

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Habitus als relationale Freiheit.
Bourdieu's sozialphilosophischer Ansatz in kritischer
Auseinandersetzung mit der katholischen
Geschlechteranthropologie“

verfasst von / submitted by
Katharina Mairinger

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the
degree of

Magistra der Theologie (Mag. Theol.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears
on the student record sheet

A 190 333 020

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Deutsch UF Katholische Religion

Betreut von / Supervisor:

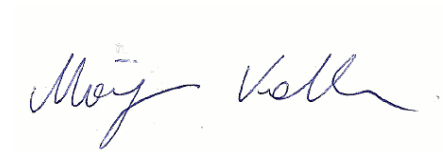
Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, 6. März 2017

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Mairinger Katharina', with a small circular stamp above the first part of the signature.

Katharina Mairinger

Inhalt

0	Einleitung	11
0.1	Relevanz Bourdieus für die theologische Anthropologie – Einstieg in das Thema.....	12
0.2	Ziel, Methode und Aufbau der Arbeit.....	14
ERSTER TEIL		16
1	Theoretische Grundlagen – Habitus, religiöses Feld und männliche Herrschaft	16
1.1	Biographische Zugänge BOURDIEUS	16
1.2	Abriss theoretischer Grundannahmen und Forschungsvoraussetzungen	18
1.3	Grundlegung des Habituskonzepts.....	21
1.3.1	Relation.....	22
1.3.2	Habitus	23
1.3.3	Feld	26
1.3.4	Kapital.....	28
2	BOURDIEUS <i>Die männliche Herrschaft</i> im Kontext seiner Soziologie	31
2.1	Programmatik.....	31
2.2	Inhaltsbeschreibung und Kernaussagen	33
2.3	Korrelation von Habituskonzept und männlicher Herrschaft	34
2.4	Charakterisierung der männlichen Herrschaft	39
3	Religiöses Feld im Überblick	41
3.1	Strukturierung des religiösen Feldes im Feld der Macht	42
3.2	„Beherrschte Macht“ der katholischen Kirche.....	44
3.3	Konkurrenz und Interaktionsinstanzen im religiösen Feld	45
4	<i>Spirituelles Kapital</i> des kath.-rel. Feldes.....	48
4.1	Inkorporiertes Kapital des kath.-rel. Feldes	49
4.2	Objektiviertes Kapital des kath.-rel. Feldes	51
4.3	Institutionalisiertes Kapital des kath.-rel. Feldes	52
4.3.1	Institutionalisiertes Kapital 1 – Ämterstruktur, Weihegrade	52
4.3.2	Institutionalisiertes Kapital 2 – Geschlechterspezifische Arbeitsteilung, Bildungstitel	53
5	Zwischenergebnis: Katholischer Geschlechterhabitus als spirituelles Kapital des kath.-rel. Feldes.....	55
5.1	Fragen zum inkorporierten Kapital:	55
5.2	Fragen zum objektivierten Kapital:.....	56
5.3	Fragen zum institutionalisierten Kapital:	56
6	Kritik an BOURDIEU	57
6.1	Unschärfe Terminologie.....	57
6.2	Mechanistisches und deterministisches Habitusverständnis	57
6.3	Mangelnde Berücksichtigung feministischer Forschung	59
6.4	Mangelnde empirische Absicherung.....	60

ZWEITER TEIL	61
7 Spirituelles Kapital des kath.-rel. Feldes seit dem Zweiten Vatikanum.....	61
8 Objektiviertes Kapital des kath.-rel. Feldes	62
8.1 Biblischer Text und Auslegungstradition als objektivierter Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungskategorien.....	62
8.1.1 Deutung der Schöpfungserzählungen als objektivierter Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungskategorien.....	63
8.1.2 Objektivierter Auslegungstradition in Bezug auf das Neue Testament	64
8.2 Dogmatische Denkmodelle und Auslegungstraditionen als objektivierter Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungskategorien.....	66
8.2.1 Objektivierung von Geschlechterrollen im Subordinationsmodell	66
8.2.2 Objektivierung von Geschlechterrollen im Komplementaritätsmodell	68
8.3 Objektivierter Kulturgüter des kath.-rel. Feldes.....	71
8.4 Zusammenfassung.....	72
9 Institutionalisiertes Kapital des kath.-rel. Feldes	72
9.1 Ämterstruktur als patriarchales System	72
9.2 Geschlechtliche Arbeitsteilung	75
9.3 Zusammenfassung.....	76
10 Inkorporiertes Kapital des kath.-rel. Feldes in Lehramtsaussagen seit dem Zweiten Vatikanum.....	77
10.1 JOHANNES XXIII: <i>Pacem in Terris</i> – Gleichheit trotz Komplementarität	77
10.2 PAUL VI. – Wesenszuschreibungen und feste Rollenbilder in nachkonziliaren Äußerungen.....	80
10.2.1 Botschaft an die Frauen – Rollenzuschreibungen zwischen Mutterschaft und Jungfräulichkeit	80
10.2.2 <i>Humanae Vitae</i> – Der Mann als Triebwesen	82
10.3 JOHANNES PAUL II. – Berufung als moralische Verpflichtung	83
10.3.1 <i>Familiaris Consortio</i> – Rechte, Pflichten, Würde und Rolle der Frau	83
10.3.2 <i>Mulieris Dignitatem</i> – Berufung und Disposition zur Mutterschaft.....	84
10.3.3 Brief an die Frauen – Der „Genius der Frau“ als (unerschlossenes) Berufungsgeheimnis	86
10.1 BENEDIKT XVI. – fortschreitende Institutionalisierung der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungskategorien.....	89
10.1.1 Antwort von Kardinal Ratzinger auf Die Erwägungen deutscher Katholiken	89
10.1.2 Amtsverständnis von BENEDIKT XVI.	90
10.1.3 Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt – Maria als Identifikationsfigur für die Frau	91
10.2 FRANZISKUS und die <i>Theologie der Frau</i>	94
10.2.1 Diverse Stellungnahmen zur Frauenfrage – Maria und die Theologie der Frau	94
10.2.2 <i>Evangelii Gaudium</i> – marianische Tugenden.....	96

10.2.3	Amoris Laetitia – Komplementarität ohne starre Umgrenzung.....	97
10.3	Zusammenfassung.....	99
11	Männliche Herrschaft im kath.-rel. Feld ab dem zweiten Vatikanum	101
11.1	Theologische Anthropologie als somatisiertes Herrschaftsverhältnis	101
11.2	Kirchenrecht und Liturgie als Ergebnis einer geschichtlichen Verewigungsarbeit	102
11.3	Ämterstruktur und Arbeitsteilung als paradigmatische Form symbolischer Herrschaft	102
11.4	Hierarchie zum Zweck der Relation	103
DRITTER TEIL		104
12	Theologisch-ethische Herausforderungen und Handlungsoptionen im Anschluss an Bourdieu.....	104
12.1	Erste Herausforderung: Umgang mit dem Hysteresis-Effekt	104
12.2	Erste Handlungsoption: Eingestehen der eigenen Kontingenz	105
12.2.1	Aufarbeitung der Geschichte und Entkräftung der Doxa	105
12.2.2	Erkenntnistheoretische Einschränkungen akzeptieren.....	106
12.2.3	Soziale Verfasstheit der Kirche begreifen	108
12.3	Zweite Herausforderung: Balance zwischen feldspezifischer Exklusion und Inklusion.....	108
12.4	Zweite Handlungsoption: Offen sein für den Dialog.....	109
12.4.1	Interesse entgegen bringen und zuhören.....	109
12.4.2	Eigene Interessen transparenter gestalten	110
12.4.3	Anerkennung der Pluralität von Denk- und Lebensformen.....	111
12.5	Dritte Herausforderung: Verhältnis von Beherrscher Macht und Hierarchie	112
12.6	Dritte Handlungsoption: Kollegiale Zusammenarbeit	113
12.6.1	Personenabhängige, keine geschlechtliche Arbeitsteilung	113
12.6.2	Ämterstruktur überdenken – „Klerikalismus“ überwinden	113
12.6.3	Mitspracherecht und gemeinsame Entscheidungen	114
12.7	Vierte Herausforderung: In Beziehung mit Kritikerinnen und Kritikern bleiben....	115
12.8	Vierte Handlungsoption: Auf andere zugehen.....	115
12.8.1	Anerkennung, Achtung und Ehrfurcht vor der Personwürde	115
12.8.2	Miteinander und nicht übereinander reden	117
13	Fazit: Habitus als relationale Freiheit.....	118
14	Abkürzungsverzeichnis	122
15	Bibliographie	123
	Abstract.....	131

Vorwort

Am Anfang erschwert die Vielfalt an Eindrücken die Konzentration auf das Wesentliche. Am Ende ist der Anfang des Schaffens beinah vergessen und doch ziehen sich Linien durch meine Arbeit, die anfänglich verworfen und schließlich wiederaufgenommen, zu Beginn angezweifelt und letztendlich bestätigt wurden. Trotz allem stehen noch viele Fragen offen, oder wurden noch nicht gestellt.

Eine Frage soll aber beantwortet werden: Wie kann ein sozialphilosophischer Ansatz zum Instrument einer theologisch-ethischen Arbeit werden? Die Theologie bestimmt maßgeblich ein Verhältnis, nämlich das der Kirche zur Welt und zu den Menschen, wie auch umgekehrt. Eine wechselseitige Relationalität der Kirche mit den Menschen, aber auch der Menschen untereinander – ob nun gläubig oder nicht –, eröffnet der Kirche kritische Anfragen hinsichtlich ihrer Geschlechteranthropologie. Diese Relationen zu benennen und zu bestimmen kann nicht allein von der Theologie geleistet werden, denn um theologische Netzwerke aus einer möglichst vorurteilslosen Perspektive beurteilen zu können, die keine verfestigten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata reproduziert, bedarf es eines soziologischen bzw. sozialphilosophischen Blicks.

Dass für diese Arbeit Bourdieu in Anspruch genommen wurde, verdanke ich Prof. Marschütz, der mir in den einzelnen Besprechungen durch motivierende Impulse die Themenwahl, Fokussierung und inhaltlich lineare Fortführung meiner Arbeit erleichtert hat. Zudem möchte ich mich für die Horizonterweiterung bedanken, die mir durch die Vorlesung „Ethik der Geschlechterbeziehungen“ (2015W) und das Seminar „Katholische Kirche – Gender – Fundamentalismus“ (2016W) im Hinblick auf feministische und gendertheoretische Ansätze ermöglicht wurde. Der historischen Aufarbeitung kamen die Seminare von Prof. Klieber und die Mitarbeit am Institut für Kirchengeschichte zu Gute, von denen ich im Zuge dieser Arbeit profitieren konnte. Außerdem danke ich meiner Schwester für ihren kritischen Blick und ihren ergänzenden Anmerkungen sowie meinen Eltern, meinem Bruder und meinen Freundinnen und Freunden, die mich in arbeitssamen Phasen aufgeheitert und seelisch unterstützt haben.

0 Einleitung

0.1 Relevanz Bourdieus für die theologische Anthropologie – Einstieg in das Thema

Die Rezeption BOURDIEUS hält sich, verglichen mit seiner Wirkung im Bereich der Frauen- und Geschlechterforschung, in der Theologie sehr begrenzt. Seine Religionssoziologie geht im deutschsprachigen wie englischsprachigen Raum bis auf Einzelfälle nicht über die Grenzen der Soziologie hinaus.¹ Die Relevanz BOURDIEUS Ansatzes wird jedoch in wenigen Werken² unter Beweis gestellt. Kirche wird dort als gesellschaftliche Institution analysiert, die in ihrer hierarchischen Strukturierung ebenso wie staatliche Macht anerkannt und gerechtfertigt werden muss. Die theologische Anthropologie gewinnt mit einer soziologischen Analyse eine Perspektive, die sie als Kirche in der Welt, also auch aus ihrer sozialen Verfassung heraus, begreift.

Der soziologische Blick versucht die Reproduktion der bestehenden Ordnung zu dekonstruieren, und verhilft zur Klärung der historisch entstandenen Objektivierungen im religiösen Feld. Das Ergebnis trägt dazu bei, Mechanismen der Reproduktion und Produktion sozialer Verhältnisse in das religiöse Feld einordnen zu können, um hieraus praktische Schlüsse zu ziehen. Unrechtsverhältnisse können mit diesem Ansatz als systemimmanente Schwäche diagnostiziert werden, ohne dabei die Bestimmung der sozialen Akteurinnen und Akteure im religiösen Feld zu vernachlässigen. Formen männlicher Herrschaft werden aus dieser Perspektive als Schuldverstrickung analysierbar, woraus konkrete theologisch-ethische Handlungsoptionen folgen können. Weil die Theologie „zuallererst daran interessiert [ist], religiöse Verhaltensweisen als Glaubenszeugnisse zu interpretieren“³, findet sie ihre notwendige Ergänzung durch soziologische Befunde, die durch die Systematisierung der religiösen Verhaltensweisen

¹ Vgl. dazu: BREMER, Helmut: Max Weber und Pierre Bourdieu: Varianten der Lebensführung im religiösen Feld, in: Vögele, Wolfgang / BREMER, Helmut / Vester, Michael (Hg.): Soziale Milieus und Kirche. Würzburg: Ergon Verl. 2002, S. 69-86; VERTER, Bradford: Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu, in: *Sociological Theory*, Vol.21, Nr. 2 (2003), S. 150-174; SWARTZ, David: Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power, in: *Sociology of Religion*, 57/1996, 1, S. 71-85; KREUTZER, Ansgar: Aktualisierung der Politischen Theologie. Impulse aus dem Werk Pierre Bourdieus, in: ThQ 194 (2014), S. 343-360.

² Vgl. dazu: SCHÄFER, Heinrich: Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu. Frankfurt am Main: Lembeck 2004.

³ BREMER (2002): Soziale Milieus und Kirche, S. 14

zu normativen Aussagen über die Rolle gesellschaftlicher Beziehungen im religiösen Feld kommt.

„Theologie und Soziologie können sich also dort berühren, wo beide dem religiösen Verhalten von Menschen gesellschaftliche (nicht nur individuelle – private) Bedeutung zumessen. Bei der Deutung dieses Verhaltens werden sie sich unterscheiden. Diese Unterscheidung durchzuhalten, eröffnet wechselseitiges Lernpotential im interdisziplinären Dialog.“⁴

Die sozialphilosophische Sicht BOURDIEUS mutet schon allein deshalb als geeigneter Zugang an, weil sie herrschende Essentialismen in den Kontext sozialer Akteurinnen und Akteure und ihrer Ordnungsschemata stellt. Diese relationale Betrachtung erlaubt keine Festschreibung auf überzeitliche anthropologische Kategorien, da diese als das „Ergebnis einer geschichtlichen Verewigungsarbeit“⁵ zu bestimmen sind. Wenn die Geschlechterdifferenz nicht mehr als naturgegeben und geschichtslos, sondern als Habitus begriffen wird, wird einem freiheitstheoretischen Denken die Bahn bereitet, das es erlaubt, die Würde der Person unabhängig von ihrem Geschlecht zu achten.

In Übereinstimmung mit einer solchen personalen Perspektive können auch Anliegen der Gender-Forschung positiv in die Theologie integriert werden. Die inhaltliche wie methodische Nähe dieser Forschungsrichtungen zu BOURDIEUS sozialphilosophischem Ansatz ermöglicht darüber hinaus, die Relationen im kath.-rel. Feld theologisch weitgehend unvoreingenommen zu reflektieren. Während sich theologische Arbeiten zur Geschlechteranthropologie notwendig auf bereits bestehende Konzepte stützen muss, erlaubt die sozialphilosophische Sicht eine Analyse der Interaktionsinstanzen und der leitenden „Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungskategorien“⁶ (WDHK) im katholisch-religiösen (kath.-rel.) Feld, ohne diese verfestigten Kategorien bei der Analyse bereits bemühen zu müssen. Der Verkehrung von Ursache und Wirkung im Diskurs über die geltende Geschlechteranthropologie wird damit ebenso Einhalt geboten. Aus diesem hermeneutischen Potential gewinnt die Theologie ein methodisches Handwerkszeug, mit Hilfe dessen Formen der Produktion und Reproduktion männlicher Herrschaft im kath.-rel. Feld aufgezeigt werden können.

⁴ BREMER (2002): Soziale Milieus und Kirche, S. 15

⁵ BOURDIEU, Pierre: Die männliche Herrschaft. Übersetzt von Jürgen Bolder. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012, S. 144

⁶ BOURDIEU, Pierre: Die männliche Herrschaft, in: DÖLLING, Irene: Männliche Herrschaft als paradigmatische Form, Irene / KRAIS, Beate (Hg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 159

0.2 Ziel, Methode und Aufbau der Arbeit

Ziel der Arbeit ist es, mit der habitus-orientierten Forschungsperspektive BOURDIEUS, wie sie im Buch *Die männliche Herrschaft* zur Anwendung kommt, die kath. Geschlechteranthropologie kritisch zu reflektieren, um daraus theologisch-ethische Konsequenzen zu ziehen.

Die Forschungsfrage dazu lautet: Welche theologisch-ethischen Herausforderungen ergeben sich aus der kritischen Auseinandersetzung des sozialphilosophischen Ansatzes BOURDIEUS mit der kath. Geschlechteranthropologie? Den methodischen Zugang bilden die sozialwissenschaftliche Erkenntnisse BOURDIEUS, darin das Habituskonzept, die Feldtheorie und die Theorie der männlichen Herrschaft inbegriffen, welche in eine entsprechende Textthermeneutik überführt werden. Die hierfür geltenden Kriterien werden im ersten Teil der Arbeit eruiert. Die Arbeit erschöpft sich also nicht allein in der Darstellung des Habitus-Konzepts und des Werkes *Die männlichen Herrschaft*, sondern entwickelt im ersten Teil eine Kriteriologie zur Bestimmung männlicher Herrschaft in den unbewussten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungskategorien des religiösen Feldes.

Der erste Teil nimmt eine Einführung in genannte Theoreme vor und erläutert das Habituskonzept in Bezug auf die männliche Herrschaft sowie dem kath.-rel. Feld und hält als Ergebnis einen Kriterienkatalog fest, mit dessen Hilfe geschlechterdifferente Wesenszuschreibungen kritisch analysiert werden können. Herausgearbeitet werden hier vor allem Formen des spirituellen Kapitals, welche das kath.-rel. Feld konstituieren und den sozialen Akteurinnen und Akteuren feldintern Anerkennung und Prestige sichern. Damit bilden die Kapitalformen die Grundlage für das Zusammenspiel der Feldkräfte zwischen den sozialen Akteurinnen und Akteuren und grenzen das Feld nach außen hin ab.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Analyse der drei Kapitalformen im kath.-rel. Feld, also dem spirituellen Kapital, welches aus dem objektivierten, institutionalisierten und inkorporierten Kapital besteht. Mit dem objektivierten Kapital werden Formen der männlichen Herrschaft beschrieben, welche in Objekte, Räume, Denkmodelle oder kirchenrechtliche, dogmatische und exegetische Texte eingeschrieben sind. Das institutionalisierte Kapital zeigt anhand der Ämterstruktur und der Arbeitsteilung Beeinflussungen durch die männliche Herrschaft auf. Die Analyse zum inkorporierten

Kapital steht in dieser Arbeit besonders im Vordergrund. Die Inkorporationsformen männlicher Herrschaft lassen sich in lehramtlichen Texten als WDHK wiedererkennen, die den *kath. Geschlechterhabitus* (KGH) bestimmen. Herausgegriffen werden hierzu lehramtliche Aussagen ab dem Zweiten Vatikanum, die sich mit Geschlechteranthropologie beschäftigen. Anschließend werden diese anthropologischen Konzepte in Argumentation und Bezügen nach Formen von WDHK untersucht, die auf ein System homologer Oppositionen in Form von festen Geschlechterrollen verweisen.

Von Interesse sind also inkorporierte, objektivierte und institutionalisierte Kapitalformen (Kap. 4), die in den lehramtlichen Texten als spirituelles Kapital, also als die Durchsetzung der richtigen Sichtweise im rel. Feld auftritt, verbindlich festgelegt wird und besonders hohes Prestige genießt, denn jede Herrschaftsform geht „einher mit unterschiedlichen *Teilungsprinzipien*, nach denen die Gesellschaft organisiert ist.“⁷

Der dritte Teil beinhaltet die Ergebnisse der Kriterienanalyse an den lehramtlichen Texten und schließt mit einem Fazit, das theologisch-ethische Herausforderungen und Handlungsoptionen im Hinblick auf kath. Geschlechteranthropologie(n) aufzeigen soll.

⁷ MÜLLER, Hans-Peter: Pierre Bourdieu. Eine systematische Einführung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016, S. 45

ERSTER TEIL

1 Theoretische Grundlagen – Habitus, religiöses Feld und männliche Herrschaft

Dieser erste Teil führt zunächst in die Biographie BOURDIEUS ein und widmet sich anschließend seinen theoretischen Grundannahmen sowie seiner Programmatik auseinander, die hinter dem Konzept der „männlichen Herrschaft“ stecken. Sodann werden im Kapitel die Systematik des Habituskonzepts und die hierfür notwendigen Begriffe geklärt, um diese dann im Kapitel 2.3 in Korrelation mit der männlichen Herrschaft zu bringen. Einer kurzen Inhaltsangabe des Buches *Die männliche Herrschaft* sowie dessen Kernaussagen folgt eine Charakterisierung der männlichen Herrschaft in drei Punkten. Diese Bestimmung wird durch das Kapitel 3 „Religiöses Feld im Überblick“ kontextualisiert. Wie auch die Geschlechterkonstruktion kennt das religiöse Feld Machtverhältnisse. Die Strukturierung des religiösen Feldes im Feld der Macht wird aufgezeigt und dabei näher auf das Diktum der „beherrschten Macht“ eingegangen, welches BOURDIEU als charakteristisch für die kath. Kirche ansieht. Demnach konstatiert er auch einen „katholischen Habitus“, auf den gesondert eingegangen wird. Das Fazit und Zwischenergebnis hält Inkorporations- und Distinktionsformen des religiösen Feldes im Kontext der männlichen Herrschaft fest. Die dort ermittelten inkorporierten, objektivierten und institutionalisierten Distinktionsmerkmale (oder auch Kapitalien) werden in Form eines Kriterienkatalogs festgehalten, welcher der späteren Analyse dienen soll. Dieser erste Teil schließt mit kritischen Anfragen an BOURDIEU aus dem Bereich der Soziologie und der feministischen Forschung, um die Möglichkeiten und Grenzen seiner Theorie auch für diese Arbeit aufzuzeigen.

1.1 Biographische Zugänge BOURDIEUS

Die biographische Skizze Bourdieus dient dem Verständnis und der Einbettung seiner Theorie der männlichen Herrschaft in sein Gesamtkonzept. Weil sich seine Konzepte immer wieder auf die empirischen Untersuchungen in der Kabylei beziehen, wird hier angerissen, welche Denkprozesse die Forschungsaufenthalte in Algerien bei BOURDIEU angestoßen haben.

PIERRE BOURDIEU wird am 1. 8. 1930 in Denguin (in der französischen Provinz Béarn) geboren, das damals nur etwa 460 Einwohner zählte, später zog die Familie nach Lasseube, das sich südlich von Pau befindet. Bis zu seinem Tod blieb BOURDIEU diesen kleinen Orten verbunden. Die soziale Benachteiligung, die er in verschiedensten Bereichen seines Lebens erfährt (etwa der Schule oder dem späteren Studium) lehren ihn, eine Haltung, solidarisch für die „kleinen“ Leute einzutreten. Die regionale Herkunft bedingt außerdem seine Studieninteressen: BOURDIEU erforscht sprachliche Eigenheiten und verfasst Arbeiten über die bäuerliche Gesellschaft des Béarn. Das Leben in Paris stärkt seine Verbundenheit zur Heimat dadurch, dass er ständig mit dem Gefälle von der südlichen Provinz und der Hauptstadt konfrontiert wird.⁸ Trotz seiner einfachen Herkunft führt seine schulisch-studentische Laufbahn vom Gymnasium Pau, dem Lycée Lous-le-Grand in Paris, über die Ecole Normale Supérieure schließlich zum Philosophiestudium an der Sorbonne.⁹

Nach Abschluss seiner Ausbildung unterrichtet BOURDIEU zunächst für ein Jahr Philosophie an einem Gymnasium in Moulins und wird dann zum Militärdienst einberufen. Sein Stützpunkt befindet sich in Algerien, dessen Kolonisationsgeschichte ihn sehr beschäftigt. BOURDIEU schreibt zu dieser Zeit einige Dokumentationen, um die Pariser Gesellschaft mit den realen Bildern Algeriens zu konfrontieren. Auch nach Ende seiner Dienstzeit bleibt er noch zwei Jahre als Assistent für Philosophie an der Universität von Algier in Algerien. Die ethnologischen Studien – die sich auch zur Zeit des Algerienkriegs fortsetzen – kann er an der Universität weiterführen, wenngleich er sich Methodik und Forschungspraxis der Ethnologie im Alleingang aneignen muss. Seine algerische Feldforschung bezieht immer wieder seinen bäuerlichen Hintergrund des Béarn als Kontrast mit ein, was ihm die Umsetzung der nötigen Distanz und Objektivierung erleichtert.¹⁰

Auch nach seiner Rückkehr nach Frankreich profitiert er von seinem ethnologischen Blick, als er Forschungen über die französische Provinz anstellt. Zunächst wird ihm als Assistent an der Sorbonne davon abgeraten, seine Arbeiten über Algerien in einer Dissertation zu bündeln, was wohl auch damit zusammenhing, dass „[d]ie Soziologie

⁸ Vgl. FRÖHLICH, Gerhard / REHBEIN, Boike (Hg.): Bourdieu. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler 2014, S. 1

⁹ Vgl. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 2-3

¹⁰ Vgl. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 3-4

[...] kaum ein etabliertes Fach an der französischen Universität [war].“¹¹Seine Feldforschungen begleiten ihn trotzdem in sämtlichen Arbeiten. Mitunter setzt sich BOURDIEU in dieser Zeit mit WEBERS Religionssoziologie auseinander und nutzt zur Erklärung der Beziehungen der sozialen Akteurinnen und Akteure erstmals die Kategorie Feld.¹² Nach der Gründung des „Centre de sociologie de l'éducation et de la culture“¹³ 1969 vertiefte er sich mit seiner Forschungsgruppe in die Bildungssoziologie und analysiert Sozialformen, die durch das Bildungswesen entstehen und reproduziert werden. Bedeutsam wird in diesem Zusammenhang der Begriff des kulturellen Kapitals.¹⁴

BOURDIEU bleibt mit seiner Forschung nicht in seinem universitären Umkreis, sondern versucht immer wieder, seine Resultate an die Öffentlichkeit zu bringen; er engagiert sich politisch für die vom Arbeitsmarkt oder der schulischen Selektion Ausgegrenzten und startet zahlreiche Interventionen.¹⁵ Der programmatische Impetus seiner Forschung, der unter dem Aspekt der Gerechtigkeit steht, ist hinter seinen Konzepten immer zu reflektieren auf die nun näher eingegangen wird.

1.2 Abriss theoretischer Grundannahmen und Forschungsvoraussetzungen

BOURDIEU ist sich bewusst, dass eine ethnographische Herangehensweise an die Geschlechterteilung von Risiken begleitet wird, die statt einer Entnaturalisierung gerade das Gegenteil bewirkt, wenn sie die Konstruktion der gesellschaftlichen Verhältnisse weder zum Thema macht, noch sich der Naturalisierungsprozesse bewusst wird, welche die Forschungsperspektive selbst bestimmen.¹⁶ „Wir laufen daher Gefahr, daß wir zur Erklärung der männlichen Herrschaft auf Denkweisen zurückgreifen, die selbst das Produkt dieser Herrschaft sind.“¹⁷ Bei jeder Forschung müssen die historischen Mechanismen analysiert werden, die bei der Enthistorisierung und der Verfestigung binärer Strukturen und Prinzipien beteiligt waren. Das, was als zeitlos und naturgegeben

¹¹ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 5

¹² Vgl. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 5

¹³ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 6

¹⁴ Vgl. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 7

¹⁵ Vgl. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 8-9

¹⁶ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 12

¹⁷ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 14

gilt, ist nach BOURDIEU immer schon durch folgende Institutionen¹⁸ verkörpert: Familie, Kirche, Staat, Schule, Sport und Journalismus.¹⁹

Der Zweifel an herkömmlicher Theoriebildung entspringt der Perspektive eines empirischen Forschers, der mit dem *Entwurf einer Theorie der Praxis*²⁰ einen Weg aufgezeigt hat, der sich nicht nur mit der sozialen Entstehung von Gesellschaftskonstruktionen beschäftigt, sondern jene Fragen zugleich auf seine (eigene) Wissenschaftstheorie zurückwirft, mit denen er an die Erforschung von Kulturen geht. Seine Empirie richtet sich nach dem Primat der Konstruktion des Objekts wie es die *französischer Epistemologie* forciert. Vorausgesetzt wird ein „Bruch mit dem *common sense*“²¹, der eine objektive Betrachtung des empirischen Materials ermöglichen soll. BOURDIEU macht für die Aktionsfähigkeit einer sozialen Akteurin und eines sozialen Akteurs weder allein das Individuum verantwortlich, wie dies im Existenzialismus bzw. der Subjektphilosophie versucht wird, noch die sozialen Strukturen oder den Kapitalismus, wie im Strukturalismus angenommen.²² Trotzdem weisen ihn das Denken in Methoden, seine Suche nach dichotomen Strukturen und strukturellen Homologien zwischen verschiedenen Bereichen eher als Strukturalist, denn als Existenzialist aus²³, aber er ist sich der Schwächen bewusst. Die Annahme einer Struktur verleitet allzu leicht, Handlungen als mechanistisch zu verstehen und soziale Akteurinnen und Akteure nur als Marionetten des Systems zu sehen, ohne dabei die soziale Situation oder den damit verbundenen Kontext zu reflektieren.²⁴ Diese Spannung von Struktur und Individuum versucht er durch das Habituskonzept (Kap. 1.3) aufzulösen, das ihn konsequent durch alle Forschungsbereiche begleitet, denen er sich widmet.

BOURDIEUS theoretische Konstruktionen sind direkt aus seinem empirischen Material gewonnen, womit sein Konzept des Habitus, des Feldes etc. (gleich einem ‚Erkenntnisinstrument‘ oder ‚wissenschaftlichem Konstrukt‘) so angewendet werden

¹⁸ Die sechs Institutionen versteht Bourdieu dabei weder unterkomplex, noch ahistorisch oder stereotyp. Mit jeder Institution verbindet er die Gesamtheit der Felder samt ihrer spezifischen Habitus.

¹⁹ Vgl. BOURDIEU, Pierre: Autour du livre de Pierre Bourdieu *La domination masculine*. Pierre Bourdieu répond, in: *Travail, genre et sociétés* 1 (1999), Heft 1, S. 233

²⁰ BOURDIEU, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Übersetzt von Cordula Pialoux und Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015.

²¹ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 12

²² Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 28

²³ Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 28-29

²⁴ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 31-33

kann, „wie ein Naturwissenschaftler Instrumente benutzt“.²⁵ ENGLER sieht BOURDIEUS Arbeiten „von einer methodischen Strenge durchzogen, die sich nicht in zu befolgenden Methodenvorschriften fassen lässt.“²⁶ Dies ist auch darauf zurückzuführen, dass Bourdieu seine Theorie immer wieder an die Praxis rückbindet und davon ausgeht, „dass alle Subjekte gleich sind. Bourdieu geht jedoch nicht von gleichen Subjekten aus, sondern von der sozialen Praxis. Und hier sind die Akteure und Akteurinnen sozial verschieden.“²⁷

Objektivierungen, die von Subjekten abstrahieren, werden auf dem Hintergrund seiner Theorie daher selbst noch einmal zum Thema, d.h. objektiviert, um damit alltagsweltliche Bezüge nicht zu verlieren und personale Erfahrungen mit einzubeziehen. „Dadurch gelangt man zu einer höheren Objektivität, die den Subjekten ihren Platz einräumt.“²⁸ Den Bruch mit dem Objektivismus, der zur Selbstreflexivität und ‚epistemologischer Wachsamkeit‘ aufruft²⁹, begreift BOURDIEU als Kritik an der „scholastische[n] Sicht“³⁰ und ist „Voraussetzung, um die Realitätskonstruktionen von AkteurInnen zu verstehen“.³¹ Genannte Forderungen beziehen sich auf die Bewusstmachung und Bewusstwerdung der eigenen wissenschaftlichen und sozialen Position und die Vermeidung von Projektionen der eigenen Konstruktion in das Bewusstsein der untersuchten Akteurinnen und Akteure.³² Eine solche Position soll verhindern, als Wissenschaftlerin oder Wissenschaftler selbst an der bestehenden Ordnung als Komplizin oder Komplize mitzuwirken.³³ BOURDIEU wehrt sich mit diesem sozialkonstruktivistischen Zugang gegen essentialistische Zuschreibungen und homologe Deutungsmuster, die letztlich als Ausschlussprinzipien fungieren. Die Fronstellung des Sozialkonstruktivismus gegenüber einem gesellschaftlich etablierten Essentialismus bietet die epistemologische Voraussetzung für eine relationale Betrachtungsweise der einzelnen sozialen Akteurinnen und Akteure im jeweiligen Feld

²⁵ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 12-13

²⁶ ENGLER: Pierre Bourdieus Beitrag zum Verstehen symbolischer Herrschaft. In: HARDERS, Cilja / KAHLERT, Heike/ SCHINDLER, Delia (Hg.): Forschungsfeld Politik. Geschlechtskategorische Einführung in die Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2005, S.134

²⁷ ENGLER: Pierre Bourdieus Beitrag, in: HARDERS / KAHLERT / SCHINDLER (2005): S.134

²⁸ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 14

²⁹ Vgl. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 14

³⁰ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 216

³¹ ENGLER: Pierre Bourdieus Beitrag, in: HARDERS / KAHLERT / SCHINDLER (2005): S.140

³² Vgl. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 14

³³ ENGLER: Pierre Bourdieus Beitrag, in: HARDERS / KAHLERT / SCHINDLER (2005): S.141

und bedingen bei BOURDIEU das Habituskonzept und die Konzeption seines Werkes *Die männliche Herrschaft*.

1.3 Grundlegung des Habituskonzepts

Ziel der Gesellschaftstheorie BOURDIEUS ist, die Mechanismen der Produktion und Reproduktion sozialer Verhältnisse in ihrer Wirkungsweise und Relation aufzudecken, zu verstehen und zu analysieren.³⁴ Dies geschieht durch die Kritik an der bisherigen sozialwissenschaftlichen Methodik (samt der dort vorherrschenden Dualismen) und der Entwicklung seines Habituskonzepts. Die Verschränkungen einzelner Themenbereiche in BOURDIEUS Theorie lassen eine isolierte Beschreibung einzelner Begriffe nicht zu. So ergeben sich die Definition derselben wiederum nur in ihrem wechselseitigen Bestimmungsverhältnis.

BOURDIEU lagert sein Habituskonzept in eine Vielzahl von Abhängigkeiten (Relationen) ein, die einer näheren Erläuterung bedürfen. Zunächst steht ein Habitus nicht für sich allein, sondern findet sich in ein Feld eingebettet, das den Habitus ermöglicht und zugleich produziert. Die Konstitution des Feldes geschieht durch Kämpfe um das symbolische Kapital, welches die Grenzen eines Feldes gegenüber einem anderen festlegt. Gelegentlich übersieht die Forschung genannte Zusammenhänge und abstrahiert den Habitus als alleinigen Motor für innergesellschaftliche Konstruktionsprozesse.³⁵ FRÖHLICH/REHBEIN verweisen an verschiedensten Stellen darauf, dass es sich bei den Begriffen BOURDIEUS eher um „Konzeptmetaphern“³⁶ denn um klare Definitionen handelt. Diese Arbeit verwendet deshalb *Relation, Habitus, Feld, Kapital, männliche Herrschaft* als relationale und kontextuelle Bestimmungen und sieht keine definitorische Abgrenzung von anderen Termini vor, denn Ziel der Arbeit ist nicht die Definition der jeweiligen Konzeptmetaphern, sondern deren theoretische Anwendung. Erläuterungen, die der Veranschaulichung dienen, schließt dies freilich nicht aus.

³⁴ Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 27

³⁵ Vgl. BOURDIEU (1999): Pierre Bourdieu répond, S. 232-233

³⁶ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 100

Ausgehend von der dargestellten Wissenschaftstheorie entwickelt BOURDIEU sogenannte „Denkwerkzeuge“³⁷ für die soziologische Forschung. Er bedient sich dabei eines „methodologische[n] Kunstgriff[s]“³⁸: Da BOURDIEU westlich sozialisiert ist, kann er gegenüber der Kultur der Kabylen seiner Meinung nach eine objektive Position einnehmen. Durch den starken Kontrast zu seiner *Herkunftskultur* wird dem Soziologen die Gesellschaftsordnung dieser archaischen Kultur bewusst. Der Bruch mit den gängigen Vorstellungen ermöglicht ihm die Objektivierung und Strukturierung der Beobachtungen. Die Erkenntnisse der ethnologischen Forschung werden zum Habituskonzept abstrahiert, mit Hilfe dessen auch westliche Kulturen erforscht werden können. Dies gelingt seiner Meinung nach vor allem deshalb, weil die ordnenden Grundprinzipien einer Gesellschaft immer die gleichen sind. Allerdings vollziehen sich diese für die Involvierten subtil und unbewusst,³⁹ besonders aber für westliche Gesellschaften, da diese mehrere Differenzierungsachsen kennen, durch die sie ihre Einteilungsprinzipien brechen.⁴⁰

Die Hintergrundfolie für BOURDIEUS Habituskonzept bildet seine theoretische und infolge praktische Zielsetzung und ist durch sie in der Interpretation immer wieder zu reflektieren. Auf diese Weise wird ein mechanistisches oder deterministisches Verständnis des Habitus von vorne herein ausgeschlossen, das soziale Akteurinnen und Akteure auf selbige Weise fasst.

1.3.1 Relation

Grundsätzlich ist das Konzept BOURDIEUS stark relational bestimmt. Sein anthropologisches Konzept sieht jeden Menschen als soziale Akteurin oder sozialen Akteur und nicht als kausallogisches Produkt der sozialen Ordnung. Dependenz und Relationen resultieren nicht allein aus der gesellschaftlichen Struktur, sondern ereignen sich auch fortwährend zwischen und in den sozialen Akteurinnen und Akteuren als netzwerkliche Beziehungen, die damit auch an der Reproduktion und Produktion der bestehenden Ordnung beteiligt sind. „Damit steht das Denken in Relationen in einem

³⁷ ENGLER, Steffani: Habitus und sozialer Raum: Zur Nutzung der Konzepte Pierre Bourdieus in der Frauen- und Geschlechterforschung. In: LINGER, Alexander / SCHNEICKERT, Christian / SCHUMACHER, Florian (Hg.): Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven, Wiesbaden: Springer 2013, S. 247

³⁸ BOURDIEU: Die männliche Herrschaft, in: DÖLLING / KRAIS (1997): S. 155

³⁹ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 14-17

⁴⁰ Vgl. KRAIS, Beate: Die männliche Herrschaft: ein somatisiertes Herrschaftsverhältnis, in: Österreich Zeitschrift Soziologie 36 (2011), S. S. 38

Gegensatz zum Substanzdenken, welches die in Beziehung tretenden Elemente als Entitäten mit wesenhaften Eigenschaften begreift.“⁴¹

Mit dem Begriff der Relation will BOURDIEU die Extrempositionen Subjektivismus und Objektivismus überwinden. Der Subjektivismus schreibt sämtliche sozialen Phänomene dem Subjekt essentialistisch zu und macht es für alle Ereignisse und Handlungen selbst verantwortlich. Der Objektivismus will im Gegensatz dazu die ganze Verantwortung der gesellschaftlichen Struktur übertragen. BOURDIEU wehrt sich mit dem Begriff der Relation also gegen komplementäre und einander ausschließende Gegenüberstellungen wie „Individuum und Gesellschaft, Subjekt und Objekt, Theorie und Praxis sowie männlich und weiblich“⁴², um eine relationale Denkweise zu etablieren:

„Die objektiven Beziehungen der Akteure zueinander sowie die objektiven Beziehungen der Habitus werden insgesamt räumlich gedacht, so wie sich die sozialen Akteure selbst hervorbringen und hervorgebracht werden durch die vorgegebene Strukturierung und die Strukturen, die sie selbst handelnd einbringen.“⁴³

1.3.2 *Habitus*

Das Konzept des Habitus ermöglicht eine „Vermittlung zwischen Struktur und Praxis“⁴⁴. Seine nähere Bestimmung übernimmt BOURDIEU von HUME und LOCKE im Sinn dauerhafter Dispositionen, die im Alltagsleben als WDHK fungieren. „Dispositionen sind aber nicht das Gleiche wie Handlungen – sie leiten die Praxis an, determinieren sie aber nicht.“⁴⁵ Der Habitus äußert sich in den verschiedenen Feldern als Haltung, Geschmack, Neigung usw.⁴⁶ MÜLLER charakterisiert den Habitus nach folgenden fünf Momenten: der Inkorporations-, Unbewusstheits-, Strategie-, Stabilitäts- und Wandlungsannahme.⁴⁷

1. Inkorporationsannahme: Als „Produkt der Geschichte“⁴⁸ ist der Habitus durch Sozialisation, Erziehung, Konditionierung und Disziplinierung strukturierte Struktur

⁴¹ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 206

⁴² FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 206

⁴³ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 208

⁴⁴ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 37

⁴⁵ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 38

⁴⁶ Vgl. BOURDIEU, Pierre: Nouvelles réflexions sur la domination masculine, in: Cahiers du Genre 33 (2002), Heft 2, S. S. 227

⁴⁷ Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 42-43

⁴⁸ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 182

und somit „*opus operatum*“.⁴⁹ Er „erzeugt [andererseits] entsprechend den von der Geschichte hervorgebrachten Schemata individuelle und kollektive Praxisformen – folglich Geschichte“⁵⁰ und wird daher auch als „*modus operandi*“⁵¹ bestimmt. Die Inkorporierung vollzieht sich sozial (nicht genetisch)⁵², aber hat zugleich somatische Effekte, indem die inkorporierten Strukturen nicht nur als WDHK fungieren, sondern auch einen körperlichen Ausdruck finden (etwa in der Gangart, der Haltung, den Manieren usw.). Die „Hexis“, so nennt BOURDIEU den „zur permanenten Disposition gewordene[n] *einverleibte[n]* Mythos“, ist „die dauerhafte Art und Weise, sich zu geben, zu sprechen, zu gehen und darin auch: zu *fühlen* und zu *denken*;“⁵³

2. Unbewusstheitsannahme: BOURDIEU geht davon aus, dass „die Subjekte im eigentlichen Sinne nicht wissen, was sie tun, weil das, was sie tun, mehr Sinn aufweist, als sie wissen.“⁵⁴ Die unbewussten Bewertungsschemata werden in ein doxisches Wissen⁵⁵ (wie z.B. das Geschlechterwissen) überführt und somit zu einem den sozialen Akteuren innewohnenden Gesetz – „*lex insita*“.⁵⁶ So ist der Habitus Grundlage bewusster Handlung aber zugleich dem Bewusstsein entzogen.⁵⁷ Das „Verkennen“⁵⁸ oder „Vergessen der Geschichte“⁵⁹ vollzieht sich durch die kulturelle Überformung mittels Inkorporierung, Objektivierung und Institutionalisierung.
3. Strategieannahme: Obwohl es sich um unbewusste Dispositionen handelt, verfolgen Subjekte eigene Interessen. Die Umgebung sozialer Akteurinnen und Akteure beschreibt BOURDIEU als Feld, dessen Regeln vom Verhältnis der drei Kapitalien (ökonomisches, soziales, kulturelles) bestimmt wird. Im Feld herrscht ein sogenannter „Sinn für das Spiel“ oder „[p]raktischer Sinn“⁶⁰, der auf Basis der

⁴⁹ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 164

⁵⁰ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 182

⁵¹ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 164

⁵² Vgl. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 113

⁵³ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 195

⁵⁴ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 179

⁵⁵ Vgl. DÖLLING / KRAIS: Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis, in: BOCK, Ulla / DÖLLING, Irene: Männliche Herrschaft als paradigmatische Form; DÖLLING, Irene / KRAIS, Beate (Hg.): Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung. Göttingen: Wallstein 2007, S. 25

⁵⁶ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 178

⁵⁷ Vgl. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 111

⁵⁸ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 141

⁵⁹ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 171

⁶⁰ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 193-196

strukturierten Struktur erneut strukturierend wirkt. Dieser steht im Zusammenhang mit dem Begriff *Doxa*:

„Im Grenzfall, d.h. wenn die Koinzidenz zwischen objektiver Ordnung und den subjektiven Organisationsprinzipien gleichsam vollkommen ist (wie in den archaischen Gesellschaften), erscheint die natürliche und soziale Welt schließlich als selbstverständlich vorgegebene.“⁶¹

4. Das Feld beinhaltet verschiedenste Formen der Distinktion, die sich in den unterschiedlichen Kapitalien ausdrücken, und wird als Ergebnis individueller und kollektiver Prozesse wahrgenommen. So sind an der hierarchischen Ordnungsstruktur des Feldes nicht nur die Herrschenden, sondern auch die Beherrschten beteiligt. Indem jeder seinen Teil zum Spiel beiträgt, erhält das System seine Stabilität, produziert und reproduziert sich in den einzelnen Akteurinnen und Akteuren und im Kollektiv immer wieder neu.
5. Stabilitätsannahme: Nachdem der Inkorporation ein langer Prozess der Sozialisation vorangeht, bleiben die erworbenen Dispositionen zeitlich „weitgehend stabil und leiten die individuellen Praxisstrategien auch dann noch an, wenn sie zur Struktur einer gewandelten Umwelt gar nicht länger passen.“⁶² Dieses Beharrungsvermögen bezeichnet BOURDIEU als „hysteresis“.⁶³ „Der Habitus ist demnach stabil und dauerhaft, aber nicht starr und rigide. Er ist zwar strukturiert, aber auch ein generatives Prinzip – mithin also kein Schicksal, dem man sich fatalistisch zu fügen hätte.“⁶⁴ Die Stabilitätsannahme tritt dort besonders hervor, wo überkommene Sozialstrukturen längst nicht mehr den realen Verhältnissen entsprechen. Beispielsweise ist mit der Erwerbstätigkeit der Frau nicht etwa eine gleiche Aufgabenverteilung im Haushalt einhergegangen, sondern die Hausarbeit wird Großteils noch immer von der Frau geleistet.
6. Wandlungsannahme: Der Habitus ist dynamisch („nicht starr und inflexibel“⁶⁵), weil auch er wie soziale Verhältnisse ständigen Veränderungen unterworfen ist. Neue Erfahrungen verändern den Habitus nicht „total und radikal“⁶⁶, sondern beinhalten stets das geschichtlich Gewordene, gleich einer geformten Figur, die von außen

⁶¹ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 325

⁶² MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 42-43

⁶³ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 114

⁶⁴ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 41

⁶⁵ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 43

⁶⁶ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 43

neue Eindrücke erhält. Er veraltet, wenn es zu einem raschen Strukturwechsel kommt, oder der Übertritt in ein soziales Milieu stattfindet, wo Habitus und Struktur auseinanderfallen.⁶⁷ Die Änderung der Distinktionsformen, Dispositionen, Hexis und anderer Inkorporationsformen des Habitus ist also möglich. Es sei wieder darauf verwiesen, dass hiermit einer deterministischen Interpretation der Boden entzogen wird.

Diese fünf Eigenschaften des Habitus fließen in das Konzept der männlichen Herrschaft ein, die inkorporiert, objektiviert und institutionalisiert die WDHK bestimmt, mit der die Gesellschaft unbewusst in weibliche und männliche Bereiche strukturiert wird. Hierauf wird im Folgenden eingegangen.

1.3.3 Feld

Der Begriff des Feldes ist der Physik entlehnt und bezieht sich ursprünglich auf den Wirkungsgrad magnetischer Kraft (Magnetfeld).⁶⁸ BOURDIEU verwendet ihn nach Abschluss seiner Studien über Algerien in der Auseinandersetzung mit Webers religionssoziologischen Arbeiten und will sich damit „von substanzialistischen Vorstellungen des Sozialen verabschieden und stattdessen Relationen in den Mittelpunkt stellen.“⁶⁹

Inhaltlich bestimmt sich der Begriff „Feld“ in Zusammenhang mit den fortwährenden Differenzierungsprozessen der Welt, als Kräfteverhältnis zwischen den unterschiedlichen Habitusformen. Als anschauliches Beispiel dient die Arbeitsteilung, die mit steigender Komplexität der sozialen Verhältnisse zunimmt. In der Folge kommt es zu „einer qualitativen Spezifizierung und Spezialisierung von Interessen und Positionen, Dispositionen und Kapitalkombinationen.“⁷⁰

Das Feld stimmt mit Sektoren oder Bereichen der Gesamtgesellschaft nicht überein, sondern konstituiert sich aus einem System gefestigter Dispositionen (Habitus).⁷¹ Bourdieu begreift das Feld dynamisch-relational: Nachdem der Habitus für ein Feld konstitutiv ist, ändert es sich, wenn sich die Dispositionen der sozialen

⁶⁷ Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 40-41

⁶⁸ Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 72

⁶⁹ FUCHS-HEINRITZ, Werner / KÖNIG, Alexandra: Pierre Bourdieu: Eine Einführung. Konstanz–München: UTB 2011, S. 110

⁷⁰ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 72

⁷¹ Vgl. FUCHS-HEINRITZ / KÖNIG (2011): Pierre Bourdieu, S. 110

Akteurinnen und Akteure ändern. Umgekehrt erfüllen die in einem Feld verankerten Dispositionen die Funktion der Abgrenzung gegenüber anderen Habitusformen. Folglich gibt es auch keine Übereinstimmung des Feldes mit einer festgelegten oder bestimmbaren Personenzahl, was den Begriff des Feldes von strukturalistischen Begriffen wie *Klasse* oder *soziale Lage* abgrenzt.

Die Strukturierung des religiösen Feldes findet daher anhand sozialer Akteurinnen und Akteure und deren Beziehung untereinander wie nach außen statt. Für jedes Feld wird ein „[...] Netz oder eine Konfiguration von objektiven Relationen zwischen Positionen“⁷² vorausgesetzt, das wie ein magnetisches Kraftfeld auf einer begrenzten Fläche wirksam ist. Die Grenzen der Anziehungskraft sind gleichbedeutend mit der Grenze eines Feldes, was Überlappungen verschiedener Felder in einzelnen Dispositionen nicht ausschließt.⁷³ Felder sind autonom, weil sie sich selbst relativ gut begrenzen können, aber nicht autark.

„Je stärker die Brechung [der allgemeinen Kräfte des sozialen Raumes] ausfällt, desto autonomer ist das Feld. [...] Wenn externe Anstöße zum Umbau der Institutionen und zur Umorientierung der Akteure führen, wird es um die Autonomie des Feldes schlecht bestellt sein.“⁷⁴

Da die Grenzen stets offen bleiben, herrscht in einem Feld ständig Kampf um Anerkennung/Prestige (kulturelles Kapital bzw. Legitimität), die Position (soziales Kapital bzw. Autorität), die Ressourcen (ökonomisches Kapital) und die Durchsetzung einer richtigen Sichtweise (symbolisches Kapital bzw. Klassifikationskapital).⁷⁵ Dabei gehorcht jedes Feld einer bestimmten Logik, dem *Spiel-Sinn*, der sich aus dem Spieler, dem Einsatz, den Durchsetzungs- und Gewinnstrategien und dem Glauben an das Spiel zusammensetzt. *Trümpfe* bzw. *Karten*⁷⁶ sowie geeignete Spielstrategien, die ein im Feld angestrebtes bzw. nützliches Kapital darstellen, garantieren den Erfolg und die Vermehrung bzw. Erhaltung des symbolischen Kapitals eines Feldes (in Abhängigkeit von „der Entwicklung seines Kapitals nach Umfang und Struktur in seinem sozialen

⁷² BOURDIEU / WACQUANT (1996): S. 127, zit. nach: MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 77

⁷³ BOURDIEU geht von einem Zentrum-Peripherie-Modell aus, wonach bestimmte Dispositionen maßgeblich für die Zugehörigkeit zu einem Feld sind, während andere weniger stark feldgebunden sind und daher variieren können.

⁷⁴ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 79

⁷⁵ Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 79

⁷⁶ Vgl. FUCHS-HEINRITZ / KÖNIG (2011): Pierre Bourdieu, S. 114

Lebenslauf⁷⁷). Als *Illusio* oder *Doxa* bezeichnet BOURDIEU die feldspezifische Logik, nach der gespielt wird, also der geschichtsenthobene Selbstverständlichkeiten, die sich *so gehören* und die *man tut*. „Die feldspezifische *illusio* bleibt Außenstehenden mehr oder weniger unverständlich, wirkt gar sinn- und zwecklos auf sie.“⁷⁸ Um mitspielen zu können, müssen sich die sozialen Akteurinnen und Akteure an die Spielregeln halten und den Sinn des Spiels glauben, weil sie sonst die Stabilität des Feldes gefährden⁷⁹:

„Verliert ein Spieler oder verlieren viele – aus welchen Gründen auch immer – den Glauben an die Sinnhaftigkeit des Spiels, reagieren normalerweise alle anderen im Feld, auch wenn sie darin sonst gegensätzliche Positionen vertreten, außerordentlich empfindlich und aggressiv. Denn diejenigen, die den Sinn des Spiels in Frage stellen, könnten dazu beitragen, dass der Fortgang des Spiels in Zweifel gezogen werden muss [...]“⁸⁰

Diese Ausschlusslogik ist wiederum Grund für die Einteilung der Welt in verschieden große Felder. Das Feld der Macht hebt sich durch seinen Metastatus von den anderen Feldern ab.⁸¹ Dessen *Illusio* ist nach BOURDIEU in allen anderen Feldern präsent, seien es die „materiellen und weltlichen Felder“ oder die „symbolischen und heiligen Felder“⁸², wenngleich sie auf unterschiedliche Weise darauf referieren (Kap. 4).

1.3.4 Kapital

BOURDIEU führt den Begriff des Kapitals ein, um das Ziel des Kampfes in einem spezifischen Feld zu bestimmen, aber auch um aufzeigen zu können, wodurch sich die Felder im Einzelnen unterscheiden. Das symbolische Kapital meint den Gesamtumfang der Kapitalsorten, gibt die Hierarchie für die soziale Wahrnehmung der Kapitalsorten vor und verleiht hierdurch bestimmten Praktiken, Objekten oder Sichtweisen besonderes Prestige.⁸³ Die Subformen des symbolischen Kapitals, nämlich das

⁷⁷ FUCHS-HEINRITZ / KÖNIG (2011): Pierre Bourdieu, S. 114

⁷⁸ FUCHS-HEINRITZ / KÖNIG (2011): Pierre Bourdieu, S. 116

⁷⁹ Der Spiel-Sinn / die *Illusio* / die *Doxa* kann natürlich auch bewusst hinterfragt werden. Der „Spiel-Kritiker“ muss sich jedoch bewusst sein, dass dieses Vorgehen zunächst mit Widerstand und schlimmstenfalls mit Ausschluss aus dem Feld, an dem Kritik geübt wurde, beantwortet werden kann. Ist die Kritik fruchtbar, kann es zu einem Zerfall des Feldes oder einer Neukonstitution desselben kommen. Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 80

⁸⁰ FUCHS-HEINRITZ / KÖNIG (2011): Pierre Bourdieu, S. 117

⁸¹ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 81

⁸² Alle Zitate des Satzes aus: MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 85

⁸³ Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 54; vgl. a. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 138: „In seinen frühen Schriften ist das symbolische Kapital eher eine Unterart des sozialen Kapitals, in den späteren Schriften schreibt Bourdieu dem symbolischen Kapital eine immer größere Bedeutung zu, indem keine Kapitalsorte ohne Anerkennung, also ohne symbolische Dimension, einen Wert hat.“

ökonomische, kulturelle und soziale Kapital, bestimmt BOURDIEU einerseits als Kampfmittel oder Kampfstrategien („Trumpf“⁸⁴) und andererseits als Elemente, um die gekämpft wird, um das symbolische Kapital zu erhalten bzw. zu vermehren.

Wie auch der Habitus liegen die Kapitalien in inkorporierter Form vor. Sie können anders als der Habitus auch objektiviert und institutionalisiert werden.

1. Ausdrucksmöglichkeiten des inkorporierten Kulturkapitals sind kognitiver (Kompetenz), evaluativer (Moral), ästhetischer (Geschmack) oder expressiver Art (Lebensstil).⁸⁵ MÜLLER führt in seiner Übersicht verständlicherweise für das ökonomische Kapital keine Inkorporationsform an, denn dieses lässt sich nicht den Habitus einschreiben. Ob sich dagegen soziales Kapital nicht als Achtung, Zuneigung oder Liebe inkorporiert, wäre zu hinterfragen.
2. Objektiviert wird Kulturkapital in Form von Kulturgütern und Wissen, das Sozialkapital in Form von Netzwerken (Beziehungen und Freundschaften), und das ökonomische Kapital in Form von Geld objektiviert.
3. Institutionalisiert findet sich kulturelles Kapital in „Bildungstitel[n] als individuelle Prädikate“⁸⁶. Bescheinigt wird diese Form des Kapitals in gesellschaftlich anerkannten Institutionen, welche mit der Verleihung solcher Titel Zugänge zu weiterer Bildung oder den Arbeitsmarkt sichern. Der Vorteil dieser Form des Kapitals ist, dass Wissen und Kompetenz nicht ständig unter Beweis gestellt werden müssen, sondern mit der Verleihung des Titels so lange vorausgesetzt werden, so lange die Institution in der Gesellschaft Anerkennung genießt. Die institutionalisierte Form des ökonomischen Kapitals sind Eigentumsrechte. Das soziale Kapital kennt Institutionalisierungen wie „Adels- und Amtstitel als individuelle Prädikate“⁸⁷ oder (Berufs)Stand und Professionen als kollektive Muster. Indem die Beziehungen und Netzwerke des sozialen Kapitals institutionalisiert werden, wird Hierarchie auf der Metaebene festgelegt. Dies ermöglicht den sozialen Akteurinnen und Akteuren eine Einordnung in das feldspezifische System und lässt sie die damit verbundenen Rollenerwartungen und Aufgabenbereiche rasch erkennen. Durch die Zuteilung von Amtstiteln wird außerdem signalisiert, welche Kontaktpersonen für welche

⁸⁴ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 48

⁸⁵ Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 53; Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 56;

⁸⁶ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 56

⁸⁷ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 56

Anliegen nützlich sind. Nachteilig wirkt sich eine hierarchisch institutionalisierte Einteilung jedoch auf die Zusammenarbeit aus: Macht kann ausgenutzt werden, um Hierarchieniedrigere zu unterdrücken; von der Macht Beherrschte tun nur „was nötig ist“, weil sie letztendlich von ihren Fähigkeiten und Kompetenzen nicht profitieren können/dürfen.

Für alle Kapitalien gilt ebenfalls die Unbewusstheitsannahme: Oftmals sind die hintergründigen Ziele, also das Streben nach bestimmten Kapitalien, den Kampfteilnehmerinnen und -teilnehmern des Feldes nicht bewusst, werden aber durch „Feste, Zeremonien, Austausch von Geschenken, von Besuchen und Höflichkeiten, vor allem auch Heiraten“⁸⁸ unbewusst reproduziert.

Auch wenn BOURDIEU die Kapitalsorten scheinbar klar voneinander unterscheidet, sind sie wie der Habitus und das Feld nicht starr, sondern ineinander konvertibel.⁸⁹ Das ökonomische Kapital ist dennoch, BOURDIEUS Ansicht nach, das dominanteste und tritt auch in den anderen Feldern auf, wenngleich diese den Vorrang des ökonomischen Kapitals mehr oder weniger erfolgreich leugnen.⁹⁰ Die Vernetzung der Kapitalsorten und die richtige „Gewinnstrategie“ sind von Feld zu Feld verschieden. Die „*symbolischen* und *heiligen* Felder“⁹¹ versuchen den Einfluss des ökonomischen Kapitals möglichst gering zu halten, was ihnen strukturbedingt aber selten gelingt: Die Konvertierbarkeit des ökonomischen Kapitals kennt beinahe keine Grenzen, denn vieles kann *zu Geld gemacht* werden und wird damit „ein grundlegendes Medium und der Schlüssel, der Tür und Tor zu anderen Kapitalsorten öffnet.“⁹² Entscheidend neben der Gesamtsumme der Kapitalien ist „in zweiter Linie [...] stets auch die Zusammensetzung der Kapitalsorten“⁹³, denn Geld allein ist ohne Beziehungen bspw. wertlos.

Für BOURDIEU sind ein gesellschaftlicher Umschwung und eine Transformation der Herrschaftssysteme immer an einen Kampf um Kapitalsorten gebunden. Um die herrschenden *Doxa* in Frage stellen zu können, bedarf es nicht allein guter Ideen und eines starken Willens, sondern auch sozialer Akteurinnen und Akteure mit ausreichend Kapital, welche aufgrund dessen die Macht haben, Gruppeninteressen als allgemein zu

⁸⁸ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 335

⁸⁹ Vgl. BOURDIEU (1987): Die feinen Unterschiede, S. 209

⁹⁰ Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 47

⁹¹ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 85

⁹² Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 49

⁹³ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 66

deklarieren.⁹⁴ Wenn die Kapitalien für das kath.-rel. Feld bestimmt werden, sollte mit BOURDIEU ersichtlich sein, welche WDHK, welche Kulturgüter und welche Netzwerke/Beziehungen das kath.-rel. Feld prägen und was sich davon im KGH (Kap. 4) inkorporiert hat. Da der Habitus die Inkorporation von WDHK ist, muss auch hierin die männliche Herrschaft verankert sein. Der Habitus und damit die Erkenntnis über die Inkorporationsformen der männlichen Herrschaft sowie des spirituellen Kapitals liefern somit das Bild der Geschlechteranthropologie bzw. des KGH im kath.-rel. Feldes.

2 BOURDIEUS *Die männliche Herrschaft* im Kontext seiner Soziologie

Dieses Kapitel führt in *Die männliche Herrschaft* ein, nimmt eine Inhaltsbeschreibung vor und hebt Kernaussagen hervor. Anschließend werden die Zusammenhänge zwischen dem Habituskonzept und der männlichen Herrschaft erläutert. Der Überblick über das Werk soll die Mechanismen der Produktion und Reproduktion männlicher Herrschaft aufzeigen, um sie später mit dem religiösen Feld zusammen denken zu können. Auch dieses wird im nachstehenden Kapitel Nummer 3 entfaltet.

2.1 Programmatik

Mit seiner Forschung will BOURDIEU Enthistorisierungsprozesse und Kennzeichen der männlichen Herrschaft in westlichen Gesellschaften aufzeigen. Da er im Hintergrund wieder das Ziel seines Habituskonzepts verfolgt, nämlich die Analyse der Produktion und Reproduktion sozialer Herrschaftsstrukturen, ist ihm eine feministische Position abzusprechen. „BOURDIEU ist weder Kenner der feministischen Theorie noch zu allererst Feminist.“⁹⁵ Seine Überlegungen in *Die männliche Herrschaft* führen zu einer „symbolische[n] Revolution der Beurteilungsschemata“⁹⁶, die keine reine Bewusstseinskonversion sein soll, worauf der Feminismus laut BOURDIEU zu Unrecht

⁹⁴ Vgl. BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 331-332

⁹⁵ KREMER, Kathrin: Pierre Bourdieus männliche Herrschaft in der Frauen- und Geschlechterforschung, in: FREY, Michael (Hg.): Männlichkeiten. Kontinuität und Umbruch, Berlin: Humboldt-Univ. 2014, S.42

⁹⁶ KREMER (2014): Pierre Bourdieus männliche Herrschaft in der Frauen- und Geschlechterforschung, S.43

seine Hoffnung setzt⁹⁷, sondern eine Änderung der sozialen Verhältnisse, weil sozial Hervorgebrachtes auch nur sozial verändert werden kann. Seine männliche Herrschaft soll zwar Stein des Anstoßes für eine Bewusstseinsänderung sein, um aber als solche zu glücken, bedarf es der Veränderung der festgeschriebenen Dispositionen, also einer Dekonstruktion der inkorporierten „*Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix*“⁹⁸, die sich im Habitus bündelt.

„Ein Umsturz der bestehenden Geschlechterordnung muss für ihn bei einer Entschleierung der *symbolischen Ordnung* ansetzen, für die langfristige und langwierige Veränderungen der Klassifikationen, die inkorporiert, habituell verfestigt und praktisch ins Spiel gebracht werden, als unabdingbare Voraussetzung eines qualitativen Umbaus von Geschlechterverhältnissen gelten. Hierfür müssen die Strukturen, gegen die solchermaßen protestiert wird, in einen Zustand der Fragwürdigkeit und Krisenhaftigkeit übergehen, ihre Infragestellung und kritische Reflexion muss bewusst werden, damit grenzüberschreitende und die herrschende *Doxa* aufbrechende Diskurse Aussicht haben [...]“⁹⁹

Außerdem benötigt eine solche Revolution, also die Infragestellung der *Doxa*, soziale Akteurinnen und Akteure mit ausreichend Kapital (1.3.4), welche die Macht haben, Gruppeninteressen als allgemein zu vertreten.¹⁰⁰ BOURDIEU konstatiert an dieser Stelle auch, dass hiermit unvermeidbar neue Ungleichheitsverhältnisse einhergehen.¹⁰¹ Diese Beobachtung ist alles andere als pessimistisch, sondern stellt lediglich heraus, dass es keine Gesellschaft ohne Herrschaft gibt, wie auch SCHÄFER näher ausdifferenziert¹⁰²:

„Die Idee einer herrschaftsfreien Gesellschaft ist folglich wenig sinnvoll. Eine ganz andere Sache ist die Frage nach unterschiedlichen Formen von Herrschaft und Machtausübung sowie nach deren Legitimität und Wünschbarkeit. Hier gilt es, analytisch genau zu sein und ethisch konsequent.“¹⁰³

Die männliche Herrschaft zielt daher weder auf Anarchie noch auf den gewaltsamen Umsturz in eine gynozentrische Ordnung ab, sondern zeigt Problemfelder der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur auf und reflektiert sie kritisch in Bezug auf das

⁹⁷ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 77; BOURDIEU (2005): Gender and Symbolic Violence, S. 342

⁹⁸ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 169

⁹⁹ KREMER (2014): Pierre Bourdieus männliche Herrschaft in der Frauen- und Geschlechterforschung, S. 39

¹⁰⁰ Vgl. BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 331-332

¹⁰¹ Vgl. KREMER (2014): Pierre Bourdieus männliche Herrschaft in der Frauen und Geschlechterforschung, S.39-40

¹⁰² Vgl. SCHÄFER (2004): Praxis – Theologie – Religion , S. 213

¹⁰³ SCHÄFER (2004): Praxis – Theologie – Religion , S. 214

Geschlechterverhältnis. Veränderungsmöglichkeiten ergeben sich durch eine gesellschaftliche Umerziehung (Bildungs- und Erziehungsarbeit), die gegen die herrschende *Doxa* vorgehen können.

2.2 Inhaltsbeschreibung und Kernaussagen

Das Werk enthält eine Vorrede, drei Kapitel, ein Schlusswort und einen Anhang zur Schwulen- und Lesbenbewegung. Nach der Erläuterung des Themas in der Vorrede, widmet sich BOURDIEU der Analyse von Produktion und Reproduktion binärer Geschlechtsklassifikationen und entdeckt die symbolische Gewalt als „somatisiertes Herrschaftsverhältnis“¹⁰⁴ gleich einem inkorporierten Habitus. Es gehen damit Betrachtungen zur Stellung der Frauen in der Ökonomie der symbolischen Güter einher, sowie eine Verhältnisbestimmung von Männlichkeit und Gewalt. Das zweite Kapitel widmet sich der *Anamnese der verborgenen Konstanten*. Von der Tatsache verwundert, dass sich die Strukturen der männlichen Herrschaft schon seit Ewigkeiten mühelos erhalten, schlägt er eine historische Betrachtung vor, um die (unbewussten) androzentrischen Manifestationen zu dekonstruieren. Besonders dem Verkennen der Herrschaftsstrukturen seitens der Beherrschten widmet er eine breitere Passage. Das dritte Kapitel unter dem Titel *Konstanz und Wandel* ist – in Übereinstimmung mit der Stabilitätsannahme und der Wandlungsannahme eines Habitus – dem Phänomen gewidmet, dass sich trotz gesellschaftlichen Wandels eine Konstanz in den „*relativen Positionen*“¹⁰⁵ der sozialen Akteurinnen und Akteure abzeichnet. BOURDIEU zeigt dies am Beispiel der paternalistisch strukturierten Institutionen der Gesellschaft auf (Familie, Staat, Kirche und Schule).¹⁰⁶ Der Schluss bildet den programmatischen Rahmen zur Vorrede und warnt vor dem Risiko, die bestehenden Herrschaftsstrukturen unbewusst weiter zu rechtfertigen. Hoffnung legt er in eine subversive politische Bewegung der gesamtgesellschaftlichen Ordnung. Der *Anhang [...] zur Schwulen- und Lesbenbewegung* befasst sich mit der Stigmatisierung von Homosexuellen. Ausdruck der aufgezwungenen *Doxa* ist deren Inkorporation als Disposition seitens der Beherrschten, was sich beispielsweise in Scham ausdrückt.¹⁰⁷ Andererseits wird gerade

¹⁰⁴ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 45

¹⁰⁵ KRAIS: Die männliche Herrschaft, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie (2011): S. 43

¹⁰⁶ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 152

¹⁰⁷ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 204-208

durch diese Bewegungen die „heteronormative“ Ordnung¹⁰⁸ besonders herausgefordert und in Frage gestellt.

Nachdem BOURDIEU *Die männliche Herrschaft* auf dem Hintergrund seiner Gesellschaftstheorie aufbaut, kann man von einem „Geschlechterhabitus“¹⁰⁹, „vergeschlechtlichtem und vergeschlechtlichendem Habitus“¹¹⁰ oder von einem *weiblichen* und *männlichen* Habitus¹¹¹ sprechen. Ersterer dient wegen seiner Prägnanz im Folgenden als Arbeitsbegriff. Der *Geschlechterhabitus* unterscheidet sich von anderen insofern, als er nicht einem bestimmten Feld zugewiesen werden kann.

„In *Die männliche Herrschaft* schließlich wird der gegenwärtige Habitus als immer schon vergeschlechtlichter Habitus gedacht. Es ist auffällig, dass hier der Begriff des Feldes, der in anderen Arbeiten als zweite Existenzform des Sozialen neben den Habitus tritt (so in den Feldanalysen zu Wissenschaft oder Sport), nicht auftaucht. Es scheint, als sei der Geschlechterhabitus für Bourdieu nicht auf ein bestimmtes Feld zu reduzieren. Er durchzieht vielmehr alle gesellschaftlichen Felder gleichermaßen und als solcher ist er in die Analyse *aller* sozialen Felder einzubeziehen.“¹¹²

Die Sonderstellung des GH ergibt sich aus der engen Verbindung von Geschlechterkonstruktion und den damit einhergehenden hierarchischen Machtverhältnissen. Nachdem das Feld der Macht einen „Metastatus“¹¹³ in seinem Habituskonzept einnimmt, erstreckt sich der GH in alle Machtbereiche und deren zugehörige Felder.

2.3 Korrelation von Habituskonzept und männlicher Herrschaft

In *Die männliche Herrschaft* bringt BOURDIEU sein Habituskonzept hinsichtlich des binären Geschlechterverhältnisses zur Anwendung, das als grundlegendes Strukturierungsprinzip der Gesellschaft im Fokus steht. Neben der Analyse der Mechanismen von Produktion und Reproduktion der Geschlechterdifferenz setzt sich BOURDIEU in diesem Buch zum Ziel, durch das Aufzeigen einer differenzierten Sicht,

¹⁰⁸ BOURDIEU (2012): *Die männliche Herrschaft*, S. 205

¹⁰⁹ ENGLER (2013): *Habitus und sozialer Raum*, S. 251

¹¹⁰ BOURDIEU: *Die männliche Herrschaft*, in: DÖLLING / KRAIS (1997): S. 167

¹¹¹ Vgl. BOURDIEU (2012): *Die männliche Herrschaft*, S. 46

¹¹² JÄGER, Ulle / KÖNIG, Tomke / MAIRHOFER, Andrea: *Pierre Bourdieu: Die Theorie männlicher Herrschaft als Schlussstein seiner Gesellschaftstheorie*, in: KAHLERT, Heike / WEINBACH, Christine (Hg.): *Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Genderforschung. Einladung zum Dialog*. Wiesbaden: Springer 2012, S. 24

¹¹³ MÜLLER (2016): *Pierre Bourdieu*, S. 81

zur Gerechtigkeit beizutragen. *Die männliche Herrschaft* setzt Leserinnen und Leser daher nicht bloß darüber in Kenntnis, welche historischen Entwicklungen der Geschlechterkonstruktion uns heute bestimmen, sondern sie ist zugleich ein programmatischer Aufruf, diese Strukturen mit Hilfe von BOURDIEUS theoretischer Konzeption der *symbolischen Herrschaft* – und darunter insbesondere jener der männlichen – noch einmal aufzudecken, zu hinterfragen und für eine Gerechtigkeit einzutreten, die nicht nur unter dem Vorzeichen der *fraternité* steht.

„Diese Revolution der Erkenntnis bliebe nicht ohne Folgen für die Praxis und insbesondere für die Entwicklung von Strategien, die auf die Veränderung des aktuellen Stands des materiellen und symbolischen Kräfteverhältnisses zwischen den Geschlechtern zielen. [...] Wenn es richtig ist, daß das Prinzip der Aufrechterhaltung dieses Herrschaftsverhältnisses nicht eigentlich oder jedenfalls nicht hauptsächlich an einem der sichtbarsten Orte seiner Manifestation liegt [...], dann würde sich ein riesiges Aktionsfeld für die feministischen Kämpfe auftun, die dann dazu berufen wären, eine eigenständige und gefestigte Position in den politischen Kämpfen gegen alle Formen von Herrschaft einzunehmen.“¹¹⁴

Die Korrelation der beiden Theoreme zeigt sich, wenn man die männliche Herrschaft anhand der fünf Punkte charakterisiert, die auch für den Habitus gelten.

1. Sie ist als „Ergebnis einer geschichtlichen Verewigungsarbeit“¹¹⁵ in die *Hexis* und die *WDHK* *inkorporiert*. Dies zeigt sich in der gebückten Haltung der Unterdrückten oder deren Kleidung, die ihre Bewegungsfreiheit einschränkt (Röcke, Stöckelschuhe, etc.). Gleichzeitig wirken diese Eigenschaften und Einverleibungen selbst unterdrückend: Mit einer derartigen Kleidung beschränkt sich der Träger oder die Trägerin selbst in den Bewegungen und präsentiert sich seiner Umgebung als unterdrückt. Indem die objektiven Strukturen mit den kognitiven übereinstimmen, kommt es zu einer *doxischen* Erfahrung.

„Diese Erfahrung faßt die soziale Welt und ihre willkürlichen Einteilungen, angefangen bei der gesellschaftlich konstruierten Einteilung in Geschlechter, als natürlich und evident auf und schließt aus diesem Grund eine vollkommene Anerkennung von deren Legitimität ein.“¹¹⁶

Die Kategorie *weiblich* umfasst auf diese Weise Formen der Inkorporation, die mit den Inkorporationsformen von Ohnmacht einhergehen, andererseits werden

¹¹⁴ BOURDIEU (2012): *Die männliche Herrschaft*, S. 12-13

¹¹⁵ BOURDIEU (2012): *Die männliche Herrschaft*, S. 144

¹¹⁶ BOURDIEU (2012): *Die männliche Herrschaft*, S. 20

Phänomene der Machtlosigkeit vorwiegend weiblich konnotiert. Als besonders charakteristisch für die Inkorporation von Herrschaftsverhältnissen hält BOURDIEU das Gefühl der Scham.¹¹⁷

2. Die Zuordnungen strukturieren die Wahrnehmung derart vielfältig, dass sie wie der Habitus, *unbewusst* ablaufen und sich immer neu reproduzieren. Die männliche Herrschaft wird daher verkannt:

„Dieses Verkennen kann zu jener Grenzform des *amor fati* führen, wie die Liebe zum Herrschenden und seiner Herrschaft, die *libido dominantis* (das Verlangen nach dem Herrschenden), sie darstellt, die den Verzicht, der eigenen *libido dominandi* (dem Verlangen zu herrschen) nachzugeben, impliziert.“¹¹⁸

Folglich bedarf die androzentrische Sicht keiner Rechtfertigung, weil sie den sozialen Akteurinnen und Akteuren neutral und natürlich erscheint.¹¹⁹

3. Gleichwohl gibt es Interessen der Herrschenden, die Geschlechterdifferenz mit Hilfe von *Strategien* aufrecht zu erhalten. Zur Untermauerung seiner These nennt BOURDIEU Beispiele aus der Kabylei. Als höchstes kulturelles Gut gilt dort die Ehre einer Person. Um diese zu erhalten oder zu vermehren, gibt es unterschiedliche gesellschaftliche Praktiken, die von einer Geschlechtertrennung begleitet sind.¹²⁰ Die Beispiele, die BOURDIEU an dieser Stelle anführt, werden kritisiert, weil er die Strategien der Kabylen auf westliche Gesellschaften überträgt. WETTERER, die sich mit Geschlechtertrennung und Arbeitsteilung in westlichen Gesellschaften beschäftigt, kann seine These jedoch empirisch bestätigen: Sie stellt fest, dass mit der Feminisierung eines beruflichen Sektors automatisch dessen Statusverlust zu konstatieren ist.¹²¹ Die mit der Macht einhergehenden Interessen werden unter anderen Vorwänden publik gemacht. Geschlechterkonstruktion erweist sich als intendierte oder routinemäßige Instrumentalisierung, die eine Strukturierung und Hierarchisierung von Tätigkeitsfeldern nach sich zieht.¹²² Das Eintreten der Frau in die Berufswelt wird als Gefährdung der Familie wahrgenommen, was aus Sicht der Herrschenden Maßnahmen zum Schutz der Mutterschaft erfordert. Die

¹¹⁷ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 204

¹¹⁸ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 141

¹¹⁹ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 21

¹²⁰ Vgl. BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 16

¹²¹ Vgl. WETTERER, Angelika: Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion. »Gender at work« in theoretischer und historischer Perspektive, Konstanz: UVK Verl.-Ges. 2002, S. 79

¹²² Vgl. WETTERER (2002): Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion, S. 31-32

Differenzierung in weibliche und männliche Beschäftigung basiert aber nicht allein auf der Trennung von häuslichen und außerhäuslichen Tätigkeiten, sondern findet auch innerhalb eines beruflichen Sektors statt. Gerade diese Segregation ist verdeckt und enthält fälschlicherweise biologistische Zuschreibungen, dass eine Frau oder ein Mann für etwas besser geeignet sei als der jeweilige Gegenpart, weil sie oder er spezifisch weibliche oder männliche Fähigkeiten besäße.¹²³ Die Legitimation der Herrschaftsverhältnisse wird also umgelenkt auf die Legitimation der biologischen Geschlechterdifferenz. Die horizontale Segregation ist „Ergebnis der Reproduktion geschlechtshierarchischer Strukturen“.¹²⁴

4. Auch *Stabilität* kennzeichnet die männliche Herrschaft, weil sie sich durch Enthistorisierungsarbeit scheinbar verabsolutiert. Die Geschlechterdifferenz erscheint daraufhin als „*moralische Ordnung*“¹²⁵, die auf dem Hintergrund paternalistischer Prinzipien Moralität mit *männlichen* Attribuierungen wie „Stärke, Mut und Beherrschung des Körpers“¹²⁶ ausstattet. Die *Permanenz im und durch den Wandel* von Geschlechterordnungen zeigt sich in gesellschaftlich abgewerteten Berufsfeldern, wo sich durch die Abwanderung von Männern ein größerer Frauenanteil ergibt. Die unbeliebten bzw. abgewerteten Berufe oder Sektoren, die nun von Frauen nachbesetzt werden, bieten „Frauen bei gleichen Voraussetzungen stets die weniger günstigen Positionen“.¹²⁷
5. Die männliche Herrschaft kennt wie auch der Habitus Faktoren der *Veränderung*. Zunächst würdigt BOURDIEU die Arbeit der feministischen Bewegungen, die die Selbstverständlichkeit der männlichen Herrschaft in Frage gestellt haben. Die Infragestellung machte es möglich, die Situation der Frau zu verändern und ihr „Zugang zum Gymnasial- und Hochschulunterricht wie auch zur bezahlten Arbeit – und damit zur öffentlichen Sphäre“¹²⁸ zu verschaffen. Die „Distanz zu den häuslichen Tätigkeiten und den Reproduktionsfunktionen“¹²⁹ stieg nach BOURDIEU einerseits durch technische Neuerungen (Fortschritte in der Verhütungstechnik), aber auch mit soziokulturellen Veränderungen (höheres Heirats- und Fortpflanzungsalter, kürzere Karenzzeit, steigende Scheidungs- und sinkende

¹²³ Vgl. WETTERER (2002): Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion, S. 83

¹²⁴ WETTERER (2002): Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion, S. 82

¹²⁵ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 152

¹²⁶ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 152

¹²⁷ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 159

¹²⁸ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 154

¹²⁹ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 154-155

Heiratsrate). Die Trägheit des Habitus hat zwar immer noch den Einfluss, sich am traditionellen Familienmodell zu orientieren und der damit „legitimen Sexualität“¹³⁰, aber durch das „Auftauchen neuer Familienformen“¹³¹ sieht er die herrschenden *Doxa* ein Stück weit entkräftet.¹³²

6. Nichtsdestotrotz zeichnet sich eine *Konstanz* in den „*relativen Positionen*“¹³³ ab. BOURDIEU stellt wie WETTERER eine Zunahme der horizontalen Segregation fest, wenn die vertikale Segregation abnimmt. Zwar kann es einen Geschlechterwechsel innerhalb eines Berufssektors geben, aber die Segregationsrate bleibt dabei konstant.¹³⁴ Als Beispiel führt BOURDIEU die „Verteilung auf die verschiedenen Schulzweige und damit die möglichen Laufbahnen“¹³⁵ und die ungleiche Besetzung unterschiedlicher Berufszweige und Positionen an.

Eine Veränderung der Dispositionen und damit eine Ausbalancierung des Geschlechterverhältnisses sieht BOURDIEU nur dann ermöglicht, wenn die errungenen Dispositionen über eine Art der Wiedererziehung grundlegend verändert werden. Nicht zuletzt deshalb engagierte sich BOURDIEU vor allem im Bereich der Bildung und Erziehung, weil er gerade in der Sozialisation, wie sie in der Schule geschieht, ein großes Potenzial sieht, die herrschenden Strukturen aufzubrechen, damit aber „gesellschaftliche Gleichheit zu erreichen“ hält er „für illusionär“.¹³⁶ Das Bewusstmachen der hierarchischen Verhältnisse allein reicht dazu nicht aus. Verschiebungen der Klassifikationen sind zwar erfolgt, aber keine radikalen Brüche mit den überkommenen WDHK (*common sense*). Die Basis-*illusio* bleibt durch (Re-)Produktion erhalten.¹³⁷

“[...] es ist offensichtlich, dass es nicht ausreicht, sich dieser Strukturen bewusst zu werden; man muss die erworbenen Dispositionen durch eine Art Wiedererziehung

¹³⁰ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 155

¹³¹ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 155

¹³² Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 156

¹³³ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 157

¹³⁴ Vgl. WETTERER (2002): Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion, S. 69-70

¹³⁵ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 157

¹³⁶ Alle Zitate des Satzes aus: FRÖHLICH, Gerhard: „Soziale Errungenschaften sind kulturelle Errungenschaften, wie Goethe und Beethoven“, Pierre Bourdieu, 1930-2002, in: KUPF-Zeitung, 95 (2002), Heft 1, S. 14

¹³⁷ Vgl. DÖLLING, Irene: Männliche Herrschaft als paradigmatische Form der symbolischen Gewalt. In: STEINRÜCKE, Margareta (Hg.): Pierre Bourdieu: politisches Forschen, Denken und Eingreifen, Hamburg: VSA 2004, S. 86-87

grundlegend umstrukturieren, [...] man muss also die symbolische Ordnung verändern.“¹³⁸

2.4 Charakterisierung der männlichen Herrschaft

Die männliche Herrschaft kann über die Korrelation mit dem Habituskonzept hinaus in vier Punkten charakterisiert werden:

1. als „somatisiertes Herrschaftsverhältnis“¹³⁹ – Inkorporation
2. als „Ergebnis einer geschichtlichen Verewigungsarbeit“¹⁴⁰ – Objektivierung
3. als „paradigmatische Form der symbolischen Gewalt“¹⁴¹ – Institutionalisierung
4. als Relationsbestimmung zwischen sozialen Akteurinnen und Akteuren

1. Als *somatisiertes Herrschaftsverhältnis* trägt die männliche Herrschaft dieselben Eigenschaften wie ein Habitus mit der Besonderheit, dass der „Geschlechterhabitus“¹⁴² nicht auf ein einziges Feld beschränkt bleibt. Die Distinktion erfolgt so über die Distinktionsmerkmale des Feldes der Macht und dem jeweiligen Feld, wo diese Macht wirksam ist. Die Unterscheidung nach Geschlechtern wird als Klassifikation in der Forschung immer mehr hinterfragt, spielt aber in Form von inkorporierten WDHK immer noch eine Rolle. BOURDIEU charakterisiert die männliche Herrschaft allerdings nicht allein als vergeschlechtlichter Habitus, dem Produkt der Sozialisation, sondern auch als vergeschlechtlichender Habitus, als an der Geschlechtertrennung mitwirkendes Ordnungsprinzip.¹⁴³

„[...] Mit ihrem habitualisierten praktischen Sinn erzeugen Akteur/e/innen gleichermaßen eine Welt von Gegenständen/Institutionen wie von kulturell-symbolischen Ordnungen; gegenständliche Tätigkeit und kulturelles Konstruieren/Klassifizieren fallen im praktischen Handeln zusammen. Ein grundlegendes Klassifikationsmuster, nach dem bzw. mittels dessen die sozialen

¹³⁸ BOURDIEU: Nouvelles réflexions, in: Cahiers du Genre (2002): S. 232; “[...] il est evident qu’il ne suffit pas de prendre conscience de ces structures; il faut transformer profondément les dispositions acquises, par une sorte de rééducation, [...] il faut donc changer l’ordre symbolique.” [Übers. d. Verf.]

¹³⁹ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 45

¹⁴⁰ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 144

¹⁴¹ KRAIS (2011): Die männliche Herrschaft: ein somatisiertes Herrschaftsverhältnis, S. 33

¹⁴² ENGLER (2013): Habitus und sozialer Raum, S. 251

¹⁴³ Vgl. BOURDIEU (1997): Die männliche Herrschaft, in: DÖLLING / KRAIS: Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, S. 167

Akteur/e/innen die Bedingungen ihrer Existenz beständig praktisch (re-)produzieren und bedeuten, ist die Geschlechtsklassifikation.“¹⁴⁴

2. Als „Ergebnis einer geschichtlichen Verewigungsarbeit“¹⁴⁵ benötigt die hierarchische Geschlechterordnung keine Rechtfertigung, da sie sich in die Ordnungsmuster der sozialen Akteurinnen und Akteure im Prozess der Sozialisation so einschreibt, als wäre der damit verbundene Habitus „natürlich und selbstverständlich“¹⁴⁶. Die Unterscheidung beruht auf der Evidenz des natürlichen Unterschieds zwischen den biologischen Geschlechtern. Wenn auch eine Legitimation nicht notwendig erscheint, bedarf die männliche Herrschaft doch der Zustimmung und Akzeptanz seitens der Beherrschten.¹⁴⁷ Das Herrschaftsgefüge ist so lange stabil, bis äußere Umstände (wie etwa starke Krisen) die Macht schwächen. Ja selbst technische Neuerungen vermögen die Beständigkeit der Rollenverteilung nicht anzutasten:

„Man kann sogar eine technische Revolution haben, wie es oftmals geschieht, ohne dass sich etwas an der Arbeitsteilung ändert. Dadurch dass diese Opposition, die in der Objektivität existiert auch in den Gehirnen existiert, reproduzieren sie jene Strukturen weiter, von denen sie das Produkt sind.“¹⁴⁸

3. Als *paradigmatische Form der symbolischen Herrschaft*: BOURDIEU macht darauf aufmerksam, dass der Habitus selbst zu seiner ständigen Reproduktion beiträgt. Begründet wird dies mit der „*double-bind*-Situation“ auf der Seite der Beherrschten, welche die bestehende Ordnung durch die Akzeptanz der geltenden Spielregeln im spezifischen Feld reproduzieren. Der *double-bind* ergibt sich daraus, dass Gegner des Herrschaftssystems gar nicht anders können, als jene WDHK auf sich anzuwenden, gegen die sie revoltieren wollen. Der *amor fati* äußert sich demgemäß in einer *libido dominantis* gegenüber der *libido dominandi*.¹⁴⁹

„Der Glaube an eine binär-hierarchische, heterosexuelle Zweigeschlechtlichkeit als natürlicher und legitimer Grund der patriarchalen Gesellschafts- und

¹⁴⁴ DÖLLING: Männliche Herrschaft als paradigmatische Form, in: STEINRÜCKE (2004): S. 76-77

¹⁴⁵ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 144

¹⁴⁶ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 101

¹⁴⁷ Vgl. DÖLLING: Männliche Herrschaft als paradigmatische Form, in: STEINRÜCKE (2004): S. 83

¹⁴⁸ BOURDIEU: Nouvelles réflexions, in: Cahiers du Genre (2002): S. 227; „On peut meme avoir une révolution technique, comme cela arrive souvent, sans que rien ne change dans la division du travail. Du fait que cette opposition qui existe dans l’objectivité existe aussi dans les cerveaux, ceux-ci continuent à reproduire des structures dont ils sont le produit.“ [Übers. d. Verf.]

¹⁴⁹ Vgl. MÜLLER (?2016): Pierre Bourdieu, S. 312

Geschlechterordnung ist folglich nach Bourdieu ein zentraler Effekt der symbolischen Gewalt und wesentliches Element der Reproduktion männlicher Herrschaft.“¹⁵⁰

4. Die männliche Herrschaft ist überdies stets in Abhängigkeiten zu verstehen. Als Relationsbestimmung zwischen sozialen Akteurinnen und Akteuren ist es falsch, die Schuld und Verantwortung für das ungleiche Herrschaftsverhältnis bei Einzelpersonen zu suchen. Die Komplexität des Feldes und die darin enthaltenen Machtverhältnisse sind zu analysieren. Um die männliche Herrschaft zu verstehen, müssen also jene Strukturen untersucht werden, die in die Objektivität eingeschrieben sind (also „objektiviert“ und „institutionalisiert“ wurden) und jene, die in die Subjektivität eingeschrieben sind, „inkorporierte“ Dispositionen (Habitus und Hexis) der sozialen Akteurinnen und Akteure. Als Analysegegenstand zwischen Mikro- und Makroebene fungiert für BOURDIEU der Habitus, als „Vermittlung zwischen Struktur und Praxis“¹⁵¹ im jeweiligen Feld, der die Inkorporation der Kapitalsorten in den sozialen AkteurInnen und Akteuren in einem bestimmten Feld ist. Daher schließt ein Kapitel zum religiösen Feld an, dessen Struktur der späteren Analyse des KGH dienen soll.

3 Religiöses Feld im Überblick

Die Beschreibung des religiösen Feldes dient BOURDIEU dazu, das Machtgefüge der kath. Kirche zu bestimmen, welches sich auf das Wirkungsfeld der männlichen Herrschaft als symbolische Gewaltform auswirkt. Weil das religiöse Feld selbst zu den symbolischen und heiligen Feldern gehört, ist die Tendenz zur Verkennung der Herrschaftsstrukturen dementsprechend groß. Thematisiert wird zunächst die Strukturierung des religiösen Feldes im Feld der Macht, sodann die *beherrschte Macht* der kath. Kirche und schließlich die Konkurrenz und Interaktionsinstanzen im religiösen Feld.

¹⁵⁰ JÄGER / TOMKE / MAIHOFFER: Pierre Bourdieu, in: KAHLERT / WEINBACH (2012): S. 22

¹⁵¹ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 37; Die Analyse der objektivierten und institutionalisierten Kapitalformen wird damit nicht fallen gelassen. Sie müssen bestimmt werden, um sodann auf ihre Wirkung in den WDHK untersucht zu werden.

3.1 Strukturierung des religiösen Feldes im Feld der Macht

Die Struktur des religiösen Feldes wird beständig durch Klassenkämpfe reproduziert und „nach analogen Gegensätzen organisiert“, wobei „diese Gegensätze“ sich „mehr und mehr abgeschwächt und beschönigt“ finden, je weiter das Feld der Laien vom religiösen Feld entfernt ist und sich dem „Feld der religiösen Macht“¹⁵² annähert. Gehen Innovationen oder Aktionen jedoch zu weit, muss mit Widerstand gerechnet werden.¹⁵³ Nachdem ein gewisser Spielsinn (Kap. 1.3.3) das Feld konstituiert, kann niemand auf Dauer in einem Feld mitspielen, wenn er sich nicht an die Spielregeln hält – den Glauben des Feldes nicht glaubt. „Wer diese Leidenschaft nicht mehr aufbringt, gehört nicht mehr zum Feld.“¹⁵⁴ Wie bereits geschildert, ist ein zentraler Bestandteil des Feldes der unhinterfragbare Glaube, der zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Die Traditionen, die sich in mythisch-rituellen Homologien festschreiben, gehören so zu den unantastbaren Bestandteilen einer *Glaubensgemeinschaft*.

„Die Tradition ist schweigsam – schweigt sich vor allem aus über sich als Tradition; Sitte und Brauch (das Gewohnheitsrecht) beschränkten sich darauf, einige der besonderen Anwendungen von Prinzipien anzuführen, die selbst implizit und unformuliert, weil undiskutiert, bleiben.“¹⁵⁵

In der Diskussion steht nach diesem Modell nur das, was sich innerhalb der *Doxa* befindet, nämlich hetero- und orthodoxe Meinungen. Die Errichtung der orthodoxen *Doxa* muss notwendigerweise auf dem Prinzip des Ausschlusses oder der stillschweigenden Integration heterodoxer Meinungen beruhen. Eine Dekonstruktion der *Doxa* wird nur möglich durch eine Außenperspektive, die genügend materielle und symbolische Mittel zur Verfügung haben muss, um nicht als „zurechtgebogene Meinung“¹⁵⁶ im System der *Doxa* zu verbleiben. Beispielsweise gelten geringfügige oder bisher wenig beachtete Abweichungen von der Orthodoxie nicht als Häresie, sondern als eigener Ritus.

¹⁵² Alle Zitate des Satzes aus: BOURDIEU, Pierre: Religion (= Schriften zur Kultursoziologie Bd. 5, hrsg. von Schultheis, Franz / Egger, Stephan). Aus dem Französischen von Andreas Pfeuffer, Hella Beister und Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011, S. 161

¹⁵³ Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 80

¹⁵⁴ MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 80

¹⁵⁵ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 330

¹⁵⁶ BOURDIEU (2015): Entwurf einer Theorie der Praxis, S. 332

BOURDIEU unterscheidet zwei Arten von Feldern, die „*materiellen* und *weltlichen* Felder“ und die „*symbolischen* und *heiligen* Felder“. ¹⁵⁷ Während erstere sich durch ein *Interesse am Interesse* auszeichnen, kennzeichnet letztere ein *Interesse an der Interesselosigkeit*. In diesen Feldern herrscht eine umgekehrte Ökonomie vor, die um die heiligsten Güter einer Gesellschaft ringt. ¹⁵⁸ Angestrebt wird das Heil, nicht weltliche Güter, Glück oder Macht, wie es in materiellen und weltlichen Feldern üblich ist. Zugleich kann der Papst aber politisch agieren und Macht beanspruchen, die jedoch im Interesse eines Höheren gerechtfertigt wird. Ihre politische Ordnung erhält die Kirche, indem sie die Praxis und Vorstellungen der Laien formt und zu ihrer Inkorporierung beiträgt.

„Sie begründet und erneuert die Übereinkunft über die Weltordnung durch die Auferlegung und die Einprägung allgemeingültiger Denkschemata und durch feierliche Bestätigung und Versicherung dieser Übereinkunft in der religiösen Feier oder Zeremonie“ ¹⁵⁹

und nutzt dabei die religiöse Symbolik, um den kollektiven Glauben an ihre Wirksamkeit zu steigern. Wie jedes Feld ist auch das religiöse durch einen bestimmten Habitus organisiert. BOURDIEU spricht die westliche Tradition kontextualisierend von einem „katholischen Habitus“ ¹⁶⁰, von dem er einige Charakteristika festhält. Indem die Kirche einer symbolischen Macht unterliegt, die nicht aus ihr selbst hervorgeht, kann sie nur in bestehenden Dispositionen ihre Wirkung entfalten. D. h. sie entwickelt keinen eigenen Habitus, der sich von anderen Feldern völlig unterscheidet, sondern baut auf bereits bestehende Distinktions- und Lebensformen auf.

„Der katholische Habitus bildet eine der Voraussetzungen für die Wirksamkeit der symbolischen Macht, die durch ihn zur Ausübung kommt. So erklärt sich zweifellos auch die extreme Aufmerksamkeit der katholischen Hierarchie für alles, was mit der Familie und ihrer biologischen wie gesellschaftlichen (also moralischen) Reproduktionsfunktion zusammenhängt.“ ¹⁶¹

So werden die Familienmitglieder von Anbeginn der Taufe und nicht erst die Kinder in der Schule zum zentralen Ansprechpartner für ihre Lehren. Selbst Themenbereiche, die vorerst profan erscheinen, erhalten so ihren Platz in der lehramtlichen Verkündigung:

¹⁵⁷ Alle Zitate des Satzes aus: MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 85

¹⁵⁸ Vgl. Müller (2016): Pierre Bourdieu, S. 85

¹⁵⁹ BOURDIEU (2011): Religion, S. 79

¹⁶⁰ BOURDIEU (2011): Religion, S. 198

¹⁶¹ BOURDIEU (2011): Religion, S. 198

Die Haltung der kath. Kirche gegenüber der Sexualität verhält sich analog zur ihrer Haltung gegenüber der Macht.¹⁶² Der Erhalt der Tradition und Moral wird durch die direkte „Beteiligung der Geistlichen bei allen großen Ereignissen des Familienzyklus“¹⁶³ gewährleistet. BOURDIEU versteht die vier Sakramente Taufe, Firmung, Eheschließung und Krankensalbung daher nicht nur als Dienst am Menschen in „den kritischen Augenblicken des Lebenslaufs“¹⁶⁴, sondern entdeckt dahinter auch die Interessen der kath. Kirche.

3.2 „Beherrschte Macht“ der katholischen Kirche

Problematisch ist in diesem Fall, dass das religiöse Feld seinen Anspruch auf Macht aufgrund seines spirituellen Kapitals negieren muss. Wegen der oppositionellen Konfiguration der symbolischen und heiligen Felder gegenüber den materiellen und weltlichen Feldern ist die Institution Kirche bestrebt, sich von allen Spezifika des Feldes abzugrenzen, welche für das komplementäre Feld der Macht bestimmend sind. Mit dieser Frontstellung tut sie sich allerdings schwer, eigene Herrschaftsstrukturen zu rechtfertigen oder sie überhaupt als solche anzuerkennen. So bestimmt BOURDIEU die Macht der kath. Kirche als „beherrschte Macht“¹⁶⁵:

„Diese Macht, die ihren Anspruch auf Macht gar nicht mit vollem Recht geltend machen kann, ist zu Unaufrichtigkeit und Selbstbetrug verurteilt und damit zu all den *Zweideutigkeiten* und *Euphemismen*, wie sie für den religiösen Diskurs insgesamt charakteristisch sind. Der Inhaber dieser beherrschten Macht kann die Macht legitimieren, aber nur, wenn er die legitime Macht göttlichen Rechts suspendiert. Er hat keinerlei Anrecht auf eine offizielle Ausübung der Macht und noch weniger auf eine zynische Ausübung der Herrschaft.“¹⁶⁶

Diese scharfe Bemerkung wird durch das Faktum entkräftet, dass BOURDIEU die Kirche als gesellschaftliche Instanz charakterisiert, weil die Tendenz zur Unaufrichtigkeit und dem Selbstbetrug auf die Struktur selbst zurückzuführen sind.¹⁶⁷ Zwar sind die einzelnen Akteurinnen und Akteure an diesen Praktiken nicht zur Gänze von der umgebenden Ordnung determiniert, womit sie ein gewisses Maß an Schuld trifft, aber

¹⁶² Vgl. BOURDIEU (2011): Religion, S. 207

¹⁶³ BOURDIEU (2011): Religion, S. 199

¹⁶⁴ BOURDIEU (2011): Religion, S. 199

¹⁶⁵ BOURDIEU (2011): Religion, S. 204

¹⁶⁶ BOURDIEU (2011): Religion, S. 207

¹⁶⁷ Vgl. BOURDIEU (2011): Religion, S. 207

es bedarf schwieriger und langfristiger Umwälzungen des Systems, um sich aus dieser Schuldverstrickung zu lösen.¹⁶⁸ Schließlich ist entscheidend, welche Position die Kirche in der Gesellschaft einnimmt, denn:

„Kirche und Theologie stehen der Gesellschaft nicht gegenüber (etwa als unterschiedene Substanzen). Sie sind selbst Gesellschaft und Kultur in bestimmter Hinsicht. Es bedarf deshalb keines Entschlusses, sich zu involvieren. Man ist immer schon involviert *und* interessiert. Folglich kann man nur über die Art des Involviertseins entscheiden.“¹⁶⁹

Die Versöhnungsbereitschaft und den versöhnenden Diskurs der Kirche kritisiert BOURDIEU als „Vergemeinschaftungstechniken“¹⁷⁰, die es allen Beteiligten Recht machen wollen, damit aber niemandem Recht tun können. Die internen Unstimmigkeiten werden nicht in realen und damit physischen Kämpfen, sondern symbolisch auf dem Hintergrund eines Lebensprinzips, das nach Versöhnung strebt, ausgetragen. Praxeologisch gedacht, ist die Kirche als Mitspieler im Feld der Macht gegenüber ihren Angehörigen dazu verpflichtet, Rechenschaft über ihre Interessen hinter ihren Produkten (damit bezeichnet BOURDIEU „religiöse Güter und Dienstleistungen“¹⁷¹) abzugeben und für den Dialog bereit zu stehen,¹⁷² schließlich wird die Machtfrage „nur gestellt, wenn etwas auf dem Spiel steht“.¹⁷³ Die Frage wird allerdings nicht allein zwischen Laien und Klerikern verhandelt, sondern im religiösen Feld sind weitere Gruppen zu unterscheiden, die um die herrschende *Doxa* konkurrieren.

3.3 Konkurrenz und Interaktionsinstanzen im religiösen Feld

BOURDIEU beschreibt das Interaktionsverhältnis mit vier Protagonisten des religiösen Feldes: den Priestern, Laien, Zauberern und Propheten. Jedem dieser vier weist er spezielle Funktionen im Feld zu, die sich je nach sozialem Kontext in ihrer Hierarchie wandeln. Priester und ihre zugehörige Religion müssen sich gegenüber den Laien rechtfertigen für ihre Daseinsberechtigung in Fragen der Theodizee¹⁷⁴ und für ihre

¹⁶⁸ Vgl. BOURDIEU: *Nouvelles réflexions*, in: *Cahiers du Genre* (2002): S. 232

¹⁶⁹ SCHÄFER (2004): *Praxis – Theologie – Religion*, S. 214

¹⁷⁰ BOURDIEU (2011): *Religion*, S. 190

¹⁷¹ BOURDIEU (2011): *Religion*, S. 172

¹⁷² Vgl. SCHÄFER (2004): *Praxis – Theologie – Religion*, S. 166

¹⁷³ SCHÄFER (2004): *Praxis – Theologie – Religion*, S. 215

¹⁷⁴ Vgl. BORDAT, Josef: *Religion als System, Kirche als Modell*. Franz Schultheis und Stephan Egger geben Pierre Bourdieus religionssoziologische Schriften heraus (Rezension: 2.2.2011) (URL: <http://literaturkritik.de/id/15176>, Stand: 17.2.2017); BOURDIEU versteht Religion weitgehend

Position innerhalb der Sozialstruktur. Gelingt diese Rechtfertigung, sind religiöse Interessen der Bevölkerung für die Priesterschaft gesichert. In *verwunderlicher Harmonie* stehen daher politische Interessen mit der religiösen Heilsbotschaft.¹⁷⁵

Die Konkurrenz um religiöse Legitimität ereignet sich zwischen Priestern und Propheten und Priestern und Zauberern. Der Unterschied zwischen beiden ist, dass sich Propheten noch in der Welt der *Doxa* ihre Meinungen vorbringen, „der Logik eines Feldes verhaftet“¹⁷⁶ bleiben, während sich Zauberer als der Religion Fremde präsentieren. Das charismatische Handeln des Propheten wirkt nur in prophetischer, d.h. diskontinuierlicher Rede im Gegensatz zum kontinuierlichen und alltäglichen Wirken der Priester.¹⁷⁷ Während sich die inkorporierten WDHK im politischen Feld nur auf weltliche Macht beziehen, will das religiöse Feld das Monopol auf die gesamte Weltsicht besitzen.

„Die Konkurrenz um die religiöse Macht verdankt ihre Besonderheit (vor allem im Vergleich zu der etwa im politischen Feld herrschenden Konkurrenz) dem Umstand, dass bei ihr das *Monopol der legitimen Ausübung der Macht auf dem Spiel steht, dauerhaft und tiefgreifend Einfluss auf die Praxis und Weltsicht der Laien zu nehmen*, indem sie ihnen einen *religiösen Habitus* aufzwingt und einprägt, also eine dauerhaft verallgemeinerte und übertragbare Disposition, in Übereinstimmung mit den Prinzipien einer quasi systematischen Sicht der Welt und des Daseins zu handeln und zu denken.“¹⁷⁸

Die Macht des Propheten ist an die Laien rückgebunden. Nur in Zeiten offener oder verschleierter Krisen wird das Machtsystem angreifbar und kann in Frage gestellt werden. Gleich der männlichen Herrschaft, wird in Konkurrenzkämpfen festgelegt, wer die Wahrheit sagt, die Autorität besitzt und sie beanspruchen darf.¹⁷⁹ Das Ergebnis, vergleichbar mit der binären Geschlechtsklassifikation, stellen homologen Kriterien nach dem Prinzip des Ein- und Ausschlusses dar.

„Da die mythischen Systeme das natürliche und soziale Universum nur organisieren können, indem sie darin antagonistische Klassen einteilen, weil sie also Sinn und Konsens über den Sinn nach der Logik von Einschließung und Ausschließung erzeugen, sind sie

„funktionalistisch“ und betrachtet vor allem institutionalisierte Aspekte, weshalb er ihren primären Zweck in der Beantwortung der Leidensfrage sieht.

¹⁷⁵ Vgl. BOURDIEU (2011): Religion, S. 14-15

¹⁷⁶ BOURDIEU (2011): Religion, S. 156

¹⁷⁷ Vgl. BOURDIEU (2011): Religion, S. 18

¹⁷⁸ BOURDIEU (2011): Religion, S. 17

¹⁷⁹ Vgl. BOURDIEU (2011): Religion, S. 21

aufgrund ihrer Struktur geradezu prädisponiert, gleichzeitig Einschließungs- und Ausschließungsfunktionen, Assoziations- und Dissoziationsfunktionen und Integrations- und Distinktionsfunktionen zu übernehmen.“¹⁸⁰

Die Besonderheit der Interaktion im kath.-rel. Feld betrifft parallel die Unterscheidung von männlich und weiblich. Während bspw. in anderen christlichen Religionsgemeinschaften die Geschlechtszugehörigkeit kein notwendiges Kriterium für die Position innerhalb des Systems sein muss, ist Frauen in der kath. Kirche das Priesteramt verwehrt, womit sie ein grundsätzliches Mitbestimmungsrecht einbüßen, was die Weltordnung und -deutung anbetrifft. Die *Doxa* als Frau in der kath. Kirche festzulegen, muss mit einer Schwächung des Autoritätsanspruches der Priesterschaft einhergehen.¹⁸¹ Es verwundert daher nicht, wenn die Kirche bestrebt ist, die Geschlechterdifferenz zu wahren und zu institutionalisieren.

„Eine der fundamentalen Aufgaben des Rituals besteht also darin, die Vereinigung mythologisch [sic] getrennter Prinzipien wie des Männlichen und des Weiblichen, des Wassers und des Feuers usw. zu ermöglichen und die bestehenden Teilungen symbolisch zu *institutionalisieren*.“¹⁸²

BOURDIEU spricht an dieser Stelle von einer symbolischen Verdoppelung, die schon den Gedanken der Überschreitung von konstruierten Barrieren sanktioniert, weil die Naturalisierung so stark erfolgt,

„[...] dass sie nur um den Preis einer mit einer grundlegenden politischen Wandlung (z.B. einer fortschreitenden Erschütterung der feudalen Ordnung) einhergehenden symbolischen Revolution (wie z.B. der kopernikanischen und galileischen [sic] Revolution einerseits, der machiavellischen andererseits) beseitigt werden können.“¹⁸³

Die Schlussfolgerungen aus diesen Voraussetzungen werden im nächsten Kapitel festgehalten, wo die Bestimmung des kath. Habitus im religiösen Feld in Zusammenhang gebracht wird mit dem dort ebenso vorherrschenden Kapitalsorten.

¹⁸⁰ BOURDIEU (2011): Religion, S. 34

¹⁸¹ Vgl. BOURDIEU (2011): Religion, S. 148

¹⁸² BOURDIEU (2011): Religion, S. 82

¹⁸³ BOURDIEU (2011): Religion, S. 82

4 *Spirituelles Kapital* des kath.-rel. Feldes

Das symbolische Kapital des kath.-rel. Feldes, hier durchwegs *spirituelles Kapital* genannt, besteht aus *inkorporierten*, *objektivierten* und *institutionalisierten* Kapitalformen.¹⁸⁴ Das ökonomische Kapital, das in den materiellen und weltlichen Feldern auftritt, ist für diese Arbeit nicht relevant, denn in den symbolischen und heiligen Feldern wird es weitgehend negiert. Es erfährt außerdem von sozialen Akteurinnen und Akteuren keine Anerkennung oder Ehre. So kann die männliche Herrschaft im rel. Feld kein ökonomisches Kapital für ihre Legitimation beanspruchen. Das kulturelle Kapital wäre mit dem objektivierten Kapital des rel. Feldes zu vergleichen, das Sozialkapital mit dem institutionalisierten Kapital des rel. Feldes.

1. Inkorporiert liegt das spirituelle Kapital in den WDHK vor, die sich im Habitus einer Person bündeln. Zum Habitus zählt BOURDIEU allerdings nicht nur mentale, sondern auch körperliche Dispositionen. Diese zeigen sich im kath.-rel. Feld im Tragen einer besonderen Kleidung, den Handlungen und Gesten der Liturgie oder der Verweigerung offen gelebter Sexualität.¹⁸⁵
2. Die Kirche besteht zwar in Handlungsfeldern von Akteurinnen und Akteuren, kann objektiviert aber genauso durch unbelebte Gegenstände repräsentiert werden. Kulturgüter, exegetische Texte, Gebäude, Monumente, aber auch Messgewänder und liturgische Instrumente sind so stark in die WDHK eingewachsen, dass sie mit ihrem symbolischen Wert (vermeintlich) autonom für die Kirche stehen.
3. Institutionalisiert hat sich in der Kirche vor allem eine bestimmte Ämterstruktur und die damit verbundene Arbeitsteilung, die kirchenrechtlich festgelegt ist.

Der nächste Abschnitt konzentriert sich nicht allein auf das religiöse Feld, sondern führt die Kapitalsorten des religiösen Feldes und die Kriterien der männlichen Herrschaft zusammen. Das Ergebnis zeigt auf, welche Formen männlicher Herrschaft im kath.-rel. Feld wirksam sein können und wie sich dies in den Kapitalformen des kath.-rel. Feldes äußert. Die jeweiligen Beispiele geben Kriterien vor, anhand welcher die lehramtlichen Texte ab dem Zweiten Vatikanum analysiert werden. Die abschließenden Fragen zu

¹⁸⁴ Vgl. VERTER: *Spiritual Capital*, in: *Sociological Theory* (2003): S. 159-160

¹⁸⁵ Vgl. BOURDIEU (2011): *Religion*, S. 207; 216

jedem Unterkapitel dienen dazu, das spirituelle Kapital des kath.-rel. Feldes hinsichtlich des Kampfes um die gültige theologische Anthropologie zu bestimmen.

4.1 Inkorporiertes Kapital des kath.-rel. Feldes

Inkorporiert werden die WDHK, die ihren Ausdruck im KGH finden. Jenes inkorporierte Kapital wird in der Sozialisation, der Familie und Schule erworben und verfestigt sich in Dispositionen, die inflexibel sind und nur schwinden, wenn der damit erworbene Habitus einer Person veraltet. Werden die Elemente des kath.-rel. Feldes mit dem Feld der männlichen Herrschaft kombiniert, ist für die körperlichen Hexis einer Frau laut BOURDIEU wahrscheinlich, sich auf bestimmte Art zu bewegen („unbeholfen oder passiv“¹⁸⁶), eine „gebückte Körperhaltung“¹⁸⁷ zu haben oder „sprachliche Unsicherheiten“¹⁸⁸ aufzuweisen. „Die männliche Herrschaft konstituiert die Frauen als symbolische Objekte, deren Sein (*esse*) ein Wahrgenommenwerden (*percipi*) ist.“¹⁸⁹ Ein Mann hat männliche Herrschaft inkorporiert, wenn er mentale wie körperliche Stärke¹⁹⁰ zeigt, einen aufrechten Gang pflegt¹⁹¹ und ein selbstbewusstes Auftreten¹⁹² hat.

Nachdem diese Arbeit keine empirische ist, wird vornehmlich auf homologe Auffassungs- und Einteilungsprinzipien geachtet, die sich in den lehramtlichen Texten finden lassen. Sie können eine Antwort darauf geben, welche hierarchischen Strukturen des Feldes der Macht dafür verantwortlich sind, an der Geschlechterdichotomie festzuhalten. Diese Kapitalform enthält also Legitimationsmaterial für die Herrschenden im kath.-rel. Feld, das in die WDHK inkorporiert wurde. Die Einteilungsprinzipien können sich auf die körperliche Hexis beziehen, erscheinen in dieser Kategorie aber nicht als die Körperhaltung oder die Bewegung selbst, sondern als die damit identifizierte Norm, folglich im Geschmack, den Neigungen und Dispositionen. Daraus ergeben sich die Fragen: Wird mit der körperlichen Haltung implizit ein bestimmtes Geschlecht verbunden bzw. ist eine Körperhaltung für ein bestimmtes Geschlecht moralisch verpflichtend? Männliche Herrschaft zeigt sich auch daran, ob der „Geschlechtsakt [theoretisch wie moralisch] nach dem Prinzip des Primats der

¹⁸⁶ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 72

¹⁸⁷ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 58

¹⁸⁸ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 72

¹⁸⁹ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 117

¹⁹⁰ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 93

¹⁹¹ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 88

¹⁹² Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 55

Männlichkeit konzipiert ist“¹⁹³, also der Mann oben, in aktiver und die Frau unten, in passiver Rolle. Die von der männlichen Herrschaft Beherrschten neigen allerdings auch selbst zur „Schüchternheit, soziale[n] Scham, Selbsteliminierung, Selbstabwertung und schließlich Legitimation und Anerkennung derjenigen Herrschafts- und Machtstrukturen, die die Grundlage für die eigene Abwertung bilden.“¹⁹⁴

Rollenerwartungen können ebenso Wesenszuschreibungen betreffen, etwa „Mut, Großzügigkeit, Weitherzigkeit usf.“¹⁹⁵, „Klugheit“¹⁹⁶ und „Ehre“¹⁹⁷, aber auch „Kampf- und Gewaltbereitschaft“¹⁹⁸ als Eigenschaften des Mannes gegenüber „weibliche[r] Intuition“ oder der Eigenschaft „Wünschen zuvor[zu]kommen oder Unannehmlichkeiten zu erahnen“, eine besondere Feinfühligkeit, die „implizite Bedeutung eines Dialogs besser [zu] entziffern“¹⁹⁹, aber auch List, Missgunst, mangelnde Solidarität und Intrige.²⁰⁰ Diese Waffen der Beherrschten reichen zur Revolte gegen die Herrschaft nicht aus, tragen im Gegenteil dazu bei, die „herrschende Vorstellung von den Frauen zu bestätigen, unheilvolle Wesen zu sein [...]“.²⁰¹ Die Folge ist eine Dämonisierung weiblicher Eigenschaften: mütterliche wird zur besitzergreifenden Liebe.

BOURDIEU stellt fest, dass einer Frau in der Sozialisation mehr Schranken und Disziplin auferlegt werden und daher auch eine größere Fügsamkeit erwartet wird, in Form eines untergeordneten Lebens an der Seite ihres Mannes.²⁰² Im Gegenzug erfährt sich der Mann durch die Zuschreibung weiblicher Attribute als gedemütigt.²⁰³ Der Prüfung muss also unterzogen werden: Verwendet das kath.-rel. Feld zur Legitimation seiner Machtstrukturen essentialistische Wesenszuschreibungen, die mit genannten Beispielen vergleichbar sind?

¹⁹³ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 35

¹⁹⁴ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 119

¹⁹⁵ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 91

¹⁹⁶ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 105

¹⁹⁷ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 90

¹⁹⁸ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 92-93

¹⁹⁹ Alle Zitate des Satzes aus: BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 59

²⁰⁰ Vgl. MADEKER, Ellen: Pierre Bourdieu – Genderforschung aus herrschafts-soziologischer Perspektive, in: WAWRA, Daniela (Hg.): Genderforschung multidisziplinär. Frankfurt am Main [u.a.]: Lang 2007, S. 79

²⁰¹ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 60-61

²⁰² Vgl. MÜLLER (2016): Pierre Bourdieu, S. 310

²⁰³ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 42

4.2 Objektiviertes Kapital des kath.-rel. Feldes

Diese Kapitalsorte lässt sich in Kulturgütern (liturgische Instrumente, Messgewänder), exegetischen Texten, Gebäuden finden. Dazu gehören ebenfalls objektiverte Ansichten in der Form von Theologien, Ideologien oder Theodizeen. Das objektiverte spirituelle Kapital existiert zudem im Kirchenrecht und der damit verbundenen Sozialtechnologie, die BOURDIEUS Ansicht nach in der Liturgie ihren Ausdruck findet. „In the *objectified* state, spiritual capital takes the form of material and symbolic commodities – votive objects, exegetical texts, and ritual vestments, as well as theologies, ideologies, and theodicies.“²⁰⁴

Nicht nur die körperliche Hexis lässt Rückschlüsse auf eine Sexualisierung des Körpers zu, sondern insbesondere die Kleidung. An ihr lassen sich dementsprechend Herrschaftsverhältnisse ablesen. Ein Rock und hohe Absätze kombiniert mit einer Handtasche verwehren einer Frau ihre Bewegungsfreiheit. Auf diese Weise sind keine großen Schritte oder eine lässige Körperhaltung möglich. BOURDIEU bestimmt die von der Kleidung ursprünglich erzwungenen Haltungen als moralisch, da sie sich gemäß dem Hysteresis-Effekt auch dann noch zeigen, wenn Frauen Hosen und flache Schuhe tragen.²⁰⁵ Selbst in Führungspositionen muss durch leichtes Make-Up oder diskreten Schmuck ausreichend auf das Geschlecht verwiesen werden.²⁰⁶ Das religiöse Feld hat diese Form des vergegenständlichten Kulturkapitals möglicherweise in Messgewändern zum Ausdruck gebracht. Sind bestimmte liturgische Kleidungsstücke nach Geschlechtern getrennt und gibt es mehr oder weniger bewusste Kleidungs Vorschriften für Laien in der Kirche?

Liturgische Geräte und Handlungen, welche ebenfalls zum vergegenständlichten Kulturkapital gehören,²⁰⁷ müssen daraufhin analysiert werden, ob sie nur geschlechtsspezifisch verwendet werden dürfen, oder ob mit ihnen ein bestimmtes Geschlecht assoziiert wird. Des Weiteren ist zu fragen: Existiert eine geschlechtergetrennte Theologie, also eine Theologie für Frauen und eine Theologie für

²⁰⁴ VERTER: Spiritual Capital, in: Sociological Theory (2003): S. 159

²⁰⁵ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 54-55

²⁰⁶ Vgl. BOURDIEU, Pierre: Teilen und herrschen: Zur symbolischen Ökonomie des Geschlechterverhältnisses, in: RADEMACHER, Claudia / WIECHENS, Claus (Hg.): Geschlecht- Ethnizität – Klasse. Zur sozialen Konstruktion von Hierarchie und Differenz. Opladen: Leske + Budrich 2001, S. 19

²⁰⁷ Vgl. BOURDIEU (2011): Religion, S. 216

Männer, die binäre Auswirkungen auf Heilszuspruch, den Grad der Mitgliedschaft in der Kirche oder den Gnadenstand hat?

Ferner lässt sich räumlich und zeitlich eine Einteilung finden, die als Gegensatzpaare auf die Unterscheidung von männlich und weiblich zurückgeführt werden:

„Die für sich genommen willkürliche Einteilung der Dinge und der Aktivitäten (geschlechtlicher oder anderer) nach dem Gegensatz von männlich und weiblich erlangt ihre Eingliederung in ein System homologer Gegensätze: hoch/tief, oben/unten, vorne/hinten, rechts/links, gerade/krumm, (und hinterlistig), trocken/feucht, hart/weich, scharf/fade, hell/dunkel, draußen (öffentlich)/drinnen (privat) usf., die zum Teil der Bewegungen des Körpers (nach oben/nach unten, hinaufsteigen/hinabsteigen, nach draußen/nach drinnen, hinaustreten/eintreten) entsprechen.“²⁰⁸

Nach diesem Kriterium bewegen sich Männer vorwiegend im öffentlichen Raum, während Frauen private und verborgene Plätze zugewiesen werden. Sind bestimmte Räume oder Plätze im kath.-rel. Feld nur Männern oder nur Frauen vorbehalten und zeigt sich dies in besonderen Vorschriften?

Damit in Zusammenhang steht auch die Zeitstrukturierung, die für Männer diskontinuierliche und für Frauen kontinuierliche Tätigkeiten vorsieht,²⁰⁹ was sich bis auf die Einteilung des Agrarjahres oder des Lebenszyklus ausdehnt.²¹⁰ Gibt es eine Strukturierung des Kirchenjahres oder der Liturgie, die bestimmte Zeiten als männlich oder weiblich identifiziert?

4.3 Institutionalisiertes Kapital des kath.-rel. Feldes

4.3.1 *Institutionalisiertes Kapital 1 – Ämterstruktur, Weihegrade*

Institutionalisiertes Kapital existiert in der Macht der Kirche, ihren Seminaren und anderen religiösen Organisationen, die die Verwaltung und Bedeutung des spirituellen Kapitals für das entsprechende Feld festlegen.²¹¹ Aus diesem Grund müssen sie auf besondere Weise autorisiert werden, was im kath.-rel. Bereich durch die verschiedensten Weihestufen geschieht und staatlicherseits mit Bildungsdiplomen. Da spirituelles und kulturelles Kapital konkurrieren, wird verstehbar, warum ein

²⁰⁸ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 18

²⁰⁹ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 88

²¹⁰ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 21-22

²¹¹ Vgl. VERTER: Spiritual Capital, in: Sociological Theory (2003): S. 160

abgeschlossenes Theologiestudium noch keine Berechtigung für die Ausübung des Priesteramts bedeutet. Theologisches Wissen zählt zwar zum objektivierten Kulturkapital, muss aber in irgendeiner Form (bspw. der *missio canonica*) institutionell beglaubigt werden. Auch hier stellt sich die Frage: Ist an den Zugang zu institutionalisiertem Kapital (also zu bestimmten Ämtern oder Titeln) in der kath. Kirche eine geschlechtsspezifische Voraussetzung gebunden? Resultiert aus diesem Amt/Titel auch eine Geschlechterhierarchie?

4.3.2 Institutionalisiertes Kapital 2 – Geschlechterspezifische Arbeitsteilung, Bildungstitel

Die Voraussetzungen des Beziehungsgeflechts für das soziale Kapital wurden in Kapitel 3.3 erläutert. Besonders auffällig ist die geschlechterspezifische Arbeitsteilung, die sich in allen Berufszweigen nachvollziehen lässt.²¹² Während Frauen vorwiegend mühselige Aufgaben verrichten,²¹³ haben

„Männer das Monopol auf alle offiziellen, öffentlichen *Repräsentationstätigkeiten*, insbesondere auf Tauschhandlungen, die die Ehre betreffen, den Wortwechsel (bei den alltäglichen Zusammenkünften und vor allem bei der Versammlung), den Gabentausch, den Frauentausch, den Austausch von Herausforderungen und Tötungsakten“.²¹⁴

Mit der Erklärung des Wortes Berufung zeigt BOURDIEU, dass Frauen grundsätzlich von Autoritätspositionen ausgeschlossen sind,²¹⁵ sich aber auch selbst davon ausschließen, indem sie die sozial naturalisierten Antizipationen auf sich selbst anwenden.

„Die ‚Berufung‘ ist stets zu einem Teil die mehr oder minder eingebildete Antizipation dessen, was die Stelle *verspricht* (z.B. für eine Sekretärin das Tippen von Texten), und dessen, was sie *erlaubt* (z. B. eine bemutternde oder verführerische Beziehung zum Chef).“²¹⁶

Außerdem stellt er fest, dass Tätigkeiten, die von Männern ausgeübt werden, grundsätzlich rühmlich und schwierig erscheinen, wohingegen jene der Frauen als belanglos und unwichtig abqualifiziert werden. Die Qualifikation einer Tätigkeit wird

²¹² Vgl. WETTERER (2002): Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion, S. 75-76

²¹³ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 62

²¹⁴ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 86

²¹⁵ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 105-106

²¹⁶ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 102

maßgeblich davon bestimmt, dass sie von Männern ausgeübt wird.²¹⁷ So schreibt man „den Männern das eher Vornehme, Synthetische, Theoretische und den Frauen das eher Analytische, Praktische, weniger Brillante“²¹⁸ zu. Eine Frau muss neben den Forderungen der Stellenbeschreibung

„eine ganze Reihe von Eigenschaften besitzen, die ihre männlichen Inhaber gemeinhin mitbringen, eine bestimmte körperliche Statur, Stimme oder Dispositionen wie Aggressivität, Sicherheit im Auftreten, ‚Rollendistanz‘, sogenannte natürliche Autorität usf.“²¹⁹

Für die Analyse bieten sich daher Fragen an, die berücksichtigen, ob es in der kath. Kirche zu einer geschlechtlichen Segregation in den verschiedenen Tätigkeitsfeldern kommt und ob diese dazu führt, dass ein Geschlecht eine stets weniger günstige Position bekleidet²²⁰ (etwa die niedrigsten und unsichersten Positionen in der öffentlichen Verwaltung) oder vorwiegend für „unsichtbare oder schändliche Arbeiten“²²¹ zuständig ist. Wird von dem Tätigkeitsfeld vor allem Aufmerksamkeit, Opferbereitschaft und Hingabe gefordert?²²² Wird die Arbeit der Frauen von Männern ignoriert, weil sie „[v]ertraut, kontinuierlich, gewöhnlich, sich wiederholend, eintönig, ‚schlicht und einfach‘“²²³ ist? Sind Beziehungen zu männlichen Amtsinhabern grundsätzlich vielversprechender für einen Aufstieg in der Hierarchie als Beziehungen zu Frauen im kath.-rel. Feld? Ist das religiöse Netzwerk maßgeblich von einem Geschlecht bestimmt bzw. steht ein Geschlecht vornehmlich in Konkurrenz zur Priesterschaft? Hängt außerdem mit den Bildungstiteln des kath.-rel. Feldes eine Geschlechtertrennung zusammen?

²¹⁷ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 107

²¹⁸ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 158

²¹⁹ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 111

²²⁰ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 159

²²¹ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 57

²²² Vgl. BOURDIEU: Teilen und herrschen, in: RADEMACHER (2001): S. 20

²²³ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 85

5 Zwischenergebnis: Katholischer Geschlechterhabitus als spirituelles Kapital des kath.-rel. Feldes

Wie bereits festgehalten, erlaubt die sozialphilosophische Methodik einen Bruch mit den Inkorporierungen, Objektivierungen und Institutionalisierungen des kath.-rel. Feldes und stellt deren Produkte einer konstruktivistischen Sicht gegenüber. Bestehende WDHK des kath.-rel. Feldes werden auf diese Weise durch die Analyse nicht weiterhin unbewusst reproduziert oder als überzeitliche Kategorien weitergeführt, sondern auf den Grad ihrer sozialen Einbettung in das religiöse Netzwerk als Kapitalien überprüft. Die Frage nach den verschiedenen Kapitalsorten im kath.-rel. Feld ermöglicht einen Zugang zum KGH, der darauf untersucht wird, inwieweit der Einfluss der männlichen Herrschaft in das kath.-rel. Feld reicht und wie stark sie als Kapital die Struktur erhält. Wenn nämlich mit der Kombination von männlicher Herrschaft und spirituellem Kapital Anerkennung oder Prestige gesichert werden kann, ist eine weit reichende Etablierung der männlichen Herrschaft im Feld anzunehmen. Schließlich dient die Kenntnis der Kapitalien der Bestimmung der theologisch-ethischen Herausforderungen, die sich bezüglich des KGH ergeben. Die Herausforderungen bestehen wiederum in den Konsequenzen, die eine symbolische Umwertung der Kapitalsorten des kath.-rel. Feldes mit sich bringt. Diese müssen abschließend als Handlungsoptionen konkretisiert werden. Zusammenfassend seien die relevanten Frageebenen und damit die Kriterien noch einmal systematisch aufgelistet:

5.1 Fragen zum inkorporierten Kapital:

- Wird mit der körperlichen Haltung implizit ein bestimmtes Geschlecht verbunden bzw. ist eine Körperhaltung für ein bestimmtes Geschlecht moralisch verpflichtend?
- Neigen soziale Akteurinnen im kath.-rel. Feld zur Schüchternheit, Scham oder Selbstabwertung?
- Ist der Geschlechtsakt gemäß den WDHK des kath.-rel. Feldes nach einem aktiven und passiven Prinzip konzipiert?
- Verwendet das kath.-rel. Feld zur Legitimation seiner Machtstrukturen essentialistische Wesenszuschreibungen/Rollenerwartungen nach homologem Muster?
- Werden religiösen Identifikationsfiguren (z.B. Heilige) auch geschlechter-spezifische Dispositionen zugeschrieben?
- Werden Frauen im kath.-rel. Feld abgewertet und Männer aufgewertet?

5.2 Fragen zum objektivierten Kapital:

- Dürfen liturgische Geräte nur geschlechterspezifisch verwendet werden?
- Gibt es liturgische Handlungen und Riten, die nur von Männern oder Frauen ausgeführt werden?
- Verweist liturgische Kleidung auf ein bestimmtes Geschlecht und impliziert damit auch Wesenszuschreibungen?
- Existiert eine geschlechtergetrennte Theologie, also eine Theologie für Frauen und eine Theologie für Männer, die binäre Auswirkungen auf Heilszuspruch, den Grad der Mitgliedschaft in der Kirche oder den Gnadenstand hat?
- Sind bestimmte Räume oder Plätze im kath.-rel. Feld nur Männern oder nur Frauen vorbehalten und zeigt sich dies in besonderen Vorschriften?
- Gibt es eine Strukturierung des Kirchenjahres oder der Liturgie, die bestimmte Zeiten als männlich oder weiblich identifiziert?
- Verschärfen sich vorangehende zeitlichen und räumlichen Bestimmungen zu einem zeit- oder raumbedingten Ausschluss eines Geschlechtes von der Kirche?
- Werden Frauen zu bestimmten Zeiten von der Liturgie ausgeschlossen?

5.3 Fragen zum institutionalisierten Kapital:

- Richtet sich das Kirchenrecht abhängig vom Geschlecht an seine Adressatinnen und Adressaten und gehen damit exklusive Männerrechte einher?
- Ist an den Zugang zu institutionalisiertem Kapital (also zu bestimmten Ämtern oder Titeln) in der kath. Kirche eine geschlechtsspezifische Voraussetzung gebunden?
- Resultiert aus diesem Amt/Titel auch eine Geschlechterhierarchie?
- Begleiten die Praktiken von Frauen die Liturgie nur und werden daher weniger geachtet, ignoriert und geschehen im Verborgenen?
- Ist die liturgische Tätigkeit von Männern vor allem repräsentativ, öffentlich und verlangt selbstsicheres Auftreten und Eloquenz?
- Kennzeichnet die Tätigkeit von Männern synthetisches und theoretisches (theologisches) Wissen? Kennzeichnet die Tätigkeit von Frauen praktisches und *weniger brillantes* (theologisches) Wissen?
- Hängt außerdem mit den Bildungstiteln des kath.-rel. Feldes eine Geschlechtertrennung zusammen?
- Wird von dem Tätigkeitsfeld der Frau vor allem Aufmerksamkeit, Opferbereitschaft und Hingabe gefordert?
- Sind Beziehungen zu männlichen Amtsinhabern grundsätzlich vielversprechender für einen Aufstieg in der Hierarchie als Beziehungen zu Frauen im kath.-rel. Feld?
- Ist das religiöse Netzwerk maßgeblich von einem Geschlecht bestimmt bzw. steht ein Geschlecht vornehmlich in Konkurrenz zur Priesterschaft?

6 Kritik an BOURDIEU

Die theoretische Anwendung BOURDIEUS Konzept wurde mehrmals kritisch hinterfragt. So thematisiert diese Arbeit die bestehenden Lücken bei BOURDIEU und trägt offene Fragen mit, um der Selbstkritik BOURDIEUS gerecht zu werden, die seine Arbeit noch nicht vollendet sieht.

6.1 Unscharfe Terminologie

Schwierigkeiten machen zunächst BOURDIEUS Termini, die als Konzeptmetaphern²²⁴ keine klaren Definitionen erlauben. Die Systematik der verschiedenen Felder ist zudem nicht immer kongruent. Während die Kapitalien im Feld der Macht ökonomisch, sozial und kulturell bestimmt werden, werden die Kapitalien des religiösen Feldes nur in ihrer Ausdrucksform, also als inkorporiert, objektiviert und institutionalisiert bestimmt. Wie viele Kapitalien es gibt, ist nicht eindeutig: „An einigen Stellen hat Bourdieu geschrieben, es gebe so viele Formen von Kapital wie Felder [...]“.²²⁵ Unklar bleibt außerdem, ob die Bezeichnung *spirituelles Kapital* als äquivalente Bezeichnung für *symbolisches Kapital* gewertet werden kann, wenn es sich um das symbolische Kapital des religiösen Feldes handelt oder ob es wie das ökonomische, kulturelle und soziale Kapital als Subform des symbolischen Kapitals gilt. Wie genau die männliche Herrschaft im Feld der Macht zu situieren ist und die Relation von symbolischen und manifesten Herrschaftsverhältnissen zu bestimmen ist, bleibt ebenfalls offen.²²⁶ Eine genaue Verortung würde deutlicher machen, wie weit die Kräfte der männlichen Herrschaft wirken und auf welche Subfelder sie sich beziehen kann. Für diese Arbeit führte ein solcher Schritt allerdings zu weit. Es können jedoch mit den institutionalisierten Kapitalformen auch manifeste Herrschaftsverhältnisse betrachtet werden, die sich kirchenrechtlich niedergeschlagen haben. Ihre Wechselwirkung mit der Theologie sind den dogmatischen und theologisch-ethischen Texten zu entnehmen.

6.2 Mechanistisches und deterministisches Habitusverständnis

Mehrmals wird BOURDIEU entgegen gebracht, er würde mit seiner Beschreibung der Geschlechterkonstruktion nur ernüchternd feststellen, dass ein Entrinnen aus den

²²⁴ Vgl. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 100

²²⁵ FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 138

²²⁶ Vgl. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 123

sozialen Gegebenheiten und Veränderungen der gesellschaftlichen Struktur aufgrund deren historischer Einverleibung nicht möglich ist.²²⁷ In der Antwort auf die Kritik von SINTOMER²²⁸ nennt BOURDIEU die Risiken beim Namen, denen er sich in der Bearbeitung zur männlichen Herrschaft gestellt hatte: sich dem Thema nur anzunähern, nicht alle Aspekte des Problems berücksichtigt, nicht alle relevanten Autoren zitiert, nicht alle „radikalen Veränderungen“ der Frauen darin eingebunden und erklärt zu haben und „das Risiko, die düsteren Feststellungen eines spielverderberischen Pessimismus dem voluntaristischen Überschwang realer und manchmal imaginärer Kämpfe entgegenzustellen.“²²⁹ Den Vorwurf des Determinismus und Mechanismus wehrt er dagegen entschieden ab und erklärt, dass er bei aller Unvollkommenheit, die sein Werk noch auszeichnen, eine Möglichkeit für weitere (genauere) Forschung bieten will, um die symbolischen Herrschaftsstrukturen zu überwinden und zu einer Befreiungsbewegung beizutragen.

„Ich wäre der Letzte, der festhielte, dass die Reinheit der Intention die Rechtfertigung geltend macht, aber ich kann auf alle Fälle bestätigen, dass ich mich niemals diesem Buch gewidmet hätte, das ich mehrmals aufgegeben hatte und schwerer zu schreiben war als ein anderes, aufgrund der zu erwartenden Schwierigkeiten der Rezeption, all die Mühe und Zeit, die es mich gekostet hat, wenn ich nicht von der Überzeugung geleitet gewesen wäre, dass eine gewisse Anzahl neuer Analysen, selbst dazu fähig sind einen befreienden Effekt auszuüben und dazu beizutragen, einige der entscheidendsten und unsichtbarsten Hindernisse für eine wirklich effektive Befreiungsbewegung zu beseitigen.“²³⁰

Außerdem hält er fest, dass es einfach ist, eine Forschung zu verteufeln, die noch nicht abschließend verfeinert und korrigiert ist. Der Habitus ist nach BOURDIEU also keine

²²⁷ Vgl. KRAIS: Die männliche Herrschaft, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie (2011): S. 46

²²⁸ Vgl. SINTOMER, Yves: Autour du livre de Pierre Bourdieu „La domination masculine“, in: Travail, genre et sociétés 1999, Heft 1, S. 208

²²⁹ PERROT, Michelle / SINTOMER, Yves / KRAIS, Beate: Kontroversen über das Buch „Die männliche Herrschaft“. Übersetzt von Franz Hecktor, in: Feministische Studien 2 (2002), S. 281-300.

Vgl. Original: BOURDIEU: Pierre Bourdieu répond, in: Travail, genre et sociétés (1999): S. 231; „[...] risque de ne pas enregistrer et expliquer tous les «changements radicaux» de la condition féminine (je crois avoir mentionné les plus importants, comme la maîtrise de la fécondité, et, ne l'aurais je pas fait, que ce serait, selon moi, une omission regrettable et non une faute pendable); risque d'opposer les constats sinistres d'un pessimisme rabat-joie à l'exaltation volontariste des lutes réelles et parfois imaginaires.“

²³⁰ BOURDIEU: Pierre Bourdieu répond, in: Travail, genre et sociétés (1999): S. 234; „Je serais bien le dernier à tenir que la pureté des intentions peut valoir justification. Mais je puis affirmer en tout cas que je n'aurais jamais consacré à ce livre, plusieurs fois abandonné, et plus difficile à écrire qu'un autre, en raison des difficultés anticipées de la réception, toute la peine et le temps qu'il m'a demandés, si je n'avais pas été soutenu par la conviction qu'il apportait un certain nombre d'analyses nouvelles, capables d'exercer, par elles-mêmes, un effet libérateur et de contribuer un peu à lever certains des obstacles les plus décisifs et les plus invisibles à un mouvement véritablement efficace de libération.“ [Übers. d. Verf.]

starre, unveränderliche Größe, die sich in der männlichen Herrschaft unausweichlich fortsetzt. BOURDIEU geht gerade vom Gegenteil aus: Nämlich, dass es gerade die sozialen Strategien innerhalb der Struktur selbst sind, die eine Veränderung oder Revolution der Struktur ermöglichen.

„Bequemer [ist es] auch, zu ignorieren, dass soziale Strukturen, wie ich sie beschreibe, und wie sie sind, sich nicht ‚mechanisch‘ reproduzieren, wie man mir in den Mund legen will, sondern, ganz im Gegenteil, durch Strategien, die ihren Ursprung zu einem Teil in den Strukturen finden, und dies selbst dann, wenn sie versuchen, diese Strukturen zu verändern oder zu revolutionieren.“²³¹

BOURDIEU begreift seine Theorie also nicht als abgeschlossen, sondern weiß, dass sie lückenhaft ist und bemüht sich deshalb 2002 in den *Nouvelles réflexions sur la domination masculine*²³² erneut um eine Klarstellung.

6.3 Mangelnde Berücksichtigung feministischer Forschung

BOURDIEU lässt in *Die männliche Herrschaft* eine Auseinandersetzung mit feministischer Literatur vermissen, was als Manifestation männlicher Herrschaft in seinem Schreiben gedeutet wird.²³³ Scharf kritisiert wird außerdem, dass er die Brüche und Akte der Auflehnung gegen die männliche Herrschaft in Folge der Emanzipationsbewegungen unberücksichtigt lässt. Ob BOURDIEU tatsächlich selbst die Reproduktion der bestehenden Ordnung vorantreibt, ist mit DÖLLING/KRAIS und FOWLER angesichts seiner epistemischen Voraussetzungen zu bezweifeln.²³⁴ Es ist allerdings falsch, ihn in einer Linie mit feministischen Forschungen zu stellen, da er sich selbst nicht als Feminist versteht.²³⁵ Umgekehrt darf man BOURDIEU auch nicht als Gegner feministischer Ansätze verstehen, die sich gegen essentialistische Wesens-

²³¹ BOURDIEU: Pierre Bourdieu répond, in: *Travail, genre et sociétés* (1999): S. 232; „Plus confortable aussi d’ignorer que les structures sociales telles que je les décris, et telles qu’elles sont, ne se reproduisent pas «mécaniquement», comme on veut me le faire dire, mais, tout au contraire, à travers des stratégies qui trouvent leur origine, pour une part, dans les structures, et cela lors même qu’elles visent à transformer ou à révolutionner ces structures.“ [Übers. d. Verf.]

²³² Vgl. BOURDIEU: *Nouvelles réflexions*, in: *Cahiers du Genre* (2002): S. 225-233

²³³ Vgl. KRAIS: *Die männliche Herrschaft*, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* (2011): S. 48

²³⁴ Vgl. DÖLLING / KRAIS: *Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis*, in: BOCK (2007): S. 32; FOWLER, Bridget: *Pierre Bourdieus Die männliche Herrschaft lesen*, in: BOCK (2007): S. 154;

²³⁵ Vgl. KREMER (2014): *Pierre Bourdieus männliche Herrschaft in der Frauen und Geschlechterforschung*, S.42

zuschreibungen aufgrund des Geschlechts wehren und das soziale Geschlecht vom biologischen differenzieren, ohne dabei die vorhandenen Unterschiede zu nivellieren.²³⁶

6.4 Mangelnde empirische Absicherung

Dass bestimmte WDHK männliche Herrschaft inkorporiert haben, kann nicht ohne empirische Forschung bewiesen werden, die für jedes Feld neu konzipiert und gedeutet werden muss. Obwohl BOURDIEU um Transparenz und Reflexivität seiner Forschung bemüht ist, kann auch er nicht alle Felder in ihrer Komplexität im Alleingang analysieren.²³⁷ Beklagt werden die unzureichende Begründung seiner Theorie der männlichen Herrschaft und deren Bedeutung für westliche Kulturen, da er sich im empirischen Rückgriff vorwiegend auf die Kultur der Kabylen bezieht. FRÖHLICH/REHBEIN bezeichnen dies als den zentralen Angriffspunkt gegenüber BOURDIEU, denn die zunehmende Pluralisierung lässt an einen pluralen Habitus zumindest in westlichen Gesellschaften denken.²³⁸ Die für die Arbeit notwendige Empirie bediente sich WETTERERS²³⁹ Analysen zur Untermauerung von BOURDIEUS These der männlichen Herrschaft. Die Arbeit kann an dieser Stelle nur auf WETTERERS Forschungsfrage eingehen, da weitere Ausführungen zu weit führen würden. Ihre Forschungsfrage bezieht sich mit Bourdieu gesprochen einerseits auf das institutionalisierte Kapital und andererseits auf das kulturelle Kapital: „Erstens die Frage, *wie* Geschlechterkonstruktionen auf der Meso-Ebene der beruflichen Arbeitsteilung empirische denn genau und im Einzelnen {funktionieren}, und zweitens die Frage, wie sie theoretisch zu konzeptualisieren wären.“ Dementsprechend gelingt es ihr nach einer historisch-kontextualisierten Analyse, sowohl die geschlechterspezifische Arbeitsteilung, als auch die dahinter stehenden Konzepte empirisch abzusichern.

An der Relevanz BOURDIEUS Forschung für die theologische Anthropologie und Ethik ändert dies nichts. Der erste Teil konnte zeigen, dass sich die Analyse der Kapitalsorten und der Distinktion eine nähere Bestimmung des kath.-rel. Feldes möglich macht und aufdeckt, wo sich Strukturen männlicher Herrschaft inkorporiert, objektiviert und institutionalisiert haben.

²³⁶ Vgl. FRÖHLICH (2002): Soziale Errungenschaften, in: KulturPraxis S. 14

²³⁷ BOURDIEU: Pierre Bourdieu répond, in: Travail, genre et sociétés (1999): S. 234

²³⁸ Vgl. FRÖHLICH / REHBEIN (2014): Bourdieu. Handbuch, S. 115-117

²³⁹ Vgl. WETTERER (2002): Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion, S. 34

ZWEITER TEIL

7 Spirituelles Kapital des kath.-rel. Feldes seit dem Zweiten Vatikanum

Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem spirituellen Kapital des kath.-rel. Feldes ab dem Zweiten Vatikanum. Da BOURDIEU die männliche Herrschaft als Verewigungsarbeit bestimmt, leuchten Prozesse der Inkorporierung, Objektivierung und Institutionalisierung nur ein, wenn der geschichtliche Kontext aufgearbeitet wird. Die Arbeit beschränkt sich weitgehend auf theologisch-anthropologische Argumentationslinien seit dem Zweiten Vatikanum, da eine epochenübergreifende Analyse zu weit führen würde. Eine weitere Einschränkung erfolgt sachspezifisch: Um im Rahmen einer theologisch-ethischen Arbeit bleiben zu können, wird der Fokus auf kath. Lehramtstexten liegen, die einen Rückschluss auf das inkorporierte Kapital des kath.-rel. Feldes ermöglichen. Die Bestimmung des KGH erfolgt hauptsächlich auf evaluativer Ebene: Das heißt, es geraten vor allem ethische Themen in den Blick, die sich auf das Geschlechterverhältnis beziehen. Als Kapitalform sind homologe Geschlechtervorstellungen in die lehramtlichen Texte eingegangen und wurden dort zum Kulturgut des kath.-rel. Feldes verobjektiviert. Die lehramtlichen Texte lassen deswegen interpretatorische Rückschlüsse auf das inkorporierte Kapital zu, weil die damit verbundenen WDHK die Argumentation der Texte prägen.

Die Analyse liturgischer oder kirchenrechtlicher Einstellungen zum Geschlechterverhältnis kann in dieser Arbeit aus Gründen der Überschaubarkeit und der Fokussierung auf die theologische Ethik nur geringe Berücksichtigung finden, zugleich ist mit dieser Aussparung aber ein Forschungsfeld für weitere Untersuchungen geboten. Gleiches gilt für die Analyse des institutionalisierten Kulturkapitals, welches durch kirchenrechtliche und kirchengeschichtliche Fachbereiche näher erschlossen werden könnte.

Der Aufbau folgt zunächst den objektivierten und institutionalisierten Kulturgütern des kath.-rel. Feldes. Dieser Abschnitt wendet sich biblischen Texten zu, die für die theologische Argumentation immer wieder herangezogen werden. Sie repräsentieren einen Teil des objektivierten Kapitals des kath.-rel. Feldes. Darauf folgt eine

Beschreibung der zwei maßgeblichen objektivierten Denkmodelle in Bezug auf das Geschlechterverhältnis: das Subordinationsmodell und das Komplementaritätsmodell. Den Abschluss bildet eine kurze Anmerkung zur Institutionalisierung der Geschlechterdifferenz durch das Kirchenrecht, ohne jedoch auf nähere kirchenrechtliche und liturgiewissenschaftliche Fragen einzugehen. Der Blick auf die objektivierten Kulturgüter und die institutionalisierte Arbeitsteilung und Ämterstruktur soll dazu verhelfen, den Wahrnehmungs-, Denk-, und Handlungshorizont des kath.-rel. Feldes zu konkretisieren.

Das Kapitel 10 analysiert inkorporierte WDHK der männlichen Herrschaft in kirchlichen Lehramtsaussagen ab dem Zweiten Vatikanum und zieht dazu lehramtliche Äußerungen von JOHANNES XXIII. bis FRANZISKUS heran. Die dort wirksamen Inkorporationsformen männlicher Herrschaft werden schließlich zusammengefasst, um ihre breite Auswirkung im kath.-rel. Feld sichtbar zu machen. In Wechselwirkung mit dem institutionalisierten und objektivierten Kapital stellt das inkorporierte Kapital des kath.-rel. Feldes zusammen mit der männlichen Herrschaft den KGH dar. Die Befunde zum KGH dienen dazu, Anknüpfungspunkte für eine theologische Ethik zu finden, das Geschlechterverhältnis in der kath. Kirche entsprechend zu gestalten. Die daraus resultierenden Herausforderungen und Perspektiven werden im dritten Teil dieser Arbeit aufgeführt.

8 Objektiviertes Kapital des kath.-rel. Feldes

8.1 Biblischer Text und Auslegungstradition als objektivierte

Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungskategorien

Dieser Abschnitt stellt keinen Anspruch an eine vollständige Exegese, sondern möchte jene Bibelstellen anführen, die der kath. Kirche als Legitimationsmaterial für die Geschlechterordnung gedient haben. Zentrale Argumentationslinien der theologischen Diskussion um die Geschlechterfrage kreisen stets um dieselben biblischen Erzählungen. Das Verkennen des Verewigungsprozesses ist so weit fortgeschritten, dass für die Begründung derzeitiger Geschlechterverhältnisse immer wieder dieselben wenigen Verse des Alten und Neuen Testaments herangezogen werden, um die derzeitige Situation zu legitimieren. So gilt nicht nur die Bibel selbst als objektiviertes

Kulturgut, sondern auch die damit verbundenen Auslegungstraditionen. Sie sind als objektiviertes Kapital in die WDHK des kath.-rel. Feldes eingegangen und wurden als objektives Wissen über den Schöpfungsplan und die Offenbarung tradiert.

8.1.1 *Deutung der Schöpfungserzählungen als objektiverte Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungskategorien*

Die Deutung der Geschlechterdifferenz geht seit den Anfängen der kath. Kirche von den Schöpfungserzählungen der Genesis aus. Während sich die apokryphe Literatur und mittelalterliche Rezeptionsgeschichte vermehrt Gen 2-3 zur „Legitimationsurkunde der Frauenunterdrückung“²⁴⁰ macht, konzentriert man sich im 20. Jh. vornehmlich auf Gen 1 für die Bestimmung des Geschlechterverhältnisses.

Die Schöpfungserzählung in Gen 2 ist zwar älter als Gen 1, aber der jüngere Text stellt den Beginn des Alten Testaments dar, was auf die Gewichtung der Texte hinweist. Nichts desto trotz wurden im Subordinationsmodell vor allem Gen 2-3 für die Auslegung maßgeblich. Die Erzählungen von Gen 2-3 sind auf den Jahwisten zurückzuführen, in dessen Kontext bereits patriarchale Strukturen etabliert waren, die den Vorrang des Mannes als Selbstverständlichkeit hinnahmen. Allerdings will der Jahwist damit nach feministischer Auslegung darauf hinweisen: „Die Verhältnisse sind so, wie sie sind, nicht von Gott gewollt.“²⁴¹ Vielfach wurde dieser Text ins Gegenteil verkehrt: Die Erschaffung der Frau aus der Rippe Adams schränkt ihre Gottebenbildlichkeit in den Augen der Exegeten bis ins 19. Jahrhundert drastisch ein und machte sie stärker für den Sündenfall verantwortlich.

Der spätere Text der Priesterschrift Gen 1,26-28 betont die Ebenbildlichkeit des Menschen „in seiner *Ganzheit*, das bedeutet auch in seiner *Leiblichkeit*“.²⁴² Der Geschlechtsunterschied gehört nach Vers 27 zur guten Schöpfung, die Gott persönlich gewirkt hat. Um Abbild Gottes sein zu können, sind die Geschlechter allerdings aufeinander verwiesen. „Erst *gemeinsam* sind sie *der Mensch* und *das Abbild Gottes*.“²⁴³ Der Segen Gottes, der über Mann und Frau ausgesprochen wird, ist ein

²⁴⁰ FISCHER, Irmtraud: Der Mensch lebt nicht als Mann allein... Kann eine biblische Anthropologie gender-fair sein?, in: EDER, Sigrid / FISCHER, Irmtraud: „...männlich und weiblich schuf er sie...“ (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (=TkD 16), Innsbruck 2009, 14-28.

²⁴¹ Vgl. WAGNER, Marion: Für eine Zukunft in Partnerschaft. Mann und Frau in christlicher Sicht.

Regensburg: Topos plus Verlagsgemeinschaft 2003, S. 14

²⁴² WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 15

²⁴³ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 17

Herrschaftsauftrag über die übrige Schöpfung, nicht über den Menschen. „*Das faktisch gegebene Verhältnis der Geschlechter, das von der Unterordnung der Frau unter den Mann geprägt ist, ist eigentlich nicht gottgewollt.*“²⁴⁴ Die Unterordnung der Frau unter den Mann ist nach dieser Auslegung gegen den Schöpferwillen und kann in keiner Weise gerechtfertigt werden. Dass dieses Subordinationsverhältnis trotzdem existiert, „wird nicht als göttliche Weltordnung, sondern ätiologische Beschreibung einer sündhaften sozialen Ordnung“²⁴⁵ verstanden. Auch die Erzählung des Jahwisten wird durch die Betonung von Gen 1,27 uminterpretiert: Der Mann findet in Eva nicht eine bloße Gehilfin, sondern eine wirkliche Partnerin. Außerdem wird die Denkungsart aufgegeben, dass der Mann an der Schöpfung der Frau aktiv beteiligt war, nur weil die Frau aus seiner Rippe stammt. Für die Sünde werden beide in Gen 3 gleichermaßen bestraft „Frau *und* Mann essen von dem verbotenen Baum, Frau *und* Mann erliegen der Versuchung, die von Gott gesetzten Grenzen nicht zu akzeptieren, sondern sein zu wollen, wie Gott.“²⁴⁶

Seit dem Zweiten Vatikanum wird mit den zwei Schöpfungserzählungen vermehrt für die gleiche Würde beider Geschlechter optiert, wie sie in der Priesterschrift aufscheint; allerdings zeigen sich auch im sogenannten Komplementaritätsmodell Anleihen an die bereits im Subordinationsmodell vertretenen WDHK des kath.-rel. Feldes und bestimmen die menschliche Würde weiterhin geschlechtsspezifisch.

8.1.2 Objektivierte Auslegungstradition in Bezug auf das Neue Testament

Das Neue Testament kennt eine patriarchalisch geprägte Erzähltradition in den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte. Da die Texte als Resultat der geschichtlichen Verewigungsarbeit die Unterordnung und Nachrangigkeit der Frau als WDHK objektivierte haben, ist die Interpretation stärker auf eine historisch-kritische Analyse angewiesen, die den zeitgeschichtlichen Kontext rekonstruiert und ihn dem heutigen gegenüber stellt. Eine solche Analyse zeigt auf, dass sich zur Entstehungszeit der Texte bereits patriarchale Denkmuster finden lassen, die für geschlechterausgrenzende Aussagen verantwortlich sind:

²⁴⁴ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 22

²⁴⁵ FISCHER: Der Mensch lebt nicht als Mann allein, in: EDER / FISCHER (2009): S. 18

²⁴⁶ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 14

Der erste Korintherbrief²⁴⁷ schränkt die Gottebenbildlichkeit der Frau sehr stark ein:

„Es gibt eine absteigende Linie, in der nur noch der Mann Bild Gottes im Vollsinn ist. Gott ist das Urbild, Christus das eigentliche und vollkommene Abbild, und Christus ist wieder das Haupt des Mannes, der seinerseits wieder das Haupt der Frau ist. Damit ergibt sich die absteigende Linie: Gott-Christus-Mann-Frau.“²⁴⁸

Eph 5,6-28 handelt ebenfalls von der Unterordnung der Frau unter den Mann, wenngleich „die gegenseitige Verwiesenheit der Geschlechter betont“²⁴⁹ wird. 1 Tim 2,8-15 deutet die Schöpfungsordnung um:

„Die Frau ist *zweiterschaffen* und damit *zweitrangig*. Sie ist zwar *zweitklassig*, was die Erschaffung angeht, aber *erstklassig*, was die Sünde angeht. Nicht *Adam*, sondern *Eva* erlag der Verführung. Die Frau war es, die sich verführen ließ. Wäre sie nicht gewesen, wäre die Sünde nicht in die Welt gekommen: ‚Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot‘ (1 Tim 2,14).“²⁵⁰

Mit Bezug auf Gen 3,16 wird die leichtere Verführbarkeit der Frau so gedeutet, „dass die einzige Aufgabe von Frauen das Kindergebären sei.“²⁵¹ Die objektivierten WDHK zeigen sich im Neuen Testament insbesondere in Kleidungs Vorschriften, die sich in Kol 3,18; 1 Tim 2,9 und 1 Petr 3,3 finden. Die öffentliche Wirksamkeit der Frauen leidet darunter, dass es für sie ein Verbot gibt, in der Gemeinde zu sprechen (1 Kor 14,34; 1 Tim 2,11-12) und dass sie in Tit 2,5 auf das Haus als ihre primäre Wirkungsstätte verwiesen werden.

Konträr dazu stärken die Evangelien mit der Botschaft vom Reich Gottes das ursprünglich gewollte Geschlechterverhältnis und kritisieren die Benachteiligung der Frau als Resultat einer *Herzensverkalkung*. Jesus weitet in den Ehescheidungsworten das geltende jüdische Recht auch auf Männer aus: Demnach gilt ebenso als Ehebruch, wenn ein Mann eine Frau aus der Ehe entlässt und nicht nur umgekehrt, eine Frau ihren Mann verlässt. Zudem wird durch Jesus die Unterordnung von Frauen darin aufgebrochen, dass er einen unbefangenen und offenen Umgang mit ihnen pflegt.²⁵²

²⁴⁷ Vgl. 1 Kor 11, 3.7-9 zit. nach: Katholisches Bibelwerk, Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, vollständig durchgesehene und überarbeitete Auflage, Stuttgart 2016.

²⁴⁸ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 31

²⁴⁹ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 32

²⁵⁰ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 35

²⁵¹ FISCHER: Der Mensch lebt nicht als Mann allein, in: EDER / FISCHER (2009): S. 15

²⁵² Vgl. WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 26-27

Der Blick auf die Auslegungstradition hat gezeigt, dass sich zwar auch in der Bibel selbst Äußerungen finden, die von männlicher Herrschaft zur Entstehungszeit des Textes zeugen, zugleich muss man mit PISSAREK-HUDELIST zugunsten der Bibel festhalten: „Sie selber ist immer noch weniger sexistisch [...], als ihre Auslegung und – nicht selten – ihre liturgische Verwendung.“²⁵³

8.2 Dogmatische Denkmodelle und Auslegungstraditionen als objektivierte Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungskategorien

8.2.1 Objektivierung von Geschlechterrollen im Subordinationsmodell

Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s gibt die Mehrheit der Theologen das sog. Subordinationsmodell, das die Nachrangigkeit und Defizienz der Frau behauptet, zugunsten des Komplementaritätsmodells auf, um die Ebenbildlichkeit von Mann und Frau gegenüber Gott gleich anzusetzen. Der Traditionsstrang, der das Subordinationsmodell vertritt, stützt sich üblicherweise auf THOMAS VON AQUIN, welcher die aristotelische Zeugungstheorie so deutet, dass von der Höherwertigkeit des Mannes gegenüber der Minderwertigkeit der Frau gesprochen werden kann. Damit wird also nicht allein die Schöpfungstheologie für das Subordinationsmodell beansprucht (wie in Kap. 8.1.1 bereits angedeutet), sondern auch das Naturrecht.

Weil THOMAS davon ausgeht, dass allein der Same zeugungsfähig ist, ehrt den Mann die aktive Zeugungskraft (*virtus activa*), die in Analogie zum göttlichen Schaffen steht. Der Körper der Frau stellt für diesen Vorgang nur Materie und Lebensraum zur Verfügung, um das Kind heranwachsen zu lassen. Die Zeugung eines Mädchens deuten ARISTOTELES wie THOMAS als Beeinträchtigung der *virtus activa*, die aus der Frau einen verhinderten Mann bzw. ein Zufallsprodukt (*mas occasionatus*) macht. Verantwortlich für diese *missglückte* Zeugung ist nach THOMAS der feuchte Südwind oder fehlende Wärme, welche die *virtus activa* in ihrer Impulskraft beeinträchtigen.²⁵⁴ Nicht zuletzt haben diese Umstände Auswirkungen auf die Gottebenbildlichkeit der Frau: „Der Mann erscheint als der ‚menschliche Normalfall‘, der grundsätzlich bei der Zeugung angezielt

²⁵³ PISSAREK-HUDELIST, Herlinde: Das Bild der Frau im Wandel der Theologiegeschichte, in: PISSAREK-HUDELIST, Herlinde (Hg.): Die Frau in der Sicht der Anthropologie und Theologie, Düsseldorf: Patmos 1989, S. 19-39.

²⁵⁴ Vgl. PESCH, Otto Hermann: Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. 1988, S. 215-216

ist. Die Frau ist sozusagen ein ‚Unfall der Natur‘, ein ‚Defekt‘ aufgrund innerer oder äußerer ‚Störungen‘.²⁵⁵

THOMAS leitet daraus überdies auch noch „eine grundsätzlich geringer[e] Intelligenz“²⁵⁶ der Frau und die daraus resultierende Hilfsbedürftigkeit ab, die auf männliche Weisheit, Vernunft und Lenkung angewiesen ist. Selbst der Zustand der Unschuld kennt bei THOMAS bereits den Unterschied zwischen der reicheren Geistbegabung des Mannes gegenüber der Frau.²⁵⁷ Gelegentlich kommt außerdem die „Überzeugung von der nachträglichen Erschaffung der Frau“²⁵⁸, die mit dem Schöpfungsbericht begründet einen weiteren Anlass dazu bietet, die Zweitrangigkeit der Frau zu betonen. Mit der zweiten Schöpfungserzählung wird also das durch die Bibel legitimiert, was wörtlich ausgelegt wurde: Der Mensch ist mit Adam schon erschaffen. Die Frau ist also zweitrangig, weil sie „nicht der Ursprung und das Haupt des Menschengeschlechts“²⁵⁹ ist. So beschränkt sich die Gottebenbildlichkeit der Frau auf das Faktum, Mensch zu sein, als Frau aber wird ihr diese Wesenseigenschaft abgesprochen, während sich der Mann als Mann und Mensch gottebenbildlich wissen darf. Adam ist Ursprung der ganzen Menschheit, damit auch der Frau und wirkt in seiner Überlegenheit an der gottgewollten Unterordnung der Frau mit. Aus diesem Umstand werden Wesensaussagen abgeleitet, die eine Hin- und Unterordnung der Frau auf den Mann und ihr Dasein als Gehilfin des Mannes bedeuten.²⁶⁰ Hoch autonom präsentiert sich indessen der Mann, welcher der Frau körperlich, geistig und daher auch moralisch überlegen ist. Das Subordinationsmodell trägt schließlich dazu bei, dass die Frau zur Schuldigeren am Sündenfall deklariert wird. Indem sie geistig und demnach moralisch beeinträchtigt ist, wird sie durch die Schlange leichter verführt. „Adam, das ist die neue Hypothese, habe nur in die Sünde eingewilligt, um Eva zu gefallen.“²⁶¹

Hinsichtlich seiner breiten Wirkungsgeschichte führt das Subordinationsmodell im Lauf der Theologiegeschichte dazu, dass das Weibliche regelrecht dämonisiert wird: Nachdem die Frau generell dafür verantwortlich gemacht wird, dass die Sünde in die

²⁵⁵ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 45

²⁵⁶ THOMAS VON AQUIN: S. th.I, 92, 1, c. zit. nach: SCHÖLLGEN, Werner: Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf: Patmos 1953, S. 143

²⁵⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN: S. th.I, 92, 1, c. zit. nach: SCHÖLLGEN, Werner: Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf: Patmos 1953, S. 144

²⁵⁸ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 47

²⁵⁹ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 59

²⁶⁰ Vgl. WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 59-60

²⁶¹ PISSAREK-HUDELIST: Das Bild der Frau, in: PISSAREK-HUDELIST (1989): S. 36

Welt kam, wird in der Scholastik das Bild der natürlichen Frau (im Gegensatz zur Verherrlichung der Jungfrau Maria) immer mehr mit dem Bösen assoziiert. Mit dem *Hexenhammer* erreicht die Frauenverachtung ihren Höhepunkt. Die Reformationszeit stellt zwar viele Bereiche der kath. Kirche in Frage, das kath. Frauenbild wird aber weder durch Luther, noch durch andere Reformbewegungen angetastet.²⁶² Auch in der Aufklärung treten die Revolutionäre nur für *Brüderlichkeit* ein. Die Teilnahme von Frauen am öffentlichen Leben hielten Jakobiner wie die Päpste der damaligen Zeit für unnatürlich.²⁶³ Zwar wird bereits Ende des 18. Jh.s das Subordinationsmodell erstmals in Frage gestellt,²⁶⁴ die Denkmatrix, welches das Wesen der Frau defizitär zum Mann bestimmt, erfährt durch die Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts eine Abschwächung, wird im Komplementaritätsmodell und durch die Neuscholastik dennoch implizit weitergeführt.

8.2.2 Objektivierung von Geschlechterrollen im Komplementaritätsmodell

Bis an die Schwelle des Zweiten Vatikanums wird die sog. Frauenfrage immer präsenter. Die Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen verbessern sich und damit nimmt auch deren Berufstätigkeit zu. Charakteristisch für das 19. Jh. sind die geschlechtlichen Rollenzuschreibungen, die damit einhergehende Arbeitsteilung und ontologischen Geschlechterbestimmungen. Vorrangig vertreten wird nun: „Frauen sind gleichwertig, aber andersartig.“²⁶⁵ Gleichzeitig mit der Etablierung des bürgerlichen Familienleitbildes erfolgt in der Neuscholastik die Zuordnung der einzelnen Geschlechterrollenstereotype nach folgendem Schema:

Tabelle 1 Schema nach BÖHME: Anthropologie in pragmatischer Absicht, Frankfurt/Main: 1985, S. 84 zit. nach: WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 62

Mann	Frau
Außen	Innen
Weite	Nähe
öffentliches Leben	häusliches Leben
Energie und Willen	Schwäche, Hingebung, Ergebung
Festigkeit	Wankelmüt
Tapferkeit	Bescheidenheit
selbstständig	abhängig
erwerbend	bewahrend
gebend	empfangend
Durchsetzungsvermögen	Selbstverleugnung, Anpassung

²⁶² Vgl. PISSAREK-HUELIST: Das Bild der Frau, in: PISSAREK-HUELIST (1989): S. 36

²⁶³ Vgl. BEINERT: Die durstigen Töchter der Samariterin, in: PISSAREK-HUELIST (1989): S. 162

²⁶⁴ Vgl. WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 61

²⁶⁵ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 62

Gewalt	Liebe, Güte
Geist	Gefühl, Gemüt
Denken	Rezeptivität
Wissen	Religiosität
Würde	Anmut, Schönheit

Das Komplementaritätsmodell führt zu konkreten Berufsvorschlägen, welche den Fähigkeiten von Frauen nach damaligem Verständnis besonders wesensgerecht sind. Als Kindergärtnerin, Lehrerin, Krankenschwester entspricht die Frau der Zuschreibungen, gütig, bewahrend und hingebungsvoll zu sein. In Wirklichkeit erscheint sie im Kontrast zu den männlichen Berufen aber immer „leiblich-biologisch und geistig moralisch als der schwächere Teil der Menschheit“²⁶⁶. Dem Mann bleiben indes gesellschaftlich relevante Positionen reserviert, die ihm ehrenhafte Qualitäten abverlangen.

„Das Streben einer Frau nach Führungspositionen hätte demnach als unweiblich und als Widerspruch zur gottgewollten Natur der Frau gelten müssen: Dem Wesen der Frau entsprach es, Krankenschwester zu sein und nicht Ärztin, Sekretärin und nicht Chefin.“²⁶⁷

Die Päpste des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jh.s wussten über die Frauenproblematik mehr oder weniger Bescheid, „[a]ber sie zeigten eine eigentümlich zwiespältige Haltung“.²⁶⁸ Die lehramtlichen Aussagen befinden sich in der Spannung zwischen der schriftgemäßen Betonung der Würde der Frau und der Auffassung einer geschlechtsspezifischen Eigenart, „die von der Natur vorgegeben und daher ebenso unantastbar sei.“²⁶⁹ Gleichzeitig werden durch die größere Beteiligung der Frauen am Arbeitsmarkt das Bewusstsein und die Sensibilität für Diskriminierung geschärft, was vor dem zweiten Weltkrieg schließlich zur ersten Frauenbewegung führt. Besonders die kath. Kirche wird mit Gleichstellungsfragen immer heftiger konfrontiert, weil die evangelische Kirche in Fragen der Emanzipation Vorreiterin ist.

Zwei Strömungen prägen diese Zeit: Zum einen versucht man in der Neuscholastik mit Rückbesinnung auf die Tradition eine Antimoderne zu konzipieren, die gegenwärtige Probleme durch die Rückkehr zu *traditionellen* Konzepten lösen will; zum anderen wird die Reaktion auf die soziokulturellen Veränderungen von einem theologischen

²⁶⁶ WAGNER, Marion: Die himmlische Frau. Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts. Regensburg: Pustet 1999, S. 259

²⁶⁷ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 63

²⁶⁸ BEINERT, Wolfgang: Theologie und kirchliches Frauenbild, in: BEINERT, Wolfgang: Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation, Regensburg: Pustet 1987, S. 82

²⁶⁹ BEINERT: Theologie und kirchliches Frauenbild, in: BEINERT (1987): S. 82

Verständnis geleitet, das sich einem personalen Weg verschreibt und das Beharren auf der Tradition hinter die Zeichen der Zeit zurück stellt. Das Zweite Vatikanum reagiert schließlich auf die Anliegen der zweiten Frauenbewegung und wendet sich vom Subordinationsmodell ab. Mit dem Komplementaritätsmodell wird die gleiche Würde von Mann und Frau vor Gott betont, was aber noch nicht mit einer Rechtsgleichheit einher geht.²⁷⁰ Nannte sich die *neue* Sicht auf das Geschlechterverhältnis auch komplementär, war darin immer auch ein hierarchisches Gefälle, oft unbewusst, inbegriffen.

In Ausnahmefällen finden sich in dogmatischen Handbüchern des 20. Jh.s Aussagen, die das Subordinationsmodell stützen und es nicht nur implizit durch das Komplementaritätsmodell verteidigen.²⁷¹ Die eingeschränkte Gottebenbildlichkeit der Frau, ihre Unterordnung und Nachrangigkeit gegenüber dem Mann und ihre Bestimmung als seine Gehilfin werden weiterhin argumentiert, allerdings „vom Umfang her deutlich zurückhaltender“²⁷² und „weit weniger detailliert und [daher] subtil“.²⁷³ Mit der Aussage, dass auch der Mann der Frau bedarf und er in ihr „sein Gegenstück“²⁷⁴ finde, werden Weichen für eine neue Bestimmung der Gottebenbildlichkeit und der Schuldfrage beim Sündenfall gestellt, wenngleich festgehalten werden muss, dass das „klare Bekenntnis zur vollen Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter“²⁷⁵ keineswegs schon Normalgut ist. Häufig liefert das Komplementaritätsmodell also nur eine weitere Begründung für die Unterordnung der Frau, die man eigentlich überwinden wollte. „Das Polaritätsmodell [Komplementaritätsmodell] schien sich in der Praxis geradezu zwangsläufig mit dem Subordinationsmodell zu vermischen.“²⁷⁶ Viele Dogmatiker sind der Gefahr erlegen, die Unterordnung durch das Komplementaritätsmodell zu bekräftigen, indem sie der Frau Qualitäten und Aufgaben zuweisen, die ihre Hilfsbedürftigkeit und Angewiesenheit auf den Mann hervorheben. Außerdem wird mit der Festschreibung der geschlechtsspezifischen Eigenarten die Grundlage jener Anthropologie verdunkelt, aufgrund derer beide Geschlechter als gleichwertig angesehen werden können, womit die Würde vom Geschlecht abhängig gemacht wird.

²⁷⁰ Vgl. PRIELER-WOLDAN: Das Konzil und die Frauen, Pionierinnen für Geschlechtergerechtigkeit in der katholischen Kirche, Linz: Wagner 2013, S. 20

²⁷¹ Vgl. WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 222

²⁷² WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 220

²⁷³ WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 222

²⁷⁴ WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 221

²⁷⁵ WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 222

²⁷⁶ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 63

8.3 Objektivierete Kulturgüter des kath.-rel. Feldes

Auch in Gegenständen lässt sich die männliche Herrschaft nachverfolgen. In diesem Kapitel wird nur beispielhaft angerissen, welche objektivierten Formen die männliche Herrschaft als KGH im kath.-rel. Feld annimmt.

Nachdem der Priester *in persona Christi* handelt, trägt er nicht nur ein besonderes Messgewand, das ihn vom Volk heraushebt, sondern er ist am Altar auch räumlich höher gestellt. BOURDIEU sieht die Raumeinteilung als verobjektiviertes Kapital an. Man denke dabei an die teilweise noch immer vorherrschende Praxis der Geschlechtertrennung, die sich als Frauenseite und Männerseite äußert, oder an liturgische Konzepte wie folgendes:

„Das Kirchengebäude als ‚Brautgemach‘ zu deuten und von daher die ‚Intimität‘ des Raumes zu fordern, mag als Einzelinterpretation ungewohnt erscheinen, ist aber auf dem Hintergrund eines vom Bild bräutlicher Liebe und ehelicher Gemeinschaft bestimmten Liturgieverständnisses nur konsequent.“²⁷⁷

Neben der Raumeinteilung ist auch die Zeistrukturierung von männlicher Herrschaft beeinflusst. Die Geschlechtertrennung begünstigten ehemalige Reinheitsvorschriften, die eine kontinuierliche Beteiligung der Frau am Kirchenjahr verunmöglichten.²⁷⁸ Außerdem finden sich bei verschiedensten Autoren Anfang des 20. Jh.s Weiblichkeitskonzeptionen, die zur Strukturierung des Kirchenjahres genutzt wurden. So wird im Zusammenspiel von Frauenbewegung und liturgischer Bewegung das Kirchenjahr „als Brautschau, sexuelle Vereinigung, Schwangerschaft und Tod“²⁷⁹ gedeutet. Weitere geschlechterspezifische Einteilungen des Kirchenjahres und die Gestaltung des Kirchenraumes (durch religiöse Kunst) sind also nicht auszuschließen und wären für die Liturgiewissenschaft von Interesse.

Objektiviertes Kapital des kath.-rel. Feldes findet sich auch in liturgischer Kleidung, oder liturgischen Gegenständen und Instrumenten. Das Zusammenspiel von diesen liturgischen Objekten und dem KGH macht jene erst zu Repräsentanten männlicher

²⁷⁷ BERGER, Theresa: Liturgie und Frauenseele. Die liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung (=Praktische Theologie heute Bd. 10), Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1993, S. 63

²⁷⁸ Vgl. dazu: KOHLSCHIEB, Franz: Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau. Das weiterwirkende Motiv für eine zwiespältige Situation?, in: BERGER, Theresa / GERHARDS, Albert (Hg.): Liturgie und Frauenfrage, St. Ottilien: Eos 1990, S. 269-288.

²⁷⁹ BERGER (1993): Liturgie und Frauenseele, S. 61; Vgl. a. PARSCH, Pius: Die Liturgie und die Frau (=Klosterneuburger Hefte, Heft 10), Wien: Volksliturgischer Verlag 1946.

Herrschaft. Weil der Großteil liturgischer Kleidung und Instrumente im Vollzug eines Sakramentes einer männlichen Person vorbehalten sind, wird damit auch männliche Herrschaft (re)produziert. Die Liturgiewissenschaft könnte an diesem Punkt die gängige Praxis noch einmal vor dem Hintergrund reflektieren, dass mit jeder liturgischen Handlung auch Herrschaftsstrukturen objektiviert werden.

8.4 Zusammenfassung

Zum objektivierten Kapital konnten die Fragen aus Kap. 5.2 grundsätzlich positiv beantwortet werden: Das objektivierte Kapital des kath.-rel. Feldes besteht aus verschiedensten liturgischen Gegenständen, Gewändern, Instrumenten und Handlungen, die je auf eigene Weise Strukturen männlicher Herrschaft objektiviert haben und vor allem in ihrer Handhabung ausdrücken. Biblische Auslegungstraditionen und dogmatischen Denkmodelle zeigen binäre Auswirkungen auf die Gottebenbildlichkeit auf und setzen zunächst den Wert der Frau gegenüber dem Mann herab. Es existiert also eine geschlechtergetrennte Theologie, die auch mit dem Komplementaritätsmodell weiter besteht. Wie sich diese Theologie jedoch näher auf den Heilszuspruch oder den Gnadenstand der Frau auswirkt, wird durch das inkorporierte Kapital näher bestimmt (s. Kap. 10). Von den einzelnen Phänomenen und Objekten abgesehen, strukturiert das objektivierte Kapital das kath.-rel. Feld auch räumlich und zeitlich. Der wissenschaftlichen Integrität halber wären noch nähere liturgiewissenschaftliche Differenzierungen notwendig, die hier nicht geleistet werden können.

9 Institutionalisiertes Kapital des kath.-rel. Feldes

9.1 Ämterstruktur als patriarchales System

Die männliche Herrschaft trifft man verobjektiviert nicht nur in dogmatischen Texten an, sondern auch im Kirchenrecht und im Katechismus, die in weiterer Folge zur Institutionalisierung von Ämterstruktur und Arbeitsteilung führen. Für die Kirche gilt:

„Sie ist – religionssoziologisch untypisch – eine hochgradig organisierte Religionsgemeinschaft. Sie ist *als* Glaubensgemeinschaft zugleich *Rechts*gemeinschaft. Und

Katholikinnen und Katholiken zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich der geistlich-rechtlichen Oberhoheit eines einzigen Mannes unterwerfen, dem Papst.“²⁸⁰

Der *Codex Iuris Canonici* (CIC) von 1983, der von JOHANNES PAUL II. promulgiert wurde, legt die Arbeitsteilung gesetzlich fest: Zur Ordination sind ausschließlich Männer zugelassen.²⁸¹ Der Rechtstext wurde allein von Männern erarbeitet; Frauen waren „weder beschließend – die Mitglieder der Päpstlichen Codexkommission waren Kardinäle und Bischöfe – noch beratend als sachverständige Konsultorinnen beteiligt.“²⁸²

Für die Kirchengliedschaft wird einerseits die Taufe vorausgesetzt, für Männer gibt es zudem die Möglichkeit, ein geweihtes Amt zu übernehmen und damit in den Klerikerstand zu treten. Dieser Stand unterscheidet sich von jenem der Laien insofern, als Kleriker *ontologisch* anders sind, *Weihegewalt* und *Jurisdiktionsgewalt* besitzen und *keine Berufung oder Zustimmung von Gläubigen oder weltlichen Instanzen* brauchen. Mit der Objektivierung der kath. WDHK geht also eine Institutionalisierung einher, die sich in den Weihetiteln und der damit verbundenen Ämterstruktur zeigt, welche Klerus und Laien in der röm.-kath. Kirche hierarchisch ordnen. Die hierarchische Struktur betrifft aber nicht nur den Unterschied zwischen Klerikern und Laien, sondern auch der Kleriker untereinander. Je nach Weihegrad – ob nun Diakon, Priester oder Bischof – variiert die Weihegewalt.²⁸³

Um die Institutionalisierung nach außen hin sichtbar zu machen, bedarf es des objektivierten Kapitals des kath.-rel. Feldes. „Die verpflichtende Klerikertracht ist sozial stützende visuelle Standesmarkierung.“²⁸⁴ Aber auch die lehramtlichen Texte und das Kirchenrecht stützen als objektiviertes Kapital den Rechtsanspruch des Klerus. Obwohl die Kirche zunehmend auf die Beteiligung der Frauen angewiesen war, weil es einen Rückgang männlicher Beteiligung im kirchlichen Dienst gab, wurde ihnen erst 1918, nach dem Erhalt des Wahlrechts, auch ein innerkirchliches Mitsprache- und Mitbestimmungsrecht zugebilligt.

²⁸⁰ LÜDECKE, Norbert: Mehr Geschlecht als Recht? Zur Stellung der Frau nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche, in: EDER / FISCHER (2009): S. 183

²⁸¹ Das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre *Inter insigniores* (15.10.1976) verdeutlicht schon Jahre zuvor, dass der Verkündigungsdienst der Frau nicht als Priesterin ausgeübt werden kann. Vgl. dazu: ZWANK, Rudolf: Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche und kirchlichen Gemeinschaften, in: BEINERT (1987): S. 160-172

²⁸² LÜDECKE: Mehr Geschlecht als Recht?, in: EDER / FISCHER (2009): S. 184

²⁸³ Vgl. LÜDECKE: Mehr Geschlecht als Recht?, in: EDER / FISCHER (2009): S. 184-185

²⁸⁴ LÜDECKE: Mehr Geschlecht als Recht?, in: EDER / FISCHER (2009): S. 185

Das Priestertum der Frau wird im CIC/1983 dezidiert abgelehnt. Damit bleibt das Amt zum exklusiven Männerrecht. Die rechtliche Festlegung wird um die Aussage JOHANNES PAUL II. ergänzt, dass der Ausschluss der Frau vom Priesteramt „ihrer Würde und ihrer Gleichberechtigung mit dem Mann nicht entgegenstehe“, denn sie sei durch das gemeinsame Priestertum „in ihrer Würde und Rolle ebensowenig [sic] beeinträchtigt wie alle anderen (männlichen) „Nichtpriester““²⁸⁵.

Zurückgeführt wird diese „Gleichheit in Verschiedenheit“²⁸⁶ auf ein göttliches Recht (*ius divinum*). Dass sich das Priesteramt einer näheren Bestimmung durch Laien entzieht, da diese nicht die volle Kompetenz haben, die Wahrheiten der Offenbarung zu tradieren, auszulegen und zu bewahren, wird in der Argumentation nicht berücksichtigt. Ohne Berufung können Männer nicht zu Klerikern werden und so auch keine Glaubensinhalte verbindlich festlegen. Bei Frauen entscheidet bereits ihr Geschlecht darüber, dass sie niemals kirchliche Lehrentscheidungen treffen können. Zur Stellvertretung Christi ist man nur befähigt, wenn man als Mann im Besitz der Gnade ist, die durch die sakramentale Weihe erlangt wird.²⁸⁷

LÜDECKE charakterisiert die kath. Ämterstruktur nicht als Klassen-, sondern als Ständesystem, da sich dieses durch die zahlreichen Objektivierungs- und Institutionalisierungsprozesse stabilisiert hat und weitgehend unhinterfragt bleibt. „Dieser Zustand wird durch das dominierende Frauenbild frommer Frauen und vieler Kleriker gestützt. Diese haben vorwiegend ein traditionelles Frauenbild.“²⁸⁸ Selbst die Frauen vorbehaltene Jungfrauenweihe sieht gemäß einer binären Geschlechtsklassifikation kein Amt oder Besitztum für Frauen vor. Ihre Hauptaufgaben sind „sehr zurückgezogene Tätigkeiten“²⁸⁹ und der strenge Gehorsam gegenüber dem Papst.²⁹⁰

²⁸⁵ Alle Zitate des Satzes aus: WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 287

²⁸⁶ WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 287

²⁸⁷ Vgl. WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 293

²⁸⁸ ZULEHNER, Paul M.: „Vertikales Schisma“ (Eugen Biser). Die Kirche als Volk Gottes und das Verhältnis von Klerus und Laien, in: HEINZMANN, Richard: Kirche – Idee und Wirklichkeit. Für eine Erneuerung aus dem Ursprung, Freiburg [u.a.]: Herder 2014, S. 130

²⁸⁹ KONETZNY, Gabriele: Die Jungfrauenweihe, in: BERGER / GERHARDS (1990): S. 489

²⁹⁰ Vgl. LÜDECKE: Mehr Geschlecht als Recht?, in: EDER / FISCHER (2009): S. 191

9.2 Geschlechtliche Arbeitsteilung

Neben den rechtlichen Bestimmungen unterbinden auch liturgische Bestimmungen eine volle Teilhabe der Frau in der Kirche. „Die hierarchische Gemeinschaft wird abgebildet in der hierarchisch abgestuften Teilhabe (*participatio actuosa hierarchica*).“²⁹¹ Die beiden liturgischen Dienste des Lektorats und Akolythats können Frauen nicht dauerhaft übernehmen. Der Einsatz von Messdienerinnen muss im Gegensatz zu dem von Messdienern begründet werden.²⁹² In der Analyse des inkorporierten Kapitals (Kap. 10) wird sich zeigen, dass bestimmte Rollenbilder dazu führen, die Arbeitsteilung gemäß einem binären Schema zu konstruieren. Da Frauen im 20. Jh. bspw. ein besonderes Talent für sorgend-erzieherische und humanitäre Arbeiten zugesprochen wird, werden vom Lehramt geschlechterspezifische Berufsempfehlungen gegeben, vor allem für Frauen.²⁹³ Ihre Aufgaben sind gegenüber denen der Männer verborgen und werden im Zug der *Feminisierung* oft ignoriert und abgewertet. Die sog. *weiblichen* Anforderungen an pastorale Berufe und kirchliche Tätigkeiten tragen zu einem Bedeutungsverlust bei:

„Die kommunikative Kompetenz, die Bereitschaft zur Fürsorge und Unterstützung, die Auseinandersetzung mit religiösen Themen entsprechen nach wie vor eher dem Habitus von Frauen als dem von Männern. In dem Maß, in dem das Pfarramt an Macht und Autorität verloren habe und Beziehungsarbeit an ihre Stelle getreten sei, verliere der Beruf für Männer an Attraktivität.“²⁹⁴

Trotz Rückzugs männlicher Laien blieben die Kirchen im 19. Jh. und bis zur ersten Hälfte des 20. Jh.s „im Kern reine Männerbünde“²⁹⁵. Frauen konnten die entstehenden Freiräume und religiösen Räume aber für sich nutzen, woraus sich die zunehmende Angewiesenheit der Kirche auf weibliches Engagement erklären lässt. Gleichwohl wurden Frauen erst ab 1945 zum Studium der kath. Theologie zugelassen.²⁹⁶ Nach der Zulassung formt sich die geschlechtliche Segregation innerhalb der Fächer weiter aus.

²⁹¹ LÜDECKE: Mehr Geschlecht als Recht?, in: EDER / FISCHER (2009): S. 189

²⁹² Vgl. LÜDECKE: Mehr Geschlecht als Recht?, in: EDER / FISCHER (2009): S. 189

²⁹³ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 114

²⁹⁴ Vgl. WAGNER-RAU, Ulrike: Gender (k)ein Thema? Erwägungen zur Geschlechterfrage in Kirche und Pfarrberuf, in: HAESE, Bernd-Michael (Hg.): Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer 2010, S. 125

²⁹⁵ GÖTZ V. OLENHUSEN, Irmtraud: Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert: Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: DIES. (Hg.): Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart: Kohlhammer 1995 (=Konfession und Gesellschaft Bd. 7), S. 11

²⁹⁶ Vgl. PRIELER-WOLDAN (2013): Das Konzil und die Frauen, S. 19

Theologiestudentinnen absolvieren vor allem ein pädagogisches Studium, mit dem Ziel Religionslehrerin zu werden; kath. Professorinnen gibt es sehr wenige.²⁹⁷

9.3 Zusammenfassung

Die Institutionalisierung der Geschlechterdifferenz reicht von den profanen bis in die *heiligsten* Bereiche hinein. Die männliche Herrschaft erweist daher sich im kath.-rel. Feld auf Grund seiner rechtlichen Organisation als stark institutionalisiert: Die Ämterstruktur folgt patriarchalen Prinzipien und die Arbeitsteilung der binären Geschlechterkonstruktion.

Das institutionalisierte Kapital des kath.-rel. Feldes ließe sich durch die Analyse normativer Vorgaben, wie etwa dem Kirchenrecht oder dem Katechismus näher erheben. Die kath. Ämterstruktur weist Elemente männlicher Herrschaft auf, indem sie patriarchal bestimmt ist und exklusive Männerrechte wie das Amtspriestertum formuliert. Der Zugang zu den kirchlichen Ämtern ist Frauen bislang verwehrt. Auch liturgische Dienste können dauerhaft nur von Männern ausgeübt werden. Das Tätigkeitsfeld von Männern in der Kirche ist also geöffnet für Repräsentationszwecke, verlangt synthetisches und theoretisches theologisches Wissen ab und wird mit Bildungstiteln zusätzlich gestützt. Die Aufgabenbereiche von Frauen, die sich im Erziehungsbereich finden, verlangen vor allem praktisches Wissen zur Glaubensunterweisung und in den wenigsten Fällen Bildungstitel. Katechese findet vor allem in geschlossenen Räumen und kleinen Gruppen statt und geschieht ehrenamtlich. Zudem findet durch die Verleihung von Weihetiteln und anderen liturgischen Amtstitel eine geschlechtliche Arbeitsteilung statt, die kirchenrechtlich gestützt wird. Einen Einfluss auf dogmatische Lehrentscheidungen und damit der Weltdeutung und -ordnung im kath.-rel. Feld haben Frauen in der kath. Kirche nur über Vermittlungsinstanzen, auf deren Sympathie sie angewiesen sind. Wieder lassen sich die Fragen aus Kapitel 5.3 positiv beantworten. Nähere Differenzierungen stehen auch für dieses Kapital durch weitere Forschung noch aus.

²⁹⁷ Auch heute kann dies im Hinblick auf die Kath.-Theol. Fakultät Wien festgehalten werden: Vgl. KLIEBER, Rupert: Die (Katholisch-) Theologische Fakultät Wien 1848 bis 2014: Von der Theologenschmiede Mitteleuropas zur Wiener Hauslehranstalt und retour, in: FRÖSCHL, Karl Anton (Hg.): Reflexive Innenansichten aus der Universität (=650 Jahre Universität Wien – Aufbruch ins neue Jahrhundert Bd. 4), Göttingen: V&R unipress GmbH 2016, S. 340

10 Inkorporiertes Kapital des kath.-rel. Feldes in Lehramtsaussagen seit dem Zweiten Vatikanum

Mit dem vorangegangenen Überblick über das objektivierte und institutionalisierte Kapital des kath.-rel. Feldes wird nun der KGH verständlich. Er ist einerseits eingebettet in normative Vorgaben und Rituale bzw. institutionalisierte Rahmenbedingungen und reproduziert andererseits die Ordnung in der kirchlichen Praxis. Der KGH trägt also auch selbst zur Objektivierung und Institutionalisierung bei. Die WDHK des kath.-rel. Feldes sind mit dem Habitus gleich zu setzen: Der KGH enthält inkorporierte WDHK und strukturiert so das kath.-rel. Feld nach den Maßstäben der männlichen Herrschaft und des spirituellen Kapitals. Es ist eine (männliche) Ordnungsstruktur: „[...] in den Dingen und in den Gehirnen in der Form von Teilungsprinzipien oder im Körper in der Form von Gewohnheiten, den Körper in einer Weise zu halten, die Haltung, Position, Hexis (griechisches Wort für Habitus), etc.“²⁹⁸ Diese Arbeit konzentriert sich im Folgenden auf die kath. Lehramtsaussagen, welche einen Rückschluss auf die WDHK des kath.-rel. Feldes erlauben.

10.1 JOHANNES XXIII: *Pacem in Terris* – Gleichheit trotz Komplementarität

Von BEINERT „als Wendepunkt der Bewertung der Frau in der Kirche und für die Kirche bezeichnet“²⁹⁹ tritt die Enzyklika *Pacem in terris* von JOHANNES XXIII. 1963 erstmals für eine „Gleichberechtigung der Frau auf allen Gebieten“³⁰⁰ ein, also für die gleichen Rechte und Pflichten von Mann und Frau bezüglich Haus, Staat und Familie. Damit erkennt der Papst nicht nur die Grundsätze der Menschenrechte an, sondern bewertet auch die „Anliegen der Frauenbewegung positiv.“³⁰¹ Die Texte der „pianischen“ Ära hatten noch spezifische weibliche Eigenarten herausgestrichen, die nun der kirchlichen Forderung weichen, dass jeder Diskriminierung aufgrund des

²⁹⁸ BOURDIEU: Nouvelles réflexions, in: Cahiers du Genre (2002): S. 227; „[...] cette structure d’ordre (masculin) qui existe à la fois dans les choses et dans les cerveaux sous forme de principes de division ou dans les corps sous forme de plis, de manières de tenir le corps, maintien, posture, hexis (mot grec pour dire habitus), etc.“ [Übers. d. Verf.]

²⁹⁹ BEINERT: Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen, in: BEINERT (1987): S. 82

³⁰⁰ WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 277

³⁰¹ PERNKOPF, Elisabeth / WIESER, Renate: Man kommt nicht als Frau zu Welt, in: EDER / FISCHER (2009): S. 76

Geschlechts Einheit zu gebieten sei.³⁰² „Der Gedanke der Unterordnung der Frau ist, wenn überhaupt, nur noch unterschwellig vorhanden. Die Gleichberechtigung der Frau ist sozusagen kirchlich ‚salonfähig‘ geworden.“³⁰³

Diese Gedanken werden in die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (LG) und die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) aufgenommen.³⁰⁴ Auch im *Dekret über das Laienapostolat* und in der *Erklärung über die christliche Erziehung* finden sie sich wieder.³⁰⁵ Jede Form der Diskriminierung ist aufgrund des Geschlechtes oder der Rasse zu überwinden, denn alle Menschen sind „als viele ein Leib in Christus“.³⁰⁶ Galt die Emanzipation bei PIUS XI. noch als Widerstand gegen den göttlichen Willen, ist nun die Diskriminierung der Frau gottwidrig.³⁰⁷ Während zuvor die gesellschaftliche Wirkungsfähigkeit der Frau verhindert werden musste, um sie vor Verirrung in widernatürliche Aufgaben zu schützen, steht ihr nun jegliche öffentliche Tätigkeit zur freien Entfaltung offen. Das Konzil begrüßt sogar

„einen zunehmenden Anteil von Frauen an den verschiedenen Bereichen des kirchlichen Apostolates (GS 60). Allerdings müsse dies, so wird betont, in einer Weise geschehen, die der Eigenart der Frau angemessen sei und der man schon durch die Erziehung Rechnung zu tragen habe. Worin diese Eigenart bestehen soll, ließ das Konzil offen.“³⁰⁸

Dies soll keine Rückkehr an den häuslichen Herd bedeuten, wie noch von PIUS XII. gefordert³⁰⁹, denn das Konzil sieht in der Festschreibung derartiger Lebensumstände eine ungeeignete Einschränkung (*limitatio inopportuna*).³¹⁰ Gewahrt bleibt nach der Ansicht des Konzils das zentrale Anliegen der Kirche, nämlich der Schutz der Familie, wenn die Erwerbstätigkeit der Frau nicht dazu führt, dass die Familie oder die Frau darunter zu leiden haben.³¹¹ Das Verhältnis der Geschlechter wird dennoch als wechselseitige Hinordnung verstanden, was es der Kirche ermöglicht, schließlich auch

³⁰² Vgl. PERNKOPF / WIESER: Man kommt nicht als Frau zu Welt, in: EDER / FISCHER (2009): S. 76

³⁰³ WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 278

³⁰⁴ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 106

³⁰⁵ Vgl. BEINERT: Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen, in: BEINERT(1987): S. 84; Vgl. a. WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 106;

³⁰⁶ Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* über die Kirche 1964. (URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html, Stand: 19.3.2017), 12 [LG]; Vgl. a. Pastorale Konstitution *Gaudium et Spes* über die Kirche in der Welt von heute 1965. (URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html, Stand: 19.3.2017), 29 [GS]

³⁰⁷ Vgl. WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 279

³⁰⁸ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 107

³⁰⁹ Vgl. WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 279

³¹⁰ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 108

³¹¹ Vgl. WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 107;

für eine „gemäßigte Emanzipation“³¹² der Frau einzutreten und ihren Aufbruch als Zeichen der Zeit zu deuten.³¹³

Gemäßigt bleibt die Zustimmung deshalb, weil das Konzil einerseits die modernen Gegebenheiten berücksichtigen will, ohne die im Komplementaritätsdenken zugrunde liegenden geschlechterspezifischen Wesenszuschreibungen andererseits aufzugeben. Schon der Begriff der *Zeichen der Zeit* macht aber deutlich, dass es hier nicht nur um Fragen, geht, „zu denen sich die Kirche verhalten muss, sondern diese verlangen ihr einen regelrechten Ortswechsel ab.“³¹⁴ Leider wird dem *Aggiornamento*, das den „Dialog der Kirche mit der ihrer Autonomie immer bewussteren Moderne“³¹⁵ meint, von der Kirche selbst nicht Folge geleistet: Die patriarchal-hierarchische Struktur der Kirche wird nicht zugunsten der Gleichberechtigung der Frau auf allen Gebieten aufgegeben. Zwar gehen genannte Dokumente vom gemeinsamen Mensch- und Personsein aus, interpretieren den Ausschluss vom Priesteramt für Frauen aber weiterhin geschlechtsspezifisch und die Rolle der Frau komplementär zu der des Mannes. Die Freiheit hinsichtlich der Lebensgestaltung wird dadurch eingeschränkt, dass sich eine Frau nicht für den geistlichen Stand entscheiden kann. Die theologische Konsequenz, Frauen auch praktisch und nicht nur theoretisch als gleich anzuerkennen, wird nicht gezogen.³¹⁶

In den Konzilstexten und in den Texten von JOHANNES XXIII. wird ein neuer Weg beschritten, der für eine ausnahmslose Gleichberechtigung der Frau eintritt. Diskriminierungen aufgrund des Geschlechts werden abgelehnt, die Emanzipation dagegen anerkannt, wenn sie im Rahmen der komplementären Ansichten bleibt. Aus dem Text selbst gehen wenige Hinweise auf männliche Herrschaft hervor, zumindest gibt es keine „kraftvoll formulierten neuen Positionen.“³¹⁷ Lediglich die Rahmenbedingungen und Folgeereignisse zeigen, dass die Dominanz dieser Matrix durch *Pacem in terris* nicht überwunden werden konnte:

³¹² BEINERT: Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen, in: BEINERT (1987): S. 85

³¹³ Vgl. ZULEHNER : „Vertikales Schisma“, in: HEINZMANN (2014): Kirche – Ideen und Wirklichkeit, S. 131

³¹⁴ WUSTMANN, Hildegard: Das Zweite Vatikanum und die Frauen. Eine unerhörte Geschichte, in: EBENBAUER, Peter / BUCHER, Rainer / KÖRNER, Bernhard: Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, Innsbruck-Wien: Tyrolia 2014, S. 123

³¹⁵ APPEL, Kurt: Papst Franziskus, die Vorgängerpontifikate und der Beginn einer neuen symbolischen Ordnung der Katholischen Kirche, in: BUCHER, Rainer (Hg.): Nach der Macht. Zur Lage der katholischen Kirche in Österreich (=Theologie im kulturellen Dialog Bd. 30), Innsbruck-Wien: Tyrolia 2014, S. 304

³¹⁶ Vgl. PERNKOPF / WIESER: Man kommt nicht als Frau zu Welt, in: EDER / FISCHER (2009): S. 77

³¹⁷ HEIMBACH-STEINS (2009): „...nicht mehr Mann und Frau“, S. 34

1. Die Mitarbeit der Frauen am Konzil beschränkte sich auf Eingaben, die von Priestern für sie vertreten werden mussten. Unter den Auditorinnen waren nämlich keine Theologinnen geladen. Außerdem blieb die Anzahl der weiblichen Konzilshörer „auf 23 Frauen aus 14 Ländern, davon zehn Ordensfrauen und dreizehn Laiinnen“³¹⁸ beschränkt. Nur drei davon hatten gegenüber den 2500 Konzilsvätern ein Rederecht.³¹⁹
2. Die Berufsaussichten in der kath. Kirchen für die Frauen, die sich bzgl. der Konzilseingaben engagiert hatten, waren gegenüber anderen Frauen verhältnismäßig schlecht.³²⁰
3. Der Ausschluss vom Priesteramt wird weiterhin geschlechtsspezifisch argumentiert, wie 20 Jahre später im CIC/1983 festgehalten.

10.2 PAUL VI. – Wesenszuschreibungen und feste Rollenbilder in nachkonziliaren Äußerungen

10.2.1 Botschaft an die Frauen – Rollenzuschreibungen zwischen Mutterschaft und Jungfräulichkeit

In der *Botschaft an die Frauen*³²¹ von 1965 wird deutlich, dass auch das nachkonziliare Denken vom Komplementaritätsmodell bestimmt bleibt: Die *limitatio inopportuna*, die in GS noch offen bleibt, wird hier näher bestimmt. Da der Papst von der Verschiedenheit der Anlagen und charakteristischen Fähigkeiten der Geschlechter ausgeht, wendet sich seine Botschaft an fünf Gruppen von Frauen: „Bräute, Familienmütter, erste Erzieherinnen des Menschengeschlechtes in der Verborgenheit des häuslichen Herdes [...] alleinstehende Frauen, [...] gottgeweihte Jungfrauen, [...] leidgeprüfte Frauen“³²². Vom Mann her definiert, wird der Frau Hingabe als weibliches Spezifikum zugeordnet. Neben der „Zuständigkeit für das Innen, also für Heim und Herd, das Gefühl, für das Hegen und Pflegen“³²³ und der Liebe zum Leben, ist es ihre Aufgabe, „zu trösten und die Männer mit dem Leben zu versöhnen sowie, die Wahrheit

³¹⁸ PRIELER-WOLDAN (2013): Das Konzil und die Frauen, S. 123

³¹⁹ Vgl. PRIELER-WOLDAN (2013): Das Konzil und die Frauen, S. 123-124

³²⁰ Vgl. AHLERS, Stella: Gleichstellung der Frau in Staat und Kirche – ein problematisches Spannungsverhältnis (=ReligionsRecht im Dialog Bd. 2), Münster: Lit 2006, S. 61

³²¹ ZWANK: Amtliche Dokumente, in: BEINERT (1987): S. 132-133

³²² ZWANK: Amtliche Dokumente, in: BEINERT (1987): S. 133

³²³ WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 280

süß, zart und zugänglich zu machen‘.³²⁴ Offenbar wird sie durch das, was zwischen den Polen der Mutterschaft und Jungfräulichkeit liegt, ausreichend definiert. Alle anderen Aufgaben, die ihr mit der neuen Gesetzgebung Gleichheit garantieren, soll die Entfaltung ihres Wesens zum Ziel haben. Die geschlechterspezifischen Eigenarten sollen dabei aber nicht vermischt werden, sodass „der psychologisch-affektiven, wirksamen, spirituellen und strukturellen Komplementarität (in der Familie wie in der Gesellschaft)“³²⁵ nichts entgegen steht.

Zehn Jahre später bietet das von den Vereinten Nationen ausgerufene *Jahr der Frau* PAUL VI. 1975 mehrfach die Möglichkeit, sich zur Frauenfrage zu äußern. BEINERT spricht dem Papst trotz traditioneller Theologie eine „außergewöhnliche Offenheit für die Moderne“³²⁶ zu. Dem Komplementaritätsdenken tut dies jedoch keinen Abbruch: Eine „wahre Emanzipation“³²⁷ findet nur statt, wenn die Frau sich auf ihre Berufung zur Mutterschaft besinnt, neben allen Möglichkeiten, die sich in ihrem Leben sonst bieten. Die restliche Argumentation gleicht fast identisch jener aus dem *Brief an die Frauen*.

Anlässlich der prekären Stellung von Frauen in der Gesellschaft, die sich in Sklaverei und Erniedrigung ausdrücke, erklärt PIUS VI. in einer *Ansprache an die Mitglieder der Studienkommission für die Aufgaben der Frau in Gesellschaft und Kirche* 1976 deren Achtung als „Gebot der Stunde“.³²⁸ Die Aufzählung von zahlreichen Negativbeispielen hinsichtlich der Ausbeutung und Unterdrückung von Frauen schließt damit, dass „auch in den höchstentwickelten Ländern der Zugang der Frauen zu den Planungsstäben und Entscheidungsgremien [...] klug und realistisch erweitert werden sollte.“³²⁹ Eine Möglichkeit zur wirkmächtigen Stimmbeteiligung innerhalb der kath. Kirche ist damit allerdings nicht vorgesehen. Die innerkirchlichen *weiblichen* Tätigkeitsfelder beschränken sich in den Aussagen des Papstes weiterhin auf Erziehungsaufgaben, Vereinsaktivitäten und Armenfürsorge.³³⁰

Die Zulassung der Frau zur Promotion wird zum Zweck der Harmonisierung und der stärkeren Zusammenarbeit von Mann und Frau begrüßt. In weiterer Folge soll die

³²⁴ WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 280

³²⁵ SPIAZZI, Raimondo: Die Frauen und die Kirche, in: MÜLLER, Gerhard Ludwig (Hg.): Von „Inter Insigniores“ bis „Ordinatio Sacerdotalis“. Dokumente und Studien der Glaubenskongregation. Mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger, München: Echter 2006, S. 90

³²⁶ BEINERT: Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen, in: BEINERT (1987): S. 85

³²⁷ BEINERT: Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen, in: BEINERT (1987):, S. 85

³²⁸ ZWANK: Amtliche Dokumente, in: BEINERT (1987): S. 157

³²⁹ ZWANK: Amtliche Dokumente, in: BEINERT (1987): S. 158

³³⁰ Vgl. ZWANK: Amtliche Dokumente, in: BEINERT (1987): S. 159

Sendung zur Glaubensverkündigung von Frauen zur Humanisierung der Gesellschaft und der „Glaubensvertiefung in Familie und kirchlicher Gemeinschaft“³³¹ beitragen. Einen Erkenntnisgewinn durch promovierte Frauen abseits humanitär-erzieherischer und spiritueller Bereiche erwartet PAUL VI. sich durch deren Verkündigungstätigkeit nicht.

10.2.2 *Humanae Vitae* – Der Mann als Triebwesen

Die Enzyklika *Humanae Vitae* von 1968 ist für eine päpstliche Enzyklika „kurz und direkt.“³³² Einleitend benennt die Enzyklika die künstliche Empfängnisverhütung als Problem der gegenwärtigen Gesellschaft und führt dies auf die rasche demographische Veränderung zurück, die einen Wandel des Frauenbildes bewirkt habe. Eine moralische Überprüfung der sittlichen Werte soll Klarheit darüber verschaffen, wie mit den neuen Situationen umzugehen ist.³³³ Diesbezüglich stellt PAUL VI. zwei Behauptungen auf:³³⁴

1. Die Natur des Menschen ist unabhängig von menschlichen Willen. Der Mensch ist also zum Teil von seiner Natur determiniert und hat auf sie keinen Einfluss: Geschlechtlichkeit wird also zur Disposition.
2. Eine empfängnisverhütende Gesellschaft gefährdet ihre eigene Moralität.

Befürchtet wird, dass der Mann seine „Ehrfurcht vor der Frau verlieren“³³⁵ könnte und sie dadurch „zum bloßen Werkzeug [seiner] Triebbefriedigung“³³⁶ erniedrigt werde. Der Mann wird also als sexuell triebgesteuert und aktiv beschrieben, ohne von der sexuellen Lust der Frau auszugehen. Impliziert wird außerdem ein gewaltbereites und kämpferisches Männerbild, das einer weiblichen, passiven Opferrolle gegenüber gestellt wird. Die sittliche Umerziehung richtet sich allerdings wieder an beide Geschlechter, wenngleich sich der Appell „an die Männer der Wissenschaft“³³⁷ richtet, die Inhalte für dieses Umerziehungsprogramm festzulegen. Außerdem erscheint es nur notwendig, die Männer daran zu erinnern, dass sie ihre Frauen lieben sollen wie ihren eigenen Leib.

³³¹ ZWANK: Amtliche Dokumente, in: BEINERT (1987): S. 160

³³² KALBIAN, Aline H.: Sexing the church: gender, power, and ethics in contemporary Catholicism, Bloomington: Indiana University Press 2005, S. 65: „brief and direct“ [Übers. d. Verf.]

³³³ Vgl. PAUL VI.: Enzyklika *Humanae Vitae* über die rechte Ordnung der Weitergabe des menschlichen Lebens 1968, (URL: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html, Stand: 8.2017), 2-3 [HV]

³³⁴ Vgl. folgende Punkte: KALBIAN (2005): Sexing the church, S. 109

³³⁵ HV 17

³³⁶ HV 17

³³⁷ HV 23

Die Frau soll dagegen Ehrfurcht gegenüber ihrem Mann empfinden.³³⁸ Eine solche Forderung scheint nicht verwunderlich, wenn man sich mit BOURDIEU vergegenwärtigt, dass von der Frau erwartet wird, „liebenswertig“³³⁹, vom Mann aber, ehrenhaft zu sein.³⁴⁰

Zusammenfassend wird aufgezählt, worin sich die männliche Herrschaft in den Texten von PAUL VI. manifestiert:

1. Mehrfach begegnen dezidierte Rollenzuschreibungen, die die Frau vom Mann her definieren.
2. Passive Hingabe und Gefühl werden zum weiblichen Spezifikum und damit einer essentialistischen Wesensaussage. Dem steht ein stürmisches Bild vom Mann gegenüber, der von seinen sexuellen Trieben beherrscht wird.
3. Der Zuständigkeitsbereich der Frau beschränkt sich auf das *Innen*. Es sei denn, sie beschäftigt sich in humanitären, emotionalen und spirituellen Bereichen oder beteiligt sich an Erziehungsaufgaben und kath. Vereinsarbeit.
4. Die Berufung zur Mutterschaft oder Jungfrau stellt einen göttlichen Plan dar.
5. Der Wunsch nach Gleichberechtigung wird als Gleichmacherei bzw. Vermännlichung diskreditiert.

10.3 JOHANNES PAUL II.– Berufung als moralische Verpflichtung

10.3.1 Familiaris Consortio – Rechte, Pflichten, Würde und Rolle der Frau

Mit dem Apostolischen Schreiben *Familiaris Consortio* (FC) von 1981 stellt Papst JOHANNES PAUL II. die Würde der Mutter in den Vordergrund. Obwohl die soziokulturellen Veränderungen beachtet werden und der Papst dafür eintritt, dass auch Frauen öffentliche Aufgaben zugänglich sein sollen, erscheint die Mutterschaft noch immer als genuine Aufgabe der Frau. Der Mann wird zwar stärker in die familiäre Rolle eingebunden, „[d]iese Perspektive einer egalitären familiären Verantwortung gelangt im Apostolischen Schreiben aber nicht zum Durchbruch.“³⁴¹ Es wird vom Familienvater

³³⁸ Vgl. HV 25

³³⁹ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 117

³⁴⁰ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 90

³⁴¹ MARSCHÜTZ, Gerhard: Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven (=Studien der Moralthologie Bd. 13), Münster [u.a.]: Lit 2000, S. 247

nicht verlangt, häusliche Aufgaben oder die Erziehung der Kinder zu übernehmen,³⁴² sondern die Arbeit seiner Frau wertzuschätzen und ihr und seinen Kindern Liebe zu schenken.³⁴³ Dem „ritterlichen Verantwortungssinn“³⁴⁴ des Vaters für die Mitglieder der Familie entspricht die Wesenszuschreibung eines tapferen Männerbildes, dessen Erwerbstätigkeit mit Tugend gleichgesetzt wird. Im Kontrast dazu steht die Erwerbstätigkeit der Frau, die *lediglich* zugänglich gemacht werden soll, ohne eine besondere Ehre zu erfahren. Durch die komplementäre Konstruktion der Geschlechter werden in FC weibliche und männliche Spezifika als Wesenszuschreibungen gefestigt.

10.3.2 *Mulieris Dignitatem* – Berufung und Disposition zur Mutterschaft

Das Apostolische Schreiben *Mulieris dignitatem* (MD) von 1988 unterscheidet mit einer phänomenologischen Perspektive auf die Geschlechter weibliche und männliche Eigenarten und buchstabiert näher aus, was in FC noch ungesagt bleibt. JOHANNES PAUL II. konzipiert Geschlechterdifferenz nicht abstrakt, sondern immer als Erfahrungsgegenstand, der jedoch an die Schöpfungserzählung rückgebunden ist.³⁴⁵ Die phänomenologische Unterscheidung der Geschlechter hindert ihn daher nicht an naturalistischen Zuschreibungen, die als theologische Wahrheiten formuliert werden.³⁴⁶ Weil sich gemäß der Auslegung des Papstes eine größere Gefahr für die Frau ergibt, sich in ihrer Hingabe allzu leicht einer Herrschaft durch den Mann zu unterwerfen, verwehrt sie nicht nur sich, sondern auch ihrem Partner den Zugang zur wahren Würde und Gleichheit. Ihr ist es andererseits nicht erlaubt, sich von der Herrschaft zu befreien, wenn damit zugleich ihre weibliche Eigenart aufgegeben werden muss. Wenn sie sich allzu viele männliche Fähigkeiten aneignet, muss sie damit rechnen, weder ihre Vollkommenheit erreichen noch ihre Erhabenheit schützen zu können.³⁴⁷

³⁴² Vgl. HEIMBACH-STEINS, Marianne: „...nicht mehr Mann und Frau“. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg: Pustet 2009, S. 42

³⁴³ Vgl. JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben *Familiaris Consortio* über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute 1981 (URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html, Stand: 13.2.2017), 23-25 [FC]

³⁴⁴ FC 25

³⁴⁵ Vgl. PORTER, Lawrence B.: Gender in Theology: The Example of John Paul II's *Mulieris Dignitatem*, in: *Gregorianum* 77 (1996), Heft 1, S. 103

³⁴⁶ Vgl. PORTER (1996): Gender in Theology, S. 110

³⁴⁷ Vgl. JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* über die Würde und Berufung der Frau (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 86), Bonn: Libreria Editrice Vaticana 1988, 10 [MD]

Die „[z]wei Dimensionen der Berufung der Frau“³⁴⁸ legen Mutterschaft und Jungfräulichkeit als normative Geschlechterrollen fest. Nur als Mutter oder Jungfrau entspricht eine Frau den moralischen Vorstellungen des kath. Lehramts, subsummiert unter dem Terminus „*der weiblichen Berufung*“³⁴⁹, den BOURDIEU als Hinweis auf inkorporierte männliche Herrschaft herausstreicht. Zwar wird die Ehe als wechselseitige Hingabe bestimmt, die Öffnung zu neuem Leben ist aber ein genuin weibliches Wesensmerkmal. Empfängnis und Geburt werden zur aufrichtigen Hingabe stilisiert, die gegenüber sexueller Selbstbestimmung gefordert und verteidigt wird. In der Elternschaft stellt sie außerdem den „anspruchsvolleren Teil“³⁵⁰ der Elternschaft dar, weil sie allein durch die Schwangerschaft das Elternsein viel umfassender erlebt als der Mann. Worin die „besondere Schuldverpflichtung [des Mannes] *gegenüber der Frau*“³⁵¹ besteht, wird nicht aufgeführt. Verwunderlich ist außerdem, dass hinsichtlich der weiblichen Spezifika die männlichen nur defizitär von der Frau her bestimmt werden.

„Zum Beispiel, ist es hier zumindest implizit im Denken des Papstes [vorhanden], dass das Männchen der menschlichen Spezies im Sinn seines ‚Ethos‘ oder ‚personalen Struktur‘ eine weit weniger angeborene, offene oder ausgeprägte Fähigkeit für das andere aufweist, ob nun menschlich oder göttlich.“³⁵²

Die physiologische und psychologische Eigenart des Mannes, wenn sie von jener der Frau nach JOHANNES PAUL II. zu unterscheiden ist, kann sich deswegen nicht in selber Weise neuem Leben öffnen, wie das die Frau tut. PORTER folgert daraus, dass die Argumentationslogik des Papstes darauf hinauslaufen müsste, den Mann als weniger empfänglich für die Eucharistie zu charakterisieren. Im Gegenteil führt aber der Mangel an weiblicher Disposition gemäß der lehramtlichen Interpretation zur größeren Freiheit des Mannes gegenüber der göttlichen Wahrheit. Weil seine psychische Struktur nicht von Natur aus auf Gott hin ausgerichtet ist, bedarf es einer bewussten moralischen Entscheidung. Gottesbezug ist bei der Frau also passiv veranlagt; der Mann muss diese

³⁴⁸ MD 17

³⁴⁹ MD 17

³⁵⁰ MD 18

³⁵¹ MD 18

³⁵² PORTER (1996): Gender in Theology, S. 112: „For example, it is at least implicit in the pope’s thought here that the male of the human species, in the sense of its ‚ethos‘ or ‚personal structure‘, exhibits a far less innate, overt or pronounced, capacity for the other, whether that be human or divine.“[Übers. d. Verf.]

Beziehung aktiv herstellen.³⁵³ Hinzu kommt, dass sich der Erlösungsakt der Menschheit geschichtlich in einem Mann manifestierte, der sich in bewusster und aktiver Entscheidung als Bräutigam (Christus) für seine Frau (Kirche) hingegeben hat. Durch einen männlichen Repräsentanten wird die Eucharistie folglich eindeutiger wiedergegeben.³⁵⁴ Die zwei Prinzipien „‘marianisch‘ und ‚apostolisch-petrinisch‘“³⁵⁵ wollen aber auch der Frau ihren Anteil an der Erlösung und einen Platz in der Hierarchie der Kirche eingestehen.

10.3.3 Brief an die Frauen – Der „Genius der Frau“ als (unerschlossenes) Berufungsgeheimnis

Die Lehre von der Würde und Berufung der Frau wird in einem *Brief an die Frauen* von 1995 im Anschluss an das von den Vereinten Nationen ausgerufene *Jahr der Familie* (1994) und im Vorausblick auf die Weltfrauenkonferenz in Peking bekräftigt. Gleichzeitig finden sich in diesen Dokumenten die schon zuvor diskutierten Auffassungen, die die Frau als Hilfe für den Mann und die wechselseitige Hinordnung mit dem zweiten Schöpfungsbericht begründen.³⁵⁶ Gleiche Würde wird nicht mit gleichen Rechten und Pflichten verbunden, sondern äußert sich komplementär (physisch, psychisch und ontologisch) und kennzeichnet und prägt damit Mann und Frau „in jedem Vollzug ihres Lebens“.³⁵⁷ Beruflich verortet der Papst die Frau dementsprechend „eher in der ethisch-sozialen als in der wissenschaftlich-technischen Dimension, in der Vermenschlichung der Gesellschaft, in der Arbeit für Solidarität und Frieden und ganz konkret in der Erziehungsarbeit und im Gesundheitsdienst [...]“.³⁵⁸

In der Auslegung von der Schöpfungserzählung hebt der Papst die Herrschaft des Mannes über die Frau als sündhaft hervor. Die Frau habe danach das Recht, sich gegen jene Form der Unterdrückung zu wehren, vorausgesetzt, ihr Widerstand führt durch undifferenzierte Anwendung emanzipatorischer Grundsätze nicht zu ihrer

³⁵³ Vgl. PORTER (1996): Gender in Theology, S. 114

³⁵⁴ Vgl. MD 26

³⁵⁵ MD 27

³⁵⁶ ANUTH, Bernhard Sven: Gottgeweihte Jungfrauen nach Recht und Lehre der römisch-katholischen Kirche (=Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici; Beiheft 54), Essen: Ludgerus 2009, S.147

³⁵⁷ ANUTH (2009): Gottgeweihte Jungfrauen, S. 149

³⁵⁸ WAGNER (2003): Für eine Zukunft in Partnerschaft, S. 114

Maskulinisierung. Dem schließt sich außerdem die Warnung an, dass sie durch den Protest das verlieren könnte, was sie als Frau essentiell konstituiert.³⁵⁹

Nachdem die Geschlechtertrennung von einem göttlichen Gesetz legitimiert wurde, ist es einfach, das *Wesen der Frau* mit Inhalt zu füllen. Dies bekräftigt die Rede „*Genius der Frau*“³⁶⁰. Geprägt „von ihrer physischen Fähigkeit zur Mutterschaft“³⁶¹ entspricht die Frau auch in ihrer psychischen Struktur ihrer natürlichen Veranlagung. Die spezifisch weiblichen Fähigkeiten und Begabungen setzten eine „tiefgründige Intuition“³⁶² voraus, das Leben in Hingabe für den anderen einzusetzen. Der Vater wird in dieser Hinsicht dazu angeregt, jene Fähigkeiten, die ihm von Natur aus nicht zukommen, zu bilden:

„Die physische Vaterschaft nimmt im Leben des Mannes und besonders in seinem Organismus weniger Raum ein als die Mutterschaft im Leben und Organismus der Frau. Aus diesem Grund ist die Vaterschaft zu bilden und zu pflegen, damit sie im inneren Leben des Mannes einen ebenso wichtigen Platz einnimmt, wie die Mutterschaft im inneren Leben der Frau, für die diese Wichtigkeit allein schon durch die biologischen Sachverhalte gegeben ist.“³⁶³

Im *Brief an die Frauen* wird die Fähigkeit der Frau zur alltäglichen Hingabe und Hilfe damit argumentiert, dass sie mit dem Herzen sieht. Einen dem Weiblichen entsprechenden Dienst wendet JOHANNES PAUL II. daher nichts ein: Bildungs- und Erziehungsarbeit, aber auch das Gesundheitswesen werden als feminine Berufsfelder anerkannt, denn dort kann die Mutterschaft verwirklicht werden.

In der Reflexion über den konkreten Plan Gottes könne man den *Genius der Frau* erkennen und sich auf eben diese Vorsehung vorbereiten, damit man sie annehmen und einhalten kann, aber auch, um dem Genius „im gesamten Leben der Gesellschaft, auch dem kirchlichen, mehr Raum zu geben.“³⁶⁴ Damit die Frau nicht allein auf die Fortpflanzung reduziert bleibt, wird das Motiv der Jungfräulichkeit eingeführt. Dieses wird aber, wie bereits im vorigen Kapitel geschildert, nur als weitere Form von

³⁵⁹ Vgl. KALBIAN (2005): Sexing the church, S. 104

³⁶⁰ JOHANNES PAUL II.: Brief an die Frauen 1995 (URL: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html, Stand: 3.2.2017), 10

³⁶¹ Vgl. ANUTH (2009): Gottgeweihte Jungfrauen, S. 153

³⁶² ANUTH (2009): Gottgeweihte Jungfrauen, S. 154

³⁶³ WOJTYLA: Liebe, 327, zit. nach: ANUTH (2009): Gottgeweihte Jungfrauen, S. 154

³⁶⁴ JOHANNES PAUL II. (1995): Brief an die Frauen, 10

Mutterschaft und Bräutlichkeit stilisiert.³⁶⁵ Unklar bleibt bei all diesen vorgegebenen Bestimmungen von Weiblichkeit und Frau, worin das „‘Geheimnis der Frau‘“³⁶⁶ besteht, wenn der Genius doch mit dem Vorbild Maria heilsgeschichtlich festgelegt ist. Zudem wird von einer geschlechterdifferenten Heilsverantwortung ausgegangen:

„Während es dem Mann (als Priester), so muß man wohl folgern, demnach zukommt, in der Kirche Christus *abzubilden*, ist es Sache der Frau, Maria als *Braut* und *Mutter abzubilden*, womit die sich ergänzenden Rollen der Geschlechter, wie sie im Schöpferwillen verankert sind, auch zwei wesentliche Dimensionen der Kirche widerspiegeln, die offenbar streng voneinander zu trennen sind.“³⁶⁷

Die inkorporierten WDHK in den Texten von JOHANNES PAUL II. zeigen die Tendenz zur Objektivierung und Institutionalisierung (vgl. CIC/1983) eines komplementären Geschlechterverständnisses an. Theologisch gestaltet sich die Argumentation immer feiner und systematischer aus. Wie noch im Kap. 10.2.1 gezeigt wird, führt dies im 21. Jh. zum Bestreben einer *Theologie der Frau*. Nachfolgend sind die zentralen Argumentationslinien und damit das inkorporierte Kapital bei JOHANNES PAUL II. aufgezählt:

1. Die Berufung zur Mutterschaft wird als göttliches Gesetz verteidigt.
2. Es konnten viele Wesenszuschreibungen in den einzelnen Dokumenten festgestellt werden, wobei eindeutig mehr weibliche als männlich vorgenommen werden:

Frau	Mann
Passive Begierlichkeit	Aktive Begierlichkeit
Glaube als natürlich veranlagte Disposition	Glaube als vernünftige Entscheidung
Passivität	Aktivität
Mutterschaft als wesenseigene Berufung	Vaterschaft als zu erwerbende Kompetenz und ritterliche Verantwortung ³⁶⁸
Marianisches Prinzip	Petrinisch-apostolisches Prinzip
Emotionalität	Rationalität
Tiefgründige Intuition	-
Hingabe für und Hinordnung auf den Mann	-
Disposition zur Öffnung	-

³⁶⁵ Vgl. ANUTH (2009): Gottgeweihte Jungfrauen, S. 156-157

³⁶⁶ JOHANNES PAUL II. (1995): Brief an die Frauen, 1

³⁶⁷ WAGNER (1999): Die himmlische Frau, S. 288

³⁶⁸ FC 25

3. Die essentialistischen Zuschreibungen werden als theologische Wahrheiten formuliert, womit vor allem das Weibliche eine metaphysische Überhöhung erfährt (*Genius / Geheimnis der Frau*).
4. Die Heilsverantwortung drückt sich in den Prinzipien offenbar unterschiedlich aus, wie später in *Ordinatio Sacerdotalis* ersichtlich. Der Ausschluss vom Priesteramt bedeutet in der Festschreibung weiblicher Wesenseigenschaften letztlich die Missachtung der Personwürde der Frau, weil sie keiner Berufung folgen kann, die ihr gleichwertige und gleichwürdige Aufgaben und Pflichten für die kirchliche *communio* ermöglicht.
5. Ethisch-soziale Bereiche werden zum genuine Berufsfeld der Frau deklariert.
6. Das Schreiben der Glaubenskongregation *Inter Insigniores* und das Apostolische Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* von JOHANNES PAUL II. verbieten Frauen ausdrücklich die Zulassung zum Priesteramt, was auch kirchenrechtlich festgehalten wird.

10.1 BENEDIKT XVI. – fortschreitende Institutionalisierung der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungskategorien

Als ehemaliger Präfekt der Glaubenskongregation war BENEDIKT XVI. zum Papst gewählt worden, um die Stabilität der neuen symbolischen Ordnung, die nach Meinung der Kirche immer mehr auseinanderzubrechen drohte, wiederherzustellen. „Benedikt XVI. versuchte, dem vordringenden Säkularismus und Individualismus eine geistige Vision des Christentums entgegenzustellen.“³⁶⁹ Eine Abneigung gegen Emanzipationsbestrebungen, wie jene in der Aufklärung und im Marxismus, war die Folge.³⁷⁰ Daraus begründet sich ferner der Ruf nach einer *Entweltlichung* der Kirche.³⁷¹

10.1.1 Antwort von Kardinal Ratzinger auf Die Erwägungen deutscher Katholiken

Die Erwägungen deutscher Katholiken hatten 1995 für Frauen verschiedenste Rechte eingefordert, die im Januar 1996 in München mit Kardinälen und Bischöfen diskutiert wurden. Aus den Antworten des Präfekts der Glaubenskongregation (RATZINGER)

³⁶⁹ APPEL: Papst Franziskus, in: BUCHER (2014): S. 311

³⁷⁰ Vgl. APPEL: Papst Franziskus, in: BUCHER (2014): S. 312

³⁷¹ Vgl. TOEPFER, Stefan: „Kirche muss sich entweltlichen“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (25.9.2011) (<http://www.faz.net/aktuell/politik/papstbesuch/benedikt-xvi-kirche-muss-sich-entweltlichen-11370172.html>, Stand: 18.2.2017)

lassen sich Befürchtungen im Hinblick auf Feminismus und Gender-Forschung herauslesen.³⁷² Spätestens nach der Weltfrauenkonferenz in Peking sei ersichtlich, dass

„Teile des heutigen Feminismus auf eine Banalisierung von Leib und Geschlechtlichkeit, auf die Beliebtheit sozialer Montage des Menschen hinauslaufen, den Menschen vom Schöpfer und der Schöpfung abkoppeln und ihn zum Demiurgen seiner selbst machen wollen [...]“³⁷³

Mit der Moderne, so eine weitere Unterstellung, die sich auch im Vorwort zu *Inter Insigniores* und *Ordinatio Sacerdotalis* findet, verfallende die Achtung der Frau zunehmend in eine „Verachtung des Leibes“³⁷⁴:

„Geschlechtlichkeit wird nicht mehr als wesentlicher Ausdruck menschlicher Leiblichkeit gesehen, sondern als eine sekundäre und letztlich bedeutungslose Äußerlichkeit hingestellt. Der Leib reicht nicht mehr ins Eigentliche des Menschseins hinein, sondern wird als ein Instrument betrachtet, dessen man sich bedient.“³⁷⁵

RATZINGER betont zugleich, dass die Kirche durch diese Negativbeispiele nicht daran gehindert werden dürfe, „auf das Positive der Frauenbewegung positiv einzugehen, auch da, wo es zunächst befremdlich wirkt und scheinbar selbstverständliche Gewohnheiten in Frage stellt.“³⁷⁶ Entgegen der Emanzipationsbestrebungen wird Mutterschaft als primäre Berufung verteidigt, weil für die Frau gerade „darin etwas von ihrer einzigartigen Würde und Größe liegt“³⁷⁷.

10.1.2 Amtsverständnis von BENEDIKT XVI.

RATZINGER schreibt noch als Kardinal eine Einführung zur Bedeutung der Enzykliken *Inter Insigniores* und *Ordinatio Sacerdotalis* von JOHANNES PAUL II., in der er die Zulassung der Frau zum Priesteramt entschieden ablehnt. Das Wesen des Sakraments darf nicht als Funktionalität missverstanden werden, sondern ist als Einsetzung zu betrachten. Dass die Frau dazu nicht berufen ist, hat die Kirche aus der Schrift entnommen, wie der Kardinal mit Verweis auf *Christi fideles laici* festhält und mit der Nr. 1577 des *Katechismus der Katholischen Kirche* bekräftigt.³⁷⁸ Die letzte Gewissheit über die Frauenfrage liegt nach RATZINGER in der Auslegungstradition der kath.

³⁷² Vgl. Tun Änderungen not? Ein Disput zur Stellung der Frau in der Kirche (Dokumentation), in: HerKorr 50 (1996), Heft 11, S. 568

³⁷³ RATZINGER: Brief, in: HerKorr (1996): S. 571

³⁷⁴ RATZINGER: Einführung, in: MÜLLER (2006): S. 18

³⁷⁵ RATZINGER: Einführung, in: MÜLLER (2006): S. 18

³⁷⁶ RATZINGER: Brief, in: HerKorr (1996): S. 572

³⁷⁷ RATZINGER: Brief, in: HerKorr (1996): S. 572

³⁷⁸ Vgl. RATZINGER: Einführung, in: MÜLLER (2006): S. 15- 16

Kirche.³⁷⁹ Die Entscheidung, dass es kein Priestertum für Frauen geben kann, wird also damit legitimiert, dass das kirchliche Lehramt über den Willen Gottes und seiner Sakramente nicht frei verfügen kann und ihm in dieser Hinsicht Grenzen gesetzt hat: Was der Wille Gottes ist, kann das Lehramt nicht ändern.³⁸⁰

„Der Papst [J.P.II] will mit dem neuen Dokument nicht eine eigene Meinung durchsetzen, sondern gerade dafür eintreten, dass die Kirche nicht tun kann, was sie will und dass auch er [selbst] es nicht kann. Hier steht nicht Hierarchie gegen Demokratie, sondern Gehorsam gegen Autokratie: In Glauben und Sakrament wie in den Grundfragen der Moral kann die Kirche nicht tun, was sie möchte, sondern sie wird Kirche gerade dadurch, dass sie in den Willen Christi einwilligt.“³⁸¹

Demnach sei es ein Missverständnis, das Priestertum mit Entscheidungsmacht gleichsetzen zu wollen.³⁸² Es geht RATZINGER um den „Gehorsam gegenüber der Wahrheit, die nicht Produkt von Abstimmung sein kann.“³⁸³ Letztes Ziel dieser autoritären Festschreibung ist das Seelenheil aller Gläubigen, das dadurch erreicht wird, wenn jenem Plan Gottes gefolgt wird, den die Kirche und das Lehramt für sie verbindlich festhalten.³⁸⁴ Konsequenterweise erfolgt 2002 durch den inzwischen gewählten Papst BENEDIKT XVI. die Exkommunikation der sieben Frauen, die sich im selben Jahr auf dem Donauschiff zu Priesterinnen weihen ließen.³⁸⁵ „Theologen und Theologinnen, der sich zu diesem Thema (und zu vielen anderen) frei äußerten, waren in Gefahr, nicht bestellt oder abgesetzt zu werden.“³⁸⁶

10.1.3 Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt – Maria als Identifikationsfigur für die Frau

Im *Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* von 2004 bekräftigt RATZINGER, dass

³⁷⁹ Vgl. RATZINGER: Einführung, in: MÜLLER (2006): S. 20

³⁸⁰ Vgl. RATZINGER: Einführung, in: MÜLLER (2006): S. 18; So auch schon in der Antwort auf *Die Erwägungen deutscher Katholiken*: Vgl. RATZINGER, in: HerKorr (1996): S. 572

³⁸¹ RATZINGER: Einführung, in: MÜLLER (2006): S. 19

³⁸² Vgl. RATZINGER: Einführung, in: MÜLLER (2006): S. 23

³⁸³ RATZINGER: Einführung, in: MÜLLER (2006): S. 23

³⁸⁴ Vgl. RATZINGER: Einführung, in: MÜLLER (2006): S. 24

³⁸⁵ Vgl. RATZINGER, Josef: Dekret zur Feststellung der Exkommunikation 2002 (URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20020805_decreto-scomunica_ge.html, Stand: 20.2.2017)

³⁸⁶ PRIELER-WOLDAN (2013): Das Konzil und die Frauen, S. 187

sich die Würde der Personen physisch, psychologisch und ontologisch komplementär ausdrückt und zugleich auf eine Beziehung hin angelegt ist.³⁸⁷ „Es fällt schnell in den Blick, dass sich bei Ratzinger klare Zuschreibungen der Geschlechterrollen finden, vor allem der Gedanke der Komplementarität der Geschlechter“.³⁸⁸ Maskulinität und Weiblichkeit stehen sich konträr gegenüber und repräsentieren jeweils den Unterschied von aktiv / passiv, eigenverantwortlichem und selbstständigem Handeln / mütterlichem Handeln als ständige Hingabe. „Diese binären Strukturen sind eindeutig geschlechtlich konnotiert und wollen komplementär verstanden werden.“³⁸⁹

Insbesondere die konstruktive Gender-Theorie wird als „Verschleierung der Verschiedenheit oder Dualität der Geschlechter“³⁹⁰ angeprangert. Die schon in der Einleitung genannte biblische Anthropologie wird im zweiten Abschnitt zum Maßstab für das Nachdenken über die Geschlechterrolle entfaltet.³⁹¹ Die ersten drei Kapitel der Genesis sollen die „offenbarte Wahrheit [über] die unveränderliche *Grundlage der christlichen Anthropologie*“³⁹² darstellen. Damit wird die geschichtliche Einbettung des Komplementaritätsmodells verschleiert und als natürlich hingenommen.³⁹³

„Wenn Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. über Maria spricht, so geht es immer auch um *die Frau* bzw. das ‚urbildliche Wesen der Frau‘.“³⁹⁴ Der Papst will für das Christentum die Bedeutung von Maria wieder hervorheben, um damit auch die weiblichen Elemente der christlichen Botschaft herauszustreichen. „Differenz ist bei Ratzinger eine zentrale Kategorie, die sich biblisch-schöpfungstheologisch begründet [...]“.³⁹⁵ Die schöpfungstheologische Bestimmung fordere die Anerkennung der Verschiedenheit von Mann und Frau in der aktiven Zusammenarbeit. Am Feminismus und der Gender-Forschung kritisiert RATZINGER die Leugnung der Zweiheit der Geschlechter und „den

³⁸⁷ Vgl. RATZINGER, Josef: Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt 2004. (URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html, Stand: 14.2.2017), 8

³⁸⁸ HARBECKE, Heike: Maria und die Frau(en). Mariologische Linien bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. im Gespräch mit differenzfeministischen Ideen, in: Concilium, 44 (2008), 4, S. 496

³⁸⁹ HARBECKE: Maria und die Frau(en), in: Concilium (2008): S. 497

³⁹⁰ RATZINGER (2004): Zusammenarbeit von Mann und Frau, 2

³⁹¹ Vgl. HEIMERL / KNAUB: Religion M/macht Geschlecht. Religion, Geschlechterkonstruktion und Medien, in: EDER / FISCHER (2009): S. 167

³⁹² MD 6; zit. nach: RATZINGER (2004): Zusammenarbeit von Mann und Frau, 5

³⁹³ Vgl. HEIMERL / KNAUB: Religion M/macht Geschlecht, in: EDER / FISCHER (2009): S. 170-171

³⁹⁴ RATZINGER, Josef: Gott und die Welt: Ein Gespräch mit Peter Seewald, München 2005, S. 320. zit. nach. HARBECKE (2008): Maria und die Frau(en), in: Concilium (2008): S. 492

³⁹⁵ HARBECKE (2008): Maria und die Frau(en), in: Concilium (2008): S. 494

Perspektivenwechsel von ‚sex‘ zu ‚gender‘.³⁹⁶ Die Ziele dieser Forschung sieht er darin die Geschlechtergrenzen zu verwischen und schließlich ganz aufzulösen, ohne dabei einschlägige Quellen zu prüfen.³⁹⁷ Die Gleichheitspolitik deutet er als Neid, dessen Konsequenz die Verachtung weiblicher Würde sei. So stellt er klar, dass mit der Gleichheit auch gleiche Pflichten verbunden seien, die Frauen schließlich zum Militärdienst, Mitarbeit bei der Müllabfuhr oder im Bergwerk zwingen würden. Auch ergäben sich die Unterschiede der Geschlechter nicht lediglich historisch-kulturell.³⁹⁸ Die befürchtete Nivellierung der Geschlechter würde auch die Besonderheit der Menschwerdung des Gottessohnes als Mann missachten.³⁹⁹

Die Betonung Marias will diesen Entwicklungen entgegenwirken. Das marianische Geheimnis besteht bei RATZINGER im Leben der Frauen, die über die potentielle Fähigkeit zur Mutterschaft verfügen und von dieser zutiefst geprägt werden.⁴⁰⁰ Auf die physische Fähigkeit, folgt die weibliche Intuition, die darin besteht, für den anderen da zu sein und sich um sein Wohl, sein Wachstum und seinen Schutz einzusetzen. Diese Intuition überschreibt er allgemein auch mit der „Fähigkeit für den anderen“.⁴⁰¹

„Mariologische Aussagen fungieren bei Ratzinger als Plädoyer für eine ganzheitlichere Perspektive, indem auf marianische und ‚typisch weibliche‘ Eigenschaften rekurriert wird: Die männliche Vernunftorientierung ist durch eine weibliche Herzensorientierung zu ergänzen, dem männlichen Aktionismus wird die weibliche Fähigkeit zur Hingabe an die Seite gestellt. Diese – nach Ratzinger komplementäre und notwendige Differenz scheint jedoch keine gleichrangige zu sein, sondern ist eine, die vom Primat der Vernunft bestimmt ist.“⁴⁰²

Ein wirklicher Diskurs über die Zusammenarbeit beider Geschlechter in der Kirche wird nach HEIMBACH-STEINS nicht geführt, stattdessen wiederholen sich im Text lehramtliche Aussagen zu Wesensbeschreibungen und hier ausschließlich jener der Frauen, denn die Konstitution der Männer wird mit keinem Wort erwähnt. Männer sind nur insofern Thema, als sie aus der Sicht RATZINGERS von misandrischen Positionen, die im Zug Genderforschung auftreten würden, angefeindet werden. Es zeigt sich

³⁹⁶ HARBECKE (2008): Maria und die Frau(en), in: Concilium (2008): S. 495

³⁹⁷ Vgl. HEIMBACH-STEINS: Ein Dokument der Defensive, in: HerKorr 58 (2004), Heft 9, S. 443-444

³⁹⁸ Vgl. HARBECKE (2008): Maria und die Frau(en), in: Concilium (2008), S. 495

³⁹⁹ Vgl. HEIMBACH-STEINS: Ein Dokument der Defensive, in: HerKorr (2004): S. 444

⁴⁰⁰ Vgl. RATZINGER (2004): Zusammenarbeit von Mann und Frau, 13

⁴⁰¹ RATZINGER (2004): Zusammenarbeit von Mann und Frau, 13

⁴⁰² Vgl. HARBECKE (2008): Maria und die Frau(en), in: Concilium (2008): S. 497-498

außerdem, dass neben der fehlenden Rezeption feministischer und gendertheoretischer Ansätze auch notwendige Differenzierungen zwischen der Frauenfrage und der Genderfrage ausbleiben. Letztere würden laut HEIMBACH-STEINS allein wegen ihrer Hermeneutik neue Diskursfelder für die Theologie eröffnen.⁴⁰³

JOSEPH RATZINGER bzw. BENEDIKT XVI. lässt inkorporierte männliche Herrschaft in den WDHK des kath.-rel. Feldes in folgenden Punkten erkennen:

1. Feminismus und Gender-Forschung werden als sündhaft verurteilt, weil sie beide die in der Schöpfung grundgelegte Zweigeschlechtlichkeit leugnen würden. Heterosexualität wird darin als moralische Ordnung gefestigt. Das hermeneutische Potential der Gender-Forschung wird nicht ausgeschöpft, stattdessen wird die Forderung nach mehr Beteiligung in der kath. Kirche als Machstreben verurteilt.
2. Das komplementäre Rollenverständnis ist sehr stark ausgeprägt und begründet sich vor allem durch die *Theologie des Leibes* und der marianischen Frömmigkeit.
3. Maria gilt als die Identifikationsfigur für die Frau schlechthin. Sie prägt die weiblichen Tugenden, die vor allem in der Mutterschaft wurzeln. Frauen orientieren sich demnach nach dem Herz, Männer dagegen nach der Vernunft.
4. Die Beziehung zwischen Mann und Frau wird als physisch-, psychisch- und ontologisch- komplementär aufgefasst: aktiv/passiv, selbstständiges Tun/altruistische Hingabe.
5. Stark gemacht wird das Wesen des Weihesakraments, das mit der Heiligen Schrift als göttlicher Wille gedacht wird, über den nicht verfügt werden kann.

10.2 FRANZISKUS und die *Theologie der Frau*

10.2.1 *Diverse Stellungnahmen zur Frauenfrage – Maria und die Theologie der Frau*

Im ausführlichen Interview mit der Jesuitenzeitschrift *Stimmen der Zeit* betont FRANZISKUS im November 2013 wie auch in anderen Aussagen, dass die Frau „für die

⁴⁰³ Vgl. HEIMBACH-STEINS: Ein Dokument der Defensive, in: HerKorr (2004): S. 445-447

Kirche unabdingbar“ und „Maria [...] wichtiger als die Bischöfe“⁴⁰⁴ sei. Ihm liegt es besonders an einer *Theologie der Frau*, um ihre Funktion in der Kirche konkreter zu bestimmen. Abermals zeigt sich die schwankende Haltung hinsichtlich der Frauenfrage, wenn einerseits der *weibliche Genius* erwähnt wird, andererseits der Einsatz der Frauen in der Kirche nicht eingeschränkt werden soll, da sie „eine grundlegende Rolle bei der Weitergabe des Glaubens spielen und [...] in ihrem täglichen Einsatz eine Kraft für die Gesellschaft bilden, die diese voranbringt und erneuert.“⁴⁰⁵ Wie seine Vorgänger kritisiert der Papst damit das Subordinationsmodell und weist Frauen keine untergeordneten Rollen mehr zu. Frauen sollen nicht bloß als Mutter oder Arbeiterin in der Kirche präsent sein oder nur Frondienste verrichten dürfen. Wie die Vertiefung der Theologie schließlich aussehen soll und welche Dienste für die Frau daraus entspringen, stellt der Papst zur Diskussion. Über ihren „spezifischen Platz der Frau“⁴⁰⁶ soll theologische Reflexion entscheiden. Im Interview mit der Zeitung *Die Zeit* vom 8. März 2017 anerkennt FRANZISKUS das Diakonat der Frau als historische Realität, der wissenschaftlich noch weiter auf den Grund gegangen werden soll, von einer praktischen Umsetzung dieses Diakonats in der Gegenwart spricht er allerdings nicht. „Es ging darum, das Thema zu erforschen, und nicht, eine Tür zu öffnen.“⁴⁰⁷ Dem Problem der fehlenden Berufungen entgegnet der Papst weder mit der Aufhebung des Zölibats, noch mit einer Hinwendung an *weibliche* Berufungen.

Zwei Gefahren bestehen außerdem nach dem Interview mit der Zeitschrift *Stimmen der Zeit* in der Emanzipation, nämlich „die Mutterschaft auf eine gesellschaftliche Rolle zu reduzieren“⁴⁰⁸ und andererseits einen „Machismo im Rock“⁴⁰⁹ zu fördern, wenn die weiblichen Eigenarten aufgegeben werden. Eine noch größere Gefahr liegt laut FOITZIK darin, „wenn das besondere Wesen der Frau und die spezifischen weiblichen Werte, das Anderssein zum Mann allzu demonstrativ beschworen werden.“⁴¹⁰

⁴⁰⁴ SPADARO, Antonio: Das Interview mit Papst Franziskus, hrsg. v. Andreas Batlogg SJ, Freiburg: Herder 2013, S. 56; FRANZISKUS: Interview mit dem „Corriere della Sera“, 5.3.2014, in: SAILER Gudrun (Hg.): Papst Franziskus. Keine Kirche ohne Frauen, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016, S. 59

⁴⁰⁵ FRANZISKUS: Vor brasilianischen Bischöfen in Aparecida, 27.7.2013, in: SAILER (2016): S. 55

⁴⁰⁶ SPADARO (2013): Das Interview mit Papst Franziskus, S. 56

⁴⁰⁷ DI LORENZO, Giovanni: „Ich kenne auch die leeren Momente.“ Was bedeutet Glaube? Ein ZEIT-Gespräch mit Papst Franziskus, in: *Die Zeit* (8.3.2017), S.15

⁴⁰⁸ FRANZISKUS: An die Teilnehmer eines Vatikan Kongresses über „Mulieris dignitatem“, 12.10.2013, in: SAILER (2016): S. 60

⁴⁰⁹ SPADARO (2013): Das Interview mit Papst Franziskus, S. 56

⁴¹⁰ FOITZIK, Alexander: Frauenpapst? Papst Franziskus, ein Fanzine und die ungelöste Frauenfrage in der Kirche, in: *HerKorr* 69 (2015), Heft 4, S. 166.

10.2.2 *Evangelii Gaudium* – marianische Tugenden

Das apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG) von 2013 steht in einer „biblisch-prophetischen Tradition, wonach die menschliche Ursünde darin besteht, andere auszubeuten, indem man die eigenen Besitz- und Machtinteressen ohne Rücksicht verfolgt.“⁴¹¹ Der Stellenwert von Normen und Werten ist ungebrochen hoch, begründet sich nun aber vom Primat der *Liebe und Barmherzigkeit* her. Vor diesem Hintergrund stehen die hierarchische Entfaltung der moralischen Wahrheiten sowie „[a]lle Tugenden [...] im Dienst dieser Antwort der Liebe.“⁴¹²

Dies hält FRANZISKUS nicht davon ab, „ein höchst idealisiertes Bild der Frau generell und der Mutter im Besonderen zu tradieren. Es fehlt weder der Verweis auf ein gewisses ‚weibliches Talent‘ noch die Überhöhung einer natürlichen Prädisposition der Frauen für Sorge und Soziales [...]“.⁴¹³ Charakteristisch drückt sich dieses Talent in weiblicher Intuition und Fähigkeiten aus, die für die Kirche unentbehrlich sind. Dazu zählt er „die besondere weibliche Aufmerksamkeit gegenüber den anderen“⁴¹⁴ wie sie bspw. in der Mutterschaft auftritt und „die Begleitung von Einzelnen, von Familien oder Gruppen“⁴¹⁵ in der Pastoral, sowie die marianischen Tugenden der Zärtlichkeit, Liebe und Demut.⁴¹⁶

Wieder erfolgt ein Hinweis darauf, dass die sakramentale Vollmacht im Priesteramt nicht mit der „als Herrschaft verstandene[n] Macht“⁴¹⁷ verwechselt werden darf. Als *Funktion* werte das Amtspriestertum die Würde der Frau in keinsten Weise ab, denn Franziskus geht davon aus, dass jeder Getaufte „unabhängig von seiner Funktion in der Kirche und dem Bildungsniveau seines Glaubens, aktiver Träger der Evangelisierung“⁴¹⁸ ist. Das *marianische Prinzip* wird aufgegriffen, indem behauptet

⁴¹¹ GABRIEL, Ingeborg: Das humanistische Credo des Zweiten Vatikanums und seine Neuinterpretation durch Papst Franziskus. Von *Gaudium et Spes* zu *Evangelii Gaudium* und *Laudato Si'*, in: APPEL, Kurt / DEIBL, Jakob Helmut (Hg.): Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus, Freiburg: Herder 2016, S. 134

⁴¹² TORRES QUEIRUGA: Autonomie, Theonomie und die Hierarchie der moralischen Wahrheiten, in: APPEL / DEIBL (2016.): S. 153

⁴¹³ VANTINI, Lucia : Stabat Mater – Ethik der Sorge in *Evangelii Gaudium*. Mit den Augen der Frau unter dem Kreuz. Übers. von Christne Mayrhofer, in: APPEL / DEIBL (2016): S. 332

⁴¹⁴ FRANZISKUS: Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von Heute (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 2194), Bonn: Libreria Editrice Vaticana 2013, 103 [EG]

⁴¹⁵ EG, 103

⁴¹⁶ Vgl. EG, 288

⁴¹⁷ EG, 104

⁴¹⁸ EG, 120

wird, Marias Rolle sei bedeutender gewesen, als die der Bischöfe.⁴¹⁹ Sie ist „das weibliche Bild“⁴²⁰ der Kirche und „kirchliches Vorbild für die Evangelisierung“⁴²¹, denn die Kirche soll wie eine Mutter zu ihren Kindern sprechen.⁴²²

10.2.3 *Amoris Laetitia* – Komplementarität ohne starre Umgrenzung

Das apostolische Schreiben *Amoris Laetitia* (AL) von 2016 ist gegenüber essentialistischen Zuschreibungen in den verschiedenen Interviews vergleichsweise zurückhaltend, weil es eindeutige Zuweisungen immer wieder durch Aussagen nivelliert, die Mann und Frau gleichermaßen ansprechen. „Auffallend ist, dass FRANZISKUS auf Lehraussagen seiner Vorgänger (von Pius XI. bis Benedikt XVI.) nur insofern Bezug nimmt, als sie der Dynamik des Konzils nicht entgegen stehen.“⁴²³ Dessen ungeachtet wird das Bekenntnis zum Komplementaritätsdenken schon im ersten Kapitel explizit. In Anlehnung an JOHANNES PAUL II. wird die Schöpfungserzählung bemüht, um die Fruchtbarkeit der Zweigeschlechtlichkeit und die gegenseitige Hinordnung als Weg der Heilsgeschichte darzulegen.⁴²⁴ Die Komplementarität bestimmt sich bei FRANZISKUS näher durch geschlechterspezifische Rollen des Alten Testaments, wie jene der „Familienmutter“⁴²⁵ und des Vaters als „Arbeiter“⁴²⁶, zusätzlich hält er an einer „männlichen Wesensart“⁴²⁷ fest. Der Feminismus wird nur unter dem Vorbehalt gewürdigt, auf den weiblichen Genius durch die Emanzipation weiterhin nicht verzichten zu müssen.

„Denn die Frau schließt alle Rechte ein, die aus ihrer unveräußerlichen Menschenwürde, aber auch aus ihrem weiblichen Genius hervorgehen, der für die Gesellschaft unverzichtbar ist. Ihre speziell fraulichen Fähigkeiten – im Besonderen die Mutterschaft – erteilen ihr zugleich Pflichten, weil ihr Frausein auch eine besondere Aufgabe auf dieser Erde einschließt, die die Gesellschaft zum Wohl aller schützen und bewahren muss.“⁴²⁸

⁴¹⁹ Vgl. EG, 104

⁴²⁰ EG, 285

⁴²¹ EG, 288

⁴²² Vgl. EG, 139-140

⁴²³ MARSCHÜTZ, Gerhard: Nicht ausgrenzen, sondern eingliedern, in: Die Furche (14.4.2016), S. 3

⁴²⁴ Vgl. FRANZISKUS: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia* über die Liebe in der Familie, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 204), Bonn: Libreria Editrice Vaticana 2016, 9-13; 81 [AL]

⁴²⁵ AL 24

⁴²⁶ AL 23

⁴²⁷ AL 55

⁴²⁸ AL 173

Nur wenn beide Berufungen klar definiert sind, kann das Kind am besten gedeihen: In AL findet die Vaterschaft besondere Beachtung. Sie wird als Ergänzung zur mütterlichen „Zärtlichkeit, Hingabe und moralische[n] Kraft“ wie ihrem „Mitgefühl“ und ihrer „Fürsorglichkeit“⁴²⁹ gesehen. „Die Figur des Vaters hilft andererseits, die Grenzen der Wirklichkeit wahrzunehmen, Orientierung, durch den Aufbruch in eine weitere und herausfordernde Welt, durch die Aufforderung zu Anstrengung und Einsatz.“⁴³⁰

Als gesellschaftliches Problem betont FRANZISKUS vor allem die Abwesenheit der Väter. Ihre vorrangige Aufgabe ist daher vor allem, „präsent“⁴³¹ zu sein. Obwohl FRANZISKUS die Komplementarität aufrecht erhält, verurteilt er eine flexible Aufgaben und Rollenverteilung nicht. Die Erziehung der Kinder wird nicht als typisch männliche oder weibliche Tätigkeit angesehen.⁴³² Die häuslichen Pflichten sollen im Eheleben für beide Geschlechter zur Alltagsroutine werden.⁴³³ Die angeführten Beispiele, der Mann solle der Frau in den häuslichen Aufgaben oder einigen Aspekten der Kindererziehung *entgegen* kommen, indem er die Arbeitssituation seiner Frau anpasst, reagieren auf die Erfahrung, dass die Übernahme weiblicher Tätigkeiten noch immer mit einem Gefühl der Schande und des Würdeverlusts einhergehen und deshalb abgelehnt werden.⁴³⁴ Wenn man WETTERER folgt, betrifft diese Aussage nicht nur den lateinamerikanischen Kontext, an den sich der Papst hier wohl vornehmlich rückbindet, sondern auch westeuropäischen Länder, die einen Statusverlust von Tätigkeiten durch Feminisierung kennen.⁴³⁵ Im Anschluss dazu macht der Papst darauf aufmerksam, „dass das Männliche und das Weibliche nicht etwas starr Umgrenztes ist.“⁴³⁶

Die Aussagen von FRANZISKUS können demzufolge als ambivalent eingestuft werden:

1. Idealisierungen des Frauenbildes herrschen weiterhin vor. FRANZISKUS übernimmt die Begriffe seiner Vorgänger (*Genius*) und wendet sie als inkorporierte Theoreme systematisch an.

⁴²⁹ Alle Zitate des Satzes aus: AL 174-175

⁴³⁰ AL 175

⁴³¹ AL 177

⁴³² Vgl. AL 84; 263-267

⁴³³ Vgl. AL 226

⁴³⁴ Vgl. AL 286

⁴³⁵ Vgl. WETTERER (2002): Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion, S. 81

⁴³⁶ AL 286

2. Besondere Charaktereigenschaften der Frau bestehen in den marianischen Tugenden. Gefühle wie Zärtlichkeit, Liebe und Demut werden stark weiblich konnotiert. Vernunftbegabung, Strenge und Orientierung werden vom Mann erwartet.
3. Vor allem das *marianische Prinzip* wird weiter entfaltet und metaphysisch überhöht. Gewünschte Vertiefungen zur *Theologie der Frau* zeigen an, dass sich inzwischen wieder (vgl. Subordinationsmodell) eine geschlechtergetrennte Theologie anbahnen könnte. Welche Auswirkungen dies auf die Heilsverantwortung und -berufung hat, kann bisher noch nicht festgestellt werden. Diese Frage lässt der Papst selbst offen.
4. Geschlechtliche Arbeitsteilung scheint in den WDHK weitgehend überwunden, praktisch ist dem noch keine neue Regelung gefolgt, denn die Übernahme sämtlicher Weiheämter wird Frauen weiterhin vorbehalten.
5. Trotz der Würdigung des Feminismus befürchtet man zum einen von der Emanzipation, dass Frauen durch sie zu sehr vermännlicht würden, zum anderen besteht laut AL durch die Gender-Ideologie⁴³⁷ die Gefahr, dass geschlechtliche Unterschiede ganz ausgelöscht werden würden.
6. Komplementarität drückt sich in AL offenbar nicht mehr primär über Rollenzuschreibungen aus, binäre Klassifikation findet jedoch weiterhin durch Wesenszuschreibungen statt. Zugleich wahrt das Apostolische Schreiben aber die nicht final bestimmbare Wesensart der Geschlechter, in der Ausführung, dass sie nicht starr umgrenzt seien. Wie viel Gewicht dieser Aussage in Zukunft beigemessen wird, steht noch offen.

10.3 Zusammenfassung

Das inkorporierte Kapital des kath.-rel. Feldes verweist auf ambivalente Denktraditionen. In vielerlei Hinsicht wird mit dem Zweiten Vatikanum das Wesen der Frau hochgehalten, gegenüber dem des Mannes teilweise so stark betont, dass man von einer Ignoranz gegenüber männlicher Würde sprechen kann. Auf der anderen Seite steht hinter dieser Wertschätzung immer die Rechtfertigung der bestehenden Ämterstruktur. Je forciert der Feminismus gegen das exklusive Männerrecht auftritt, desto stärker wird die Würde und besondere Wesensart der Frau hervorgehoben. Nicht zuletzt

⁴³⁷ Vgl. AL 56

deshalb entsteht mit JOHANNES PAUL II. die Rede vom *Genius der Frau*. Als mit *Ordinatio Sacerdotalis* schließlich der endgültige Entscheid getroffen ist, die Frau niemals zum Priesteramt zuzulassen und Übertretungen dieses Gebots Sanktionen nach sich ziehen, kommt die Idealisierung der Frau gleichzeitig zu ihrem Höhepunkt. Die ausgehende Frage, ob zur Legitimation der Herrschaft essentialistische Wesenszuschreibungen bemüht werden, kann also eindeutig mit *Ja* beantwortet werden. Diese gestalten sich auch in Rollenzuschreibungen komplementär aus: Weiterhin prägt das bürgerliche Familienleitbild des 19. Jh. die WDHK des kath.-rel. Feldes. Erziehungsarbeit, sorgende und verborgene Tätigkeiten werden als weibliche qualifiziert und akzeptiert, solange sie nicht der primären Aufgabe (Mutterschaft) entgegen stehen. Zur Unterstützung der Rechtfertigung wird Maria als Identifikationsfigur herangezogen. Wird ihre Wesensprinzip zunächst mit dem apostolisch-petrinischen Prinzip gleichgesetzt, steht es schließlich bei FRANZISKUS sogar darüber.

Abgewertet wird die Frau hinsichtlich der Stellung in der Kirche. Sie ist aufgrund ihres biologischen Geschlechts nicht dazu fähig, Christus in selbiger Weise zu repräsentieren wie ein Mann. Auch ihre Berufung und Disposition zur Mutterschaft werden als göttliches Recht verteidigt. Männer vertreten in dieser Wahrnehmung ritterliche Tugenden. Abwertung erfahren sie aus der Annahme, sie seien grundsätzlich triebgesteuerter und gewaltbereiter als Frauen, in der Familie wenig präsent und nicht wertschätzend genug. Mit der Rollenzuschreibung geht auch die charakteristische Wesenszuschreibung von aktiver männlicher Kraft und weiblicher Passivität einher, die sich bei THOMAS auf die Konzeption des Zeugungsaktes ausgewirkt hat. Die Zeugungsvorstellung ist zwar im 20. und 21. Jh. überwunden, dennoch existiert die Einteilung nach aktiven und passiven Fähigkeiten weiterhin. Empirische Forschung könnte die Auswirkungen der männlichen Herrschaft auf die psychischen Strukturen von Frauen in der kath. Kirche untersuchen. Nachdem lehramtliche Texte ausschließlich von Männern geschrieben wurden und werden, können hierin keine Tendenzen zum *amor fati* festgestellt werden.

Die inkorporierten WDHK des kath.-rel. Feldes sind von männlicher Herrschaft durchzogen, die durch das objektivierete und institutionalisierte Kapital gestützt werden. Die homologe Einteilung der Geschlechter mit Rollen-, Wesens- und Aufgabenzuschreibungen sind im 21. Jh. noch vertreten, werden aber durch manche

Aussagen von Papst FRANZISKUS in mancherlei Hinsicht zurückgenommen. Die grundsätzliche Diskussionsbereitschaft lässt auf die positive Umsetzung von den folgenden Handlungsoptionen hoffen.

11 Männliche Herrschaft im kath.-rel. Feld ab dem zweiten Vatikanum

Die Betrachtung der kirchlichen Lehramtstexte nach dem Zweiten Vatikanum hat gezeigt, dass sich Strukturen männlicher Herrschaft als inkorporiertes Kapital in den WDHK des kath.-rel. Feldes durchgängig zeigen. Zur näheren Systematisierung wird anhand der vier Kriterien noch einmal beleuchtet, wie sich die männliche Herrschaft im kath.-rel. Feld präsentiert. Dabei entspricht das somatisierte Herrschaftsverhältnis den Prozessen der Inkorporation, die geschichtliche Verewigungsarbeit dem Verlauf der Objektivierung und die paradigmatische Form der symbolischen Gewalt den Institutionalisierungsvorgängen.

11.1 Theologische Anthropologie als somatisiertes Herrschaftsverhältnis

Als „somatisiertes Herrschaftsverhältnis“⁴³⁸ *inkorporiert* sich die männliche Herrschaft im kath.-rel. Feld in Form von WDHK, die im 20. Jh. vom Komplementaritätsdenken bestimmt sind. Die männliche Herrschaft wird durch jenes Denkmodell zugleich legitimiert. Nachdem die scharfe Trennung von Mann und Frau im Subordinationsmodell aufgegeben werden muss, findet das Komplementaritätsmodell weitere Kapitalformen, die bestehende Herrschaft aufrecht zu erhalten. Die ontologische Abwertung der Frau und die ontologische Aufwertung des Mannes weichen einer weniger autoritären Festlegung von Rollenzuschreibungen. Deklariert als *natürliche Berufungen* oder *wesensgemäßen Eigenarten*, kann sich die männliche Herrschaft in den WDHK weiterhin behaupten. Im Zusammenspiel mit den kath. Tugenden und Identifikationsfiguren wird es dem kath.-rel. Feld überdies erleichtert, an das Gewissen der Gläubigen zu appellieren, die Struktur in Demut und Gehorsam anzuerkennen. Die

⁴³⁸ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 45

Berufung auf einen göttlichen Heilsplan zur Rechtfertigung der bestehenden Ordnung entzieht sich jedoch einer ernsthaften Diskussion.

11.2 Kirchenrecht und Liturgie als Ergebnis einer geschichtlichen Verewigungsarbeit

Als „Ergebnis einer geschichtlichen Verewigungsarbeit“⁴³⁹ hat die männliche Herrschaft einen *Objektivierungsprozess* durchlaufen, der sich in exegetischen Texten, den kath. Lehramtstexten, im Kirchenrecht, in liturgischen Handlungen und Gesten, aber auch in liturgischer Sprache und Kleidung zeigt. Selbst die räumliche Einteilung und die Zeitstrukturierung⁴⁴⁰ wird von der männlichen Herrschaft beeinflusst. Dies alles explizit aufzuzeigen, war in dieser Arbeit nicht möglich, aber mit der Darstellung der Lehramtstexte wurde zumindest ein Teil der verbindlich festgelegten Äußerungen des kath.-rel. Feldes in objektivierter Form zugänglich. Deren nähere Konkretion und höchster Grad der Objektivierung ist schließlich in streng normativen Vorlagen wie dem Kirchenrecht zu finden.

Die Verewigungsarbeit der kath. Kirche besteht also einerseits in der Reproduktion der WDHK ihres Feldes, die sich in genannten Texten vorfindet, andererseits in der Produktion von Texten, welche die WDHK normativ festlegen. Diese Normen fungieren im kath.-rel. Feld als *Spielregeln*, die über die Möglichkeit der *Spielbeteiligung* nach dem Ein- und Ausschlussprinzip entscheiden.

11.3 Ämterstruktur und Arbeitsteilung als paradigmatische Form symbolischer Herrschaft

Als „paradigmatische Form der symbolischen Gewalt“⁴⁴¹ ist die männliche Herrschaft *institutionalisiert* (in Form von Weihegraden und der hierarchischen Ämterstruktur) im kath.-rel. Feld präsent. Wie eingangs dargestellt wurde, trägt das Kirchenrecht einen großen Teil zur Implementierung dieser Herrschaftsstruktur in die Institution bei. Mit Rückgriff auf das objektivierte Kapital des kath.-rel. Feldes – und hier vor allem die Auslegung der Bibel – wird die männliche Herrschaft instruktionstheoretisch begründet. Auch die Leugnung der in der Kirchenstruktur wirksamen Macht trägt dazu bei, dass

⁴³⁹ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 144

⁴⁴⁰ Vgl. dazu: BERGER (1993): Liturgie und Frauenseele: S. 58-64

⁴⁴¹ KRAIS: Die männliche Herrschaft, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie (2011): S. 33

die männliche Herrschaft als symbolische Macht unhinterfragt bleibt, denn die Gegenüberstellung der Ämterhierarchie mit weltlichen Mächten kann im kath.-rel. Feld nur dazu führen, das innerkirchliche Machtgefüge metaphysisch zu bestimmen. Das passiert deswegen, weil sich das Feld nach außen hin abgrenzen will. In der Ämterstrukturierung und der Arbeitsteilung kommt die beherrschte Macht der kath. Kirche besonders deutlich zum Vorschein.

11.4 Hierarchie zum Zweck der Relation

Bei allen Faktoren, die das kath.-rel. Feld bestimmen, darf nicht vergessen werden, dass gemäß BOURDIEU die männliche Herrschaft sich immer auch in den Beziehungen zwischen den sozialen Akteurinnen und Akteuren herstellt und erneuert. Zugleich sind aber gerade die komplexen Beziehungsstrukturen dafür verantwortlich, dass die Formen der Inkorporierung, Objektivierung und Institutionalisierung ständig neu ins Verhältnis gesetzt werden und es dadurch möglich wird, bestehende Strukturen zu hinterfragen. Wie durch die Analyse ersichtlich, konstituiert sich das Netzwerk des kath.-rel. Feldes besonders mit jeder neuen Papstwahl neu, was zwar nie einen radikalen Abbruch mit der Tradition bedeutet hat, aber die Karten je neu mischt. Gerade aus diesem Wissen heraus ist verständlich, warum so viel Hoffnung in den „Reformer“⁴⁴² FRANZISKUS gelegt wurde, dass sich mit ihm in Bezug auf die Frauenfrage etwas grundlegend ändern würde. Es ist aber mit zu bedenken, dass auch dieser Papst in ein bereits bestehendes Netzwerk eintritt, das er durch radikale Maßnahmen nicht einfach neu konstruieren kann. Er kann nur da und dort an wenigen Fäden ziehen, andere lockern, wenn er sie aber durchschneidet, verliert er selbst den Halt darin und muss fürchten, als Spielteilnehmer nicht mehr respektiert zu werden, obschon es allen Beteiligten daran liegt, Wege des Heils zu erkennen und sie gemeinsam als Kirche zu gehen. Als Oberhaupt der kath. Kirche hat er auf das Beziehungsnetzwerk im kath.-rel. Feld trotzdem den größten Einfluss und somit auch auf die WDHK, weil sich diese in den Relationen der sozialen Akteurinnen und Akteure widerspiegeln. Nachdem sich im Papst nicht nur die männliche, sondern die ganze kirchliche Herrschaft vereint, ist auch sein KGH für das kath.-rel. Feld entscheidend.

⁴⁴² FOITZIK, Alexander: Frauenpapst?, in: HerKorr (2015): S. 166.

DRITTER TEIL

12 Theologisch-ethische Herausforderungen und Handlungsoptionen im Anschluss an Bourdieu

Im Anschluss an die Feststellungen dieser Arbeit, benennt der dritte Teil nun Herausforderungen in Bezug auf das Geschlechterverhältnis, um daran anschließend Handlungsoptionen im Kontext der männlichen Herrschaft im kath.-rel. Feld aufzuzeigen. Die Einteilung des dritten Teils ist daher an den vier Kriterien der männlichen Herrschaft orientiert und entfaltet die Positionen mit Rücksicht auf die drei Kapitalsorten.

12.1 Erste Herausforderung: Umgang mit dem Hysteresis-Effekt

Die theologische Anthropologie hat sich bezüglich des Geschlechterverhältnisses als somatisiertes Herrschaftsverhältnis erwiesen, das sich als WDHK in den Habitus der kath. Christinnen und Christen inkorporiert hat. Mit BOURDIEU kann von der kath. Kirche nicht erwartet werden, dass sie ihre WDHK von einem Tag auf den anderen grundlegend ändert.⁴⁴³

„Die Annahme, wonach die tradierten Geschlechterrollen in der biologischen Differenz von Mann und Frau verankert sind, ist – zusammen mit einem Insistieren auf entsprechenden gesellschaftlichen Normen – immer noch verbreitet, vor allem im Kontext naturrechtlicher Positionen.“⁴⁴⁴

Die erste Herausforderung ist daher nicht, mit alten Traditionen radikal zu brechen, sondern den Hysteresis-Effekt (Kap. 1.3.2) so gut als möglich zu verkürzen und zu begleiten, damit gewisse Entwicklungen ausreichend Zeit beanspruchen können, die sie für ihre Akzeptanz und Entfaltung benötigen. Der Generationenwechsel in der Kirche hat die Zeit des Konzils in der Gegenwart beinahe vergessen und Frustration anstelle der erhofften Ideale treten lassen. „Menschen, die die Zeit des Konzils miterlebt haben, haben sich zum Teil wund gerieben an ihrer Kirche, weil sie Reformen als Abbrüche

⁴⁴³ Vgl. hierzu die Erläuterungen zur Stabilitätsannahme in Kap. 1.3.2 nach welchen einen Habitus ein starkes Beharrungsvermögen auszeichnet, auch wenn sich die Sozialstrukturen geändert haben sollten.

⁴⁴⁴ NAGL-DOCEKAL, Herta: Geschlechtergerechtigkeit: Wie könnte eine philosophische Perspektive für die theologische Debatte von Relevanz sein?, in: ThQ 195 (2015), Heft 1: S. 81

erlebten, die nicht zu den erhofften und erstrebten idealen Erneuerungen geführt hatten.“⁴⁴⁵ Weder darf man sich von einem Fortschrittsoptimismus leiten lassen, der glaubt, die untrügliche Wahrheit des zu erreichenden Ziels würde ungeteilte Zustimmung finden; noch darf mit pessimistischem Blick auf die Vergangenheit die Hoffnung aufgegeben werden, dass die Bemühungen tatsächlich fruchten.

12.2 Erste Handlungsoption: Eingestehen der eigenen Kontingenz

12.2.1 Aufarbeitung der Geschichte und Entkräftung der Doxa

Vorzugsweise lässt sich die kath. Kirche auf eine historisch-kritische Analyse ihrer Denkmodelle ein und erkennt diese als inkorporierte WDHK an. Aus dieser Position heraus wird einiges an der Lehre auftreten, das als kontinuierliche Reproduktion ein- und desselben Schemas hinterfragt werden muss. Von einer radikalen Wende mit dem Zweiten Vatikanum kann angesichts des geschichtlichen Verlaufs bis ins 21. Jh. nicht gesprochen werden. Das Komplementaritätsdenken ist in dem Sinn nichts Neues, weil es das Subordinationsmodell – zwar abgeschwächt, aber dennoch – fortschreibt.

Sind diese Prozesse erst einmal im eigenen Denken bewusst, muss an der Entkräftung der *Doxa* gearbeitet werden. Das Ziel sollte sich nach dem *Aggiornamento* ausrichten und der damit einhergehenden Forderung, die Würde einer Person unabhängig ihres Geschlechts, ihrer Rasse, Farbe gesellschaftlichen Stellung, Sprache oder Religion zu verteidigen.⁴⁴⁶ „Vor allem vollzieht die Kirche in der Pastoralkonstitution [*Gaudium et spes*] die Einsicht, dass sie dialektisch eingebunden ist in die Geschichte, sie sich nie über sich selbst verständigen kann, ohne sich als in der Welt stehend zu begreifen.“⁴⁴⁷ Um dem Ziel angemessen beizukommen, muss berücksichtigt werden, dass Veränderungen des Habitus stets mit anderen Objektivierungsprozessen einhergehen, die kritisch reflektiert werden müssen. Sobald sich Starrheiten im System abzeichnen, kostet es viel Mühe und Zeit, diese zu erweichen. Bspw. stellt die Marienverehrung und ihre Vorbildfunktion ein eigenes Thema der kath. Spiritualität dar, das die mütterliche Rolle von Frauen stark idealisiert. Mit der Überhöhung dieses Rollenbildes wird

⁴⁴⁵ STERNBERG, Thomas: Kirche der Laien, Der Wandel in den Gemeinden wird Auswirkungen auf die Ämtertheologie haben, in: HerKorr 69 (2015), Heft 3, S. 121

⁴⁴⁶ Vgl. GS 29

⁴⁴⁷ STRIET, Magnus: Vatikanum 2.0. Eine andere Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: DIETRICH, Thomas / HERKERT, Thomas / SCHMITT, Pascal (Hg.): Geist in Form – Facetten des Konzils. Freiburg: Herder 2015, S. 108

Hochachtung ausgedrückt, die den realen Verhältnissen nicht entsprechen, weil der angeblichen größeren Bedeutung der Frau für die Kirche in keinsten Weise mit institutionalisierten oder objektivierten Kapitalien Rechnung getragen wird. Auf der Ebene der WDHK wird von der besonderen Ehre und Würde der Frau gesprochen, welche aber so lange keine Anerkennung erfährt, bis nicht auch die anderen Kapitalsorten darin eingebunden werden. So lange mit dem inkorporierten Kapital also kein Prestige gewonnen werden kann, ist es im kath.-rel. Feld *unbrauchbar*. Kognitiven Dissonanzen müssen alsbald beseitigt werden und die übermäßige Verehrung der Frau sollte einer aufrichtigen Achtung der Person weichen. Letztere sieht ohnehin von einer geschlechtergetrennten Würdigung ab.

„Dass sich etwas in der Tradition der Kirche verfestigt hat, kann als Begründung nicht ausreichen.“⁴⁴⁸ Schließlich ist sie sich ja auch darüber im Klaren, dass ihre eigene Tradition nicht nur einen Fortschritt, sondern sehr wohl auch Korrekturen ihrer Lehre kennt.⁴⁴⁹ Die Aufarbeitung der Geschichte ist umso mehr gefragt, je unverständlicher der kath. Habitus den Christinnen und Christen wird.

„Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft liegt meiner Auffassung nach darin, die Re-Konstruktion des Gewesenen transparent zu halten, um damit den kritischen Zugriff auf die daraus abgeleiteten Sinn-Stiftungen und Identifikationsangebote des kollektiven Gedächtnisses frei zu halten.“⁴⁵⁰

Aufgrund dessen wird sich der reflektierte Umgang mit der eigenen Geschichte „als lebendige[r] Prozess des immer neuen Schöpfens aus den Quellen“⁴⁵¹ erweisen.

12.2.2 Erkenntnistheoretische Einschränkungen akzeptieren

Die männliche Herrschaft ist elementarer Bestandteil des spirituellen Kapitals. Sie liegt objektiviert, institutionalisiert und inkorporiert vor. Es wurde deutlich, dass langjährige Traditionen dazu führen, dass diese Prozesse vergessen und in der Praxis nicht mehr reflektiert werden. Die geleistete Enthistorisierungsarbeit erleichtert die Legitimation der männlichen Herrschaft im kath.-rel. Feld. Besonders die WDHK des kath.-rel.

⁴⁴⁸ STRIET: Welcher Gott will welches Gesetz, in: HerKorr 69 (2015), Heft 1, S. 20

⁴⁴⁹ Vgl. STRIET: Welcher Gott will welches Gesetz, in: HerKorr (2015): S. 20

⁴⁵⁰ HORNING, Ester: Die Wahrnehmung der Geschlechterkonstruktion. Ein integrativer Ansatz der Kirchengeschichte, in: Kirchliche Zeitgeschichte 22 (2009), S.302

⁴⁵¹ HEIMBACH-STEINS, Marianne: AGENDA für die Sache der Frauen. Theologische Orte von und für Frauen, in: KIRCHBERG, Julie / KÖNEMANN, Judith: Frauentraditionen. Mit Elisabeth Gössmann im Gespräch, Ostfildern: Schwabenverlag 2015, S. 132

Feldes erweisen sich als ihr Garant, da sie so weit ins Metaphysische überhöht werden, dass sich ihnen jede historisch-kritische Analyse beugen muss. Damit setzt die kath. Kirche zwar ein Zeichen, nämlich, dass nicht alles historisch fassbar ist und lückenlos erklärt werden kann, zugleich aber ist sie in dieser Position nicht dazu fähig, ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen zu prüfen. „Macht man mit dem Geschichtlichen ernst, so hat dies ebenfalls zur Konsequenz, dass man sich auch hinsichtlich der Rede von *dem* geoffenbarten Wort Gottes immer wieder neu darüber verständigen muss, was mit ihm gemeint sei.“⁴⁵² Einem ehrlichen Dialog wird der Boden entzogen, wenn jede Kritik an der bestehenden Ordnung mit dem Argument abgestritten wird, dass die Kirche an Gottes Plan nichts ändern könne. Wenn es sich tatsächlich um natürlich festgelegte Dispositionen handelt, „dann ist eine Formulierung von Normen überflüssig; instinktgeleitete Vorgänge (wie etwa der Lidschlussreflex) bedürfen keiner normativen Regelungen.“⁴⁵³

Besteht göttliche Offenbarung in einer personalen Glaubenserfahrung, bleibt außerdem offen, mit welchem Recht andere Glaubensparadigmen verurteilt werden. Wenn die kath. Kirche vom Heil aller ausgeht, muss sie grundsätzlich anerkennen, dass sich die Wahrheit des Glaubens auch jenseits von Kirchenrecht, Katechismus und kath. Lehramt finden lässt und dass es die „unfehlbare Gewissheit“⁴⁵⁴ schlechthin nicht gibt. Das heißt nicht, dass der Kirche nun jede Deutungsmacht entzogen werden soll, schließlich stellt sie mit ihren Aussagen den Anspruch, dass für die gesamte Menschheit das Heil *auf dem Spiel steht* (Kap. 3.2), sondern dass sie immer auf Korrekturen verwiesen bleiben muss:

„Insofern sollte es zur intellektuellen Redlichkeit des Glaubenden wie des Nichtglaubenden gehören, dieses *Vielleicht*, die jeweils nicht ausgeschlossene theoretische Alternative, zuzulassen und auszuhalten. Beide verfügen nicht über die Lösung des menschlichen Rätsels.“⁴⁵⁵

⁴⁵² STRIET, Magnus: Vatikanum 2.0. Eine andere Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: DIETRICH, Thomas / HERKERT, Thomas / SCHMITT, Pascal (Hg.): Geist in Form – Facetten des Konzils. Freiburg: Herder 2015, S. 109

⁴⁵³ NAGL-DOCEKAL: Geschlechtergerechtigkeit, in: ThQ (2015): S. 81

⁴⁵⁴ STRIET: Welcher Gott will welches Gesetz, in: HerKorr (2015): S. 21

⁴⁵⁵ PRÖPPER, Thomas: Theologische Anthropologie (Bd. I u. II.), Freiburg [u.a.]: Herder 2011, S. 53

12.2.3 Soziale Verfasstheit der Kirche begreifen

Die kath. Kirche verfügt über historische Merkmale, die sozial gefestigt wurden. Das Zusammenspiel der feldinternen Kräfte darf bei der historischen Aufarbeitung nicht unberücksichtigt bleiben. So muss sie sich zugleich als sozial verfasst anerkennen und begreifen, dass auch in ihr gesellschaftliche Strukturen vorhanden sind, die nicht der Vorstellung gleicher Würde entsprechen. Besonders in diesem Fall muss noch mit einer starken Trägheit des Habitus gerechnet werden, denn was in *Pacem in terris* als Herausforderung für die Gesellschaft gilt, wird in der patriarchal organisierten kath. Kirche bis heute nicht analog umgesetzt. „Die Frauenfrage ist speziell in der katholischen Kirche nach wie vor ein Zeichen der Zeit.“⁴⁵⁶

Wenn das Frauenpriestertum mit dem Argument abgelehnt wird, das Amt würde funktionalistisch als *Macht* missverstanden werden, ist sich die Kirche ihrer eigenen Strukturen wohl wenig bewusst, denn wer würde einer Frau aus selbigem Grund das Amt verwehren können, wenn sie sich ganz in den *Dienst* von Menschen stellt? Umgekehrt haben jene darüber nachzudenken, die sich für eine Zulassung von Frauen egal zu welchem Stand engagieren, dass sie sich in Strukturen eingliedern wollen, die auf Ausgrenzung von Laien basieren. Provokationen, wie auch immer sich diese im zeitgeschichtlichen Kontext ausgestalten, können zwar neue Wege für die Organisation aufzeigen und die bestehende Struktur hinterfragen, führen allerdings nicht zu einer Reform, wenn sie nicht selbst am Dialog mit der kath. Kirche interessiert sind: Eine Reform formiert neu und strukturiert grundlegend um, wobei sich der Weg dorthin aufgrund des Hysteresis-Effekts langwierig gestaltet.

12.3 Zweite Herausforderung: Balance zwischen feldspezifischer Exklusion und Inklusion

LG 1 erkennt die kath. Kirche in der Welt als Zeichen und Werkzeug Gottes für die Menschheit und unterscheidet sie damit von ihr. Die zur Kirche zusammengerufenen sind der endlichen und kontingenten Welt im Zug des göttlichen Ratschlusses bzw. der göttlichen Erwählung enthoben.⁴⁵⁷ Zum einen ist diese Unterscheidung notwendig, weil sich die kath. Kirche gegenüber anderen Feldern abgrenzen will, zum anderen, weil sie

⁴⁵⁶ WUSTMANN: Das Zweite Vatikanum, in: EBENBAUER / BUCHER / KÖRNER (2014): S. 124

⁴⁵⁷ Vgl. LG 1-2

sich als *Ekklesia* die bevorstehende Eschatologie immer präsent hält und gemäß diesem Punkt ihr Wirken stets in Relation dazu bestimmt. Freilich kann sie allein deshalb noch kein starres Gegenüber zur Welt bilden, im Gegenteil, sie ist Welt durch all die Gläubigen, die mit ihr und aus ihr leben und durch die, die ohne sie ihre Wege gehen. Entscheidend ist, wie sich die Kirche zu den Menschen, die sie umgeben, verhält und mit welchen Weltdeutungen sie ein Korrektiv zu *gefährlichen* Ansichten bildet.

„Jede Ordnung birgt in sich die Möglichkeit zur Hierarchisierung innerhalb dieser Ordnung und damit zu Machstrukturen. Dennoch bietet gerade die Religion im Unterschied zu unterweltlichen Machstrukturen ein wesentliches korrigierendes Moment gerade in ihrer expliziten Bezugnahme auf – wie immer imaginierte – Transzendenz.“⁴⁵⁸

Theologisch gilt daher auszuloten, was tatsächlich als *gefährlich* wahrgenommen werden kann. Die Geschlechterkonstruktion stellt eine Weltdeutung dar, die vor dem vermeintlichen Zusammenbruch der Familie warnen will, wenn sich andere Formen der Partnerschaft etablieren. „Religion macht also Geschlechter, indem sie Weltdeutungen macht.“⁴⁵⁹ Deshalb dient der Zustand der gottgewollten Ordnung, den man aus den Schöpfungserzählungen herauslesen will, den Päpsten zum Ausschluss anderer Denkmodelle, die einen Rückfall ins Chaos befürchten lassen.⁴⁶⁰ Die Herausforderung besteht darin, eine Balance zwischen feldspezifischer Inklusion und Exklusion zu finden.

12.4 Zweite Handlungsoption: Offen sein für den Dialog

12.4.1 Interesse entgegen bringen und zuhören

„Eine Hermeneutik der Anerkennung verlangt [...] den ernsthaften Dialog mit den Anderen.“⁴⁶¹ Wenig sinnvoll erweist sich daher eine Haltung, die stets nur die eigene Position zur Geltung bringt, Kritik unreflektiert abprallen lässt, anstatt sich damit auseinander zu setzen.

„Eine kritische Auseinandersetzung – in welchem Themenbereich auch immer – kann sich nur dann als ernsthaft ausweisen, wenn sie die abgelehnte Position in ihren jeweils differenziertesten Ausformulierungen aufgreift. Es entspricht nicht der *best practice*

⁴⁵⁸ HEIMERL / KNAUB: Religion M/macht Geschlecht, in: EDER / FISCHER (2009): S. 171

⁴⁵⁹ HEIMERL / KNAUB: Religion M/macht Geschlecht, in: EDER / FISCHER (2009): S. 169

⁴⁶⁰ Vgl. HEIMERL / KNAUB: Religion M/macht Geschlecht, in: EDER / FISCHER (2009):, S. 166

⁴⁶¹ GABRIEL: Das humanistische Credo des Zweiten Vatikanums, in: APPEL/ DEIBL (2016): S. 137

theoretischer Diskurse, die jeweils simpelsten und damit angreifbarsten Artikulationen einer Problemstellung für das Ganze zu nehmen und auf dieser prekären Basis einen Rundumschlag zu vollziehen.“⁴⁶²

Theologie darf sich nicht darin erschöpfen, apologetische Reden zu schwingen, sondern muss auch dazu beitragen, neue Erfahrungsräume für die heutige Gesellschaft zu schaffen, die sich in persönlichen Gesprächen kristallisieren, denn nur in der aufrecht offenen Verständigung liegt die Kraft der Veränderung. Gemeinsamkeiten wie Unterschiede sollen Thema des Dialogs sein, der notwendig von einer Kultur des wechselseitigen Zuhörens und Sprechens geprägt sein muss.⁴⁶³ Das geschuldete Interesse dem Gesprächspartner gegenüber gilt ebenfalls für beide Seiten. Weder die Aussage *Theologie der Frau* noch der Begriff *Gender* dürfen bereits im Vorfeld zu Vorurteilen oder Abwehrhaltungen gegenüber den Benutzern dieser negativ konnotierten Redeweisen oder einer „hermetischen Binnenkommunikation“⁴⁶⁴ führen. Ein Ausbau dieser Gesprächskultur könnte dazu verhelfen, heterodoxe Meinungen künftig nicht mehr zu stigmatisieren.

12.4.2 Eigene Interessen transparenter gestalten

Der kath. Theologie wird oftmals der Vorwurf gemacht, so auch von BOURDIEU (Kap. 3.2), sie neige zu einer Leugnung ihrer Interessen oder blende sie aus und bediene sich dabei unhaltbarer Euphemismen. HEIMBACH-STEINS schlägt daher vor: „Zum Beispiel sollte, wo Macht ausgeübt und/oder beansprucht wird, auch ‚Macht‘ gesagt werden und nicht ‚dienen‘. Das gilt für das kirchenoffizielle Sprechen, aber auch für eine Theologie, die redlich und offen agiert.“⁴⁶⁵ Offenheit bedingt das Eingeständnis aller Beteiligten, „dass sie weder interesselos sind noch sich niemals irren könnten.“⁴⁶⁶

Zunächst gilt es aber, die eigene Relativität zu den Interessen überhaupt zu erkennen und im Anschluss daran explizit zu machen. BOURDIEU verweist immer wieder auf die notwendige Reflexivität des eigenen wissenschaftlichen Standortes als Bedingung für die Offenheit zum Dialog.⁴⁶⁷ Diese Erkenntnis teilt er mit der politischen Theologie.

⁴⁶² NAGL-DOCEKAL: Geschlechtergerechtigkeit, in: ThQ 195 (2015): S. 79

⁴⁶³ Vgl. HEIMBACH-STEINS: AGENDA für die Sache der Frauen, in: KIRCHBERG / KÖNEMANN (2015):, S. 135

⁴⁶⁴ Vgl. HEIMBACH-STEINS: Ein Dokument der Defensive, in: HerKorr 58 (2004), Heft 9, S. 445

⁴⁶⁵ HEIMBACH-STEINS: AGENDA für die Sache der Frauen, in: KIRCHBERG / KÖNEMANN (2015): S. 136

⁴⁶⁶ STRIET: Vatikanum 2.0., in: DIETRICH / HERKERT / SCHMITT (2015): S. 113

⁴⁶⁷ Vgl. SCHÄFER (2004): Praxis – Theologie – Religion, S. 166

Leitend müssen darum die Fragen sein: „Wer treibt wo – also: mit wem? – und in wessen Interesse? – also: für wen? – Theologie?“⁴⁶⁸ Aus praxeologischer Sicht bedeutet das, theologische Lehren, Bücher, Vorträge, Predigten usw. „ausdrücklich [...] im Rahmen verschiedener Positionen des theologischen und gesellschaftlichen Feldes“⁴⁶⁹ zu situieren und die Argumentation und Benennung der Ziele transparent zu halten.⁴⁷⁰

Die kath. Kirche sollte einsehen, dass ihr das homologe Geschlechterverhältnis deswegen so bedeutsam erscheint, weil sie durch die Sakramente vor allem in den Familien einen zentralen Stellenpunkt einnehmen will, um ihren Fortbestand zu sichern. Ihre Aufgabe ist es daher, zu überlegen, welche Maßnahmen gesetzt werden müssen, damit sie sich in ihrer Bedeutsamkeit für die Menschen nicht allein schon dadurch gefährdet sieht, wenn der familiäre Haushalt nicht aus Vater, Mutter und Kindern besteht. Es gilt theologisch daher zu reflektieren, warum dieser Ort der Anerkennung nach heutigem Verständnis nicht mehr selbstverständlich auch die kath. Kirche und ihre Sakramente einschließt: „In einer Zeit, die nach der persönlichen Relevanz religiöser Sinnangebote für das eigene Leben fragt oder sie bestreitet, braucht es eine Theologie, welche die Legitimität von Religion nicht postuliert, sondern begründet.“⁴⁷¹

In diesem Sinn verlangt das Interesse der Kirche an der Gesellschaft mit einer *guten Botschaft* begründet zu werden, wenngleich dies immer ein Spannungsfeld verschiedener Meinungen eröffnet.

12.4.3 Anerkennung der Pluralität von Denk- und Lebensformen

Was *das Gute* der Botschaft ausmacht, ist oft der Dreh- und Angelpunkt lehramtlicher Verkündigung, deren Denkhorizont das Feld begrenzt. Die Theologie wird erkennen müssen, dass zur Bestimmung des Geschlechterverhältnisses die Schöpfungserzählungen allein nicht ausreichen. Anstatt die Ausformung des KGH auf ein paar biblische Verse einzugrenzen, sollte die Pluralität der Denk- und Lebensformen Beachtung finden, um „die real existierenden Verschiedenheiten kreativ zu nutzen und

⁴⁶⁸ METZ, Johann B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992, S. 60.

⁴⁶⁹ SCHÄFER (2004): Praxis – Theologie – Religion, S. 166

⁴⁷⁰ Vgl. HEIMBACH-STEINS: AGENDA für die Sache der Frauen, in: KIRCHBERG / KÖNEMANN (2015): S. 136

⁴⁷¹ HORNING (2009): Geschlechterkonstruktion, in: Kirchliche Zeitgeschichte (2009): S.307

nicht zu übergehen oder auszuschließen. Vor allem sollte man sich vor dem Anderen nicht fürchten. Angst ist bekanntlich eine schlechte Ratgeberin.“⁴⁷²

Pastorale Praxis entscheidet schließlich über den Zugang zu anderen Denkformaten, wie Papst FRANZISKUS es vertritt. Dieses ist „ein personales Denkformat, das alle Menschen im Horizont der bedingungslos zugesagten Liebe Gottes begreift“. ⁴⁷³ Für diese Arbeit steht damit fest: Ausschluss und Diskriminierung aufgrund des Geschlechts sind auch mit metaphysischen Überhöhungen nicht haltbar. Längst hätte man den Versuch aufgeben müssen, ein Geschlecht innerhalb des spirituellen Kapitals mit Anerkennung und Prestige zu beladen.

Wollte man der sozialen und doktrinellen Exklusion also Einhalt gebieten, müsste man mit der Praxis der Liebe „beim gemeinsamen Menschsein ansetzen, das religiöse, kulturelle und weltanschauliche Unterschiede relativiert.“⁴⁷⁴ Ganz eingelöst hat man dieses zu inkorporierende Prinzip noch nicht, bleiben doch Anerkennung und Wohlwollen demgegenüber aus, was „gemeinhin ‚Gender‘ genannt wird“.⁴⁷⁵ Vielleicht sollte die Energie künftig nicht mehr dahin fließen, wer als *draußen* (unkatholisch) oder *drinnen* (katholisch) zu bestimmen ist, sondern dorthin, welche Subjekte mit welchen WDHK in lehramtliche Entscheidungen eingebunden werden.

12.5 Dritte Herausforderung: Verhältnis von Beherrscher Macht und Hierarchie

Herausfordernd ist neben der Aufarbeitung der Geschichte und der Öffnung zum Dialog das Verhältnis von beherrschter Macht und kirchlicher Hierarchie in Waage halten zu können. Es erscheint vielleicht exklusivistisch, sich auf innerkirchliche Probleme zu konzentrieren, aber ohne das Eingeständnis der eigenen Kontingenz und die Aufarbeitung der Geschichte, kann auch keine Umstrukturierung stattfinden. Das heutige Autoritätsverständnis folgt auf die soziale Akzeptanz einer Person⁴⁷⁶ und versammelt auch nur auf diese Weise das notwendige spirituelle Kapital des kath.-rel. Feldes. Ohne es verlaufen Bemühungen und Maßnahmen, so gut durchdacht sie auch sein mögen, im Sand. Der Dienst für Andere als „Aufgabe der Christen und der

⁴⁷² WUSTMANN: Das Zweite Vatikanum, in: EBENBAUER / BUCHER / KÖRNER (2014): S. 128

⁴⁷³ MARSCHÜTZ: Nicht ausgrenzen, sondern eingliedern, in: Die Furche: S. 3

⁴⁷⁴ GABRIEL: Das humanistische Credo des Zweiten Vatikanums, in: APPEL/ DEIBL (2016): S. 136

⁴⁷⁵ AL 46

⁴⁷⁶ Vgl. STERNBERG: Kirche der Laien, in: HerKorr (2015): S. 121

Kirche⁴⁷⁷ muss oft unter diesen unklaren Verhältnissen leiden. Die österreichische kath. Kirche hätte aufgrund ihrer Geschichte jedoch erhebliches Potential, eine „kirchlich-pastorale[...]“⁴⁷⁸ Lösung für das Machtproblem zu schaffen, indem sie „bei konkreten pastoralen Initiativen, etwa einer milieu- oder gendersensiblen Pastoral experimentell“⁴⁷⁹ voranschreitet und neue Sozialformen entwickelt. Wie sich dies noch weiter verwirklichen lässt, ist hieran anschließend aufgezeigt.

12.6 Dritte Handlungsoption: Kollegiale Zusammenarbeit

12.6.1 Personenabhängige, keine geschlechtliche Arbeitsteilung

Obschon Frauen wie Männern die gleiche Würde vor Gott zukommt, sind die Aufgaben im kath.-rel. Feld noch immer geschlechtergetrennt, seien es nun liturgische Dienste oder ehrenamtliche Tätigkeiten. Wenn es darum geht, kollegial zusammen zu arbeiten, sollte vor allem dem persönlichen Charisma entsprechend eine Position zugeteilt werden, die sich nicht als „Über- und Unterordnung versteht“⁴⁸⁰ und schon gar nicht das Geschlecht als maßgebliches Einteilungsprinzip akzentuiert. Einerseits müssen dazu kirchenrechtlich Maßnahmen gesetzt werden, welche die Hierarchisierung zurücknehmen, andererseits sind „sozialrechtliche Maßnahmen, die auf Chancengleichheit abzielen, als unverzichtbar“⁴⁸¹ zu bewerten, denn die Existenz eines Rechtes garantiert noch nicht seine Inanspruchnahme. Zuletzt erfordert eine Umstrukturierung „auch *partizipatorische Parität* von Frauen und Männern, und zwar auf allen Ebenen [...]“⁴⁸²

12.6.2 Ämterstruktur überdenken – „Klerikalismus“ überwinden

Weil die Kirche dem Feld der Macht unterliegt und damit *beherrschte Macht* ist, kann sie ihren Anspruch auf Macht nicht öffentlich geltend machen. Sie muss daher in Selbstreflexion ermitteln, welche Formen von Macht sie vertreten kann und welche zu diskutieren sind. „Leitend für die Gemeindeentwicklung in der Kirche muss der Begriff

⁴⁷⁷ STERNBERG: Kirche der Laien, in: HerKorr (2015): S. 121

⁴⁷⁸ BUCHER, Rainer: Chancen und Risiken schwindender Hegemonie, Zu einigen Spezifika der österreichischen katholischen Kirche, in: DERS. (2014): S. 138

⁴⁷⁹ BUCHER: Chancen und Risiken schwindender Hegemonie, in: DERS (2014): S. 138-139

⁴⁸⁰ WUSTMANN: Das Zweite Vatikanum, in: EBENBAUER / BUCHER / KÖRNER (2014): S. 128

⁴⁸¹ NAGL-DOCEKAL: Geschlechtergerechtigkeit, in: ThQ (2015): S. 76

⁴⁸² NAGL-DOCEKAL: Geschlechtergerechtigkeit, in: ThQ (2015): S. 76

der Subsidiarität werden.“⁴⁸³ Die Struktur der kath. Kirche kann sich auch entfalten, wenn man den Fokus auf das gemeinsame Priestertum legt, der durch die rückgehende Zahl an Priestern ohnehin gefordert ist. Der Wert einer Tätigkeit darf sich also nicht nur aus seiner Befugnis dazu ergeben. Bei einer stärkeren Einbindung des *Volkes Gottes* wird sich das Amtsverständnis ändern; von einem Statusverlust kann dennoch nicht gesprochen werden, denn er ist „dann strikt aus dieser, Egalität in der Würdigung aller Menschen erzwingenden Perspektive zu verstehen.“⁴⁸⁴ Von den Gläubigen verlangt dieses synodal-subsidiäre Prinzip mehr Verantwortung und bietet im Gegenzug mehr Autonomie, sofern dieses Vorhaben auch kirchenpolitisch unterstützt wird.⁴⁸⁵ Ein Fortbestehen der Ämtertheologie, wie sie sich jetzt gestaltet, ist ohnehin undenkbar:

„Die Ämtertheologie der katholischen Kirche hat ihre Plausibilität eingebüßt, sie wird schlechterdings nicht mehr verstanden. Die Behauptung des Laienstatus bei gleichzeitiger seelsorgerischer Hauptamtlichkeit, die Weihevoraussetzung der Ehelosigkeit und die Exklusivität bestimmter sakramentaler Vollzüge für Priester sind nicht mehr vermittelbar.“⁴⁸⁶

12.6.3 Mitspracherecht und gemeinsame Entscheidungen

Bisher konnten Frauen die *Doxa* des kath.-rel. Feldes nicht festlegen, da sie aus allen Entscheidungsinstanzen ausgeschlossen waren. Da sich nun eine Schwächung der priesterlichen Autorität einstellt, gelingt es ihnen zaghaft, neue Positionen in den theologischen Diskurs einzubringen. Dass damit männerdominierte Stimmen an Bedeutung verlieren, soll keinen weiteren Anreiz zur Institutionalisierung der Geschlechterdifferenz darstellen und die kath. Gemeinschaft zu einer reinen Männerkirche ausbauen. Frauen in verantwortungsvolle Positionen zu rufen, ihnen Mitspracherecht und Entscheidungsgewalt zu geben, kann statt der Angst um den Machtverlust der eigenen Sichtweisen auch als gewinnbringend und horizontweiternd wahrgenommen werden. Die Forderung nach einer gleichwertigen Beteiligung ist legitim, weil sie keinen Herrschaftsanspruch von Frauen will, sondern „eine *moralisch* legitimierte Kritik“⁴⁸⁷ ist, die für ausnahmslos alle Gläubigen Partei ergreift und einfordert.

⁴⁸³ STERNBERG: Kirche der Laien, in: HerKorr (2015): S. 120

⁴⁸⁴ STRIET: Vatikanum 2.0., in: DIETRICH / HERKERT / SCHMITT (2015): S. 111

⁴⁸⁵ Vgl. KREUTZER: Aktualisierung der Politischen Theologie, in: ThQ (2014): S. 357

⁴⁸⁶ STERNBERG: Kirche der Laien, in: HerKorr (2015): S. 120

⁴⁸⁷ NAGL-DOCEKAL: Geschlechtergerechtigkeit, in: ThQ 195 (2015): S. 84

12.7 Vierte Herausforderung: In Beziehung mit Kritikerinnen und Kritikern bleiben

Die vierte Herausforderung, die sich daraus ergibt, dass Herrschaft immer auch eine Beziehungsebene voraussetzt, macht deutlich, dass die Kirche noch dort Einfluss hat, wo sie kritisiert wird. Andernfalls stünde anstelle der Kritik simple Ignoranz, die sich längst von jeder Bindung zur Kirche losgesagt hat. Schwer fällt in dieser Situation, den bestehenden Kontakt auch tatsächlich aufrecht zu erhalten, wenn verhärtete Standpunkte zu Kränkungen oder Diffamierungen führen. BOURDIEU hat aufgezeigt, dass dieser Herausforderung immer wieder mit der Gefahr zu rechnen ist, dass sich die Unterdrückten die herrschenden Strukturen selbst einverleiben.⁴⁸⁸ Eine Kritik kann aber nur dann sinnvoll genutzt werden, wenn sie nicht vollkommen im alten System aufgeht, sondern ein neues Diskussionsfeld eröffnet, auf das man sich bisher noch nicht eingelassen hat. Kein Weg führt daran vorbei, sowohl mit den Befürwortern als auch den Gegnern eines äquivalenten Geschlechterverständnisses in Beziehung zu bleiben und diese Beziehungen positiv zu nutzen. *Wie* ein solcher Kontakt aussehen kann, wird im Nachfolgenden angedeutet.

12.8 Vierte Handlungsoption: Auf andere zugehen

12.8.1 Anerkennung, Achtung und Ehrfurcht vor der Personwürde

So interessegeleitet Formen von Herrschaft auch sind, gelangt man doch recht schnell zu der Erkenntnis, dass die Interessen im Dienst der Sehnsucht nach personaler Anerkennung stehen. Die Anerkennung und Achtung der Personwürde ist daher oberstes Gebot, das weder Geschlechter einfach ausschließt, noch sie nach Niveaus gliedert oder absolut setzt. Mit diesen gewussten Voraussetzungen, die schon in *Gaudium et spes* begegnen, sollte es möglich sein, eine Auffassung der Geschlechter entlang personaler Prinzipien auch in der kath. Kirche zu erreichen.

„Doch an der Zukunft der Pastoralkonstitution wird sich in jedem Fall die Zukunft der Kirche entscheiden. Entweder sie wird rezipiert, wird sogar in ihren entscheidenden Passagen noch strikter, auf Einsichten und Prinzipien von Neuzeit und Moderne eingehend,

⁴⁸⁸ Vgl. BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 141

weitergeschrieben. Oder aber die Angst vor einer freien Diskursivität wird weiter kultiviert.“⁴⁸⁹

Die Kapitalien des kath.-rel. Feldes bestimmen den KGH, der die Anerkennung bestimmter Weltbilder das Geschlechterverhältnis betreffend produziert und reproduziert. Es reicht daher die Anerkennung eines Einzelnen ebenso wenig aus, wie eine rechtliche Gleichstellung der Geschlechter, weil alle drei gesellschaftlichen Ebenen von dem Gedanken der Würde erfasst sein müssen. Der Habitus als Bindeglied zwischen Struktur und Praxis ist jene Instanz, die die gleiche Würde auf der Mesoebene auch für die Mikro- und Makroebene vertritt und dort fortschreibt, denn „[w]as dazu führt, sich als anerkannt und authentisch zu erleben, ist sozial formatiert [...]“.⁴⁹⁰

Während also Anerkennung auf die Kapitalien bezogen bleibt, heißt Achtung, Freiräume einzugestehen und die menschliche Kontingenz zu akzeptieren. Sie ist nicht länger auf Kriterien angewiesen, sondern wird bedingungslos von einem Menschen zum anderen erfahren. Darüber hinaus wird mit dem Begriff Ehrfurcht deutlich, „daß dieser den üblichen Begriff der Achtung eigentlich übersteigt. In der Ehrfurcht ist der Andere *nicht der Gleiche* wie ich, den ich respektiere, weil er Mensch ist wie ich. Er übersteigt vielmehr die Vergleichbarkeit und Gleichheit mit dem Ich.“⁴⁹¹

Allein der Hinweis auf die praktische Umsetzung der Ehrfurcht löst nicht die Frage auf, wie sie sich moralisch und sittlich ausgestaltet.⁴⁹² Im Hinblick auf die Geschlechterfrage kann hier nur aufgezeigt werden, dass die Theologie nur daran scheitern kann, den *Genius der Frau* zu bestimmen, denn sie setzt sich damit über die geschuldete Ehrfurcht gegenüber der Person hinweg, auf die diese Zuschreibungen endgültig festgelegt werden sollen. Auch die *Theologie der Frau* gibt Anlass zur Frage, „ob nicht vielmehr eine ‚neue Theologie der Geschlechterrelationen‘ anzustreben wäre.“⁴⁹³

⁴⁸⁹ STRIET: Vatikanum 2.0., in: DIETRICH / HERKERT / SCHMITT (2015): S. 110

⁴⁹⁰ STRIET: Doing gender im Vatikan, in: HerKorr (2015): S. 18

⁴⁹¹ SPECK, Otto: Erziehung und Achtung vor dem Anderen. Zur moralischen Dimension der Erziehung. München: Reinhardt 1996, S. 105

⁴⁹² Vgl. MARSCHÜTZ, Gerhard: Die verlorene Ehrfurcht. Über das Wesen der Ehrfurcht und ihre Bedeutung für unsere Zeit. Würzburg: Echter 1992, S. 262

⁴⁹³ NAGL-DOCEKAL: Geschlechtergerechtigkeit, in: ThQ (2015): S. 91

12.8.2 Miteinander und nicht übereinander reden

„Die Trennung in zwei Geschlechter ist nicht überholt; sie ist nach wie vor konstitutiv für die soziale Interaktion.“⁴⁹⁴ Die Positionen sollten sich jedoch im Dialog nicht verhärten, sondern verständigen, was einerseits verlangt, sich auf den Gesprächspartner einzulassen und ihn prinzipiell als achtenswerten Menschen wahrzunehmen und andererseits Mut zur Aufrichtigkeit, weil die Begegnung mit Fremden und Fremdem stets ein Wagnis darstellt. Im Dialog mit dem anderen erfährt man sich immer neu, auch wenn man bei dem Selbst verharren möchte, das einem weitgehend vertraut ist. Möglicherweise kann der Begegnung die Angst genommen werden, wenn man bedenkt, dass ohnedies „ein gewisses Verschwimmen von Theismen und Atheismen“⁴⁹⁵ für unsere Zeit charakteristisch ist und sich eine Ausgrenzung aus dem kath.-rel. Feld aus diesem Grund ohnehin viel schwieriger gestaltet, als zu der Zeit, wo die Grenzen des Glaubens noch klar abgesteckt waren. Als Gläubiger zu zweifeln, erscheint gegenüber fundamentalistischer Selbstsicherheit nur begrüßenswert. Wenn man sich also im Gespräch immer neu entdeckt und entdecken lässt, würden neben den Unterschieden vor allem die Ähnlichkeiten zwischen Mann und Frau auftreten.

⁴⁹⁴ JAKOBS, Monika: Gender in der Theologie. Neuer Wein in alten Schläuchen, in: EGGER, Monika (Hg.): *WoMan in Church. Kirche und Amt im Kontext der Geschlechterfrage* (=Theologische Frauenforschung in Europa Bd.20), Münster: Lit 2006, S. 26

⁴⁹⁵ Vgl. APPEL: Gott an der Schwelle, in: BUCHER (2014): S. 141

13 Fazit: Habitus als relationale Freiheit

Mit dem sozialphilosophischen Ansatz BOURDIEUS hat diese Arbeit verfestigte homologe Ordnungsschemata des kath.-rel. Feldes festgestellt, die in allen drei Kapitalsorten dieses Feldes aufscheinen. Männliche Herrschaft, wie sie mit Blick auf das Habituskonzept konkretisiert wurde, fungiert demnach auch in der kath. Kirche als Einteilungsprinzip. Aus der Anwendung dieses Ansatzes konnten nach der Bestimmung der männlichen Herrschaft im kath.-rel. Feld Herausforderungen und Handlungsoptionen bestimmt werden, die eine Änderung der WDHK und schließlich des KGH bewirken könnten.

Im letzten Teil hat sich herausgestellt, dass zur Veränderung des KGH einige Maßnahmen zu setzen sind, die sowohl die Personen mit ihren WDHK betreffen, als auch objektivierte und institutionalisierte Formen. Die männliche Herrschaft wird aufgehoben, wenn anstatt einer Geschlechterhierarchie eine integrative Sicht vertreten wird, welche die Kategorie Geschlecht wenig bis gar nicht mehr betont, um die anthropologischen Vorstellungen, die Praktiken in der Liturgie und die hierarchische Ämterstruktur zu legitimieren. Wenn für WDHK des kath.-rel. Feldes also eine personale Sicht bestimmend werden soll, sind vor allem Ehrfurcht und Dialog (Kap. 12.8.1; 12.8.2) notwendig, um einem deterministischen Habitus- und einem essentialistischen Geschlechterverständnis entgegen zu wirken. Die Umdeutung der noch geschlechtlich konnotierten Gegenstände, Räume, Zeitstrukturierungen und die sukzessive Reduktion der institutionalisierten Beschränkungen unterstützen den Wandel des KGH. Nur wenn positive wie negative Beziehungen fortlaufend gepflegt werden, welche die kath. Kirche bereits eingegangen ist und zusätzlich herstellen muss, verringert sich aufgrund der größeren Selbstreflexivität der Einfluss der männlichen Herrschaft auf den KGH. Bestehende wie auch künftige Relationen innerhalb des kath.-rel. Feldes sind Bedingungen für die Festigung des *neuen* KGH im objektivierten und institutionalisierten Kapital. Der kath. Kirche muss es also ein Anliegen sein, die Relationen ihres Feldes und die Grenzen ihrer Reichweite zu kennen, um sie ausweiten zu können.

Diese Relationen zu kennen, meint aber nicht, sie zu beherrschen: Geschlechterbeziehungen in der kath. Kirche gelingen dann, wenn sie sich als frei

erfahren, nicht wenn Rollen festgeschrieben werden.⁴⁹⁶ In der von Gott geschenkten Freiheit aber bindet sich der Mensch an Beziehungen, verpflichtet sich darin zu ihr selbst und trägt Verantwortung für ihren Fortbestand. Abstrakte Freiheit und symmetrische Verhältnisse müssen Fiktion bleiben, da sie aufgrund der komplexen Feldkräfte niemals ausgeglichen sein können, denn die Umwertung eines Systems kann schon allein aufgrund der Komplexität keine Balance finden, sondern sich ihr nur annähern. „Reflektiert man Bourdieus Habituskonzept auf die ihm impliziten anthropologischen Annahmen, wird das darin zum Ausdruck kommende Menschenbild zwischen Determinismus und Freiheitsunterstellung deutlich.“⁴⁹⁷ Selbst das schöpfungstheologische Weltverhältnis kennt diesen unüberbrückbaren *Hiatus*, der durch analogische Rede zwar beschrieben, niemals aber vollständig begriffen werden kann.

„Es ist sicherlich richtig, dass man sich Gott nicht zurechtbasteln kann, wenn er tatsächlich existiert. Daraus folgt aber nicht, dass Menschen mit letzter Gewissheit zu sagen wüssten, wie er an sich selbst ist und was er mit der Menschheit vorhat. Jedenfalls noch nicht, vielleicht dann, wenn er sich im Gericht (was immer das sei) zeigt. Eines aber kann dann jetzt gesagt werden: Jeder Begriff von Gott ist menschengemacht, auch der hier systematisch in Anschlag gebrachte Gott, dessen Gesetz das Recht des Menschen auf Freiheit ist. Gestritten werden darf aber darüber, ob es nicht das Bewusstsein von der unbedingten Würde des Menschen verlangt, nur einen Gott akzeptieren zu dürfen, der den Menschen in seiner Freiheit achtet – und zwar in seiner Autonomiefreiheit.“⁴⁹⁸

Als Geschöpf steht der Mensch Gott in relationaler Freiheit (*analogia relationis*) gegenüber.⁴⁹⁹ „Denn eben weil der Inhalt der Offenbarung, Gottes Wesen als unbedingte Liebe, unlösbar an die freie Form seiner Mitteilung gebunden ist, folgt hieraus, dass Gott sich nur einem *freien* Geschöpf als Liebe mitteilen kann.“⁵⁰⁰ Sich oder eine *Doxa* an seinen Platz zu stellen, würde eine Aufkündigung der Relation bedeuten, was nach freiheitstheoretischer Sicht *Sünde* genannt wird.⁵⁰¹ In Bezug auf das

⁴⁹⁶ Vgl. dazu relationale Freiheitsbestimmungen des Menschen in der Theologie in: LERCH, Magnus: Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie (*ratio fidei*), Regensburg: Pustet 2015; PRÖPPER (2011): Theologische Anthropologie II, S. 701-716. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunther: Befreit zur Verantwortung (= Ethik im theologischen Diskurs Bd. 7), Münster: Lit 2004, S. 61-77;

⁴⁹⁷ KREUTZER, Ansgar: Aktualisierung der Politischen Theologie, in: ThQ (2014): S. 351

⁴⁹⁸ STRIET: Welcher Gott will welches Gesetz, in: HerKorr (2015): S. 21-22

⁴⁹⁹ Vgl. PRÜLLER-JAGENTEUFEL (2004): Befreit zur Verantwortung, S. 79

⁵⁰⁰ LERCH (2015): Selbstmitteilung Gottes, S. 77

⁵⁰¹ Vgl. PRÜLLER-JAGENTEUFEL (2004): Befreit zur Verantwortung, S. 81

Geschlechterverhältnis wurde deutlich, dass mit den Versuchen, ein sogenanntes göttliches Gesetz zu postulieren, Gott selbst übergangen wird. Im Anschluss an STRIET bleibt daher zu fragen: „*Welcher* Gott will *welches* Gesetz? Besteht das Gesetz, das Gott praktiziert sehen will, überhaupt in einer Reihe von Normsätzen?“⁵⁰²

Die Ambivalenz der kath. Theologie besteht aber gerade darin, Freiheit zu wollen und Normen zu setzen. Diese Arbeit hat darauf hingewiesen, dass eine ganzheitliche Anthropologie der kath. Theologie zum Ziel gesetzt werden soll, die kein Geschlecht bevorzugt oder benachteiligt. Das binäre Schema, welches bisher so viele Teilbereiche der kath. Kirche strukturiert hat, kann langfristig nicht dazu führen, dem Anspruch einer personalen Sichtweise gerecht zu werden. Obschon diese personale Argumentation ihr Ziel *Würde* als Horizont des Wahrnehmens, Denkens und Handelns benennt und zum freien Entschluss zu dieser Sichtweise nur motivieren kann, sieht sie sich zu jenen normativen Vorgaben verpflichtet, die sie aus ihrem Verständnis von Heilsverantwortung heraus folgert. Sollten diese Folgerungen auch bloß zur Orientierung dienen, werden die Prozesse der Verewigungsarbeit und Institutionalisierung ihr Übriges tun, um die Vorstellungen eines gerechten Lebens gemäß dem *Plan Gottes* zu festigen. Das bedeutet, dass der inkorporierte KGH auch nach der Hinwendung zum personalen Prinzip objektiviert und institutionalisiert werden muss, damit sich dieses Prinzip als produzierender und reproduzierender Habitus auch stabilisiert. An einer normativen Regelung des Geschlechterverhältnisses im Katholizismus wird man daher nicht vorbeikommen, sehr wohl aber an einem geschichtsenthobenen Normverständnis und einer starren Geschlechteranthropologie.

Der KGH erfährt sich letztlich nur an das personale Prinzip gebunden als frei und kann nur zur Freiheit und das Recht auf freie Selbstbestimmung ermutigen: Bei allen Beschränkungen, denen der Mensch unterliegt,⁵⁰³ kann gehofft werden, dass sich diese Freiheit ständig ihrer Relation zu Gott vergewissert und sich mit freiem Entschluss zu dieser Bindung in Liebe verpflichtet. Das stellten nicht nur Theologen, sondern auch BOURDIEU selbst fest:

„Gegenseitige Anerkennung, Austausch von Rechtfertigungen und Sinngebung des Daseins, wechselseitige Vertrauensbekundungen sind ebenso viele Zeichen einer vollkommenen Reziprozität. Sie ist es, die dem Kreis, in den die liebende Dyade, diese

⁵⁰² STRIET: *Welcher Gott will welches Gesetz*, in: HerKorr (2015): S. 20

⁵⁰³ Vgl. STRIET: *Doing gender im Vatikan*, in: HerKorr (2015): S. 20

elementare soziale Einheit, unteilbar und mit einer machtvollen symbolischen Autarkie ausgestattet, sich einschließt, die Kraft verleiht, siegreich mit all den Weihen zu rivalisieren, die man für gewöhnlich von den Institutionen und Riten der ‚Gesellschaft‘, diesem weltlichen Substitut Gottes, erwartet.“⁵⁰⁴

Da der Mensch zugleich sozial agierend ist, bleibt er immer an seine Mitmenschen gebunden, weshalb von theologisch-ethischer Seite ein Habitus für das kath.-rel. Feld stark gemacht werden muss, der die Würde geschlechterunabhängig anerkennt und sich selbst die Freiheit (des anderen) zum Gesetz werden lässt. Eine Geschlechteranthropologie, die sich dieser relationalen Freiheit verschreibt, wird nicht nur um einen Erfahrungsschatz an vielen Perspektiven bereichert, sondern ergänzt ihre Positionen auch dadurch, dass sie sich dazu personal in Beziehung setzt. Damit geht keine Zerstörung von klaren Standpunkten einher, sondern wird dem gerecht, was eine personale Verbindung erwartet: Ehrfurcht, Achtung und Anerkennung. Die Furcht vor einer Auflösung des *Bestimmten* durch eine Vielfalt an Anschauungen, Weltbildern und Paradigmen missachtet außerdem, dass das Ich ohnehin erst durch die Begegnung mit dem Du zur Person wird.⁵⁰⁵ In der Auseinandersetzung mit den eigenen Grenzen, die durch den anderen bestimmt werden, wird überdies die geschuldete ethische Verantwortung wahrgenommen, die sich aus den zwischenmenschlichen Relationen ergibt. Ausgrenzungen aufgrund des Geschlechts, so kann man folgern, beschränken also nicht nur das Verhältnis der Ausgegrenzten und Ausgrenzenden, sondern auch die Reichweite ethischer Verantwortung. Es kann nicht das Ziel einer theologischen Ethik sein, ihre Handlungsoptionen auf eine ausgrenzend-essentialistische Geschlechteranthropologie zu reduzieren und normative Bestimmungen des Geschlechterverhältnisses auf Kosten bestimmter geschlechtlicher Identitäten durchzusetzen.

Mit BOURDIEU wird die Spannung zwischen einer autonomen und heteronomen Bestimmung der kath. Geschlechteranthropologie zwar nicht behoben, aber Autonomie und Heteronomie werden in ein noch zu erstrebendes Verhältnis gesetzt, nämlich in das des *relational-freien Habitus*, der sich in der Liebe zu einem Menschen verwirklicht.

⁵⁰⁴ BOURDIEU (2012): Die männliche Herrschaft, S. 192

⁵⁰⁵ Vgl. BUBER, Martin: Ich und Du, Stuttgart: Reclam 2008.

14 Abkürzungsverzeichnis

14.1 Abkürzungen biblischer Bücher nach den Loccumer Richtlinien

Eph	Epheserbrief
Gal	Galaterbrief
Gen	Genesis (1. Buch Mose)
1 Kor	1. Korintherbrief
1 Tim	1. Timotheusbrief
1 Petr	1. Petrusbrief
Tit	Titusbrief

14.2 Abkürzungen wissenschaftlicher Werke und Reihen

CIC	Codex Iuris Canonici
DH	Denzinger / Hünermann (Hg.), Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 44. Aufl.
StZ	Stimmen der Zeit
ThQ	Theologische Quartalschrift

14.3 Allgemeine Abkürzungen

a.	auch	kath.	katholisch
ao.	außerordentlich	KGH	Katholischer
AL	Amoris Laetitia		Geschlechterhabitus
Bd.	Band	LG	Lumen Gentium
d.h.	das heißt	MD	Mulieris Dignitatem
d.	der/die/den/des	Prof.	ProfessorIn
Dr.	Doktor	rel.	religiös
ders.	derselbe	übers.	übersetzt
dies.	dieselbe	Univ.	Universität
EG	Evangelii Gaudium	usw.	und so weiter
etc.	et cetera	v.	von
FC	Familiaris consortio	Verf.	VerfasserIn
GS	Gaudium et Spes	vgl.	vergleiche
Hg.	HerausgeberIn	WDHK	Wahrnehmungs-, Denk- und
hrsg.	herausgegeben		Handlungskategorien
HV	Humanae Vitae	z.B.	zum Beispiel
Jh.	Jahrhundert	zit.	zitiert

15 Bibliographie

15.1 Wissenschaftliche Hilfsmittel

- FRÖHLICH, Gerhard / REHBEIN, Boike (Hg.): Bourdieu. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: Metzler 2014.
- FUCHS-HEINRITZ, Werner / KÖNIG, Alexandra: Pierre Bourdieu: Eine Einführung, Konstanz, München: UTB 2011.
- MÜLLER, Hans-Peter: Pierre Bourdieu. Eine systematische Einführung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016.

15.2 Kirchliche Quellentexte

- Katholisches Bibelwerk: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, vollständig durchgesehene und überarbeitete Auflage, Stuttgart 2016.
- DENZINGER, Heinrich / HÜNERMANN, Peter: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg [u.a.]: Herder 2014.
- Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* über die Kirche 1964.
(URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html, Stand: 19.3.2017)
- FRANZISKUS: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia* über die Liebe in der Familie, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 204), Bonn: Libreria Editrice Vaticana 2016.
- FRANZISKUS: Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von Heute (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 2194), Bonn: Libreria Editrice Vaticana 2013.
- JOHANNES PAUL II.: Brief an die Frauen 1995. (URL: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html, Stand: 3.2.2017)
- JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* über die Würde und Berufung der Frau (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 86), Bonn: Libreria Editrice Vaticana 1988.
- JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben *Familiaris Consortio* über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute 1981. (URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html, Stand: 13.2.2017)
- Pastorale Konstitution *Gaudium et Spes* über die Kirche in der Welt von heute 1965.
(URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html, Stand: 19.3.2017)
- PAUL VI.: Enzyklika *Humanae Vitae* über die rechte Ordnung der Weitergabe des menschlichen Lebens 1968. (URL: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html, Stand: 8.2017)

- RATZINGER, Josef: Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt 2004. (URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html, Stand: 14.2.2017)
- RATZINGER, Josef: Dekret zur Feststellung der Exkommunikation 2002. (URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20020805_decreto-scomunica_ge.html, Stand: 20.2.2017)
- Schreiben der Glaubenskongregation *Inter Insigniores*. Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt 1976. (URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html, Stand: 15.2.2017)
- ZWANK, Rudolf: Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche und kirchlichen Gemeinschaften, in: BEINERT, Wolfgang (Hg.): Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation, Regensburg: Pustet 1987, S. 99-296.

15.3 Primärliteratur

- BOURDIEU, Pierre: Religion. BOURDIEU, Pierre: Religion (= Schriften zur Kulturosoziologie Bd. 5, hrsg. von Schultheis, Franz / Egger, Stephan). Aus dem Französischen von Andreas Pfeuffer, Hella Beister und Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011.
- BOURDIEU, Pierre: Die männliche Herrschaft. Übersetzt von Jürgen Bolder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012.
- BOURDIEU, Pierre: Die männliche Herrschaft, in: DÖLLING, Irene / KRAIS, Beate (Hg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 153-217.
- Bourdieu, Dölling und Steinrück im Gespräch: Ein [sic] sanfte Gewalt, in: DÖLLING / KRAIS (1997): Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 218-230.
- BOURDIEU, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Übersetzt von Cordula Pialoux und Bernd Schwibs, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015.
- BOURDIEU, Pierre: Gender and Symbolic Violence, in: Scheper-Hughes, Nancy / Bourgois, Philippe (Hg.): Violence in War and Peace, Oxford: Blackwell 2005, S. 339-342.
- BOURDIEU, Pierre: Teilen und herrschen: Zur symbolischen Ökonomie des Geschlechterverhältnisses, in: RADEMACHER, Claudia / WIECHENS, Claus (Hrsg.): Geschlecht- Ethnizität – Klasse. Zur sozialen Konstruktion von Hierarchie und Differenz, Opladen: Leske + Budrich 2001, S. 11-30.

15.4 Sekundärliteratur

- AHLERS, Stella: Gleichstellung der Frau in Staat und Kirche – ein problematisches Spannungsverhältnis (= ReligionsRecht im Dialog Bd. 2), Münster: Lit 2006.

- ANUTH, Bernhard Sven: Gottgeweihte Jungfrauen nach Recht und Lehre der römisch-katholischen Kirche (= Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici; Beiheft 54), Essen: Ludgerus 2009.
- APPEL, Kurt: Gott an der Schwelle, in: BUCHER, Rainer (2014.): Zur Lage der katholischen Kirche in Österreich (=Theologie im kulturellen Dialog Bd. 30), Innsbruck-Wien: Tyrolia 2014, S. 141-155.
- APPEL, Kurt: Papst Franziskus, die Vorgängerpontifikate und der Beginn einer neuen symbolischen Ordnung der Katholischen Kirche, in: BUCHER (2014): S. 303-320.
- APPEL, Kurt / DEIBL, Jakob Helmut (Hg.): Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus, Freiburg: Herder 2016.
- BEINERT, Wolfgang: Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation, Regensburg: Pustet 1987.
- BEINERT, Wolfgang: Die durstigen Töchter der Samariterin oder: Des Gottesvolkes langer Marsch zum Jakobsbrunnen. Die Antinomie des kirchlichen Frauenbildes, in: PISSAREK-HUDELIST (1989): S. 152-176.
- BEINERT, Wolfgang: Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen, in: DERS. (1987): S. 77-98.
- BEINERT: Theologie und kirchliches Frauenbild, in: DERS.(1987): S. 51-76.
- BERGER, Theresa / GERHARDS, Albert (Hg.): Liturgie und Frauenfrage (=Pietas Liturgica Bd. 7), St. Ottilien: Eos 1990.
- BERGER, Theresa: Liturgie und Frauenseele. Die liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung (=Praktische Theologie heute Bd. 10), Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1993.
- BOCK, Ulla / DÖLLING, Irene / KRAIS, Beate (Hg.): Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung, Göttingen: Wallstein 2007.
- BREMER, Helmut: Max Weber und Pierre Bourdieu: Varianten der Lebensführung im religiösen Feld, in: VÖGELE, Wolfgang / BREMER, Helmut / VESTER, Michael (Hg.): Soziale Milieus und Kirche. Würzburg: Ergon Verl. 2002, S. 69-86.
- BUBER, Martin: Ich und Du, Stuttgart: Reclam 2008.
- BUCHER, Rainer (Hg.): Nach der Macht. Zur Lage der katholischen Kirche in Österreich (=Theologie im kulturellen Dialog Bd. 30), Innsbruck-Wien: Tyrolia 2014, S. 123-142.
- BUCHER, Rainer: Chancen und Risiken schwindender Hegemonie. Zu einigen Spezifika der österreichischen katholischen Kirche, in: DERS.(2004): S. 123-142.
- BUSER, Denise: Die unheilige Diskriminierung. Eine juristische Auslegeordnung für die Interessenabwägung zwischen Geschlechtergleichstellung und Religionsfreiheit beim Zugang zu religiösen Leitungssämtern (=ReligionsRecht im Dialog Bd. 16), Berlin: Lit 2014.
- DANIEL, Anna / SCHÄFER, Franka [u.a.] (Hg.): Doing Modernity - Doing Religion, Wiesbaden: Springer 2012.
- DÖLLING / KRAIS: Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis: Ein Werkzeugkasten für die Frauen-und Geschlechterforschung, in: BOCK / DÖLLING / KRAIS (2007): S. 12-37.

- DÖLLING, Irene: Männliche Herrschaft als paradigmatische Form der symbolischen Gewalt. In: STEINRÜCKE, Margareta (Hg.): Pierre Bourdieu: politisches Forschen, Denken und Eingreifen, Hamburg: VSA 2004, S. 74-90.
- EDER, Sigrid / FISCHER, Irmtraud: „...männlich und weiblich schuf er sie...“(Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (=TkD 16), Innsbruck: Tyrolia 2009.
- ENGLER, Steffani: Habitus und sozialer Raum: Zur Nutzung der Konzepte Pierre Bourdieus in der Frauen- und Geschlechterforschung. In: LINGER, Alexander / SCHNEICKERT, Christian / SCHUMACHER, Florian (Hg.): Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven, Wiesbaden: Springer 2013, S. 247-260.
- ENGLER, Steffani: Pierre Bourdieus Beitrag zum Verstehen symbolischer Herrschaft. In: HARDERS, Cilja / KAHLERT, Heike/ SCHINDLER, Delia (Hg.): Forschungsfeld Politik. Geschlechtskategorische Einführung in die Sozialwissenschaften, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005, S. 127-146.
- FISCHER, Irmtraud: Der Mensch lebt nicht als Mann allein... Kann eine biblische Anthropologie gender-fair sein?, in: EDER / FISCHER (2009): S. 14-28.
- FOWLER, Bridget: Pierre Bourdieus *Die männliche Herrschaft* lesen, in: BOCK (2007): S. 141-175.
- FRANZISKUS: Auf dem Flug von Brasilien nach Rom, 28.7.2013, in: SAILER (2016): Franziskus und die Frauen, S. 56.
- FRANZISKUS: Interview mit dem „Corriere della Sera“, 5.3.2014, in: SAILER (2016): Franziskus und die Frauen, S. 59.
- FRANZISKUS: Vor brasilianischen Bischöfen in Aparecida, 27.7.2013, in: SAILER (2016): Franziskus und die Frauen, S. 55.
- GABRIEL, Ingeborg: Das humanistische Credo des Zweiten Vatikanums und seine Neuinterpretation durch Papst Franziskus. Von *Gaudium et Spes* zu *Evangelii Gaudium* und *Laudato Si'*, in: APPEL / DEIBL (2016): S. 128-140.
- GÖTZ V. OLENHUSEN, Irmtraud: Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert: Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: DIES. (Hg.): Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart: Kohlhammer 1995 (=Konfession und Gesellschaft Bd. 7), S. 9-21.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne: „...nicht mehr Mann und Frau“. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg: Pustet 2009.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne: AGENDA für die Sache der Frauen. Theologische Orte von und für Frauen, in: KIRCHBERG, Julie / KÖNEMANN, Judith: Frauentraditionen. Mit Elisabeth Gössmann im Gespräch, Ostfildern: Schwabenverlag 2015, S. 128-140.
- HEIMERL, Theresia / KNAUB, Stefanie: Religion M/macht Geschlecht. Religion, Geschlechterkonstruktionen und Medien, in: EDER/ FISCHER (2009): S. 162-182.
- JÄGER, Ulle / KÖNIG, Tomke / MAIRHOFER, Andrea: Pierre Bourdieu: Die Theorie männlicher Herrschaft als Schlussstein seiner Gesellschaftstheorie, in: KAHLERT, Heike / WEINBACH, Christine (Hg.): Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Genderforschung. Einladung zum Dialog, Wiesbaden: Springer 2012, S. 15-24.

- JAKOBS, Monika: Gender in der Theologie. Neuer Wein in alten Schläuchen, in: EGGER, Monika (Hg.): *WoMan in Church. Kirche und Amt im Kontext der Geschlechterfrage* (=Theologische Frauenforschung in Europa Bd.20), Münster: Lit 2006, S. 7-30.
- KALBIAN, Aline H.: *Sexing the church: gender, power, and ethics in contemporary Catholicism*, Bloomington: Indiana University Press 2005.
- KOHLSCHEIN, Franz: Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau. Das weiterwirkende Motiv für eine zwiespältige Situation?, in: BERGER / GERHARDS (1990): S. 475-492.
- KONETZNY, Gabriele: Die Jungfrauenweihe, in: BERGER / GERHARDS (1990): S. 475-492.
- KREMER, Kathrin: Pierre Bourdieus männliche Herrschaft in der Frauen- und Geschlechterforschung, in: FREY, Michael (Hg.): *Männlichkeiten. Kontinuität und Umbruch*, Berlin: Humboldt-Univ. 2014, S. 27-42.
- LERCH, Magnus: *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie (ratio fidei)*, Regensburg: Pustet 2015.
- LÜDECKE, Norbert: Mehr Geschlecht als Recht? Zur Stellung der Frau nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche, in: EDER / FISCHER (2009): S. 183-216.
- MADEKER, Ellen: Pierre Bourdieu – Genderforschung aus herrschafts-soziologischer Perspektive, in: WAWRA, Daniela (Hg.): *Genderforschung multidisziplinär*, Frankfurt am Main [u.a.]: Lang 2007, S. 67-84.
- MARSCHÜTZ, Gerhard: *Die verlorene Ehrfurcht. Über das Wesen der Ehrfurcht und ihre Bedeutung für unsere Zeit*. Würzburg: Echter 1992.
- MARSCHÜTZ, Gerhard: *Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven* (=Studien der Moraltheologie Bd. 13), Münster [u.a.]: Lit 2000.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig (Hg.): *Von „Inter Insigniores“ bis „Ordinatio Sacerdotalis“. Dokumente und Studien der Glaubenskongregation. Mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger*, München: Echter 2006.
- PERNKOPF, Elisabeth / WIESER, Renate: Man kommt nicht als Frau zu Welt, in: EDER / FISCHER (2009): S. 60-84.
- PESCH, Otto Hermann: *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. 1988.
- PISSAREK-HUDELIST, Herlinde (Hg.): *Die Frau in der Sicht der Anthropologie und Theologie*, Düsseldorf: Patmos 1989.
- PISSAREK-HUDELIST, Herlinde: Das Bild der Frau im Wandel der Theologiegeschichte, in: DIES. (1989): S. 19-39.
- PRIELER-WOLDAN, Maria: *Das Konzil und die Frauen, Pionierinnen für Geschlechtergerechtigkeit in der katholischen Kirche*, Linz: Wagner 2013.
- PRÖPPER, Thomas: *Theologische Anthropologie (Bd. I u. II.)*, Freiburg, Wien [u.a.]: Herder 2011.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter: *Befreit zur Verantwortung (= Ethik im theologischen Diskurs Bd. 7)*, Münster: Lit 2004.
- RATZINGER, Josef: Einführung, in: MÜLLER (2006): S. 15-28.

- SAILER, Gudrun (Hg.): Papst Franziskus. Keine Kirche ohne Frauen, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016.
- SCHÄFER, Heinrich: Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu. Frankfurt am Main: Lembeck 2004.
- SCHELKSHORN, Hans: Kapitalismuskritik und „Inkulturation“. *Evangelii Gaudium* im Kontext des lateinamerikanischen Befreiungsdenkens, in: APPEL / DEIBL (2016): S. 128-140.
- SCHÖLLGEN, Werner: Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf: Patmos 1953.
- SCHWARTZ, Michèle Adam: Hat die „Gemeindeleiterin“ eine Leitungsfunktion? Rechtliche Möglichkeiten der Anwendung der cc. 129 §2 und 517 § 2 CIC/1983 (=ReligionsRecht im Dialog Bd. 7), Berlin: Lit 2008.
- SPADARO, Antonio: Das Interview mit Papst Franziskus, hrsg. v. Andreas Batlogg SJ, Freiburg: Herder 2013.
- SPECK, Otto: Erziehung und Achtung vor dem Anderen. Zur moralischen Dimension der Erziehung. München: Reinhardt 1996.
- SPIAZZI, Raimondo: Die Frauen und die Kirche, in: MÜLLER (2006): S. 87-95.
- STRIET, Magnus: Vatikanum 2.0. Eine andere Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: DIETRICH, Thomas / HERKERT, Thomas / SCHMITT, Pascal (Hg.): Geist in Form – Facetten des Konzils. Freiburg: Herder 2015, S. 100-114.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés: Autonomie, Theonomie und die Hierarchie der moralischen Wahrheiten. Übers. von Jakob Deibl und Mattia Coser, in: APPEL / DEIBL (2016): S. 141-155
- VANTINI, Lucia : Stabat Mater – Ethik der Sorge in *Evangelii Gaudium*. Mit den Augen der Frau unter dem Kreuz. Übers. von Christne Mayrhofer, in: APPEL / DEIBL (2016): S. 323-335.
- WAGNER, Marion: Die himmlische Frau. Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts. Regensburg: Pustet 1999.
- WAGNER, Marion: Für eine Zukunft in Partnerschaft. Mann und Frau in christlicher Sicht. Regensburg: Topos plus Verlagsgemeinschaft 2003.
- WAGNER-RAU, Ulrike: Gender (k)ein Thema? Erwägungen zur Geschlechterfrage in Kirche und Pfarrberuf, in: HAESE, Bernd-Michael (Hg.): Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer 2010, S. 119-132.
- WETTERER, Angelika: Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion. »Gender at work« in theoretischer und historischer Perspektive, Konstanz: UVK Verl.-Ges. 2002.
- WUSTMANN, Hildegard: Das Zweite Vatikanum und die Frauen. Eine unerhörte Geschichte, in: EBENBAUER, Peter / BUCHER, Rainer / KÖRNER, Bernhard: Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, Innsbruck-Wien: Tyrolia 2014, S. 121-140.
- ZULEHNER, Paul M.: „Vertikales Schisma“ (Eugen Biser). Die Kirche als Volk Gottes und das Verhältnis von Klerus und Laien, in: HEINZMANN, Richard (Hg.): Kirche – Idee und

Wirklichkeit. Für eine Erneuerung aus dem Ursprung, Freiburg [u.a.]: Herder 2014, S. 114-134.

ZWANK, Rudolf: Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche und kirchlichen Gemeinschaften, in: BEINERT (1987): S. 99-110; 111-296.

15.5 Zeitschriften- und Zeitungsartikel

BEINERT, Wolfgang: Theologie zur Zeit, in: StZ 2012/12, S. 837-847.

BOURDIEU, Pierre: Autour du livre de Pierre Bourdieu La domination masculine. Pierre Bourdieu Répond, in: Travail, genre et sociétés 1999, Heft 1, S. 230-234.

BOURDIEU, Pierre: Nouvelles réflexions sur la domination masculine, in: Cahiers du Genre 33 (2002), Heft 2, S. 225-233.

DI LORENZO, Giovanni: „Ich kenne auch die leeren Momente.“ Was bedeutet Glaube? Ein ZEIT-Gespräch mit Papst Franziskus, in: Die Zeit (8.3.2017), S.13-15.

FOITZIK, Alexander: Frauenpapst? Papst Franziskus, ein Fanzine und die ungelöste Frauenfrage in der Kirche, in: HerKorr 69 (2015), Heft 4, S. 166.

HARBECKE, Heike: Maria und die Frau(en). Mariologische Linien bei Joseph Rätinger/Benedikt XVI. im Gespräch mit differenzfeministischen Ideen, in: Concilium 44 (2008), 4, S.492-501.

HEIMBACH-STEINS, Marianne: Ein Dokument der Defensive, in: HerKorr 58 (2004), Heft 9, S. 443-447.

HORNUNG, Ester: Die Wahrnehmung der Geschlechterkonstruktion. Ein integrativer Ansatz der Kirchengeschichte, in: Kirchliche Zeitgeschichte 22 (2009), S. 292-307.

KLIEBER, Rupert: Die (Katholisch-) Theologische Fakultät Wien 1848 bis 2014: Von der Theologenschmiede Mitteleuropas zur Wiener Hauslehranstalt und retour, in: FRÖSCHL, Karl Anton (Hg.): Reflexive Innenansichten aus der Universität (=650 Jahre Universität Wien – Aufbruch ins neue Jahrhundert Bd. 4), Göttingen: V&R unipress GmbH 2015, S. 325-340.

KRAIS, Beate: Die männliche Herrschaft: ein somatisiertes Herrschaftsverhältnis, in: Österreich Zeitschrift Soziologie 36 (2011), S. 33-50.

KREUTZER, Ansgar: Aktualisierung der Politischen Theologie. Impulse aus dem Werk Pierre Bourdieus, in: ThQ 194 (2014), S. 343-360.

MARSCHÜTZ, Gerhard: Nicht ausgrenzen, sondern eingliedern, in: Die Furche (14.4.2016), S. 13.

NAGL-DOCEKAL, Herta: Geschlechtergerechtigkeit: Wie könnte eine philosophische Perspektive für die theologische Debatte von Relevanz sein?, in: ThQ 195 (2015), Heft 1, S. 75-94.

PERROT, Michelle / SINTOMER, Yves / KRAIS, Beate: Kontroversen über das Buch “Die männliche Herrschaft”. Übersetzt von Franz Hecktor, in: Feministische Studien 2002/2, S. 281-300.

PORTER, Lawrence B.: Gender in Theology: The Example of John Paul II's *Mulieris Dignitatem*, in: Gregorianum 77 (1996), Heft 1, S. 97-131.

RATZINGER, Joseph A.: Brief, in: HerKorr 50 (1996), Heft11, S. 571-572.

- SINTOMER, Yves: Autour du livre de Pierre Bourdieu „La domination masculine“, in: Travail, genre et sociétés 1999, Heft 1, S. 208-213.
- STERNBERG, Thomas: Kirche der Laien. Der Wandel in den Gemeinden wird Auswirkungen auf die Ämtertheologie haben, in: HerKorr 69 (2015), Heft 3, S. 119-124.
- STRIET, Magnus: Doing Gender im Vatikan, in: HerKorr 69 (2015), Heft 12, S. 17-20.
- STRIET, Magnus: Welcher Gott will welches Gesetz?, in: HerKorr 69 (2015), Heft 1, S. 19-23.
- SWARTZ, David: Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power, in: Sociology of Religion 57 (1996), Heft 1, S. 71-85.
- Tun Änderungen not? Ein Disput zur Stellung der Frau in der Kirche (Dokumentation), in: HerKorr 50 (1996), Heft 11, S. 568-572.
- VERTER, Bradford: Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu, in: Sociological Theory 21 (2003), Heft 2, S. 150-174.

15.6 Online Quellen

- FRÖHLICH, Gerhard: „Soziale Errungenschaften sind kulturelle Errungenschaften, wie Goethe und Beethoven“, Pierre Bourdieu, 1930-2002, in: KUPF-Zeitung, 95 (2002), Heft 1, S. 13-14. (URL: <http://www.iwp.jku.at/lxe/wt2k/pdf/NachrufBourdieuKUPF.pdf>, Stand: 2.2.2017)
- AHLERS, Stella: Gleichstellung der Frau in Staat und Kirche – ein problematisches Spannungsverhältnis. Münster: Lit 2006. (URL: <https://books.google.at/books?id=YxkM0gnKX8cC&printsec=frontcover&hl=de#v=onepage&q&f=false>, Stand: 9.2.2017)
- TOEPFER, Stefan: „Kirche muss sich entweltlichen“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (25.9.2011) (URL: <http://www.faz.net/aktuell/politik/papstbesuch/benedikt-xvi-kirche-muss-sich-entweltlichen-11370172.html>, Stand: 18.2.2017)
- BORDAT, Josef: Religion als System, Kirche als Modell. Franz Schultheis und Stephan Egger geben Pierre Bourdieus religionssoziologische Schriften heraus (Rezension: 2.2.2011) (URL: <http://literaturkritik.de/id/15176>, Stand: 17.2.2017)

Abstract

Immer wieder führen geschlechteranthropologische Aussagen des katholischen Lehramts zum Konflikt hinsichtlich der theologisch-ethischen Vorrangstellung von entweder der Autonomie oder Theonomie des Menschen, die dann die Stellung der Geschlechter in der kath. Kirche bestimmt. Die Forschungsfrage lautet daher: Welche theologisch-ethischen Herausforderungen ergeben sich aus der kritischen Auseinandersetzung des sozialphilosophischen Ansatzes BOURDIEUS mit der kath. Geschlechteranthropologie? Diese Arbeit zeigt entlang BOURDIEUS Habituskonzept und dessen Fortführung in seinem Werk *Die männliche Herrschaft* auf, dass das Geschlecht wie die ganze menschliche Person weder völlig frei – im Sinn einer abstrakten Freiheit – noch abschließend definierbar ist, denn gemäß Bourdieu ist der Habitus als relationale Freiheit zu begreifen. Der Mensch wird nach dieser Bestimmung daher weder durch seinen sozialen Kontext determiniert, noch bleibt sein Habitus beziehungslos: Er findet sich eingebettet in soziale Netzwerke, aber kann sich zu ihnen frei verhalten. Der erste Teil widmet sich den theoretischen Grundlagen des Habituskonzepts, der Theorie der männlichen Herrschaft und stellt die Struktur des religiösen Feldes dar. Da die Geschlechteranthropologie im kath.-rel. Feld maßgeblich von binären Wahrnehmungs- Denk- und Handlungsschemata bestimmt wird, untersucht der zweite Teil inkorporierte, objektivierte und institutionalisierte Kapitalformen des kath.-rel. Feldes ab dem Zweiten Vatikanum. Die Trennung nach *männlichen* und *weiblichen* Kriterien wird je Kapitalform unterschiedlich sichtbar. Lehramtliche Aussagen, die in dieser Arbeit vorrangig untersucht werden, stellen das inkorporierte Kapital des kath.-rel. Feldes dar, wo die männliche Herrschaft in den Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungskategorien der sozialen Akteurinnen und Akteure aufscheint. Das Fazit im dritten Teil bestimmt die aus der Analyse resultierenden theologisch-ethischen Herausforderungen sowie entsprechende Handlungsoptionen, welche den Einfluss der männlichen Herrschaft im kath.-rel. Feld vermindern sollen. Nur als Habitus, der relational-frei bestimmt wird, wird die Einseitigkeit der kath. Geschlechteranthropologie überwunden und zugunsten einer wechselseitigen (hetero- und autonomen) Bestimmung des Geschlechterverhältnisses aufgegeben.

Lebenslauf

Ausbildung

2013-	Lehramtsstudium Deutsch und Katholische Religion an der Universität Wien
2010-2013	Lehramtsstudium Deutsch und Französisch an der Universität Wien
2001-2010	Gymnasium Schärding (Matura am 15.6.2010)
1998-2001	Volksschule Schardenberg

Praktika und Berufserfahrung

2017	kirchlich bestellte Religionslehrerin am BG/BRG Schärding
2016-2017	Studienassistentin am Institut für Historische Theologie (Kirchengeschichte) / Mitarbeiterin des Studienservicecenters für Doktoratsstudien
2014-2016	Werkvertraglich Angestellte am Institut für Historische Theologie (Kirchengeschichte)
2016	Pfarrpraktikum in Brunnenthal
2015	Fachbezogenes Praktikum am Gymnasium Sacre Coeur in Wien
2014	Fachbezogenes Praktikum am Haydngymnasium in Wien

Sprachkenntnisse

Deutsch – Muttersprache
Englisch – fließend in Wort und Schrift
Französisch – verstehen in Wort und Schrift
Latein – Gute Kenntnisse
Spanisch – Grundkenntnisse