

Männermacht und Männerleid.

Theologische Männerforschung als Beitrag zu einer symmetrischen Gestaltung der Geschlechterbeziehungen¹

von

Martin Fischer

1. Die Ausbildung kritischer Männerforschung in den vergangenen zwei Jahrzehnten hat einen wichtigen Beitrag dazu geleistet, die Bedeutung geschlechtsspezifischer Fragen nicht nur als für Frauen, sondern auch für Männer als relevant aufzuzeigen. Dies hat dazu geführt, dass sich in der jüngsten Vergangenheit „Gender“ von der Verwendung als neudeutsche Bezeichnung für die Befassung mit Frauenfragen zunehmend emanzipiert hat und damit als Begriff offen ist für sämtliche Aspekte, die die Geschlechtlichkeit von Menschen in den Blick nehmen. Dass der monolithische Ansatz einer „universal sisterhood“ sich als nicht tragfähig erwies, zeigten bereits die innerfeministischen Diskussionen in den 1980er Jahren durch die Aufnahme der Kategorien Klasse und Ethnizität.² Entscheidend war jedoch die sich erst allmählich durchsetzende Einsicht, dass auch Männlichkeit kein statisches, monolithisches Faktum ist, sondern ebenso zeit- und kulturabhängig ist.³ In der Folge wurde deutlich, dass die Linien der Kritik zu einem guten Teil nicht mehr entlang der Geschlechtergrenzen verlaufen, sondern sich auf der Basis unterschiedlicher *Inhalte* entfalten.⁴

Während diese Erkenntnisse in anderen wissenschaftlichen Disziplinen entwickelt/aufgegriffen wurden und substantielle Ergebnisse lieferten, so steckt diese Arbeit in der Theologie noch weitgehend in den Kinderschuhen. Dies ist ein alarmierender Befund. Denn wenn man bedenkt, dass die jüdisch-christliche Tradition in unseren Breitengraden wesentlich zur traditionellen Gestaltung der Geschlechterordnung beigetragen hat, so sollte eine zeitgemäße wissenschaftliche Befassung mit den biblisch-theologischen Grundlagen dieser Beziehungsgestaltung eigentlich ganz oben auf der Agenda stehen. Dies gewinnt zusätzlich an Dringlichkeit, wenn wir berücksichtigen, dass bestimmte traditionelle biblische Bilder auch in

¹ Paper für die 5. Tagung des AIM-Gender, 13.-15. Dezember 2007 in Stuttgart

² Vgl. Zainab Babrani, *Women of Babylon. Gender and representation in Mesopotamia*, New York 2001, 19.

³ Vgl. Judith Kegan Gardiner (Hg.), *Masculinity Studies and Feminist Theory*, New York 2003, 1-29.

⁴ Dies kommt beispielsweise in der höchst kontroversen, emotionalen und oft auch polemischen (vgl. Evamaria Bohle, *Der Widerstand fremder Erfahrung. Der Streit um die „Bibel in gerechter Sprache“ tut der Kirche gut*, in: *Zeitzeichen* 9/2007, 55-57) Diskussion um die „Bibel in gerechter Sprache“ zum Ausdruck (vgl. dazu Elisabeth Gössmann/Elisabeth Moltmann-Wendel /Helen Schüngel-Straumann (Hg.), *Der Teufel blieb männlich. Kritische Diskussion zur „Bibel in gerechter Sprache“*. Feministische, historische und systematische Beiträge, Neukirchen 2007).

Bevölkerungsschichten wirkmächtig sind, „die sich von den Kirchen schon lange verabschiedet haben.“⁵

Das bedeutet, dass eine Kritik traditioneller theologischer Anthropologie und Geschlechterordnung nicht nur für jene von Interesse sein dürfte, denen es um eine theologische Argumentation eines geschlechtergerechten Miteinanders geht, sondern dass die Bedeutung dieser Arbeit über dezidiert theologische Interessen hinausgehen und einen konstruktiven Beitrag zu einer Neugestaltung der Geschlechterbeziehungen leisten könnte. Darum gilt es zunächst, biblisch begründete Elemente zu identifizieren, die zur Asymmetrie im Geschlechterverhältnis beigetragen haben und zu sehen, worin diese Asymmetrie eigentlich besteht.

2. Es erscheint einigermaßen unstrittig, dass der zweite Schöpfungsbericht (Gen 2) und insbesondere Gen 3,16⁶ einen zentralen Beitrag zur theologischen Begründung der Unterordnung *der Frau*⁷ geleistet haben. Nun besteht jedoch in der heutigen Exegese weitgehend Konsens⁸ darüber, dass diese Erzählungen als Ätiologien zu verstehen sind, also als Begründungen für (scheinbar) gegebene Sachverhalte. Das bedeutet, dass der Erzähler rückblickend begründete, was er in seiner damaligen Gegenwart gleichsam als „schon immer gültig“ vorfand. Darum gilt es, im Sinne eines Rezeptionsästhetischen Ansatzes klar zwischen der *intentio auctoris* und der *intentio lectoris*⁹ zu unterscheiden. Dies eröffnet uns die Möglichkeit, zwischen zeitgebundenen Elementen und dem Gesamtkontext der biblischen Botschaft, die sich beispielsweise mit dem Verweis auf den ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,27) und einer zeitgemäßen Exegese des zweiten Schöpfungsberichtes¹⁰ alttestamentlich untermauern lässt, zu differenzieren und ein symmetrisches Geschlechterverhältnis zu begründen – auch wenn dies zu biblischen Zeiten aufgrund der patriarchalen Situation mutmaßlich *so* nicht gemeint war.

Die Wirkungsgeschichte jedoch zeigt, dass die fraglichen Stellen – im Verbund mit anderen Stellen und Bildern aus dem Alten und Neuen Testament – als *gottgewollte* Ordnung erachtet wurde. Was dies für Frauen bedeutet hat (und z.T. noch immer bedeutet), setze ich an

⁵ Regula Strobel, Theologische Interpretationen der Kreuzigung Jesu und die gesellschaftliche Normalität des Opferdiskurses, in: European Society of Women in Theological Research, Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen 10, Leuven 2002, 151-169, 154. Dies lässt sich unschwer zeigen an der Verarbeitung biblischer Bilder etwa in der Werbung.

⁶ *Und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein.*

⁷ Ich verwende im Folgenden immer eine kursive Schreibweise, um damit daran zu erinnern, dass die Rede von *dem Mann* und *der Frau* eine zwar von den Texten intendierte aber – wie dargelegt – trügerische Sicht einer monolithischen Beschreibung der Geschlechter impliziert.

⁸ Vgl. dazu die einschlägigen Kommentare von Jan Alberto Soggin, Gerhard v. Rad, Claus Westermann u.a.

⁹ Vgl. Ulrich H.J. Körtner, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994; Umberto Eco, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten (dtv 4531), München 21994 (Lector in fabula, 1979); ders., Die Grenzen der Interpretation (dtv 4644), München 1992 (I Limiti dell'interpretazione, 1990).

¹⁰ Vgl. Phyllis Trible, A lovestory gone awry, in: *dies.*, God and the rhetoric of sexuality (Overtures to Biblical Theology), Philadelphia 21980, 72-143.

dieser Stelle als bekannt voraus. Die andere – und bislang kaum gestellte – Frage ist, was es für Männer bedeutet, *übergeordnet* zu sein/sein zu müssen. Denn die ontologische Verortung dieser Vor- und Überordnung hat gewichtige Folgen.

3. Die biblische Überlieferung zeigt, dass die Überordnung *des Mannes* mit einem Spezifikum einhergeht: nämlich der Verpflichtung zur *Verantwortung*, der Übernahme von Führungsaufgaben. Die Sorge um das Wohlergehen des Vaterhauses stand im Mittelpunkt, und der *pater familias* beziehungsweise auf der Makroebene der König, trug die gesamte Verantwortung dafür. Fehlte der Vater, so hatten seine *Söhne und Söhnessöhne* (so die wörtliche Übersetzung von Ex 34,7) dafür gerade zu stehen. Diese Verantwortung potenziert sich bei jenen, denen die Sorge um Volk und Land anvertraut ist. Freilich, alle – Männer wie Frauen – litten unter den Folgen der Verfehlungen, doch die *Verantwortung* dafür blieb den Männern. Sich solcher Verantwortung nicht zu stellen galt ebenso als schändlich wie etwa sich von seiner Frau ernähren zu lassen (vgl. Jes Sir 25,22). Die Quellen zeigen, dass auch damals nicht alle Männer in der Lage waren, diese Verantwortung auszuüben und/oder dass die Verantwortung von der Ehefrau wahrgenommen wurde, was freilich erst recht mit Schande verbunden war. „Drei sind es, deren Leben kein Leben ist, und zwar: wer auf den Tisch seines Nächsten angewiesen ist, *den seine Frau beherrscht*, und über dessen Körper Züchtigungen herrschen.“¹¹

4. Das frühe Christentum schrieb diese patriarchalen Strukturen des *pater familias* und die damit verbundene Verantwortung fort.¹² Neu war nun jedoch, *dass die Wahrnehmung der Verantwortung als pater familias mit der Verhältnisbestimmung von Mann und Frau als Abbild der Beziehung von Christus zu seiner Gemeinde verbunden wurde und somit die irdischen Verhältnisse ein christologisches Fundament erhielten*. So lesen wir, „daß Christus das Haupt eines jeden Mannes ist; der Mann aber ist das Haupt der Frau; Gott aber ist das Haupt Christi“ (1Kor 11,3). Und dass „der Mann“ *Gottes Bild und Abglanz* ist; *die Frau aber ist des Mannes Abglanz* (1Kor 11,7).

Solchermaßen hierarchisch geordnet waren die Verantwortlichkeiten verteilt: Es sei Aufgabe der Frauen sich unterzuordnen (Kol 3,18; Eph, 5,22-24; Tit 2,5; 1Pet 3,1), still zu sein (1Kor 14,34¹³; 1Tim 2,11f) und ihre Männer zu ehren/fürchten (Eph 5,33) und Aufgabe der Männer, ihre Frauen zu ernähren und zu versorgen (Eph 5,29). In letzterem haben wir sozusagen die christliche Fassung des *Versorgungsimperativs* – der Verpflichtung zur ökonomischen

¹¹ Jom tob, 32b (Hervorhebung MF).

¹² Die Frau trägt dabei am *oikos* die volle Mitverantwortung, aber „nur eben so, wie es ihren fraulichen Anlagen und ihrem mütterlichen Anteil am *oikos* entspricht. [Der] Mann als Vater [trägt] die Verantwortung für die Struktur und damit auch für den Bestand des *oikos*“ (Karl H. Rengstorf, *Mann und Frau im Urchristentum. Grundprobleme einer Reform des Familienrechtes* [Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften 12], Köln 1954, 40f).

¹³ Dass dies ein nachpaulinischer Einschub ist, ist eine verhältnismäßig junge Erkenntnis (vgl. Gottfried Fitzer, *Das Weib schweige in der Gemeinde. Über den unapaulinischen Charakter der mulier-taceat-Verse in 1. Korinther 14*, TEH NF 110, München 1963).

Versorgung der Frau/Familie – vor uns. Dieser christologisch argumentierte Versorgungsimperativ ist seinerseits jedoch im Liebesgebot verankert, das ebenfalls christologisch begründet wird: *Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat und hat sich selbst für sie dabingegeben* (Eph 5,25).

Es stellt sich damit die Frage, wie weit diese ethische Konkretion zu ziehen wäre. Wenn wir dabei ein Partnerschaftsmodell der Gleichberechtigung vor Augen haben, würde dies eine wechselseitige Hingabe (*in extremis* in den Tod) – je nach Situation die Hingabe eines Mannes oder einer Frau – nahe legen. Wenn wir hier jedoch die patriarchale Familienstruktur rund um die Zeitenwende mit der ihr eigenen Verantwortung im Blick haben, so erscheint Eph 5,25 in einem ganz anderen Licht, nämlich als christliche Variante des *Hingabeimperativs* an Männer, im Ernstfall sich für das Überleben des Kollektivs – sei es die Familie, die Bevölkerung einer Polis¹⁴, die Evakuierung eines Gebäudes oder Schiffes („Frauen und Kinder zuerst“) oder die gesamte Menschheit (der mythische „Heros“) – hingeben zu müssen.

Es ist durchaus bemerkenswert, dass das Liebesgebot des Epheserbriefs *nicht* wechselseitig (also auch *die Frau* solle *den Mann* lieben) formuliert wird. Und es ist ebenso bemerkenswert, dass die Auslegungstradition der Haustafel des Epheserbriefes einen Strang aufweist, der den Hingabeimperativ in 5,25 ausdrücklich beim Wort¹⁵ nimmt und einen anderen, der ihn in einem „Liebepatriarchalismus“ (E. Troeltsch) zu fassen sucht. Beiden gemeinsam ist, dass sie die hierarchische Ordnung von Männern und Frauen für gegeben halten. Dies führte dazu, dass der Rechtfertigungsbedarf einer ontologischen Vorordnung *des Mannes* zumindest seit dem 19. Jahrhundert erheblich zugenommen hat und der Fokus auf die Unterordnungsforderungen und die damit offenkundig verbundenen Einschränkungen in der selbstbestimmten Lebensgestaltung von Frauen gelegt wurde.

Feministische Theologie hat deshalb mit Recht und Notwendigkeit diese hierarchische Ordnung scharfer Kritik unterzogen. Die neuere Exegese (auch von männlichen Theologen) versuchte zum Teil, die „gegenseitige Unterordnung“ (Eph 5,21) als zentrales Kriterium der Auslegung der Haustafel geltend zu machen und das Liebesgebot (Eph 5,25) als Begrenzung patriarchal verstandenen Handelns im Sinne einer prononciert partnerschaftlichen Beziehung

¹⁴ Vgl. die Tat des Menoikeus, der sich bereitwillig von der Stadtmauer stürzte, um die Stadt von der Pest zu befreien und für seine pflichtbewusste Hingabe gepriesen wurde (Robert *Ranke-Graves*, Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, Hamburg 1993, 105i).

¹⁵ Vgl. jeweils die betreffenden Stellen in Hans *Hübner*, An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser (HNT 12), Tübingen 1997; Fritz *Rienecker*, Praktischer Handkommentar zum Epheserbrief, Neumünster 1934; Albert *Barnes*, Ephesians, <http://www.ccel.org/ccel/barnes/ntnotes.xi.v.xxv.html>, verified 30/11/2007; Johannes *Calvin*, Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe (Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift 17, übers. u. bearb. v. O. *Weber*), Neukirchen-Vluyn 1963; Johannes *Chrysostomus*, Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Epheser, aus d. Griech. übers. v. *W. Stodert* (BKV II/15), München 1936.

von „Mann“ und „Frau“ zu verstehen (und „gewisse damalige anthropologisch-gesellschaftliche Vorstellungen“ als „zeitgeschichtliche Verengung“¹⁶ zu deuten).

5. So sehr nun diese Entwicklungen zu begrüßen sind, so blenden sie doch einen wesentlichen Punkt aus: nämlich die Bedeutung des Hingabeimperativs und dessen einigermaßen problematische Wirkungsgeschichte. Denn der bereits vorchristlich hochgehaltene Hingabeimperativ¹⁷ scheint meines Erachtens der radikale Bestandteil eines „Pakets“ von Männlichkeit zu sein, das um die Zeitenwende zwar in unterschiedlicher Weise konstruiert wurde¹⁸, aber als zentrale Faktoren auf der einen Seite „Überordnung“ und „Privilegien“ beinhaltete, was auf der anderen Seite jedoch untrennbar mit umfassender „Verantwortung“ (Versorgungs- und Hingabeimperativ inklusive) verbunden war.

Die ontologische Verortung dieser „Eigenschaften“ brachte es – neben den als bekannt vorauszusetzenden Nachteilen für Frauen – mit sich, dass Männer es als zu ihrem Wesen gehörend erachten mussten, diese Anforderungen zu erfüllen, was dazu führte, dass das heroische Opfer von Männern jenem Männlichkeitskonstrukt entsprechend erwartet und beispielsweise im militärischen Kontext¹⁹ pseudo-christologisch legitimiert wurde. „Christus und der Krieger gehören zusammen. [...] Aber wie er selbst sich geopfert hat, um den Menschen die Versöhnung zu bringen, so segnet er auch jeden, der das Opfer seines Lebens bringt zum Zwecke des Friedens.“²⁰ Christus wurde als Heros, als Feldherr dargestellt, der „uns voranging den Weg des Heldenmutes und der Todesverachtung, indem er ein ander Leben uns eröffnet und uns zuruft mit Feldherrenmacht: Mir nach, ihr Christen alle!“²¹

Karl Hammer bezeichnet diese Quasi-Gleichsetzung von Christ und Soldat²² als „pseudotheologische Ideologie vom Krieg als gottgewolltem Erzieher zu stählerner Mannestugend“²³ und merkt darum an, dass die „Analogisierung zum Christusopfer“, die in der wohl am meisten zitierten – und oft mehr als fragwürdig ausgelegten – Stelle Joh 15,13²⁴ ihren biblischen Grund zu haben meint, lediglich den Zweck hatte, „das auf den Schlachtfeldern täglich gegenwärtige Sterben sowie die Bereitschaft dazu als ‚Heldenopfer‘ zu verklären, [und] letzten

¹⁶ Rudolf *Schnackenburg*, *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Neukirchen-Vluyn 1982, 250.

¹⁷ „Aber von dem braven Manne ist es auch wahr, daß er für seine Freunde und sein Vaterland vieles tut, und, wenn es sein muß, selbst dafür stirbt“ (*Aristoteles*, *Nik Eth*, IX,8 1169a).

¹⁸ Vgl. dazu, Stephen D. *Moore*, (Hg.), *New Testament Masculinities* (SBL Semeia Studies 45), Atlanta 2003

¹⁹ Vgl. Wilhelm *Pressel*, *Die Kriegspredigt 1914 - 1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands*, Göttingen 1967; Karl *Hammer*, *Deutsche Kriegstheologie 1870 - 1918*, München 1974; Gerhard *Schneider*, „... nicht umsonst gefallen“? Kriegerdenkmäler und Kriegstotenkult in Hannover (Hannoversche Geschichtsblätter, Sonderband), Hannover 1991; Thomas Martin *Schneider*, *Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit* (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen 19), Göttingen 1993.

²⁰ So der katholische Publizist Carl Muth im Oktober 1915 (zit in: *Hammer*, aaO, 268).

²¹ Zitat aus einer Predigt in Frankreich, zit. in: *Hammer*, aaO, 133.

²² Vgl. *Hammer*, aaO, 52.

²³ *Hammer*, aaO, 123.

²⁴ *Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde.*

Endes ins Gegenteil umschlagen und zu einer ‚Entthronung Christi, zu einer Depotenziierung‘ führen mußte.“²⁵

Mit anderen Worten: die inflationäre Analogisierung des kriegerischen Todes auf den Schlachtfeldern mit dem Erlösungstod Christi überhöht das von Menschen herbeigeführte Sterben auf höchst unangemessene Weise und bewirkt gleichzeitig eine Herabsetzung der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Todes am Kreuz, weil nicht nur ein fundamentaler Unterschied zwischen Menschen und dem Menschensohn besteht, sondern weil die Parallelisierung eine fundamentale Differenz in den Analogiepaaren ignoriert, nämlich, „daß der, der getötet wurde, eben auch selbst hat töten wollen. Damit wird die Parallelisierung mit dem christlichen Opfertod zu einer Unmöglichkeit“²⁶, wie Günther Dehn dies mit großer Klarheit ausdrückte.

Bei so viel offen gefordertem Heroismus ist klar, dass andere Formen der Viktimisierung von Männern hier keinen Platz hatten und völlig ausgeblendet wurden. Um so mehr ist es notwendig aufzuzeigen, dass abseits des heroischen Opfers (das nun wahrlich nicht nur im Krieg geschieht!²⁷) männliche Viktimisierung in unterschiedlicher Gestalt auftritt, und dass die behauptete Grundvoraussetzung, „höchst aktiv und mutig“²⁸ sein zu müssen (wohl um überhaupt als Opfer anerkannt zu werden), eine Zumutung besonderer Güte und eine Folge eines ontologisch begründeten Eigenschaftsdenkens ist, das keinen legitimen Platz für Männer hat, welche diesen Anforderungen nicht entsprechen.

Es sind bestimmte gesellschaftliche Zuschreibungen an Männer (und keineswegs nur die parteiische feministische Perspektive!), die der Selbst- und Fremdwahrnehmung von Männern als Opfer im Wege stehen. Während Frauen durch die Punzierung als „schwachem Geschlecht“ den Opferstatus gleichsam implizit mitführen (und daran wird mit Recht Kritik geübt!), wenden sich im umgekehrten Fall (Mann als Opfer) genau jene Stereotypen gegen einen solchen Mann, was eine Deklaration, ein Aussprechen, eine Anzeige, ja selbst ein *sich selber* eingestehen meist unmöglich macht. „Der Primat des Mannes ist da oder er ist nicht da. Wer ihn verteidigen, wer um ihn kämpfen muß, beweist damit, daß er ihn verloren oder gar nie besessen hat, daß er ein armer Schwächling ist, den man [...] um den Finger wickelt, von dem die Führung, die er laut Ordnung haben sollte, und die er der [...] Frau schuldig wäre,

²⁵ Hammer (aaO), Kriegstheologie, 130.

²⁶ Zit. in: Art. Dehn Günther, v. F.W. Bautz, BBKL 1 (1975) 1245.

²⁷ Wie uns Helga Kublmann, Zur Opferkritik der feministischen Theologie, in: *dies.*, Leib-Leben theologisch denken. Reflexionen zur Theologischen Anthropologie (INPUT 2), Münster 2004, 97-116, 101 glauben machen will. Bezeichnender Weise sind alle 343 Todesopfer des Rettungseinsatzes des New York Fire Department nach den Anschlägen auf das World Trade Center vom 11. September 2001 Männer.

²⁸ Vgl. Kublmann, ebd..

nimmermehr zu erwarten ist.“²⁹ Wer darum mit seinen Primatansprüchen Schwierigkeiten hat, behält dies vorsichtshalber für sich. *Ein Mann macht so was mit sich selber aus*. Wer wollte denn als Schwächling, als Opfer, als Nicht-Mann dastehen?

6. Gewalt ist in besonderem Maße ein Phänomen, das von Männern ausgeht und das Männer betrifft.³⁰ Gleichzeitig ist festzustellen, dass in der medialen Darstellung und der öffentlichen Wahrnehmung Gewalt in besonderem Maße Beachtung findet, wenn sie sich als geschlechtlich motivierte Gewalt gegen Frauen manifestiert, gemäß dem Motto, *wenn Männer einander den Schädel einschlagen – selber schuld*. Dadurch werden andere Erscheinungsweisen von Männern als Opfer ausgeblendet.

* Am Beispiel des Krieges im Irak kann gezeigt werden, wie mediale *Nichtwahrnehmung* männlicher Opfer funktioniert. Die militärischen Kriegsoffer³¹, werden mit hohen militärischen Ehren beigesetzt (wenn auch aus politischen Gründen dies nicht eben öffentlich geschieht). Von *zivilen* Todesopfern wird insbesondere dann berichtet, wenn Frauen und Kinder unter den Toten waren. In einem Dossier über *zivile* (!) Todesopfer von 2003-2005 legt die Organisation *Iraq Body Count*³² dar, dass mehr als 81% der zivilen Opfer Männer waren, knapp 10% Kinder und Babys und knapp 9% Frauen. Trotz dieser enormen Überrepräsentation von männlichen Opfern wird in der medialen Berichterstattung erst dann etwas als *wirklich grausam* dargestellt, wenn auch Frauen und Kinder unter den Opfern sind. Als Ende Mai 2006 die Kriegsverbrechen von Haditha der Weltöffentlichkeit bekannt wurden, hieß es unisono in der internationalen Presse³³, dass unter den Opfern auch „Frauen und Kin-

²⁹ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, 200.

³⁰ Die Statistik Austria listet für das Jahr 2005 55% männliche und 45% weibliche Mordopfer (vgl. *Statistik Austria*, Jahrbuch 2007, 125, retrieved 15/08/2007). Das Risiko, als Erwachsener Opfer eines Gewaltverbrechens zu werden lag in GB dem British Crime Survey zufolge im Durchschnitt bei 3,6%. Junge Frauen zwischen 15-24 Jahren wiesen eine Risikorate von 6,5% auf, Männer der gleichen Altersgruppe 13,8% (vgl. *British Crime Survey*, 2006/07, 61). Ausnahmen von dieser Grundtendenz sind Sexualdelikte und Häusliche Gewalt (siehe dazu unten). Ähnlich auch die Zahlen der Kriminalstatistik des BKA (Deutschland, http://www.bka.de/pks/pks2005/download/pks-ib_2005_bka.pdf, 155, verified 30/11/2007). Auch hier gilt, dass es nicht um ein Aufrechnen geht, sondern um die aus meiner Sicht notwendige Wahrnehmung, dass in diesen Bereichen Männer als Opfer kaum ein Thema sind. Freilich hat dies auch damit zu tun, dass Gewalt gegen Frauen in besonderer Weise ein Problem der Gewalt von *Männern* gegen Frauen, also ein gegendertes Phänomen ist. Doch interpersonelle Gewalt ist nicht erst dann abzulehnen, wenn sie gegengeschlechtlich verübt wird. Es scheint, dass auch hier wieder ontologisierte geschlechtsspezifische Zuschreibungen (Aggressivität als „männliches“ Attribut) zum Tragen kommen. Männer als Hauptakteure von Gewalttaten müssten demnach auch entsprechend mehr Gewalt aushalten. Da die Mehrheit der männlichen Bevölkerung jedoch nicht gewalttätig zu sein scheint, ist nicht nachvollziehbar, weshalb Männern *qua Geschlecht* dies zuzumuten wäre.

³¹ Die Website *Iraq Coalition Casualty Count* (<http://icasualties.org/oif/Female.aspx>) listet per 2/12/2006 männliche Opfer mit 97,86%, in absoluten Zahlen: 3068 Soldaten und 67 Soldatinnen, wobei der Anteil der „non-hostile fatalities“ bei Soldatinnen mit 26% deutlich über dem Durchschnitt der Gesamtzahl (19,9% laut <http://icasualties.org/oif/stats.aspx>, Stand 2/12/2006) liegt (im April 2004 lag der Anteil der „non-hostile fatalities“ bei nur 6%).

³² http://reports.iraqbodycount.org/a_dossier_of_civilian_casualties_2003-2005.pdf, 4.

³³ vgl. <http://derstandard.at/?id=2461894>;
http://news.independent.co.uk/world/middle_east/article622118.ece;
<http://www.time.com/time/archive/preview/0,10987,1174682,00.html> (verified 30/11/2007).

der“/„women and children“ gewesen seien. Damit soll freilich keine Aufrechnung im Sinne von „wer leidet mehr“ geschehen – das wäre ein „makabres Schauspiel“³⁴ –, sondern es geht darum, dass durch diesen Zusatz „Frauen und Kinder“ der Horror offenbar erst wirklich seinen Schrecken erhält. 80% getötete Zivilisten (nicht Soldaten!) – so ist das eben im Krieg. Aber dass auch Frauen und Kinder getötet werden – *horrific*.³⁵

* Dies geht so weit, dass männliche Opfer anonym unter „ferner liefen“ rangieren. Nach einer US-Militäraktion im Irak schreibt der Journalist Hans Rauscher: „Zwangsläufig gibt es dabei fast immer auch unschuldige Opfer. Wer eine Bombe auf ein Wohngebiet wirft, um noch so üble Terroristen zu töten, muss mit toten Frauen, Kindern *usw.* rechnen.“³⁶ Männer als offenbar selbstverständlich erachtetes Kollateralschadenrisiko, auf einer Ebene mit Gebäuden, Straßen, Brücken. Und die kann man freilich in einer kurzen Glosse nicht alle aufzählen („*usw.*“). Hier können wir das Problem der Unsichtbarkeit von Männern als Opfer mit Händen greifen.

* Unlängst wurde ein Dokument veröffentlicht, das belegt, dass es an der innerdeutschen „Mauer“ einen offiziellen Schießbefehl gegeben hat. Als ob diese nun bewiesene Vermutung nicht schon furchtbar genug wäre, erlangt der Schrecken in der Beurteilung dieses Schießbefehls erst durch einen besonderen Zusatz seine horrende Größe, insofern es darin heißt: „Zögern Sie nicht, von der Schusswaffe Gebrauch zu machen, auch dann nicht, wenn die Grenzdurchbrüche mit *Frauen und Kindern* erfolgen, was sich die Verräter schon oft zu nutze gemacht haben.“³⁷ Der Historiker und Direktor der Stasiopfer-Gedenkstätte Berlin-Hohenschönhausen, Hubertus Knabe wird daraufhin in der FAZ(-Online) mit den Worten zitiert: „Der Auftrag, ohne zu zögern auch auf Frauen und Kinder zu schießen, könne als Anstiftung zu Mord oder Totschlag gewertet werden.“³⁸ Erst der Auftrag auf Frauen (und Kinder) zu schießen qualifiziere offenbar diese Barbarei erst zum Mord.

Nur Wenige nehmen Notiz davon, dass in westlichen Industrieländern 86% der Todesfälle³⁹ am Arbeitsplatz Männer betreffen.⁴⁰ Während dies vielleicht noch mit Bedauern zur

³⁴ *Sölle*, Leiden, Stuttgart 1984 (1973), 134.

³⁵ Ähnlich auch der Bericht des renommierten Nahostkorrespondenten Robert Fisk des britischen „Independent“. Nach israelischen Bombenangriffen auf Beirut hieß es „At least seven were killed, including *the wife of the mayor, a Christian woman* who was decapitated by a missile that hit her car. In west Beirut yesterday, the Israeli air force destroyed eight apartment blocks in which six families were living. Twelve civilians were killed in southern Lebanon, including a mother, her children and their housemaid (14/08/2006, <http://news.independent.co.uk/world/fisk/article1219037.ecc>, Hervorhebungen MF).

³⁶ *Der Standard*, 27/09/2003, 1 (Hervorhebung MF).

³⁷ FAZ, 11/08/2007 (<http://www.faz.net/s/Rub594835B672714A1DB1A121534F010EE1/Doc~E8570BDEB4AE64A1E8ADAE8660ECC9791~ATpl~Ecommon~Scontent.html>)

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. <http://www.ilo.org/public/english/protection/safework/wdcongrs17/intrep.pdf>, 15 (verified 30/11/2007).

Kenntnis genommen wird, insofern Männer hier ihnen zugeschriebene Funktionen erfüllen – wenn auch mit letalem Ende –, so nimmt die öffentliche Aufmerksamkeit in anderen Bereichen noch mehr ab. Etwa hinsichtlich der Gewalttaten *an* Männern, der Suizidrate⁴¹ oder der Obdachlosenrate⁴², die alle eine unverhältnismäßig hohe Prävalenz von Männern aufweisen. Diese Viktimisierung taucht in Statistiken auf, ist allenfalls eine Zeitungsnotiz wert, aber sie wird nur in Ausnahmefällen als *Gender*problem wahrgenommen.

7. Meines Erachtens ist das Sichtbarmachen, das Wahr- und Ernstnehmen männlicher Viktimisierung, die ich – als Gegenpol zu den allseits bekannten und zu Recht kritisierten Privilegien von Männern – als das „Unprivilegierte“ im Leben von Männern bezeichne, ein wichtiges Element auf dem Weg zur Überwindung der Asymmetrien in den Geschlechterbeziehungen. Es geht in diesem ganzen Unterfangen jedoch *nicht* um eine dubiose Geschichtsrevision, wonach Männer die eigentlichen Opfer des Patriarchats⁴³ seien. Sondern es geht um das Sichtbarmachen des „Unprivilegierten“ im Leben von Männern, des Verdrängten, lächerlich Gemachten und Tabuisierten, das dem dichotomen, ontologisch begründeten Eigenschaftsdenken geschuldet ist, welches für Männer letztlich ebenso lebensbehindernd ist wie für Frauen, und zu dem christliche Theologie *auch* ihren Beitrag geleistet hat..

Das Sichtbarmachen von Erscheinungsweisen männlicher Viktimisierung bedeutet keine wie auch immer geartete Relativierung der Leiden und Opfer von Frauen in ihren unterschiedlichsten Ausprägungen. Es handelt sich um ein „auch“, *nicht* um ein „entweder-oder“, mit einem Bewusstsein für unterschiedliche Ausprägungen, Gewichtungen und individuelle Erfahrungen. Allerdings – und dies muss immer im Blick bleiben und kann kaum oft genug betont werden – kann männliche Viktimisierung nur dann sinnvoll und für Männer wie Frauen gleichermaßen glaubwürdig thematisiert werden, wenn dies – wie oben angesprochen – innerhalb des unaufgebbaren Spannungsverhältnisses mit der Kritik der gesellschaftlichen Machtfrage geschieht.

⁴⁰ Die Initiativen, die sich um eine „Halbe-Halbe-Quote“ bei Bau- oder Hochofenarbeitern, bei der Müllabfuhr, der Ölförderung, dem Bergbau und ähnlichen Sparten bemühen, sind bislang öffentlich nicht in Erscheinung getreten.

⁴¹ http://www.who.int/mental_health/media/en/373.pdf; http://www.who.int/mental_health/media/en/282.pdf; <http://www.oecd.org/els/social/indicators>; <http://www1.oecd.org/publications/e-book/8103051E.PDF> (verified 30/11/2007).

⁴² Laut dem Jahresbericht 2005 der Wiener Obdachloseneinrichtung „Die Gruft“ sind 86% der Betreuten Männer (<http://www.gruft.at/jahresbericht2005.pdf>, 6). Bei einem *street count* der Obdachloseneinrichtung „Mungos“ in London im Jahr 2000 wurden 92% Burschen und Männer gezählt (<http://www.mungos.org/facts/demo.shtml>). In Glasgow variierten die Zahlen zwischen 84 und 100% männlicher Obdachloser. Allerdings war die Zahl der Unter-Zwanzigjährigen mit 59% Burschen und 41% Mädchen auffällig (<http://www.ghn.org.uk/statistics/factsheet4.pdf>; verified 30/11/2007). Ich beziehe mich hier auf den eng gefassten Begriff der Obdachlosigkeit, im Sinne von „auf der Straße leben“ („sleeping rough“), im Unterschied zu (verdeckter) „Wohnungslosigkeit“, die gerade für Frauen ein großes Problem darstellt (vgl. <http://diestandard.at/?id=2690056>, verified 30/11/2007).

⁴³ Wie dies etwa von manchen Vertretern des *backlash* nahegelegt wird.

Das Ziel sollte jedoch sein, die Rede von *männlicher und weiblicher Viktimisierung* überhaupt obsolet zu machen und von der *Viktimisierung von Frauen und Männern* (Mädchen und Jungen) zu sprechen. Dies trüge dem Umstand Rechnung, dass in der Gebrochenheit unseres Daseins die Viktimisierung von Menschen nicht zu überwinden sein wird, dass jedoch diese Viktimisierung nicht aufgrund der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht erfolgt (und der Einen zugestanden wird und dem Anderen nicht), sondern Teil der Gebrochenheit unseres Daseins sind, was unser ethisches Handeln in mitmenschlicher Solidarität herausfordert, die aber nicht „abgeschafft“ werden kann und – nach christlicher Auffassung – erst im Eschaton seine Überwindung erfährt.

Solchermaßen verstanden kann die Sichtbarmachung männlicher (sic!) Viktimisierung – im Bewusstsein der weiterhin notwendigen Machtkritik – einen Beitrag dazu leisten, die Wahrnehmung der Asymmetrien im Geschlechterverhältnis abzubauen, sodass die Perspektive nicht ausschließlich als Umverteilung von Macht von *den Männern* hin zu *den Frauen* verstanden wird, sondern die Komplexität der Geschlechterbeziehungen bewusst macht und den unterschiedlichen Facetten Rechnung trägt.⁴⁴ Denn nur wenn *auch* die „blinden Flecken“ hinsichtlich der spezifischen Anforderungen an und Erfahrungen von Männern wahr- und ernstgenommen und nicht pejorativ abgetan oder tabuisiert werden, kann sich eine symmetrische Beziehung „auf Augenhöhe“ entwickeln, in der das Ich dem Du nicht gleichsam mit dem erhobenen Zeigefinger gegenüber tritt, sondern in gegenseitigem Respekt, Verständnis und antwortender Liebe begegnet.

Dies ist ein Ziel, zu dem *auch* die Theologie ihren Beitrag leisten kann, hinsichtlich der Korrektur gesellschaftlich tief verankerter Bilder und missverständlicher Traditionen – in Bezug auf die Machtfrage (die bei näherem Hinsehen bis in die Gotteslehre hineinreicht) ebenso wie auf die einseitige Zuordnung bestimmter Anforderungen und Einschränkungen gegenüber dem einen *oder* dem anderen Geschlecht, die es im Interesse aller Beteiligten zu überwinden gilt.

⁴⁴ Dies hat Simone de Beauvoir – im Gegensatz zu einer Reihe späterer AutorInnen – in „Das andere Geschlecht“ mit großer Klarheit vorgezeigt.