiten hin“⁴⁷ erfüllt. Immanenz steht für die Körperlichkeit und meint bloßes Ansichsein. Übertragen auf die Geschlechterbeziehungen wird Transzendenz zum Attribut des Mannes, während der weibliche Körper Repräsentant der Immanenz sei.⁴⁸ Der Mann ist Subjekt, die Frau das Andere. Sie ist zum Objektstatus degradiert. Männliche Aktivitäten⁴⁹ zeigen, nach Beauvoir, das eigentlich Menschliche, während die weibliche Sphäre durch die Begriffe Passivität, Stagnation, Wiederholung und Unproduktivität gekennzeichnet ist.⁵⁰ Der Ausweg aus dem Schicksal der Frau lautet nach de Beauvoir, dass Frauen die Zuschreibungen des Mythos Frau als Verrat an ihrer eigenen Freiheit erkennen müssen. Frauen müssen Transzendenz-erfahrungen anstreben und sich vom Weiblich-Körperlichen lösen, sie müssen die Freiheit, schöpferisch zu denken und zu handeln, ergreifen und sich somit selbst in Freiheit wählen.

Religion biete, da sie sich in ihrem Erlösungsglauben an den Menschen jenseits der Geschlechterunterschiede richtet, eine Rechtfertigung für Frauen. Sie ist weder Mann

44 Meyer (1997), 58. – Weiter: „Der Geist muß sich mit allen seinen Reichtümern auf einen leeren Himmel hin entwerfen, den zu bevölkern ihm überlassen bleibt. Wenn aber tausend feine Bande ihn an die Erde knüpfen, wird sein Schwung gebrochen.“ Beauvoir (1998), 878.

45 Ebd., 324.

46 Ebd., 747.

47 Ebd., 25.

48 Vgl. Meyer (1997), 59.

49 Vgl. etwa Beauvoir (1998), 762.

50 Vgl. Meyer (1997), 59.

noch Weib, sondern ein Geschöpf Gottes. Religion führe Frauen in die Transzendenz, aber diese sei, so Simone de Beauvoir, keine wahre Transzendenz, sondern das „Vor-gaukeln“ derselben:

„Wer ein Geschlecht, eine Klasse zur Immanenz verurteilt, muß den Verurteilten notwendigerweise das Trugbild einer Transzendenz anbieten. Der Mann ist gut beraten, wenn er die Gesetze, die er macht, einem Gott zuschiebt.“⁵¹

Frauen werde ein vermeintlicher Zugang zur Transzendenz angeboten, der sich letztlich als männliche Herrschaft und eine Heiligung weiblicher Passivität erweise:

„Sich von Gott rechtfertigen zu lassen ist einfacher, als sich durch eigene Anstrengung zu rechtfertigen.“⁵²

„Erst wenn es jedem Menschen möglich sein wird, seinen Stolz jenseits des Geschlechtsunterschieds im schwierigen Glanz seiner freien Existenz anzusiedeln, erst dann wird die Frau ihre Geschichte, ihre Probleme, ihre Zweifel und ihre Hoffnungen mit denen der Menschheit gleichsetzen können. [...] Solange sie noch darum kämpfen muß, ein Mensch zu werden, ist sie außerstande, eine Schöpferin zu sein. Ich wiederhole: um ihre Grenzen zu erklären, muß man ihre Situation anführen, nicht irgendein geheimnisvolles Wesen. Die Zukunft steht weit offen.“⁵³

Gesellschaftlich gewendet, bedeutet ihr Ansatz in erster Linie Kampf für eine gesellschaftliche und rechtliche Gleichstellung und wirtschaftliche Unabhängigkeit von Männern.⁵⁴ Beauvoir selbst setzte ihre optimistische Hoffnung auf ein sozialistisches Gesellschaftsmodell, in dem Frauen einer Erwerbsarbeit nachgehen können, Kinderbetreuung und -erziehung kollektiv geregelt, sexuelles Selbstbestimmungsrecht und rechtliche Voraussetzungen für eine Gleichstellung gegeben wären.

2.2.2 Rezeption und Kritik

In der Folge wurde Beauvoirs Situationsanalyse breit rezipiert, ihr wurde aber von feministischer Seite auch vorgeworfen, dass sie eine einseitige Angleichung der Frauen an männliche Strukturen anstrebe und damit die weibliche Welt abwerte,⁵⁵

51 Beauvoir (1998), 773.

52 Ebd., 859.

53 Ebd., 880.

54 Vgl. ebd., 780.

55 „Die ‚moderne‘ Frau dagegen akzeptiert die männlichen Werte. Es reizt sie, wie ein Mann zu denken, zu handeln, zu arbeiten und wie er schöpferisch tätig zu sein. Statt die Männer herabzusetzen, behauptet sie, es ihnen gleichzutun.“ Ebd., 884. Und weiter: „Der Streit [der Geschlechter, S. R.-G.] wird andauern, solange Mann und Frau sich nicht als Gleiche anerkennen, daß heißt, solange die Weiblichkeit als solche bestehen bleibt.“ Ebd., 885.

ein Vorwurf, der später auch immer wieder gegen den Gleichheitsfeminismus vorgebracht wurde. Weiblichkeit werde negativ beschrieben und es werden keinerlei Werte und Positives aus ihr zu ziehen vermocht. Den Mythos Frau will Beauvoir verabschieden und sie fordert weibliche Personen auf, sich des Männlichen zu bemächtigen. Damit wertet sie selbst noch einmal, nach der beschriebenen männlichen Abwertung, weibliche Erfahrungen und Lebenszusammenhänge ab. Leben mit Kindern, Fürsorge und Beziehungsfähigkeit sind bei ihr keine positiv angesehen Werte, sondern werden eher der (Selbst-)Ausbeutung angerechnet, weil sie der reinen Selbstverwirklichung entgegenzustehen scheinen. Beauvoir geht von einem unhinterfragten Ideal des „universellen Menschseins“ aus, das sie auch für Frauen einklagt. Die damit einhergehenden patriarchal geprägten Werte wie Leistung, Macht und Konkurrenz, Rationalität, Stärke und Unabhängigkeit zieht sie nicht in Zweifel. Späteren Feminismusansätzen galten eben diese patriarchalen Werte als verantwortlich für zerstörerische Auswirkungen. Der Zweiten Frauenbewegung galten die Umwälzung gesellschaftlicher Strukturen sowie die Schaffung autonomer Räume für Frauen und nicht die Angleichung an Männlichkeit als Ziele.

In geschlechtskritischen pädagogischen und theologischen Diskursen wurde die Analyse Beauvoirs breit rezipiert und für die eigene Disziplin fruchtbar weitergeführt. Der prospektive Vorgriff Beauvoirs und ihr Umgang mit dem Subjektbegriff und dem weiblichen Rollenkonflikt wurden meist sehr kritisch aufgegriffen. Der Subjektbegriff wird im Gleichheitsfeminismus beibehalten und für Frauen eingeklagt. Kritisiert wird die Monopolisierung des Subjekts für den Mann und die Ausgrenzung der Frauen aus dem Subjektstatus. Hagemann-White arbeitet heraus, dass der Subjektbegriff des Existentialismus ein sich abschließender sei. Das Verhältnis der Subjekte sei grundsätzlich feindselig bestimmt:

„Das Verhältnis zum anderen Bewußtsein ist unaufhebbar durch Kampf, Konkurrenz und letztendliche Einsamkeit gekennzeichnet.“⁵⁶

Diese konkurrente Denktradition des Subjektbegriffs findet in aktuellen feministischen Theorien wenig Aufnahme. Aktuelle feministische Theorien, nämlich Differenzfeminismus poststrukturalistischen Gepräges und radikalkonstruktivistisch-feministische Positionen, nehmen eine subjektkritische Haltung ein. Entweder wird die Position als Kritik am Subjektbegriff weitergeschrieben, indem – gespeist aus Erfahrungen weiblicher Lebenszusammenhänge – eine ‚weibliche Alternative‘ zum männlichen Subjektverständnis entwickelt wird (Irigaray, Cixous, die „Italienerinnen“ etc.), oder der Subjektbegriff selbst wird verabschiedet (Butler).

Ein weiterer Kritikpunkt am Gleichheitsfeminismus der Anfangsjahre ist die Beschreibung homogener Blöcke von Frauen und Männern. Für eine gemeinsame Bewusstwerdung und Solidaritätsfindung der Frauen war ein gewisses Blockdenken

⁵⁶ Hagemann-White (1992), 60.

vermutlich notwendig, zudem wurde es ebenfalls im politischen Kontext, sei es zwischen ‚Ostblock und Westen‘ oder ‚bürgerlichen Parteien und APO‘, arg strapaziert. In diesem Zusammenhang wurden Männer anfangs in Teilen der Frauenbewegung in erster Linie als potentielle Gewalttäter und Unterdrücker angesehen.

Mitte der achtziger Jahre beginnt die zweite Phase feministischer Theorie. Eine einheitliche Bezugsgröße ‚Frau‘ wird angesichts der Erkenntnis der unterschiedlichen Lebenslagen von Frauen und den damit einhergehenden Erfahrungen und Ressourcen aufgegeben. Es wird Abschied genommen von der Idee prägender gemeinsamer, verbindender Erfahrungen von Frauen.⁵⁷ Man wurde gewahr, dass mitunter eine schwarze Frau aus der US-amerikanischen Unterschicht mit einem schwarzen Mann desselben Kontextes mehr Gemeinsamkeit hat, als etwa mit einer weißen Frau aus dem gehobenen Bürgertum Westdeutschlands. Die Unterschiede zwischen Frauen werden in der Folgezeit betont. Statt der Gleichheit standen nun Differenzen und Differenzierungen unter Frauen im Vordergrund.⁵⁸ Die Verortung im jeweiligen Kontext mit seinen spezifischen Erfahrungen und seinem Erbe erhielt in der Folgezeit eine zentrale Rolle in feministischen Theorien. Frauenerfahrungen, so die Erkenntnis dieser Entwicklung, gibt es nicht per se, sondern müssen vor dem Hintergrund ihrer Kultur und ihres Kontextes eingeordnet und mit ökonomischen Bedingungen verknüpft werden.

Eine zweite grundsätzliche Erkenntnis, die zwar schon bei Beauvoir zu finden ist, aber erst später in Theoriediskursen und Praxisreflexionen ankam, prägte die innerfeministischen Debatten dieser zweiten Phase: Frauen sind nicht allein Opfer des patriarchalen Systems, sondern sie sind selbst in die bestehende Geschlechterordnung involviert und an deren Reproduktion sowie an Rassismus und selbst am Sexismus gegen ihr eigenes Geschlecht beteiligt. Frauen profitieren auch z.T. von ihrem Status quo.⁵⁹ Gleichheitsfeminismus, der sich durchaus mit Differenzen unter Frauen beschäftigen kann, geht von der grundsätzlichen Gleichheit von Frauen und Männern aus. Gleich sind die Anlagen und Potentiale beider Geschlechter, gleich ist der Auftrag, sich selbst in Freiheit zu wählen, different sind dagegen die Ausgangslagen, die gesellschaftliche Stellung, die Mythen, die Erziehung etc. Aber: Das geschlechtliche Schicksal ist veränderbar und alle Frauen und Männer sind aufgeru-

57 Vgl. etwa Lorde, Audre (1988), Offener Brief an Mary Daly, in: Dies., Lichtflut. Neue Texte, Berlin, 13-17.

58 Insbesondere Womanistinnen, schwarze Frauen aus unterprivilegierten Kontexten, klagen diese differenzierende Perspektive ein. Sie warfen weißen Feministinnen der Mittelschicht vor, implizit rassistisch zu sein, indem sie durch eine vereinheitlichende Rede von ‚den Frauen‘ die bestehenden sozialen Unterschiede übergehen und damit selbst zementieren.

59 Vgl. weiterführend Christina Thürmer-Rohr, die in diesem Zusammenhang den Begriff „Mittäterschaft“ eingeführt hat. Thürmer-Rohr, Christina (1987), Vagabundinnen. Feministische Essays (2. Auflage), Berlin; Dies. (Hg.) (1989), Mittäterschaft und Entdeckungslust, Berlin.

fen, dieses zu verändern. Die Gleichberechtigung beider Geschlechter wird in erster Linie durch Gesellschaftsveränderung gefordert: „Wenn also Gleichheit erreicht werden soll, müssen die gesamten gesellschaftlichen Strukturen und Arbeitsteilungen umgewälzt werden“⁶⁰, konstatiert Frigga Haug.

Feministische Kritik hatte zu Beginn folglich v.a. die *Geschlechtsrollen* im Blick, man beschäftigte sich weniger mit den Ursachen der Geschlechterdifferenz, sondern richtete das Augenmerk stärker auf die Folgen des ‚kleinen Unterschiedes‘. Eine Differenzierung von biologischem und sozialem Geschlecht ermöglicht die Erforschung von gesellschaftlichen Bedingungen, die den weiblichen und männlichen Geschlechtscharakter hervorbringen. Seit den siebziger Jahren ist diese Differenzierung in *sex* (biologisches Geschlecht) und *gender* (soziales Geschlecht) übliches Instrumentarium feministischer Theorie. Gender meint die Summe aller kulturellen Definitionen, Rollenzuschreibungen und Merkmale, die das Geschlecht betreffen und ist damit eine historisch gewordene und veränderbare Größe. Gender umfasst Geschlechterbilder, Geschlechterrollen, Geschlechternormen und Aspekte, die zu einer Geschlechterordnung gehören, wie die Aufteilung in öffentlich und privat und die Trennung von Erwerbsarbeit und Familie. Geschlechtsspezifisches Verhalten kann nun als Ergebnis eines sozialen und kulturellen Formungs- und Aneignungsprozesses erklärt werden und muss sich nicht mehr auf die biologische Ursache beziehen. Im Anschluss an und in Erweiterung von Simone de Beauvoirs Ansatz wurden die Geschlechter als gleich angesehen. Es ist davon auszugehen, dass zwischen den beiden Kategorien *sex* und *gender* kein kausaler Zusammenhang besteht: Die biologische Differenz birgt nicht die soziale Geschlechtsidentität in sich.

Geschlechterforschung dieser Richtung negiert die Vorstellung von unveränderlichen Wesenseigenschaften der Geschlechter und definiert Geschlechtsrollenidentitäten und die Unterschiede von Frauen und Männern nicht ontologisch, sondern sozial, kulturell und historisch.

2.3 Differenzfeminismus

Dem historisierenden Ansatz des Gleichheitsfeminismus setzt der Differenzfeminismus eine grundlegende und unhintergehbare Differenz zwischen den Geschlechtern entgegen.

„Die Differenz ist ein existentielles Prinzip, und es betrifft die Lebens- und Denkweise von Frauen und Männern, ihre jeweiligen Erfahrungen, ihre Ziele, ihre Bereitschaft zur Veränderung und den Sinn, den sie dem Leben geben, in der Gegenwart und in der Zukunft,

60 Haug, Frigga (1990), Tagträume eines sozialistischen Feminismus, in: Gerhard, Ute u.a. (Hg.), Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, Frankfurt a.M., 82-94, 82.

die sie schaffen wollen. Die Differenz zwischen Frau und Mann ist die Grunddifferenz im Menschsein.“⁶¹

Nicht die Befreiung von männlicher Dominanz, sondern die Erlangung einer eigenständigen weiblichen Freiheit bildet hier das eigentliche Ziel des Feminismus. Das Weibliche gilt, im Unterschied zu de Beauvoir, nicht als Problem oder Ursache für die Benachteiligung von Frauen, sondern verkörpert vielmehr unabdingbare Werte und ist Ausgangspunkt des Denkens. Daher gilt eine gesellschaftliche Umbewertung und die Aufwertung des weiblich Konnotierten als ‚Ausweg aus dem Schicksal der Frau‘.

Als Begründerinnen der Theorien sexueller Differenz gelten die Philosophinnen Luce Irigaray⁶², Hélène Cixous⁶³ und Julia Kristeva⁶⁴ mit je verschiedenen Ansätzen. Die breiteste Rezeption erfuhr Irigaray. Im Folgenden werde ich kurz auf Irigaray eingehen, um schließlich ausführlicher den gegenwärtigen Ansatz der so genannten „Italienerinnen“ vorzustellen.

2.3.1 Luce Irigaray: Das nichtrepräsentierbare Geschlecht

Luce Irigaray, Schülerin Jacques Lacans, rezipiert in ihrer Theorie der sexuellen Differenz die Grundlagen der psychoanalytischen Theorie Lacans. Diese sowie die ganze Philosophiegeschichte werden von Irigaray gleichzeitig als androzentristisch bzw. im ihr eigenen Sprachgebrauch als „phallogozentrisch“ kritisiert. Keine Dekonstruktion der Geschlechterdifferenz wird angestrebt, sondern vielmehr eine Einschreibung der Geschlechterdifferenz in das Symbolische selbst gefordert, die bislang nicht ‚existierte‘.⁶⁵ Im Unterschied zu Beauvoir, die Frauen als ‚das Andere‘ in der Tradition herausarbeitet, entzieht sich in diesem Ansatz das weibliche Geschlecht den Anforderungen der Repräsentation, weil es in der männlichen symbolischen Ordnung das „Nichtrepräsentierbare“ darstellt. Für Lacan symbolisiert der Phallus das menschliche Begehren. Daraus wird der Androzentrismus des Ansatzes deutlich: Lacan denkt das menschliche Subjekt als männliches Subjekt, da die Frau keinen Phallus besitzt. Das männliche Begehren ist in die symbolische Ordnung eingeschrieben bzw. ist umgekehrt durch die symbolische Ordnung bestimmt und strukturiert. Nur ein Mann kann sich mit dem Phallus identifizieren und in die

61 Libreria delle donne di Milano (1989), *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, zweite Auflage, Berlin, 36.

62 Vgl. Irigaray, Luce (1979), *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Berlin; Dies. (1987), *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt a.M.

63 Vgl. Cixous, Hélène (1977), *Die unendliche Zirkulation des Begehrens. Weiblichkeit in der Schrift*, Berlin.

64 Vgl. Kristeva, Julia, (1982), *Die Chinesin. Die Rolle der Frau in China*.

65 Vgl. Lindhoff, Lena (1995), *Einführung in die feministische Literaturtheorie*, Stuttgart, 131.

väterliche symbolische Ordnung einschreiben.⁶⁶ Die Frau ist gekennzeichnet durch ein Fehlen, sie hat keinen Phallus und – so der Rückschluss – somit auch kein Begehren. Nach Lacan ist das Ich gespalten in ein imaginäres Ich (moi)⁶⁷ und ein reales Ich (je). Das Ich (moi) begehrt die Einheit mit dem Ich (je) und jene Ich-Identität gewinnt es durch seine Imagination in der symbolischen Ordnung.⁶⁸ Wenn die Frau keinen Phallus und kein Begehren und daraus folgend weder Subjekt werden noch Identität besitzen kann, so besetzt sie lediglich die Spiegelfunktion für das männliche Subjekt.⁶⁹ Sie ist Objekt.

„Sie ist ohne Subjektivität, die sie zur Kenntnis nehmen, die sie als eigene anerkennen könnte.“⁷⁰

Auch der Subjektbegriff schließlich ist ein phallischer, männlicher, außerhalb weiblicher Reichweite. In der herrschenden phallisch-väterlichen Ordnung, so arbeitet Wendel heraus, kann das Weibliche niemals symbolisiert werden, denn es steht außerhalb der symbolischen Ordnung, ist bloßer Mangel, ist ‚Loch‘.⁷¹ Und weiter: Weil Frauen niemals Subjekt werden können, fordert Irigaray die mimetische Subversion der herrschenden Ordnung. Die Funktionsweise des Diskurses soll durch spielerisches und verwirrendes Wiederdurchqueren des Spiegels destruiert werden.⁷²

„Es existiert, zunächst vielleicht, nur ein einziger ‚Weg‘, derjenige, der historisch dem Weiblichen zugeschrieben wird: die Mimetik. Es geht darum, diese Rolle freiwillig zu übernehmen. [...] Mimesis zu spielen bedeutet also für eine Frau den Versuch, den Ort ihrer Ausbeutung durch den Diskurs wiederzufinden, ohne sich darauf einfach reduzieren zu lassen.“⁷³

Durch Wiederholungen der verordneten Rolle soll sich eine Verschiebung und Subversion ergeben. Der einzige Weg für Frauen, sich selbst zu finden, ist für Irigaray demnach letztlich die Betonung des eigenen, des Anderen des herrschenden Diskurses und der symbolischen Ordnung: die Markierung der Differenz. Weibliche Identität entsteht nach Irigaray in der Anerkennung der eigenen Andersheit, „die die Frau je schon in sich trägt, nämlich in Gestalt ihres nichtphallischen, dualen Geschlechts,

66 Vgl. Wendel, Saskia (2003a), *Feministische Ethik zur Einführung*, Hamburg, 72 und weiterführend 69-88.

67 Das moi ist das Selbstbild eines Subjektes, das im Kleinkindalter sich selbst zum Objekt wird.

68 Vgl. Lacan, Jaques (1949), *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint*. Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949, in: Ders. (1973), *Schriften I*. Ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas, Olten.

69 Vgl. Irigaray (1987), 176f.

70 Ebd., 180.

71 Vgl. Wendel (2003a), 74.

72 Vgl. Irigaray (1979), 79.

73 Ebd., 78.

das nicht ‚eins‘ ist“.⁷⁴ Das Ideal der Beziehung, des sich-permanent-Berührens und der Nähe, ohne je zu verschmelzen, wird (ähnlich wie Lacan für die männliche Ordnung die Morphologie des männlichen Körpers zugrunde legte) aus der weiblichen Morphologie abgeleitet und in eine weibliche symbolische Ordnung eingeschrieben.⁷⁵ Die Suche nach einer weiblichen symbolischen Ordnung führt zu einer Relecture antiker Weiblichkeitsmythen und gipfelt in der Forderung nach einer weiblichen Gottheit.⁷⁶

2.3.2 Die „Italienerinnen“: Die weibliche Freiheit neu denken

Eine gegenwärtige Variante des Differenzfeminismus ist der Ansatz der so genannten Italienerinnen, der auf große Resonanz stößt und verschiedentlich weitergeführt wird. In Rekurs auf die Psychoanalyse und den Poststrukturalismus, etwa der von Luce Irigaray, wird das weibliche Bezugssystem als Ausdruck von Freiheit und – bei einigen Theologinnen – als Zugang zum Göttlichen verstanden. Die beiden Philosophinnengruppen *Libreria delle donne di Milano*⁷⁷ und *Diotima*⁷⁸ aus Verona sind eng miteinander verknüpft und werden im deutschsprachigen Raum auch verbunden wahrgenommen, daher werde ich im Folgenden den gemeinsamen Ansatz vorstellen und auf Unterschiede und Schwerpunktsetzungen nur am Rande eingehen. Die Mailänderinnen arbeiten in erster Linie zur „Politik der Beziehungen unter Frauen“, Diotima zum „Denken der Geschlechterdifferenz“.

Ihre Ansätze behandeln die hohe Bedeutsamkeit der Beziehungen von Frauen untereinander. Diese gelte es – trotz und durch die Differenzen zwischen Frauen – zu kultivieren, um das eigene weibliche Ich zu entdecken und zu stärken. Die Verbindung unter Frauen sei über die Polarisierung zum anderen Geschlecht zu setzen, weil Frauenbeziehungen notwendig seien, damit Frauen ihr Frausein bestimmen, sich

74 Wendel (2003a), 77.

75 Vgl. etwa Irigaray (1979), 81.

76 Vgl. Irigaray, Luce (1989b), Göttliche Frauen, in: Dies. (1989a), *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg i. Br., 93-120.

77 Als religiöse Variante des Differenzfeminismus war in den achtziger Jahren der Matriarchatsfeminismus sehr präsent. Diesem geht es um die Aufwertung und Vergöttlichung des Weiblichen. Zu diesem Zweck wird an die Bedeutung weiblicher Gottheiten anknüpft, es werden etwa Jahreskreisfeste gefeiert oder in jüdisch-christlicher Tradition nach Göttinnenspielen gesucht. Vgl. Weiler, Gerda (1984), *Ich verwerfe im Lande die Kriege*. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament, München; Mulack, Christa (1985), *Jesus, der Gesalbte der Frauen*, Stuttgart.

Am Matriarchatsfeminismus entspann sich eine heftig geführte und weit reichende Antijudaismusdebatte, denn der gynozentrische Differenzfeminismus zeigte Einfallstore antisemitischer Gedanken auf: um beispielsweise Jesus als Frauenfreund darzustellen, wurde zuweilen unreflektiert das Judentum als frauenfeindliche Kontrastfolie gezeichnet. Vgl. dazu weiterführend: Schottroff, Luise/Wacker, Marie Theres, (Hg.) (1995), *Von der Wurzel getragen*. Deutschsprachige christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leyden; Kohn-Ley, Charlotte/Korotin, Ilse (Hg.) (1994), *Der Feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung*, Wien.

77 *Libreria delle donne di Milano* (1996), *Das Patriarchat ist zu Ende*. Es ist passiert – nicht aus Zufall, Rüsselsheim.

78 *Diotima*. Philosophinnengruppe aus Verona (1989), *Der Mensch ist Zwei*. Das Denken der Geschlechterdifferenz, Wien.

ihren Ort als Frau in der Welt suchen und erarbeiten können. Frauen definierten sich nicht mehr in Abgrenzung zu Männern, sondern durch ihre weiblichen Beziehungen untereinander.⁷⁹ Ausgangspunkt ist ebenfalls – wie bei dem Ansatz des Gleichheitsfeminismus – die Analyse, dass Frauen durch das androzentrische System „aus den symbolischen und den gesellschaftlich-öffentlichen Kommunikationsformen vielfach ausgeschlossen und in essentielle und existentielle Abhängigkeit“⁸⁰

gebracht wurden. Allerdings nimmt die tatsächliche gesellschaftskritische Analyse keinen großen Raum ein, eher bildet der Fakt des Ausschlusses den Auftakt zu ihrem Denken. Die wahrgenommene Krisis des gesamten Systems (genannt werden Naturzerstörung, Hunger, Aufrüstung und Ausgrenzung der Frauen vom wahren Menschsein) wird mit der traditionellen Privilegierung männlicher und der Abwertung weiblicher Werte in Zusammenhang gebracht.⁸¹ Ohne die „Täterschaft“ des herrschenden Diskurses außer Acht zu lassen, sei „das Bezugssystem der Frauen zu dynamisieren“⁸².

Den Italienerinnen geht es darum, der männlich geprägten Gesellschaftsgestaltung eine reflektierte, veränderte Praxis der Politik der Beziehungen unter Frauen entgegenzusetzen. Das bedeutet für sie auch, nicht zu viel Energie aufzuwenden, um Förderungen und Rechte einzufordern. Feminismus sei „im Zauberbann der Vorstellung von einer ewigen Benachteiligung der Frau gefangen“⁸³. Die Gleichstellungspolitik sei historisch gescheitert und abzulehnen, weil sie den männlichen Wert, „ja den typischsten männlichen, nämlich den, mehr Macht als die anderen und über die anderen zu haben“⁸⁴ fördere. Es geht ihnen nicht um eine Angleichung an männliche Systeme und Rechte, sondern darum, eine veränderte Sicht der Wirklichkeit und eine eigene Praxis zu entwickeln und dageganzusetzen. Luisa Muraro schreibt in „Freudensprünge“:

„Dies sind die Zeiten, in denen das Patriarchat zu Ende geht, nach viertausend Jahren Geschichte und vielleicht noch einigen der Vorgeschichte. Es ist vorbei!“⁸⁵

Positive gesellschaftliche Veränderungen sowie die gelebte Autorität von Frauen gehen der Konstatierung des „Endes des Patriarchats“ voraus. Frausein sei heute kein

79 Vgl. Günter, Andrea (1996), Weibliche Autorität, Freiheit und Geschlechterdifferenz. Bausteine einer feministischen politischen Theorie, Königstein, 16.

80 Birkhan, Ingvild (1989), Der Mensch ist Zwei. Das Menschwerden im Spannungsfeld der sexuellen Differenz, in: Diotima, 7-30, 7.

81 Vgl. ebd., 9.

82 Ebd., 9.

83 Libreria delle donne di Milano (1996), 30.

84 Ebd., 28.

85 Muraro, Luisa (1999), Freudensprünge, in: Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona, Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen, Königstein, 268-270, 268.

Schicksal mehr, so die Mailänderinnen, weil Frausein kein biologisch bedingtes „Zurverfügungstehen“ für andere mehr bedeute. Dass das „Ende des Patriarchats“ nicht das Ende allen Unrechts, aller Gewalt und des Kapitalismus bedeutet, ist den Autorinnen bewusst⁸⁶. Es gehe nicht darum, das Ende des Patriarchats zu diskutieren oder zu beweisen, sondern „diesem Gedanken einen Platz einzuräumen“⁸⁷.

„Das Patriarchat ist zu Ende. Die Frauen glauben nicht mehr daran und damit ist es zu Ende. Es hat so lange gedauert, wie es für das Denken der Frauen etwas bedeuten konnte. Jetzt, da es dazu nicht mehr imstande ist, kann es nicht weiterexistieren. Das heißt nicht, daß die Frauen dem Patriarchat zugestimmt hätten [...] Es war eher ein ‚Aus der Not eine Tugend machen‘. Und das machen die Frauen heute nicht mehr – heute leben wir in anderen Zeiten [...].“⁸⁸

So lauten die ersten programmatischen Sätze des „roten Sottosopra“⁸⁹ der Mailänder Philosophinnengruppe, die die Anregung Muraros aufnahm und weiterdiskutierte. Zu wirklichen Veränderungen kommt es nach diesem Ansatz weniger, indem Verbesserungen innerhalb des Systems erstritten und erkämpft werden, sondern vielmehr wird durch Veränderungen des eigenen Verhaltens eine Um- und Neuschreibung der symbolischen Ordnung angestrebt. Symbolische Ordnung, verstanden als Maßstab für die gesamte Wirklichkeit, ist Kern der menschlichen Lebensform.⁹⁰ Das Symbolische finde sich in allen Räumen unserer Existenz, weil sich auf der Ebene der symbolischen Ordnung die Interpretation menschlicher Erfahrungen entwickle. Die herrschende symbolische Ordnung sei männlich und beruhe auf der Auslöschung der Frau, so die Differenztheoretikerinnen im Anschluss an Irigaray. Daher gebe es keine Möglichkeit für Frauen, sich wirklich im Bestehenden einzubringen, wenn sie sich nicht selbst verraten wollen. Die Unübertragbarkeit des weiblichen Verlangens drücke sich vielmehr in der *Verweigerung* aus, an Ritualen und Praktiken teilzunehmen, die grundsätzlich frauenfeindlich seien. Darin liege die „Matrix einer nie da gewesenen Freiheit und Intelligenz“⁹¹. Die herrschende symbolische Ordnung sei für Frauen eine Unordnung. Stattdessen solle eine weibliche Gegenkultur aufgebaut werden, die in weiblicher Genealogie gegründet sei. Indem Frauen eine andere Praxis miteinander gestalteten, ihr weibliches Wissen teilten und sich gegenseitig Autorität zusprächen, erfolge eine Arbeit am Symbolischen, so Chiara Zamboni von der Philosophinnengruppe Diotima.⁹²

86 Vgl. ebd., 9.

87 Vgl. Muraro (1999), 268.

88 Libreria delle donne di Milano (1996), 15.

89 „Sottosopra“ (Drunter und Drüber) heißt die Publikationsreihe der Libreria.

90 Vgl. Zamboni, Chiara (1999), Symbolische und gesellschaftliche Ordnung, in: Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona, Jenseits der Gleichheit. Über Macht und die weiblichen Wurzeln der Autorität, 45-70, 50ff.

91 Muraro, Luisa (2000), „Donne dell'altro mondo“, in: Via Dogana, Nr. 50-51, 3-5, zitiert nach: Giuliana, Fabrizia (2004), Mit Worten. Unterwegs zur Sprache der weiblichen Freiheit, in: Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie, 15. Jg, H. 29 (Feministische Philosophie in Italien), 11-25, 14.

92 Vgl. Zamboni (1999), 57.

Die Quelle für neue Begrifflichkeiten einer weiblichen symbolischen Ordnung liege im Weiblichen selbst, was in der Rede von der „symbolischen Ordnung der Mutter“⁹³ zum Ausdruck gebracht werden solle. Den Schlüssel dazu stelle „das Streben nach weiblicher Freiheit“ dar. Dieses benötige die Bereitschaft, eigene Autorität zu besitzen, „selbst über das eigene Denken und Wollen zu entscheiden“⁹⁴, was nicht mit negativ konnotierter Macht oder Herrschaft zu verwechseln ist. Die Autorinnen selbst benutzen als positiven Begriff „Autorität“, denn Macht wird einseitig negativ als Herrschaft verstanden, was m.E. einer Verkürzung gleichkommt.

Freiheit sei die Voraussetzung, dass Menschen politisch sein können, d.h. sich über die gemeinsame Gestaltung der Welt auseinandersetzen, und sie beruhe „auf dem Wechselspiel der Freiheit einer individuellen Frau mit der kollektiven Freiheit der Frauen“⁹⁵. ‚Weibliche‘ Freiheit könne nur erkannt werden, indem die Differenzen unter Frauen anerkannt werden. Intendiert sei dabei nicht eine Aneinanderreihung von Differenzen im Sinne von Beliebigkeit, sondern der Gedanke, sich gegenseitig zu mehr Reichtum, d.h. mehr innerer Freiheit und Verwirklichung des Begehrens zu verhelfen. Frauen könnten einander zu Autoritäten werden, indem die eine das Mehr-Sein, die produktive Ungleichheit der anderen freiwillig und freiheitlich anerkenne und sich an diese binde. Freiwilliges Sich-Binden an weibliche Autorität nennen die Italienerinnen *affidamento*⁹⁶, dies fördere eine Selbstbetrachtung, derer man alleine nicht fähig wäre. Beziehung und Selbstbetrachtung sollen das Entdecken der eigenen Identität, das eigene Begehren wecken und unterstützen. Die Eine solle durch die Anerkennung des Mehr der anderen ihre eigenen Kompetenzen und Fähigkeiten entwickeln lernen. Differenzen gelte es in einem Netz gegenseitiger, vertrauensvoller Bezogenheit und Unterstützung positiv zu nutzen. Indem sich Frauen einander anvertrauen, lernten sie voneinander, autorisierten sich gegenseitig und etablierten damit ein anderes, freiheitlicheres Bezugssystem zum herrschenden, so das eher idealistische Konzept. Durch die Alltagspraxis des *affidamento* konstituiere sich weibliche, gemeinsame Freiheit.

Eine besondere Rolle spielt in diesem Denksystem die Mutter und die Natalität aller Menschen. Die Beziehung zur Mutter gilt als grundlegendstes und wichtigstes Beziehungsmodell für Frauen und begründet ein symbolisches System, das nicht androzentrisch sei.

„Die symbolische Ordnung – so sage ich und so sagen wir – beginnt für eine Frau damit, daß sie die Mutter lieben kann.“⁹⁷

93 Muraro, Luisa (1993), Die symbolische Ordnung der Mutter, Frankfurt a.M.

94 Libreria delle donne di Milano (1989), 151.

95 Vgl. Günter (1996), 8.

96 Im Begriff *affidamento* stecken die Wortwurzeln von *fede* (Glaube), *fedeltà* (Treue), *fedarsi* (vertrauen), *confidare* (anvertrauen). Vgl. Libreria (1989), 20f.

97 Muraro, Luisa (1999), Orientierung an der Dankbarkeit, in: Diotima (1999b), 48-57, 56.

Die weibliche Liebe zur Mutter kennzeichnet, nach Diotima, die Ursprungsbeziehung: eine große Nähe zwischen Frauen, die gleichzeitig von einer unüberwindlichen Ungleichheit geprägt ist. Von der Fähigkeit, die Mutter zu lieben, hänge die Autonomie einer Frau ab, so das Konzept.⁹⁸

Differenzfeministinnen gehen zwar von ontologischer Weiblichkeit und Männlichkeit aus, eine Essentialisierung von Weiblichkeit wird von Vertreterinnen dieses Ansatzes aber zu vermeiden gesucht. Das Weibliche wird vielmehr, im Anschluss an Luce Irigarays Kritik an Lacan, in der Praxis der symbolischen Ordnung ausgemacht, die bislang männlich sei und dem Weiblichen lediglich ein Sein in der Spiegelversion zukommen lasse. Der bestehenden symbolischen Ordnung müsse eine weiblich-symbolische gegenübergestellt werden. Der Essentialismusverdacht, der den Ansatz immer wieder trifft, wird von den Autorinnen nicht ausgeräumt, sondern umgangen. Die Kategorie Geschlecht wird weder inhaltlich gefüllt noch erarbeitet, stattdessen wird auf Differenzen unter Frauen verwiesen. Andrea Günter, die maßgeblich den italienischen Diskurs in Deutschland weiterführt, stellt heraus, dass die Frage nach der Autorität der Frauen die Diskussion um Gleichheit und Differenz hinfällig mache. Das Denken der Geschlechterdifferenz löse dabei den Mann-Frau-Dualismus auf, enttarne dessen Universalismus- und Neutralisierungseffekt und markiere die Verschiedenheit der Frauen.⁹⁹ Geschlechterdifferenz zu denken, bedeutet nach Günter nicht, nach der Identität, wesensbedingtem Sein oder dem Wesen der Frau zu fragen, sondern die Situation und Verbundenheit untereinander zu betonen.¹⁰⁰

2.3.3 Rezeption und Kritik

Es besteht der Verdacht, auch wenn die Autorinnen dies ausschließen wollen, einer Essentialisierung – quasi durch die Hintertür: Weiblichkeit soll nicht essentialistisch verstanden werden, sondern wird als Bestandteil der vorgängigen symbolischen Ordnung angesehen, aber ‚Weiblichkeit‘ wird zur Basis einer weiblichen Identität gemacht.¹⁰¹ Das Frausein bestimmt die Perspektive auf die Welt und das In-der-Welt-Sein: *Frausein* ist Grundlage des Ansatzes. Was macht aber ‚die Frau‘ oder das Frausein aus? Nach differenztheoretischem Ansatz gibt es weibliche Identität, weib-

98 Vgl. ebd., 57.

99 Vgl. Günter (1996), 9.

100 Vgl. weiterführend ebd., 17f.

101 Ähnlich auch Wendel: „Außerdem bleibt zu fragen, ob das Weibliche nicht doch wieder als ontologische Größe in Anspruch genommen wird, um eine weibliche Identität, ein weibliches Begehren, eine weibliche Freiheit bestimmen zu können – mit einer deutlichen Schlagseite hin zur Substanzmetaphysik.“ Wendel, Saskia (2003b), „... und sind wir schon weiter, zu weit gegangen, geht's noch einmal weiter, zu keinem Ende geht's.“ (Ingeborg Bachmann). Zur Zukunftsfähigkeit feministischer Theologie, in: Eckholt, Margit/Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), *Im Aufbruch – Frauen erforschen die Zukunft der Theologie*, Stuttgart, 29-40, 35.

liches Denken und Begehren. Es wird von weiblicher Autorität und weiblichem Wissen gesprochen. Weibliches Begehren und eine ursprüngliche weibliche Freiheit werden behauptet. All dies sind Grundbedingungen einer angestrebten anderen Gesellschaft, d.h. sie haben durchaus normatives Gewicht und sind keine reinen Situationsbeschreibungen. Begriffe wie Freiheit, symbolische Ordnung oder Begehren werden theoretisch nur knapp (oder implizit) auf Irigaray bezogen. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit den theoretischen Grundlagen Irigarays findet kaum statt. So muten manche Begrifflichkeiten als Chiffren an, die schwer zu fassen sind. Dies alles zeigt, dass das eigentliche Augenmerk des „Denkens der Geschlechterdifferenz“ auf der Praxis und nicht auf der Theorie liegt. Schaut man sich die inhaltlichen Füllungen von Weiblichkeit und den prominenten Platz der Mutterfigur an, so lassen sich traditionell-weibliche Implikationen unschwer erkennen. Beziehungen, Mutterschaft und Kinder sowie Fürsorge stehen im Mittelpunkt der weiblichen Lebenswelt. Daneben lassen sich sicher neue Akzente wie die Aufwertung von Frauen und das Betonen des eigenen Begehrens finden, aber eine Verstärkung des Geschlechterdualismus statt eines Aufbrechens desselben sind zu befürchten.

Als Theologin drängen sich mir Parallelen zum katholischen Polaritätsmodell der Geschlechter förmlich auf.¹⁰² Dort wird betont, dass Frausein eine eigene Größe darstelle, die nicht dem Männlichen unterlegen, aber eben ganz anders sei und von den Frauen geschätzt werden solle. Frauen hätten andere Aufgaben und andere Fähigkeiten als Männer. Frauen werden hier von Männern definiert, Handlungsmuster werden Frauen per se und zeitenthoben zugesprochen. Frausein wird so auf eine bestimmte Ausgestaltung von Rollenmustern festgelegt, die in erster Linie die Sorge für andere betreffen und gesellschaftlich wenig anerkannt sind. Im Denken der Geschlechterdifferenz erfolgt die Bestimmung des weiblichen Geschlechts durch die Frauen selbst. Da Weiblichkeit zwar positiv, aber durch Polarisierung gefasst wird, ist ihr auch hier ein impliziter Determinismus eingeschrieben: Die Betonung des besonderen Weiblichen schreibt eine Opposition zum Männlichen fest.¹⁰³ Die Italienerinnen stimmen weiblichen Eigenschaften zu, aus deren Zwängen sich viele Frauen immer noch zu befreien suchen. Problematisch bleibt die mögliche Funktionalisierung spezieller weiblicher Eigenschaften für die Reduktion von Frauen auf enge, traditionelle Rollenmuster.

Der Abschied von Gleichstellungspolitik und deren Verunglimpfung als bares Machtstreben sowie das Einklagen des traditionellen Bereichs der Erziehung und Kinder-

102 Vgl. Kapitel 4.

Dieser Umstand vermag wohl auch zu erklären, dass im deutschsprachigen Raum innerhalb der feministischen Theologieszene der Ansatz der Italienerinnen kaum von katholischen, aber von vielen evangelischen Theologinnen vertreten wird.

103 Vgl. Hummerich-Diezum, Waltraud (1993), Unbeschreiblich weiblich, in: Querdenken. Beiträge zur feministisch-befreiungstheologischen Diskussion (Festschrift für Hannelore Erhardt zum 65. Geburtstag), hrsg. vom Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen, Göttingen, 103-128, 120.