

## Die Ordnung des Weiblichen. Zur normativen Struktur und rechtlichen Konkretisierung von Misogynie im Licht von Kate Mannes »Down Girl«

Die Frage nach einer »Frauenfeindlichkeit mit System«, der sich das vorliegende Heft der Zeitschrift *Ethik und Gesellschaft* widmet, betrachtet die sozialen Systeme einer Gesellschaft, die misogynen Strukturen durchziehen, und sie verweist auf misogynen Muster in Organisationen. Beide Perspektiven legen es Theologinnen und Theologen nahe, die Kirche als Institution in den Blick zu nehmen, die unter Rückgriff auf Codierungen aus den Systemen der Religion, Moral und nicht zuletzt aus dem System des Rechts Regelsysteme erschafft, in denen misogynen Normen auf die (Re)Konstitutionalisierung einer patriarchalen Ordnung hinwirken. Der vorliegende Beitrag sichtet diese systemischen Aspekte kirchlicher und kirchenrechtlicher Frauenfeindlichkeit, ausgehend von der Lektüre der von Kate Manne verfassten Analyse *Down Girl* (englisch: 2018; deutsch: 2019).

Manne betont, dass Frauenfeindlichkeit nicht notwendigerweise individuell und akteursbezogen in Erscheinung tritt. Viel problematischer für Frauen, auch weil latent übersehbar, sei, dass patriarchale Ideologien und misogynen Normativitäten institutionell in Gesellschaf-

ten, ihre Teilbereiche und in Organisationen eingespielt werden. Manne beobachtet: »Institutionen und andere gesellschaftliche Umgebungsfaktoren können [...] selektiv abschreckend, »eisig« oder feindselig gegenüber Frauen sein« (Manne 2019, 60). Sie re(produzieren) ein Klima, das Frauen diszipliniert, ohne sie frontal anzugreifen. Dies bewirke eine geschickte Arbeitsteilung zwischen Sexismus und Misogynie, zwei Begriffen, die Manne für sich wie folgt definiert. Als *Sexismus*

---

**Judith Hahn**, Dr. theol., Lic. iur. can., Studium der Katholischen Theologie und der Kanonistik in Frankfurt, London und Münster, Professorin für Kirchenrecht an der Ruhr-Universität Bochum. Neuere Veröffentlichungen: *Mercy and Justice* (hg. mit Gunda Werner) (Leiden 2020); *Church Law in Modernity* (Cambridge 2019); *Grundlegung der Kirchenrechtssoziologie* (Wiesbaden 2019); *Moral Certitude*, in: *Oxford Journal of Law and Religion* 8 (2019), 300–325; Ernst Wolfgang Böckenförde's Approach to Natural Law as Normative Legal Ethics, in: *Oxford Journal of Law and Religion* 7 (2018), 28–50.  
GND: 140550208

---

**DOI: 10.18156/eug-2-2020-art-2**

versteht sie »den Teil der patriarchalischen Ideologie [...], der eine patriarchalische Gesellschaftsordnung *rechtfertigt* und *rationalisiert*« (Manne 2019, 59; vgl. auch 144). In Abgrenzung zum Sexismus bestimmt Manne *Misogynie* als die für patriarchalische Gesellschaften konstitutive soziale Struktur. Als »Exekutivorgan« einer patriarchalischen Ordnung, das die allgemeine Funktion hat, dessen [hier müsste m. E. in der deutschen Übersetzung richtiger »deren« stehen, Anm. JH] herrschende Ideologie zu *kontrollieren* und *durchzusetzen*« (Manne 2019, 120; vgl. auch 144), sei Misogynie ein System, das die in einer patriarchalischen Ideologie erzeugten »Normen und Erwartungen *durchsetzt* und *überwacht*« (Manne 2019, 120). Manne differenziert: »Sexismus ist also wissenschaftlich, Misogynie moralistisch« (Manne 2019, 59). Hiermit deutet sie an, dass der Sexismus patriarchalische »Wissensproduktion« und Distribution der patriarchalischen Ideologie betreibt, während die Misogynie – teils mit geiferndem Furor, teils mit verstecktem Moralismus – sich um die Durchsetzung der patriarchalischen Normen bemüht.

In einem Interview erläutert Manne diesen arbeitsteiligen Zusammenhang von Sexismus und Misogynie als besonders wesentlich in den Gesellschaften, in denen offensichtliche patriarchalische Strukturen zunehmend hinterfragt würden, »So sexism is the ideology that supports patriarchal social relations, but misogyny enforces it when there's a threat of that system going away« (Manne 2020). In den modernen westlichen Gesellschaften, in denen sich allzu offensive Abwertungsmechanismen gegenüber Frauen als kaum mehr vermittelbar erweisen, falle der Misogynie somit zunehmend die Rolle zu, die patriarchalischen Strukturen durch exekutive Interventionen zu sichern. Dies erfolge durch Sanktionierung »ungebührlichen« weiblichen Verhaltens. Misogynie, wie Manne betont, kenne eine große Bandbreite an Sanktionsstrategien, »von lebensbedrohlicher Gewalt bis zu subtilen Signalen gesellschaftlicher Missbilligung (z. B. die unbewusst leicht »bestürzte« Reaktion, wenn Frauen im zwischenmenschlichen Kontakt ebenso direkt oder unverfroren agieren wie Männer)« (Manne 2019, 98). Neben der Zurückweisung, die Frauen erfahren, wenn sie patriarchalische Erwartungen enttäuschen, umfasst Mannes Begriff der Misogynie auch Strategien der Wertschätzung und Anerkennung, die Frauen dazu bewegen sollen, Männern die Güter zu geben oder zuzugestehen, auf die Männer nach patriarchalischer Auffassung einen Anspruch haben.

Manne bezieht sich in ihrem Werk auf religiös begründete Rechtfertigungen patriarchalischer Politik, die sich in den USA vor allem in der

Abtreibungsdebatte abzeichnen, geht jedoch – fast überraschend – kaum auf die systemische Frauenfeindlichkeit institutionalisierter Religiosität ein. Als Sozialphilosophin ist Manne vor allem an den misogynen Mustern in Gesellschaft und Politik interessiert. Ihre Analyse kann man freilich als Einladung verstehen, ihre Überlegungen auf andere gesellschaftliche Teilbereiche und auf Organisationen zu übertragen, um dort die Strategien zu entdecken, mit deren Hilfe die angeblich post-patriarchalische Gesellschaft patriarchalische Erwartungen aufrechterhält und deren Erfüllung einfordert. Mannes Werk dient daher vorliegend als Impuls, um der Frage nachzugehen, inwieweit die Kirche und ihr Recht misogyn strukturiert sind.

Aus der Perspektive der Kanonistik, die ihre Forschungsgegenstände in der Schnittmenge von Recht und Religion entdeckt, drängen sich zwei Fragen zur näheren Betrachtung auf. Zum ersten ist auf einer grundsätzlichen Ebene zu erkunden, wie sich Mannes Konstruktion wechselseitiger geschlechterbezogener Ansprüche und Verpflichtungen normtheoretisch erfassen lässt (1). Insofern Manne die patriarchalische Gesellschaft als ein System kennzeichnet, in dem Frauen zu geben *verpflichtet* und Männer zu nehmen *berechtigt* sind, macht sie kenntlich, dass Misogynie ein normatives Projekt ist. Dies besser zu verstehen, ist ein Anliegen normativer Wissenschaft. Zum zweiten ist mit Blick auf das Recht der Kirche zu vermuten, dass sich in einer zu Recht geronnenen Normordnung einer patriarchalischen Institution Normen entdecken lassen, die das misogyne Projekt stützen (2). Eine Sichtung des geltenden Rechts hilft sie zu erkennen. Ein abschließendes Fazit sichert den Befund (3).

### ⇒ 1 Normtheorie der Misogynie

Nach Manne ist Misogynie die soziale Struktur, die die patriarchalischen Normen und Erwartungen gegenüber Frauen durchzusetzen hat. Sie plädiert dafür, »Misogynie als System zu verstehen [...], das innerhalb der patriarchalischen Gesellschaftsordnung dafür sorgt, dass die Unterwerfung von Frauen durchgesetzt und kontrolliert und die männliche Herrschaft aufrechterhalten wird« (Manne 2019, 78).

#### ⇒ 1.1 Geben und Nehmen

Diese Definition weckt die Erwartung, Misogynie arbeite mit komplexen politischen Mechanismen, um die männliche Herrschaft zu begründen und zu stabilisieren. Tatsächlich folgt die Unterordnung von

Frauen einer zumindest vordergründig *ökonomischen* Logik, die misogynen »Austauschverhältnisse« zwischen Frauen und Männern organisiert.

Manne spricht von einer »gendergeprägten Ökonomie des Gebens und Nehmens moralischer und sozialer Güter und Dienstleistungen« (Manne 2019, 184). Für Manne ist es in Abgrenzung zu anderen feministischen Ansätzen zu betonen wichtig, dass Frauen auch in misogynen Strukturen als Menschen Anerkennung fänden. Anders als Männer dürften sich Frauen hingegen nicht selbst auf ihre Bedürfnisse berufen, sondern seien auf die Rolle der *Gebenden* festgelegt. Manne notiert: »Frauen sind nicht einfach Menschen, sondern werden für die dominanten Männer, die unterschiedliche Arten von moralischer Unterstützung, Bewunderung, Aufmerksamkeit usw. bei ihnen suchen, zu *gebenden* Menschen« (Manne 2019, 23; vgl. auch 62). Diese Rollenverteilung ist patriarchalisch, insoweit die geschlechterbezogene Ökonomie nicht von einer Reziprozität wechselseitigen Gebens und Nehmens geprägt ist, sondern eine Schiefelage aufweist, die Frauen strukturell in die Rolle der Gebenden zwingt, während Männer von ihnen zu nehmen berechtigt werden.

Mit diesem Verweis auf die männliche *Berechtigung* ist des Weiteren angezeigt, dass die patriarchalische Ökonomie ein *normatives* Projekt ist. Zwar betont die patriarchalische Ideologie die Natürlichkeit des Geschlechterarrangements, indem sie die weibliche Bereitstellung von Gütern und die männliche Inanspruchnahme dieser Güter als natürliches Miteinander der Geschlechter zum Wohl aller Beteiligten ausweist. Bei näherem Hinsehen freilich zeigt sich diese »Natur« als kultureller Ertrag komplexer normativer Konstruktionsprozesse. So muss die Berechtigung der Männer, von Frauen zu nehmen, zunächst konstruiert werden. Sie konkretisiert sich in der patriarchalischen Gesellschaft in einer Vielzahl männlicher *Ansprüche* gegenüber Frauen, die sich zu einem normativen Bündel ausgesprochener oder unausgesprochener »Rechte« von Männern summieren – und dies in den pluralen Feldern gesellschaftlicher Normativität, von Etikette, Brauchtum und Gewohnheit bis hin zu Religion, Ästhetik, Politik, Moral und Recht. Diesen männlichen Rechten sollen Frauen entsprechen. Schließlich haben berechtigende Ansprüche immer eine normative Gegenseite, die die Inpflichtnahme oder »Pflichten« einer von den Ansprüchen adressierten Person oder Gruppe behauptet. Manne hält fest: »Die Kehrseite eines Anspruchs ist in der Regel eine Verpflichtung: Jemand schuldet ihm etwas« (Manne 2019, 184).

In einer misogynen Normordnung sind es die Frauen, die Männern etwas schuldig sind und dies vor allem soziale und moralische Güter: Leben, Liebe, Zuwendung, Fürsorge, Lust, Bewunderung, Respekt, Nahrung, Hege und Pflege, Versorgung, Behaglichkeit, Güte, Mitgefühl, Anteilnahme und Trost (Manne 2019, 61, 62, 190). Manne summiert:

Was sie zu geben hat (weiblich kodierte Güter und Dienstleistungen): Aufmerksamkeit, Zuneigung, Bewunderung, Sympathie, Sex und Kinder (also soziale, häusliche, reproduktive und emotionale Arbeit); sowie gemischte Güter wie einen sicheren Zufluchtsort, Hege und Pflege, Sicherheit, Trost und Geborgenheit; Was ihm zusteht (männlich kodierte Vergünstigungen und Privilegien): Macht, Prestige, öffentliche Anerkennung, Rang, Reputation, Ehre, ›Ansehen‹, Respekt, Geld und andere Formen von Wohlstand, hierarchische Stellung, Aufwärtsmobilität und der Status, den Loyalität, Liebe, Hingabe usw. einer hochrangigen Frau ihm vermitteln (Manne 2019, 217).

Auf diese wichtigen und wertvollen Güter, die hart umkämpft sind, wie Manne betont, weil sie so nachvollziehbar bedeutsam sind (Manne 2019, 189), haben Männer in patriarchalischen Ordnungen einen Anspruch, Frauen werden sie her- und bereitzustellen verpflichtet.

## ⇒ 1.2 Totalität des Gebens

Soziologisch bewanderte Leserinnen und Leser werden in der Lektüre von Mannes Buch wiederholt den einen oder anderen Bezug auf die Soziologie vermissen, insofern soziologische Studien, wiewohl naheliegende Referenzarbeiten, in Mannes Ausführungen kaum eine Rolle spielen. Dies ist auch in ihren Überlegungen zur sozialen Struktur des Gebens der Fall, in denen man einen Bezug zu Marcel Mauss und seiner Arbeit über den Verpflichtungscharakter der Gabe erwarten würde. Nicht alles, was Mauss in archaischen Gesellschaften beobachtet, lässt sich auf die moderne patriarchalische Ökonomie anwenden. Mauss selbst bezieht seine Studien schwerpunktmäßig auf die Geschenk- und Austauschpraxis ganzer Gesellschaften. Ihm entgeht freilich nicht, dass das *commercium* von Gabe und Gegengabe auch kleinere soziale Einheiten wie die Ehe betrifft und in einer geschlechterbezogenen Ökonomie Struktur annimmt (Mauss 1968, 72). Einige von Mauss' Beobachtungen sind daher auch in der mo-

deren, jedoch nicht völlig post-patriarchalischen Gesellschaft äußerst bedenkenswert. Ein erster Hinweis darauf ist, dass Mauss das Geben und die mit der Gabe verbundene Deontologie sehr ähnlich wie Manne konsequent vor dem Hintergrund von Moral ausdeutet. Das Geben ist keine Option, es ist moralische Pflicht. Der Anthropologe Edward Evans-Pritchard kennzeichnet im Vorwort zu Mauss' Schrift den Gütertausch in Mauss' Lesart konsequent als eine »moralische Transaktion« (Mauss 1968, 12), ein Gedanke, der sich unmittelbar mit Mannes Überlegungen verknüpfen lässt. Ausgeprägt bei Mauss ist die *personale* Dimension der Gabe, insoweit er bemerkt: »Wenn man die Dinge gibt und zurückgibt, so eben deshalb, weil man sich ›Ehrfurchtsbezeugungen‹ und ›Höflichkeiten‹ erweist und sie erwidert. Aber außerdem gibt man beim Geben sich selbst, und zwar darum, weil man sich selbst — sich und seine Besitztümer — den anderen ›schuldet‹« (Mauss 1968, 118). Diese Einsicht, dass das Geben auch immer die Geberin oder den Geber in die Gabe einschließt, dass also das gegebene Ding oder die erbrachte Leistung auch immer Selbstgabe ist, ist eine Erkenntnis, die bei Manne überraschenderweise sehr kurz kommt. Sie spielt hierauf an, wenn sie das mit der weiblichen Gabe verbundene Problem der Selbstaufgabe thematisiert (Manne bezieht sich auf Shel Silversteins Erzählung *The Giving Tree*, bei der ein kleiner Junge einem großzügigen Baum alles nimmt, bis vom Baum nur ein letzter Stumpf übrig ist, Manne 2019, 431–432), deutet dieses Problem jedoch eher als Resultat zu großer männlicher Gier und nimmt es nicht als mit der personalistischen Struktur der Gabe selbst verbunden wahr. Mauss' Beitrag ist diesbezüglich dienlich, um die Gabe in ihrer Struktur als Selbstgabe zu begreifen. Ein weiterer Aspekt bei Mauss, der auch bei Manne Gabe und Geberin klarer in Beziehung zu setzen hilft, ist Mauss' Charakterisierung der Gabe als *total*es Phänomen (Mauss 1968, 17). Die Gabe ist ein sozialer Akt, der mehrere Ebenen von Normativität zugleich berührt, indem sie »juristische, wirtschaftliche, religiöse, sogar ästhetische, morphologische Phänomene« (Mauss 1968, 176) betrifft. Dieser Totalität kann sich die Geberin nicht entziehen. In einer misogynen Normordnung, in der Frauen zu geben verpflichtet sind, tritt dieser Anspruch den Frauen in Recht, Wirtschaft, Religion, Kunst und in vielerlei anderen Sozialzusammenhängen entgegen.

### ⇒ 1.3 Liturgie des Gebens

Manne beobachtet, dass Frauen nicht nur auf die Rolle der Gebenden sozialer Güter festgelegt würden, während Männer zu nehmen be-



rechtigt seien, sondern dass Misogynie auch die *rechte Weise* des weiblichen Gebens normativ determiniere und kontrolliere. Sie notiert, dass gegenüber Frauen nicht allein die Erwartung bestehe, soziale und moralische Güter bereitzustellen, sondern dies auch *richtig* zu tun, wodurch die moralische Dimension des weiblichen Gebens selbst in den Blick rückt. Wer recht gebe, erhalte Anerkennung, wer schlecht gebe, Missachtung. In Entsprechung »bekommen sie [Frauen, Ergänzung JH] Schwierigkeiten, wenn sie nicht genug geben, und zwar den richtigen Leuten auf die richtige Weise und im richtigen Geiste« (Manne 2019, 23). Diese näheren Bestimmungen verweisen auf eine *rituelle* Qualität weiblichen Gebens, insoweit das Ritual der Gabe nur korrekt erfolgt, wenn die Geberin die rituellen Regeln einhält. Der Anthropologe Roy Rappaport hielt für die Ritualtheorie fest, wie Rituale ihre Effekte erzielen, indem er für formalisierte Rituale notierte: »The formality of liturgical orders helps to ensure that whatever performatives they may incorporate are performed by authorized people with respect to eligible persons or entities under proper circumstances in accordance with proper procedures« (Rappaport 1979, 190). Die Wirksamkeit ritueller Handlungen verlangt aus der Perspektive der Ritualtheorie somit ein angemessenes Verfahren, das eine zur Ritualhandlung autorisierte Person an einem geeigneten und würdigen Adressatenkreis unter anerkannten Bedingungen durchführt (vgl. auch Austin 1962, 14). Kate Mannes Formulierung richtet den Blick auf das Ritual des weiblichen Gebens und weist durch ihre Wortwahl diese Liturgie des Weiblichen, die *proper procedures*, als einen konventionell eingespielten Akt aus, der von patriarchalischen Strukturen, Denkmustern und Normen lebt. Als Handelnde im Sinne der rituellen Konvention identifiziert Manne die Frauen als die *authorized people*, die allein zu einer echten Handlung des vorbehaltlosen Gebens befähigt seien. Ihre Gabe richtet sich an *eligible persons*, jedoch nicht einfachhin an alle Menschen, sondern zuvörderst an Männer, vor allem an die, die die weibliche Hingabe verdienen. Manne spricht von »den richtigen Leuten«. Zugleich weist sie darauf hin, dass der korrekte Akt des Gebens näherhin von *proper circumstances* abhängt. So sei es nicht allein die Pflicht der Frauen, sozial wertvolle Güter herzustellen und Männern zugänglich zu machen, sondern auch ihre Aufgabe, »genug« zu geben und dies auf die »richtige Weise« zu tun, wie Manne betont. Eine Gabe kann der Geberin nur dann anerkennend zugerechnet werden, wenn sie das Ritual vollständig richtig durchführt. Hier spielt Manne auf die Relevanz der rechten *Hal-tung* an, die die den Akt des Gebens begleitende Intention als relevant ausweist. Manne spricht vom Geben »im richtigen Geiste«. Das

rechte Tun reiche nicht aus, es muss von der rechten Haltung begleitet sein, damit die Gabe der Frau positiv angerechnet werden könne. Manne weist in diesem Sinne darauf hin, dass »Frauen nicht nur mit bestimmten Formen emotionaler, sozialer, häuslicher, sexueller und reproduktiver Arbeit betraut werden, sondern man von ihnen zudem verlangt, diese Tätigkeiten liebevoll und fürsorglich oder mit Begeisterung auszuüben« (Manne 2019, 97). In sakramententheologisch sozialisierten Ohren lassen ihre Ausführungen Assoziationen anklingen, die an die *rechte Disposition* der katholischen Sakramentendoktrin erinnern. Das Sakrament der weiblichen Gabe ist demgemäß nur gültig, wenn es in der rechten Gesinnung gefeiert wird. Diese rechte Gesinnung wird bei Ritualen in der Regel einfachhin präsumiert – wer rituell handelt, dem wird unterstellt, dies mit der rechten Einstellung zu tun; bei Frauen freilich herrscht der Unehrllichkeitsverdacht. Manne hebt hervor, dass Frauen sich in besonderer Weise um Authentizität zu bemühen hätten, damit man ihnen die richtige Gesinnung auch abnimmt.

#### ⇒ 1.4 Schuld und Scham

Mit ihrem Hinweis darauf, dass Frauen Männern eine umfassende Versorgung mit sozialen und moralischen Gütern *schulden*, betont Manne die normative Struktur der patriarchalischen Ökonomie und dabei vor allem den bedeutsamen Zusammenhang zwischen Verpflichtung und Schuld im Sinne einer weiblichen Leistungspflicht. Mit ihrem Hinweis darauf, dass Frauen zudem die korrekte innere Haltung mitbringen müssen, damit ihre Leistung Anerkennung findet, weist Manne die moralische Dimension dieser Schuld aus. Sie schlägt sich auf der Ebene des individuellen Erlebens als die bei Frauen entstehende Überzeugung nieder, etwas Falsches getan zu haben, wenn sie ihrer Leistungspflicht nicht oder nicht gerne nachkommen. Manne ist es ein Anliegen, mit ihrem analytischen oder ameliorativen Konzept der Misogynie Frauen als Adressatinnen der Misogynie zu ermöglichen, sich über diese zu verständigen (Manne 2019, 78), nicht allein, aber vor allem – wie sie herausarbeitet –, um Frauen zu ermöglichen, sich gegen die eigene Scham und Schuld zu wehren, die unweigerlich einsetzt, wenn Frauen sich den ihnen zugeschriebenen Verpflichtungen entziehen (Manne 2019, 24). In der Bezugnahme auf weibliche Schuldgefühle identifiziert Manne interessanterweise einen Reflex, den die angloamerikanische Welt üblicherweise mit der *katholischen* Mentalität in Verbindung bringt. Der Ausdruck »*Catholic guilt*« unterstellt, Katholikinnen und Katholiken wären besonders anfällig dafür,



Gründe von Scham oder Schuld bei sich selbst zu vermuten. Mannes Ausführungen rücken die spezifischen Mechanismen ins Licht, die diese Effekte bei Frauen und in Bezug auf die von ihnen verlangten sozialen Leistungen zu erzeugen suchen. Misogyne Strukturen setzen auf *female guilt*, die Frauen, um Gefühle von Scham oder Schuld zu vermeiden, zu typisch weiblichem Wohlverhalten motiviert. Der vorliegende Beitrag versucht vor allem im zweiten Teil eine Zusammenschau beider Problemlagen in der Schnittmenge von *Catholic guilt* und misogyn erzeugter weiblicher Schuld. Er geht der Frage nach, inwieweit die katholische Kirche und im Konkreten ihre sozialen Normen, die sich im Recht verdichten, eine misogyne Struktur katholischer weiblicher Verpflichtungen erzeugen, aus der sich Frauen nur mühsam befreien können, nicht zuletzt, weil sie sich selbst als katholisch sozialisierte Frauen mit ihren eigenen misogyn verzerrten Erwartungen konfrontieren.

### ⇒ 1.5 Fremd- und Selbstzwang

Mannes Hinweis, dass die weibliche Bereitschaft, sich in die Rolle der Gebenden zu fügen, zumeist keiner externen Sanktionierung bedarf, sondern intern über Schuldmechanismen auf moralischem Weg hergestellt wird, ist freilich auch in normtheoretischer Hinsicht interessant, unterstreicht er doch, dass Verpflichtungsstrukturen in ihrer Wirksamkeit maßgeblich davon abhängen, dass ihr Anspruch bei denen verfängt, die in die Pflicht genommen werden. Aus der Rechtssoziologie kann man die Beobachtung beileihen, dass Normen umso wirksamer sind, je stärker sie internalisiert werden (u. a. Reh binder 2014, 119–120). Normkonformes Verhalten hängt somit weniger von äußerem Zwang ab als von der inneren Bereitschaft, sich einer Norm zu beugen (u. a. Diekmann 1980, 133). Vor allem Normsysteme, die zwangsarm sind, erweisen sich aus diesem Grund in besonderem Maße als auf die Bereitschaft der Normadressatinnen und -adressaten angewiesen, sich die Normen zu eigen zu machen und ihnen zu folgen. Normen, die befolgt werden, weil Normadressatinnen und -adressaten hiermit die Überzeugung verbinden, das Richtige zu tun, erweisen sich als besonders stabil.

Diese Beobachtung zeigt auf eine Parallele zwischen der patriarchalischen Gesellschaftsordnung und der kirchlichen Rechtsordnung, nämlich die faktische Zwangsarmut beider Normsysteme. Die kirchliche Rechtsordnung der Moderne ist offenkundig zwangsarm. Die Kirche verfügt über keine Polizeifunktion und kann nur vereinzelt auf

staatlich beliehenen Zwang zurückgreifen. Anders als Max Weber es für ein Merkmal von Recht hielt (Weber 2014, 2, 5), ist echter Zwang im kirchlichen Rechtsalltag nur selten wirksam. Vielmehr bildet das Recht im Regelfall eine weitgehend unsichtbare Grundlage des kirchlichen Miteinanders und wirkt dabei unterhinterfragt, ganz ohne dass es eines Fremdzwangs bedürfte. Das System der Misogynie arbeitet in ähnlicher Weise. Es droht den Frauen bei normabweichendem Verhalten mit Sanktionen. Doch sind diese Drohungen nicht selten leer. Dies nimmt dem System jedoch nichts an Wirksamkeit. Die Drohung reicht in der Regel ja aus. Solange Frauen Normübertretungen eigenhändig sanktionieren, indem sie mit Scham oder Schuld auf ihren Normbruch reagieren, kommt Misogynie ohne echte Zwangsmechanismen aus. Sie kann weitgehend auf repressive Machttechniken verzichten, insoweit sich die Normadressatinnen selbst disziplinieren.

Mannes Notizen zur weiblichen Selbstdisziplinierung teilen nicht wenig mit Michel Foucaults Beobachtungen zur modernen Entwicklung der Disziplinierung vom äußeren Fremdzwang zum inneren Selbstzwang, auch wenn Manne auch auf diese naheliegende soziologische Referenzarbeit keinen expliziten Bezug nimmt. Foucault zeichnet die Entwicklung des modernen Strafsystems als einen Prozess vom rohen staatlichen Zugriff auf den menschlichen Körper über die allsehende Verhaltenskontrolle des Panopticon hin zu der Selbstannahme der Perspektive des allsehenden Überwachers durch die Disziplinierten und Kontrollierten mitsamt internalisierter Selbstdisziplinierung nach (Foucault 2008). Die über den Mechanismus der Schuld vitalisierte Disziplinierung der Frauen könnte man als einen misogynen *Panoptismus* bezeichnen. Im Wissen um eine durchgängige Überwachung durch die patriarchalische Gesellschaft kontrollieren Frauen die Einhaltung der misogynen Regeln selbst. Sie sanktionieren eigene Normbrüche, indem sie die Missbilligung der Gesellschaft antizipieren und deren Sanktion als Scham oder Schuld exekutieren. Das misogynen System ist für Männer daher in einem doppelten Sinn »günstig«: Indem es seine Exekutive in die Köpfe der Frauen verlagert, ersetzt es kostspieligen und aufwändigen (und potenziell erfolglosen) Fremdzwang durch für Männer kostenneutralen und effektiven weiblichen Selbstzwang.

#### ⇒ 1.6 Sanktion und Anerkennung

Wie eingangs erwähnt, ist es nach Manne nicht ausschließlich die Sanktionsdrohung, die Frauen motiviert, misogynen Strukturen zu be-

günstigen, sondern ebenfalls die Anerkennung, die ihnen in Aussicht gestellt wird, wenn sie den ihnen zugedachten Platz einnehmen und die ihnen angetragenen Rollen ausfüllen. In ähnlicher Weise liest man bei Mauss über die Deontologie der Gabe, dass die Pflicht zu geben »streng obligatorisch sein oder einfach dem Lob oder Tadel unterliegen« (Mauss 1968, 176) kann. Wie der Tadel wirkt auch das Lob auf Normkonformität hin. Manne verweist auf die Strategie, Frauen durch »Narrative über die besonderen Neigungen und Vorlieben von Frauen und würdige Schilderungen« (Manne 2019, 97) spezifisch weiblicher Aufgaben auf die patriarchalische Ideologie einzuschwören. Der in diesem Kontext häufig genutzte Verweis auf die »Natur« der Frau und die Natürlichkeit des Geschlechterarrangements sei Sexismus, wie Manne notiert (Manne 2019, 144). Er stelle die Ideologie bereit, die die Misogynie in der sozialen Praxis zu konkretisieren suche.

Katholischen Frauen dürfte diese Strategie in besonderer Weise bekannt vorkommen, setzt doch die Amtskirche zuvörderst auf eine Misogynie der Anerkennung. Wenn lehrmäßige Texte kirchlicher Autoritäten vom »Genius der Frau« (u. a. Johannes Paul II. 1995, Nr. 9; Franziskus 2018, Nr. 12) schwärmen, um Frauen anthropologisch von Männern abzugrenzen und ihren Platz auszuweisen, oder ihnen die Mutter Maria in ihrer Zärtlichkeit als Identifikationsfigur anempfehlen, wird das katholische Geschlechterarrangement im Modus der Anerkennung ideologisch bekräftigt. Die lehrmäßigen Dokumente zur katholischen Anthropologie entwickeln die Würde und die Rolle der Frauen von Maria her. Sie sehen das Wesen der Frau als von einem »marianischen Prinzip« her geleitet. Dieses Prinzip kennzeichnet Frauen aufgrund ihrer Natur als *Empfangende*. Damit setzt die katholische Anthropologie augenscheinlich einen Kontrapunkt zu der von Manne identifizierten Misogynie, die Frauen ja primär als *Gebende* begreift. Diesen Widerspruch lösen die kirchlichen Texte freilich auf, sobald sie das Sein der Frauen in ein Sollen wenden. Denn während die Anthropologie die Frau als natürlich *Empfangende* kennzeichnet, die von Gott und von den Männern, die ihr Leben prägen, her ihre Bestimmung zur *Mütterlichkeit* erhält, erwächst aus diesem empfangenden Sein eine gebende Rolle, insoweit sich aus der »natürlichen Mütterlichkeit« der Frauen normative Vorstellungen ableiten. Die Frauen empfangen. In Folge geben sie Leben. Hieraus erwachsen spezifisch weibliche Aufgaben und Pflichten. In diesem Sinne entwickelt die Kirche aus einer Anthropologie des weiblichen Empfangens eine weibliche Moral des Gebens. Franziskus bekräftigte erst jüngst: »Die Frauen leisten ihren Beitrag zur Kirche auf ihre eigene Weise und indem sie die Kraft und Zärtlichkeit der Mutter Maria weiterge-

ben« (Franziskus 2020, Nr. 101). Diese weibliche Eigenschaft, die Kirche mütterlich zu stützen, findet Ergänzung im »petrinischen Prinzip« als männlichem Komplement. Während Frauen in der Tradition von Maria zum Aufbau der Kirche beitragen, wirken Männer in der Tradition des Petrus als aktive Organisatoren und Leiter der Kirche. Mannes Skizze der patriarchalischen Ökonomie formuliert die Entsprechung aus weiblichem Geben und männlichem Nehmen kaum anders.

### ⇒ 1.7 Juridismus der Misogynie

Bei Manne spiegelt sich dieser Gedanke von Identifikationsangeboten, die Frau nicht ablehnen kann, vor allem in ihren Beobachtungen zum Zusammenhang von Misogynie und Moral. Manne betont, dass Misogynie vor allem im Feld der Moral ansetze und Männer zu misogynen Werturteilen über Frauen verleite sowie Frauen anleite, misogyn deformierte Werturteile über sich selbst und über andere Frauen zu fällen (Manne 2019, 50–51). Misogynie sei in diesem Sinne ein moralisches Projekt, das »gute« Frauen von »schlechten« Frauen scheide (Manne 2019, 146) und Frauen entsprechende Rollenangebote mache, während es die »falsche« Wahl sanktioniere und Frauen das Scheitern dieser Konzepte vor Augen führe. Dass Misogynie sich im Feld der Moral konkretisiert, substantiiert Manne durch den Hinweis, dass sie bei Frauen bei Annahme der »richtigen« Rollen ein Gefühl von *Rechtschaffenheit* auslöse, den eigenen Verpflichtungen zu genügen (Manne 2019, 58). Misogynie manifestiere sich daher in den modernen westlichen Gesellschaften weniger als offenkundiger Frauenhass, wie Manne beobachtet, sondern eher als Eifer für die Gerechtigkeit (Manne 2019, 58). Der Philosoph Daniel Loick wies jüngst in seiner Kritik am Juridismus westlicher Gesellschaften darauf hin, wie gefährlich ein mit Rechtschaffenheit verbundener Gerechtigkeitsfetisch sein könne, indem er das verrechtlichte moderne Individuum mit Michael Kohlhaas verglich. Wie Kohlhaas sei der moderne Mensch »entsetzlich rechtschaffen« (Loick 2017, 12) und daher unfähig, sich und andere jenseits rechtlicher Anspruchsstrukturen wahrzunehmen. Das moderne Kreieren um die eigenen Rechte sei eine Folge der Verrechtlichung des Sozialen. Die juristische Selbstbezüglichkeit eliminiere echte Sozialität. Sie zerstöre nicht nur soziale Beziehungen, sondern nehme Menschen die Möglichkeit, sich und andere jenseits rechtlicher Anspruchslogiken zu erfassen und in Beziehung zueinander zu setzen. Hier entstünden pathologische Sozialstrukturen, denen die bzw. der einzelne sich nicht entziehen könne.

Mannes Misogynieanalyse kann man als eine Verlängerung von Loicks Juridismusthese lesen. Wie bei Loick ist bei Manne das Gefühl der Rechtschaffenheit Symptom für eine juridifizierte Sicht auf die Welt, die sich und andere zwar als Menschen, aber primär in Strukturen von Berechtigung und Verpflichtung wahrnimmt. Diese Rechte- und Pflichtenstruktur kennzeichnet Manne als geschlechterbedingt vorentschieden. Während die Juridismusthese das Individuum als mit einer sozialen Welt konfrontiert sieht, die soziale Beziehungen allein in rechtlichen Anspruchsstrukturen erfasst, beschreibt Mannes Ansatz die misogyn deformierten Anspruchsstrukturen, in die alle Mitglieder der patriarchalischen Gesellschaft eintreten. Ähnlich wie Loick sieht Manne diese Sozialkonstruktion der modernen Gesellschaft als pathologisch und nimmt dringenden Änderungsbedarf wahr, wenn auch ohne klare Vorstellung, wie man die fundamentale soziale Struktur einer Gesellschaft reformieren könne. Manne gesteht ein, ihr sei nicht ersichtlich, wie man Misogynie effektiv und grundlegend bekämpfen könne (Manne 2020). Loick gibt sich kämpferischer. Er hält Widerstand gegen die juridifizierte Sozialität für geboten und sucht ein Heilmittel gegen den Juridismus jenseits des Rechts. Gefragt sei die »Einübung postjuridischer Existenzweisen« (Loick 2017, 21–22), also die Ausbildung individueller und sozialer Selbstverständnisse, »die sich der Programmierung durch das Recht zu widersetzen versuchen« (Loick 2017, 22). Mit diesem widerständigen und dekonstruktiven Motiv könnte sich wohl auch Manne anfreunden, die zumindest die Hoffnung festhält, Misogynie sei als moralisches Projekt angreifbar, indem man ihre Rechte- und Pflichtenstruktur dekonstruiere: »I think one thing that will help is undoing the ties that bind people falsely« (Manne 2020).

⇒ 2 Beobachtungen im geltenden Recht

Unter den Normativitäten, auf die die Misogynie setzt, um das weibliche Geben in Sollensstrukturen zu gießen, kommt dem Recht eine erwartbar zentrale Bedeutung zu. Man kann es daher kaum als einen Zufall bewerten, dass die erste wissenschaftliche Stimme, die in Mannes Buch zur Sprache kommt (Manne 2019, 11), die einer Rechtstheoretikerin ist. Manne bezieht sich in ihrer Studie gleich eingangs auf Catharine MacKinnon und deren Frage nach dem Zeitpunkt, an dem Frauen als Menschen vollständig Anerkennung fänden (MacKinnon 2006, 43). Auch andernorts – zum Beispiel in Bezug auf den Umgang mit häuslicher Gewalt oder die Sanktionierung von Sexualdelikten – weist Manne darauf hin, dass Recht als die sozialen Normen, in de-

nen das normativ-soziale Selbstverständnis einer Gemeinschaft oder Gesellschaft zu einer positiven Normordnung gerinnt, die Ideologie patriarchalischer Systeme spiegelt und daher Männer strukturell begünstigt und den Anspruch von Frauen zu marginalisieren droht (Manne 2019, 41). Dass im Besonderen das Recht in dieser Hinsicht in eine Schiefelage gerät, wird nicht zuletzt von der Funktion der Misogynie befördert, die *Durchsetzung* der patriarchalischen Ordnung zu sichern. Interessant ist in dieser Hinsicht, dass Manne in ihrem Text von der Misogynie als »law enforcement branch« (Manne 2018, 63; Manne 2020) des Patriarchats spricht, was in der deutschen Übersetzung ihres Buchs mit dem Begriff »Exekutivorgan« wiedergegeben wird – was deutlich »administrativer« klingt als Mannes ursprüngliche Formulierung. Mannes eigene Wortwahl bezieht sich erkennbarer auf die *juridische* Dimension der misogynen Disziplinierung. Es ist in dieser Hinsicht erwartbar, dass das Recht als positivierte Normordnung, die einer patriarchalischen Ordnung Struktur gibt, misogynen Züge trägt.

Hier freilich kann man unter Bezugnahme auf Mannes Theorie eine differenzierte Erwartung ausbilden. Denn Mannes Beobachtung, dass offenkundiger Sexismus in den modernen westlichen Gesellschaften kaum mehr vermittelbar sei und die Misogynie zur Sicherung der patriarchalischen Ordnung einspringe, wann immer erkennbar sexistische Positionen nicht mehr durchsetzbar erscheinen, lässt vermuten, dass auch das Recht kaum mehr auf augenfälligen Sexismus, sondern auf verstecktere Misogynie setzt. Es steht somit zum einen zu erwarten, dass das Recht eine patriarchalische Ordnung re(konstituiert), ohne Frauen explizit und ausdrücklich auszuschließen oder unverhüllt zu diskriminieren. Es ist jedoch zum anderen zu vermuten, dass sich die patriarchalische Grundstruktur einer Gesellschaft oder Gemeinschaft in misogynen Rechtsnormen spiegelt. Die folgenden Überlegungen gehen beiden Vermutungen im Recht der römisch-katholischen Kirche nach.

## ⇒ 2.1 Männlicher Weihestand

Manne versteht »ein gesellschaftliches Milieu insofern als patriarchalisch, als darin bestimmte Arten von Institutionen und gesellschaftlichen Strukturen gedeihen und weithin Unterstützung genießen« (Manne 2019, 95). Diese Strukturen können sehr unterschiedlich gestaltet sein. Sie eint, »dass darin alle oder die meisten Frauen einem Mann oder Männern untergeordnet sind und diese (daher) aufgrund



ihres Geschlechts (neben anderen relevanten, sich überschneidenden Faktoren) gegenüber den Frauen beherrschend sind« (Manne 2019, 95). Viel treffender kann man die hierarchische Konzeption der Kirche, die Doktrin und Recht entwerfen, kaum beschreiben. Die Kirche ist eine doppelte Hierarchie, an deren Spitze(n) der Universalkirche der Papst, der Teilkirchen die Diözesanbischöfe stehen. Diese Amtsträger sind männlich. Dies ist kein Zufall. Hierfür sorgt die Einschränkung des c. 1024 CIC/1983, dass allein Männer die Weihen zum Diakonat, Presbyterat und Episkopat und damit zu jeglicher Stufe des Klerikerstandes in der katholischen Kirche gültig empfangen können. Das Recht verzichtet auf den offenkundigen Sexismus, Frauen als nicht weihefähig zu kennzeichnen; diese Klarstellung übernimmt die dem Recht vorgängige Doktrin (Johannes Paul II. 1994, 545–548). Die Rechtsnorm kann sich in diesem Sinne auf eine Formulierung beschränken, die Frauen ausschließt, ohne sie zu benennen. Den gegenüber der diese Regelung begründenden Doktrin erhobenen Vorwurf, sie diskriminiere Frauen, weist das kirchliche Lehramt mit dem Argument zurück, man schließe Frauen nicht böswillig aus, weil man ihre Weihe nicht wolle, sondern *müsse* sie von der Weihe fernhalten, da diese *nicht möglich* sei. Das kirchliche Eintreten gegen die Frauenordination sei daher keine Abwertung der Frauen, sondern der Liebe zur Kirche und zu der Ordnung geschuldet, die Gott selbst seiner Kirche zugrunde gelegt habe. Der Kanonist Nobert Lüdecke bemerkt lakonisch kommentierend: »Das gottverfügte Lebensterrain der Frauen ist der Laienstand« (Lüdecke 2009, 186). Da »die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden« (Johannes Paul II. 1994, 548), könne man dies von ihr weder begründet verlangen noch den Ausschluss von Frauen als Diskriminierung verstehen.

Auf anderslautende Behauptungen oder Forderungen nach einer Öffnung der kirchlichen Weiheämter für Frauen reagieren Verteidiger amtskirchlicher Positionen nicht selten zumindest geflüstert mit Vergleichen, die die Unmöglichkeit dieses Ansinnens besagen. Da Frauen wesensmäßig unweihbar seien, könne man genauso gut den Versuch unternehmen, einen Hund oder einen Tisch zu weihen... Kate Manne weist im Übrigen darauf hin, dass zu den verbreiteten Sanktionen, um ungebührliche Ansprüche von Frauen zu sanktionieren, das Instrument der Herabwürdigung zählt, diese Frauen mit Kindern, Tieren oder Dingen zu vergleichen (Manne 2019, 128). Das Eintreten der Amtskirche gegen solche ungebührlichen Ansprüche konkretisiert sich freilich nicht durch beleidigende Abwertung, sondern weist robuste strafrechtliche Züge auf; die »versuchte Weihe einer Frau« ist als



Straftat der Glaubenskongregation zur Verfolgung vorbehalten (Kongregation für die Glaubenslehre 2010, Art. 5) und rangiert in der Systematik kirchlicher Straftaten auf dem Gravitätsniveau des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger. Dieser rigide Umgang mit versuchten Frauenweihen begründet sich im Schutz des göttlichen Willens. Insofern es im Kern des kirchlichen Auftrags steht, den göttlichen Willen zu tun, sieht sich der Gesetzgeber als legitimiert, diesen Willen durch strafrechtliche Sanktionsinstrumente gegen weibliche Begehrlichkeiten zu sichern.

## ⇒ 2.2 Standeshierarchie

Der Zusammenhang von Weihe und Hierarchie wird in der Kirche durch das Junktum von *Stand* und *Amt* erzeugt, insofern die Kirche ihre Leitungsämter für Gläubige aus dem Klerikerstand reserviert. Nur aus dem Kreis der Kleriker rekrutiert die Kirche Entscheidungsträger. Im kirchlichen Ämterrecht heißt es dementsprechend, dass allein Kleriker Ämter erhalten können, zu deren Ausübung Weihegewalt oder kirchliche Leitungsgewalt erforderlich ist (c. 274 § 1 CIC/1983). Amtliche Vollmacht zur Übernahme von Verantwortlichkeit für das sakramental-liturgische Leben der Kirche und für die Kirchenleitung erhalten in Folge nur die Geweihten. Den Laiinnen und Laien, zu denen Frauen immer und notwendigerweise gehören, schreibt das Recht allein eine unterstützende Funktion zu. Ihr Auftrag ist es, den klerikalen Amtsträgern bei der Ausübung ihrer Gewalt zu helfen (c. 129 § 2 CIC/1983); »*cooperari*« ist der Begriff, der das laikale Mittun am klerikalen Leitungsauftrag im geltenden Kirchenrecht beschreibt. Hierdurch entsteht eine Standeshierarchie, die Kleriker strukturell den Laiinnen und Laien überordnet.

Aus soziologischer Sicht ist zu beobachten interessant, wie Laiinnen und Laien mit dieser Platzzuweisung umgehen, ihre Position sei eine den Klerikern dienende. So begegnet man in den Reformüberlegungen der Kirche – wie im Rahmen des Synodalen Wegs, den die deutsche Kirche gegenwärtig begeht, – bei der Suche nach neuen Rollen und Aufgaben für Laiinnen und Laien vor allem der Frage, inwieweit die Beteiligung des Laienstands an kirchlichen Leitungsvollzügen *im Rahmen des geltenden Rechts* möglich sei. Die Laiinnen und Laien sind also um eine kreative Ausgestaltung des ihnen doktrinär und rechtlich zugewiesenen Platzes bemüht, anstatt den Platz selbst in Frage zu stellen – und mit ihm die Doktrin und das Recht, die ihn festlegen. Dieselben Frauen, die sich innerhalb der Kirche fragen, was

sie im Rahmen des sie stark einengenden Rechts beizutragen vermögen, sind nicht selten Frauen, die diese Einschränkungen ihrer Handlungschancen außerhalb der Kirche radikal zurückweisen würden. Die Kirche arbeitet offenkundig recht erfolgreich mit einer Realitätsverdopplung, insoweit sie Frauen binnenkirchlich zu akzeptieren bewegt, dass diese innerhalb der Kirche zur Übernahme bestimmter Kompetenzen unfähig seien, was die meisten dieser Frauen für sich in anderen Feldern des gesellschaftlichen Handelns als absurd zurückweisen würden.

### ⇒ 2.3 Geschlechterhierarchie?

Dass der Ausschluss der Frauen vom Weihestand und von bevollmächtigten Ämtern Frauen herabsetzt, bemühen sich manche Stimmen dadurch zu entkräften, dass die Frauen in der Kirche zwar dem Laienstand angehörten und in Konsequenz keinen Zugang zu bevollmächtigten Ämtern hätten, dies aber auf männliche Laien genauso zutreffe. Daher könne man die Kirche nicht als Geschlechterhierarchie verstehen, da die hierarchisch übergeordneten Kleriker zwar immer Männer seien, diese aber allen Laiinnen und Laien, Frauen und Männern, vorstünden. Frauen dürften ihren Status in der Kirche daher nicht als strukturell benachteiligt wahrnehmen, da ihre hierarchische Unterordnung unter die männlichen Kleriker sie ja nicht in ihrer Eigenschaft als Frauen, sondern in ihrer Eigenschaft als Laiinnen betreffe – und männliche Laien genauso berühre. Der schon benannt Norbert Lüdecke dekonstruierte dieses Argument in nachvollziehbarer Weise unter Verweis auf die geschlechtsspezifisch unterschiedlichen Hürden im Zugang zum Klerikerstand. In der Tat seien auch Männer Laien. Es stehe auch nicht jedem Mann der Klerikerstand offen, denn hierfür bedürfe es einer Berufung. Bei Frauen finde sich jedoch eine diesem Kriterium *vorgängige* Hürde. Nicht ein Mangel an persönlicher Berufung halte eine Frau vom Empfang der Weihe ab. Vielmehr schließe die Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht bereits die Möglichkeit der Berufung aus. Während es unter den Männern nach kirchlichem Verständnis Berufene und Nichtberufene gebe, sei eine weibliche Berufung aus kirchlicher Sicht undenkbar: Die Frau sei nicht »berufungsfähig« und damit »nicht einmal potentielle Empfängerin der Weihe und Trägerin der daraus resultierenden Befähigungen, Rechte und Pflichten« (Lüdecke 1997, 83).

Mit Blick auf die Zugangschancen zum Klerikerdienst sei der Laienstand daher kein homogener Stand, so Lüdecke, sondern selbst ge-

*schlechterhierarchisch durchgestuft*: »Was Klerikern vorbehalten ist, können Männer nicht ohne besondere Berufung, Frauen können es keinesfalls. Insofern gibt es in der Kirche aufgrund des Geschlechts zwei Kategorien von Laien, die sich durch den Umfang ihrer Rechtsstellung unterscheiden« (Lüdecke 1997, 83). Hieraus zieht Lüdecke den Schluss: »Insofern die Grenze zwischen Klerikern und Laien mit der zwischen Mann und Frau zusammenfällt, ist der hierarchische Aufbau der Kirche *rechtlich* eine Geschlechterhierarchie« (Lüdecke 1997, 88). Frauen seien daher nicht nur notwendigerweise Laiinnen, sondern sie seien im Vergleich zu Männern »Minderlaien« (Lüdecke/Bier 2012, 67). Doktrin und Recht sprechen ihnen nicht nur in einem konkreten Einzelfall, sondern generell und durchgängig den Zugang zum Klerikerstand und damit die Aufnahme in die kirchliche Hierarchie als Möglichkeit ab. Kate Mannes Beobachtung, dass patriarchalische Systeme Frauen Männern strukturell unterordnen, lässt sich somit in der Kirche nachvollziehen.

#### ⇒ 2.4 Sexismus im Recht

Auch Mannes Annahme, dass augenfälliger Sexismus in modernen Gesellschaften kaum mehr toleriert wird (und misogynen Strukturen weicht, die die patriarchalische Ordnung durchsetzen), kann man im Kirchenrecht nachzeichnen. So lässt sich beobachten, dass die Kodexreform vor 1983 mehr als dreißig Normen aus dem kodikarischen Recht entfernte (Griffin 1984, 26), die Frauen offenkundig diskriminierten. Sexistische Normen, die unmittelbar auf die Erzeugung, (Re)Institutionalisierung und Legitimierung der patriarchalischen Herrschaft setzen, waren auch im Kirchenrecht nicht mehr zu halten. Die Rechtsreform tilgte viele Normen aus dem Recht, die Frauen direkt benachteiligten. Das neue Recht gab beispielsweise die Norm auf, derzufolge der Wohnsitzort des Vaters als Abstammungsort eines Kindes zu gelten habe (c. 90 § 1 CIC/1917). Es sieht davon ab, den Wohnsitz einer verheirateten Frau als den Wohnsitz ihres Mannes zu definieren (c. 93 § 1 CIC/1917). Auch warnt das geltende Recht Kleriker nicht mehr davor, sich nicht mit solchen Frauen zu umgeben, deren Umgang Verdacht erregen könnte (c. 133 § 1 CIC/1917). Die Norm ist einer allgemeineren und geschlechtsneutralen Pflicht gewichen, »sich mit der gebotenen Klugheit gegenüber Personen zu verhalten, mit denen umzugehen die Pflicht zur Bewahrung der Enthaltsamkeit in Gefahr bringen oder bei den Gläubigen Anstoß erregen könnte« (c. 277 § 2 CIC/1983). Entfallen ist im geltenden Recht auch eine Rangfolge der Zuständigkeit bei der Nottaufe, die Männern re-

gelmäßig den Vorrang vor Frauen als Taufspenderinnen einräumte (c. 742 § 2 CIC/1917). Das explizite Verbot von Ministrantinnen wurde getilgt (c. 813 § 2 CIC/1917). Dass Beichten von Frauen in den Beichtstuhl gehörten, während Männer in Privathäusern beichten durften (c. 910 CIC/1917), findet sich ebenfalls im geltenden Recht nicht mehr. Damit zeichnet das gegenwärtige Recht nicht mehr am sexistischen Frauenbild des Kodex von 1917 mit, der Frauen, wie die Kanonistin Elizabeth McDonough analysierte, »als 1. in funktioneller Hinsicht zweitrangig, 2. in moralischer Hinsicht sündig und verführerisch, 3. in intellektueller Hinsicht minderwertig sowie 4. in emotionaler Hinsicht unbeständig beurteilt[e]« (McDonough 1986, 210). Das geltende Kirchenrecht stelle sich völlig anders auf, betont Sabine Demel: »Von [...] einigen unwichtigen Ausnahmen abgesehen, betrachtet der CIC/1983 die Frau als in jeder Hinsicht ebenbürtig mit dem Mann« (Demel 1999, 224).

Das Kirchenrecht versucht also an das moderne Projekt einer rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter Anschluss zu halten. Es enthält allerdings immer noch einige Normen, die die Geschlechter ungleich behandeln, ohne dass hierfür sachliche Gründe ersichtlich seien. Gemäß c. 111 CIC/1983 wird ein Kind ritusverschiedener Eltern bei der Taufe der Rituskirche des Vaters zugeschrieben, wenn keine elterliche Einigung über die Rituszugehörigkeit des Kindes zustande kommt. Gemäß c. 230 § 1 CIC/1983 können nur männliche Laien »für die Dienste des Lektors und des Akolythen auf Dauer bestellt werden«. Zwar lassen sich für die Aufnahme dieser Norm in das geltende Recht historische Gründe anführen, nämlich dass diese Dienste ihren Ursprung im Weiherecht haben und früher niedere Weihen (und damit Männern vorbehalten) waren. Der Sitz im Leben dieser Norm ist auch heute noch die Klerikerausbildung. Nichtsdestoweniger befremden die unterschiedlichen Rechte weiblicher und männlicher Mitglieder des Laienstands. Ähnlich differenziert behandelt wird die Zulassung von Mädchen zum Ministrantendienst. Hier ist es interessanterweise nicht der Rechtstext selbst, der diskriminiert, sondern seine Ausdeutung. Die Mädchen ausschließende Norm des alten Rechts ist verschwunden. Überdies wurde die Möglichkeit, Mädchen als Ministrantinnen zuzulassen, vom Päpstlichen Rat für die Interpretation von Gesetzestexten positiv beantwortet (Päpstlicher Rat für die Interpretation von Gesetzestexten 1992, 542). Allerdings fühlte sich die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung darauf hinzuweisen veranlasst, dass Priester nicht verpflichtet seien, sich im Gottesdienst von Ministrantinnen unterstützen zu lassen (Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung 2001, 397–399). Ob Mäd-

chen den Altardienst übernehmen dürfen, hängt bis in die Gegenwart von der Beurteilung dieser Frage durch den jeweiligen Diözesanbischof (Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung 2004, 566) und vom persönlichen Urteil des Zelebranten ab.

Weitere Beispiele für Ungleichbehandlungen der Geschlechter finden sich in anderen Materien des geltenden Rechts: Das Ordensrecht enthält teils striktere Regelungen für Nonnenklöster als für Männerklöster (cc. 609 § 2, 614, 616 § 4 CIC/1983). Im Eherecht setzt c. 1083 § 1 CIC/1983 mit vierzehn Jahren ein niedrigeres Mindestalter von Frauen für die Eheschließung an, Männer müssen mindestens sechzehn Jahre alt sein. C. 1089 CIC/1983 normiert den »Frauenraub« als Ehehindernis, der eine zum Zweck der Eheschließung entführte Frau vor einer abgepressten Ehe zu schützen versucht: »Zwischen einem Mann und einer Frau, die im Hinblick auf eine Eheschließung mit ihr entführt oder gefangen gehalten wird, kann es eine gültige Ehe nicht geben, außer die Frau wählt, nachdem sie von dem Entführer getrennt und an einen sicheren und freien Ort gebracht wurde, von sich aus die Ehe.« Über die geschlechterspezifische Normierung kann man genauso ins Grübeln geraten wie über den zweiten Teil der Norm, der eine gewisse Einladung dazu auszusprechen scheint, dass Frauen die Ehe mit einem Entführer für sich wählen, um sich und ihrer Familie eine etwaige Schande zu ersparen.

### ⇒ 2.5 Misogyne Normen

Auch zur Auflösung oder Anlösung von Geschlechterrollen trägt das Kirchenrecht nicht bei. Es verarbeitet Geschlechtlichkeit binär codiert und erweist sich jenseits der binären Logik des Männlichen und Weiblichen als völlig blind. Insoweit es die binäre Anthropologie der Doktrin spiegelt, reproduziert es die Geschlechterdichotomie von »Frau« und »Mann«. Beispiele aus dem Kirchenrecht zeigen dieses binäre Denken: Eine Ehe schließen können gemäß kirchlichem Recht nur eine Frau und ein Mann (c. 1055 § 1 CIC/1983). Die Weihe empfangen kann ausschließlich ein Mann (c. 1024 CIC/1983). Der Stand der Jungfrauen steht allein Frauen offen (c. 604 CIC/1983). Zu diesen Normen, die traditionelle geschlechtsbezogene Rollenvorstellungen evozieren und hierdurch am misogynen Projekt einer Sicherung der patriarchalischen Ordnung mitschreiben, treten solche, die Frauen in besonderer Weise betreffen und in dieser Hinsicht misogynie Effekte haben, ohne Frauen explizit als besonders betroffene Normadressatinnen auszuweisen. Zu denken ist beispielsweise an eine Norm im

kirchlichen Strafrecht, die die Abtreibung zur kirchlichen Straftat erklärt. C. 1398 CIC/1983 lautet: »Wer eine Abtreibung vornimmt, zieht sich mit erfolgter Ausführung die Tatstrafe der Exkommunikation zu.« Die Norm nimmt nicht allein Frauen, die abtreiben lassen, in den Blick, sondern ebenfalls Männer, die Abtreibungen durchführen. Als Norm, die sich auf eine Tat bezieht, die am weiblichen Körper stattfindet, dreht sich die Regelung freilich offenkundig um Frauen und rückt deren »Natur« ins Zentrum. Die Strafwürdigkeit der Tat ergibt sich gemäß kirchlichem Selbstverständnis aus dem unbedingten Schutz des Lebens. Dass Abtreibungen zudem Akte sind, die dem entgegenstehen, was die kirchliche Doktrin als spezifisch weibliche »Natur« auszumachen meint, nämlich die natürliche Begabung von Frauen zur Mütterlichkeit, legt überdies nahe, dass die Norm im Besonderen auf die Frauen zielt, die sich ihrer Natur zu entziehen suchen, und das ungebührliche weibliche Verhalten sanktioniert, kein Leben schenken zu wollen. Die Strafwürdigkeit dieses Verhaltens schließt Männer ein, die Frauen dabei helfen, sich ihrer Mutterrolle zu entziehen. Kate Manne weist in diesem Sinne darauf hin, dass Abtreibung ein Thema ist, bei dem sich die misogynen Missbilligung darüber, dass Frauen sich nicht als *Gebende* geben wollen, in besonderer Weise konkretisiert (Manne 2019, 163–176). Der Kampf gegen die Legalisierung von Abtreibung sei daher auch immer Widerstand dagegen, Frauen aus der misogynen Verpflichtung zur Mütterlichkeit und der Rolle, Leben geben zu müssen, zu entlassen. Dass Frauen in diese Rolle zu verweisen auch im Kirchenrecht mit einiger Energie verfolgt wird, zeigt das für Abtreibung angedrohte Strafmaß. Das Kirchenrecht sieht für die Abtreibung die drastische Strafe der automatischen Exkommunikation vor, die mit Begehen der Tat eintritt. Wer abtreibt, kann der Kirchenstrafe in Folge nicht entkommen. Die Norm, die andere Tötungsdelikte strafbewehrt, ordnet hingegen weitaus flexibler je nach Schwere der Straftat entsprechende Sühnstrafen an (c. 1397 CIC/1983).

### ⇒ 3 Fazit

Kate Mannes Misogynierekonstruktion verweist in doppelter Hinsicht auf einen Zusammenhang von Misogynie und normativer Ordnung. In normtheoretischer Perspektive lässt sich die normative Dynamik geschlechterbezogener Ansprüche und Verpflichtungen entdecken, die Frauen in die Pflicht zu geben nimmt und Männer von ihnen zu nehmen berechtigt. Diese patriarchalische Dynamik konkretisiert sich in Rechtsordnungen, in denen das normative Selbstverständnis einer

Gemeinschaft oder Gesellschaft positive Gestalt annimmt. In Folge kann man wohl in jeder patriarchalischen Gesellschaft im Recht misogynen Normen entdecken. Dass dies auch in der Kirche der Fall ist, dürfte kaum überraschen, macht doch die kirchliche Hierarchie sich bisher noch nicht einmal die Mühe, ihre geschlechterhierarchische Struktur zu verbergen. Misogyne Strategien, Frauen anthropologisch-doktrinär auf ihre Mütterlichkeit festzulegen, spiegeln sich in der Rechtsordnung, die ihre ursprünglich sexistische Prägung mehr oder weniger erfolgreich hinter sich zu lassen bemüht ist, gleichwohl auf eine misogynen Strukturierung nicht verzichten kann, um Frauen an ihren Platz zu weisen. Die erkennbare Mischung aus sexistischen Relikten und schwer verborgener Misogynie entgeht vielen kirchlich engagierten Frauen nicht mehr. Nicht wenige von ihnen verlassen aktuell die Kirche. Sie ziehen zu lassen, erscheint Vertretern der Amtskirche indes als keine Option. Kate Manne beobachtet, dass die Misogynie Frauen nicht vertreiben will, denn diese sind nützlich und notwendig für die patriarchalische Arbeitsteilung und damit, wie Manne es formuliert, auch »zu nützlich für die Herrschenden, als dass alle Frauen verzichtbar wären – oder als dass sie die Bedürfnisse und Interessen der Herrschenden bei einer räumlichen Trennung befriedigen könnten« (Manne 2019, 107). Man kann die gegenwärtigen Versuche der Amtskirche, die Frauen zu halten, in diesem Licht interpretieren. Die männliche Hierarchie will das misogynen Projekt nicht aufgeben. Aber sie kann auch nicht ohne die Frauen. Den Schutz der patriarchalischen Ordnungen leisten abenteuerliche Konstruktionen. So erscheint es auch im Rahmen des gegenwärtig in Deutschland begangenen Synodalen Wegs – zumindest bisher – tabu, die exklusive kirchliche Klerikerherrschaft zu hinterfragen und auf Leitungsvollmacht in Laienhand zu dringen. Freilich erkennt die Amtskirche, dass Zugeständnisse notwendig sind. Bischöfe ernennen »Generalvikarinnen«, die ämterrechtlich keine sind – und daher natürlich auch nicht so genannt werden dürfen. Der gegenwärtige Versuch, Frauen den *status quo* als Reform zu präsentieren und sie zum Verbleib zu überreden, agiert mit einer Widersprüchlichkeit, die für post-patriarchal ambitionierte Gemüter schwer erträglich ist.



## ⇒ Literaturverzeichnis

Austin, John (1962): *How to Do Things with Words*, The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955, Oxford: Clarendon Press.

Demel, Sabine (1999): Der Wandel in der kirchlichen Rechtsstellung der Frau vom CIC/1917 bis zum CIC/1983, in: Müller, Gerhard Ludwig (Hg.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg: Echter, 217–230.

Diekmann, Andreas (1980): Die Befolgung von Gesetzen. Empirische Untersuchungen zu einer rechtssoziologischen Theorie (Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung 47), Berlin: Duncker & Humblot.

Foucault, Michel (2008): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2271), 9. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Griffin, Bertram F. (1984): Introduction to the Jargon of Canon Law, in: *The Jurist* 44, 19–27.

Loick, Daniel (2017): *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2212), Berlin: Suhrkamp.

Lüdecke, Norbert (1997): Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, in: Weigand, Rudolf (Hg.), *Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 27), Würzburg: Echter, 66–90.

Lüdecke, Norbert (2009): Mehr Geschlecht als Recht? Zur Stellung der Frau nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche, in: Eder, Sigrid/Fischer, Irmtraud (Hg.), »...männlich und weiblich schuf er sie...« (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (Theologie im kulturellen Dialog 16), Innsbruck: Tyrolia, 183–216.

Lüdecke, Norbert/Bier, Georg (2012): *Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer.

Mackinnon, Catharine A. (2006): *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Cambridge, MA: The Belknap Press.

Manne, Kate (2018): *Down Girl. The Logic of Misogyny*, Oxford: Oxford University Press.

Manne, Kate (2019): *Down Girl. Die Logik der Misogynie*, aus dem Englischen von Ulrike Bischoff, Berlin: Suhrkamp.

Manne, Kate (2020): Interview with Sean Illing, What we get wrong about misogyny, 7. März 2020, Download unter: [www.vox.com/identities/2017/12/5/16705284/elizabeth-warren-loss-2020-sexism-misogyny-kate-manne](http://www.vox.com/identities/2017/12/5/16705284/elizabeth-warren-loss-2020-sexism-misogyny-kate-manne) (Zugriff am 21. Juni 2020).

Mauss, Marcel (1968): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Einführung von E. E. Evans-Pritchard, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

McDonough, Elizabeth (1986): Die Frauen und das neue Kirchenrecht, in: *Concilium* 22, 210–216.

Rappaport, Roy A. (1979): *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond: North Atlantic Books.

Rehbinder, Manfred (2014): *Rechtssoziologie. Ein Studienbuch*, 8. Aufl., München: C. H. Beck.

Weber, Max (2014): *Wirtschaft und Gesellschaft. Nachlaß, Teilband 3: Recht* (Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe Bd. I/22-3), hg. von Werner Gephart und Siegfried Hermes, Tübingen: Mohr Siebeck.

#### ⇒ Dokumentenverzeichnis

Päpstlicher Rat für die Interpretation von Gesetzestexten (1992): *Responsio ad propositum dubium*, 30. Juni 1992, in: *Acta Apostolicae Sedis* 86 (1994), 541–542.

Johannes Paul II. (1994): *Apostolisches Schreiben Ordinatio sacerdotalis über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe*, 22. Mai 1994, in: *Acta Apostolicae Sedis* (1994), 545–548.

Johannes Paul II. (1995): Brief an die Frauen, 29. Juni 1995, Download unter:

[www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_29061995\\_women.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html) (Zugriff am 22. Juni 2020).

Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (2001): Erklärung, 27. Juli 2001, in: *Notitiae* 37, 397–399.

Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (2004): Instruktion *Redemptionis sacramentum*, 23. April 2004, in: *Acta Apostolicae Sedis* 96, 549–601.

Kongregation für die Glaubenslehre (2010): *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, 21. Mai 2010, in: *Acta Apostolicae Sedis* 102, 419–434.

Franziskus (2018): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Gaudete et exsultate* über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute, 19. März 2018, Download unter:

[w2.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html) (Zugriff am 22. Juni 2020).

Franziskus (2020): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia* an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens, 2. Februar 2020, Download unter:

[vatican.va/content/francesco/de/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20200202\\_querida-amazonia.html](http://vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html) (Zugriff am 22. Juni 2020).

---

---

**Zitationsvorschlag:**

Hahn, Judith (2020): Die Ordnung des Weiblichen. Zur normativen Struktur und rechtlichen Konkretisierung von Misogynie im Licht von Kate Mannes »Down Girl«. (Ethik und Gesellschaft 2/2020: Frauenfeindlichkeit mit System. Zur Logik der Misogynie in doch-nicht-post-patriarchalen Zeiten). Download unter: [https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2020\)-art-2](https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2020)-art-2) (Zugriff am [Datum]).

---

---



**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für sozialetik**

**2/2020: Frauenfeindlichkeit mit System. Zur Logik der Misogynie in doch-nicht-post-patriarchalen Zeiten**

Andrea Geier: Logik und Funktion von Misogynie. Probleme und Perspektiven

Judith Hahn: Die Ordnung des Weiblichen. Zur normativen Struktur und rechtlichen Konkretisierung von Misogynie im Licht von Kate Mannes »Down Girl«

Manuela Wannemacher: Gute Frauen / schlechte Frauen. Ent-Menschlichung durch Subjektivierung

Hildegund Keul: Die Privilegierung von Männern vulnerabilisiert Frauen. Ein verwundbarkeitstheoretischer Blick auf Kate Mannes »Down Girl«

Katharina Zimmermann: Von katholischen Müttern und sozialistischen Traktoristinnen. Der frühe DDR-Katholizismus im Spiegel von Kate Mannes Misogynie-Begriff

Maren Behrensen: Bedrohte Männlichkeit auf einem sterbenden Planeten. Klimawandelleugnung und Misogynie