

Eine Theologie der Freiheit hingegen kann einen Beitrag dazu leisten, dass die gegenwärtigen Reformforderungen, etwa nach der Zulassung von Frauen zur Weihe in alle Ämter, nach einer Eingrenzung der päpstlichen Machtfülle, nach einer Entklerikalisierung etc. gerade nicht als eine billige Anpassung an den Zeitgeist denunziert und abgewertet werden können, wie das zur Zeit häufig zu hören ist. Sondern dass sie als elementare Reform zentraler Lehren und Anliegen des Christentums verstanden werden, und zwar gegen die Abwege, die – wie beschrieben – im 19. Jahrhundert ihren Anfang genommen haben.

2. Gender-Normierungen und freiheitliches Handeln im Widerstand – Anfrage an katholische Argumentationslinien

Die Wirkungsmacht des 19. Jahrhunderts sowohl im bestehenden Frauenverständnis als auch in der gegenwärtigen lehramtlichen Gender-Kritik anzusetzen, bedarf weiterer Tiefenbohrungen und Erforschungen.¹²⁵ Allerdings kann

wendigkeit entsteht, den Menschen vor sich selbst zu bewahren, so, wie die Schöpfung vor dem Menschen zu bewahren ist; dazu auch Papst Benedikt XVI.: 2008. Im März 2011 wird in dem Abschlussstatement zur 55th Session of the Commission on the State of Women of the United Nations Economic and Social Council wieder vor der radikalen Gender-Theorie gewarnt (vgl. Holy See Mission: 2011). Das aktuell veröffentlichte Schreiben der Erziehungskongregation reiht sich ein in diese Ausfaltung einer globalen Gefahr, die von einem geeinten und gemeinsam agierenden Feind ausgeht, der die bestehende Ordnung zerstören will; vgl. auch M. A. Case: 2011, S. 811-813; dies.: 2014 findet von der Glaubenskongregation vorbereitet die ›Humanum Conference‹ statt, ein »International Colloquium on the Complementarity between Man and Woman«. Dieses wird von Mary Case beschrieben als: »international ›who's who‹ of selfdescribed proponents of traditional marriage and opponents of same-sex marriage from diverse faith traditions and continents.« (M. A. Case: 2019, S. 565) Diese Konferenz führt zum Wiederbeleben des »World Congress of Families« (<http://profam.org/index.php> [Zugriff am 11.06.2019]), 2019 in Verona abgehalten (<https://www.wcfverona.org/>). Diese Seite ist leider nicht immer aufrufbar. Nach einem zweiten Zugriff wird sie gesperrt).

125 Vgl. B. Bauer/U. Gause: 2020. Gause/Bauer machen auf die Abjektivierungsmuster aufmerksam, die sich in der theologiegeschichtlichen Rekonstruktion einschreiben, wenn sie nicht gendersensibel vorgeht. Nicht nur gebe es keine Theologiegeschichte der Frauen, die als exemplarische Frauen deutlich machen könnten, dass es nicht nur Männer gab, sondern es gibt auch keine Geschichtsschreibung, die die Konstruktionen hinter der Konstruktion der Geschlechter als solche benennt.

aus theologischer Sicht die Argumentationslinie lehramtlicher Gender-Kritik durch Theoreme Judith Butlers an mindestens drei Punkten hinterfragt werden.¹²⁶

Erstens ist die Spiritualisierung, Ontologisierung und Essentialisierung eines vor- und überzeitlichen Weiblichen in der Idealbesetzung durch die Gottesmutter zu dekonstruieren. Denn eine diskursanalytisch-dekonstruktive Genealogie würde darauf hinweisen können, dass sich in dieses überzeitliche Frauenbild, das als Wesen der Frau verstanden wird, die in den verwendeten Bildern immanente Macht- und Geschlechterordnung unmittelbar einschreiben und nur durch Wiederholung von Setzungen verschleiert werden können.¹²⁷ Zudem ist die Vorstellung, dass dieses Wesen der Frau sich nicht kulturell und kontextuell ausprägt, nicht zu verstehen: sowenig wie das Postulat, dass dies auf »alle Frauen und auf jede einzelne von ihnen zu[trifft], unabhängig von dem kulturellen Rahmen, in dem jede sich befindet, und unabhängig von ihren geistigen, psychischen und körperlichen Merkmalen, wie zum Beispiel Alter, Bildung, Gesundheit, Arbeit, verheiratet oder ledig«¹²⁸. Denn die zugrundeliegende Argumentation geht davon aus, dass feststeht, was die Frau zur Frau macht: Ihre biologische Konstruktion hat ontologische und essentielle Konsequenzen. Judith Butler kritisiert diese Vorstellung als »identity-politics«, die nur durch Ausgrenzungen funktionieren. Butler stellt damit durchaus die bisher auch im Feminismus geltende Grundlage in Frage¹²⁹, die von einem Kollektivbegriff ausgeht. Aber was die Identität »Frau« bedeuten solle, ist für Butler ebenso fragwürdig wie die Vorstellung von einem »Subjekt Frau« oder des weiblichen Geschlechts zu sprechen.¹³⁰ »Identity categories are never merely descriptive, but always normative, and as such exclusionary.«¹³¹ Butlers Anliegen ist es gerade aber nicht, dem Feminismus die

126 Vgl. G. Werner: 2018c, S. 179-202.

127 Vgl. »Die Genealogie untersucht diskursive Prozesse der Naturalisierung. Sie situiert Diskurse in Machtprozessen und führt die Frage nach dem Wesen des Menschen oder der Natur des Körpers auf kultur- und epochenspezifische Denk- und Wahrnehmungsschemata zurück.« (H. Bublitz: 2002, S. 41f.) So ist die Analyse der Macht das eigentliche Feld der Genealogie.

128 Papst Johannes Paul II.: 1988, Nr. 29.

129 Vgl. D. K. Kim: 2007, S. 95.

130 Vgl. J. Butler: 1995a, S. 50.

131 Ebd.

Grundlage zu entziehen oder das Subjekt abzuschaffen¹³², sondern sie möchte die Denkmöglichkeit eröffnen, dass diese dekonstruktive Vorgehensweise dem Feminismus gerade den Weg weisen, in der Vielfalt der Bedeutungen von den Vorstellungen wegzukommen, die am Ende doch wieder durch radikale und sogar rassistische Ontologien geprägt sind.¹³³ Theologisch wird es daher denkbar sein können, gegen diese Ontologisierung einer ewigen biologisch fundierten essentialisierten Weiblichkeit die pluriformen Frauenerfahrungen und Selbstbeschreibungen zu setzen, die zu einer differenzierten, kontextuellen und geschichtlichen Anthropologie führen. Zu dieser Vorgehensweise gehört unerlässlich, mit der intersektionalen Analyse jene Machtdiskurse zu entlarven, die immer schon wissen können wollen, was das wahre Frausein ist.

Zweitens ist eine Theologie, die sich in eine Butler-Rezeption stellt, nur mit der Gender-Theorie möglich, die unbestritten das Herzstück Butler'scher Macht- und Geschlechteranalysen ist und auch bleibt. Diese Geschlechterdiskurse selbst sind in sich gegenseitig bedingende Machtfiguren eingebettet, die aus dem Diskurs, der Norm und der Performativität bestehen. Für die Diskurstheorie Butlers stellt dabei die binäre, heteronormative Geschlechterdifferenz eine gegebene Ordnung dar und diese Ordnung ruft konsequenterweise die als soziale Bedingung verschleierte Formung eines intelligiblen Subjekts hervor. Intelligibel bleibt das Subjekt aber nur solange, wie es sich in der erwarteten Wiederholung der Norm bewegt, diese dadurch zugleich zementiert. Die Reglementierung der Ordnung und ihrer Kategorien wird erst durch das je neue performative Zitat aktualisiert.¹³⁴ Wird aber in einer dekonstruktiven Analyse die reglementierende Geschlechternorm als Macht im Diskurs offengelegt, wie Judith Butler dies tut, dann löst sie damit aber gerade nicht die Differenz der Geschlechter auf, wie vom Vatikan behauptet, sondern stellt die vordiskursiven Annahmen in Frage, die postulieren, immer schon zu wissen, was und wie Frausein ist. Diskursanalytisch kann Judith Butler also

132 J. Butler: 2009c, S. 108f.; vgl. auch A. Thiem: 2008, S. 189). Thiem geht ausführlich auf die Position Butlers in der Debatte von Foucault und Habermas ein. Ebd., S. 206-214.

133 Gegen die Kritiken von Nussbaum, Vastiray und Fraser macht Loizidou stark, dass das Butler'sche Subjekt, wenngleich es in einem Sinne eines aufgekündigten Subjekts ist, kein Opfer ist. »The foreclosed subject, whatever figuration it may take, then becomes not a victim whose inclusion we need to fight for in a community founded itself on that basis.« (E. Loizidou: 2007, S. 165).

134 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 30, 35, 37. Dazu auch B. Grümme: 2020b, S. 36; B. Bauer/U. Gause: 2020, S. 274; A. M. Riedl: 2020, S. 181; W. Schaupp: 2020, S. 155.

jenen Studien beipflichten, die herausbekommen haben, dass dieses essentialistische Wissen über ›Frausein‹ (und ›Mannsein‹) bereits an das ungeborene Baby herangetragen und das Subjekt so vor jeder bewussten Entscheidung bereits in vorgeformte Gender-Rollen hineingebildet wird. Weil also das Subjekt ein von Anfang an sozial vermachtetes Wesen ist, will Butler die Wirkungen dieser Macht aufdecken, indem sie die genealogische Herkunft nach der Bedeutung der Kategorien von Weiblich und Männlich als Essenz analysiert. Theologisch bedeutet dies, machtanalytisch die vordiskursiven Verständnisse überzeitlichen Frau- oder Mannseins zu hinterfragen und die Verwirklichung gelungenen Mensch-seins gendersensibel zu kontextualisieren. Gender wird damit, so Regina Ammicht Quinn¹³⁵, zu einer Analysekategorie, die als eine im positiven Sinne Verunsicherungs- und Gerechtigkeitskategorie verstanden wird und damit Grundlage theologischen Denkens sein sollte.

Drittens transportiert die katholische Vorstellung einer in der ontologischen Differenz der Geschlechter beruhenden Komplementarität eine inhärente Differenz in den Rechten.¹³⁶ Allerdings ist das Argument der Komplementarität nicht nur von den Auswirkungen her probematisch, sondern vor allem von den Vorannahmen. Denn die Komplementarität von Mann und Frau ist nur deswegen denkbar, weil sie auf der Grundlage exakt zweier Geschlechter beruht, die in ihrer biologischen und sozialen Gestalt identisch sind und zudem das dem Geschlecht entsprechende gegengeschlechtliche Begehren zeigen. Diese ist auch die Grundlage der Veröffentlichung der Kongregation für die Bildung, die explizit die Frage von Transgender behandelt.¹³⁷ Diese Komplementarität ist *erstens* ontologisch und drückt sich *zweitens* in binärer Geschlechtszuwendung aus.¹³⁸ Diese der Komplementarität zugrundeliegende Verschiedenheit ist aber nicht das eigentliche Ziel der Argumentation, sondern die inhärente biologische Ungleichheit der Geschlechter.¹³⁹ Das Ziel, einen verbindenden anthropologischen Kern zu denken, erreicht Judith

135 R. Ammicht Quinn: 2017, S. 77-79.

136 Vgl. kritisch hierzu u.a. S. Wendel: 2018, S. 335-338; L. Hogan: 2015, S. 334-338.

137 Vgl. Congregation for Catholic Education: 2019, Nr. 25.

138 So besonders Papst Johannes Paul II.: 1988 und Papst Johannes Paul II.: 1981. *Amoris Laetitia* hat dies wörtlich übernommen, allerdings in Bezug auf die verschiedenen Berufungen der Kirche (Papst Franziskus: 2016, Nr. 203).

139 Der grundlegende ›Dreischnitt der lehramtlichen Geschlechteranthropologie lautet‹, so B. S. Anuth: 2017: »Mann und Frau sind gleich als Person«, »Männer und Frauen sind in der Ausprägung ihres Menschseins verschieden«, »Frauen und Männer sind auf gegenseitige Partnerschaft angewiesen.« (S. 178).

Butler auf ganz anderen Wegen, so in ihren jüngsten Arbeiten über den Begriff der Verletzlichkeit und der Trauer. Sie unterscheidet – wie ausführlich dargestellt – deswegen eine primäre Verletzlichkeit durch andere gegenüber einer sekundären Verwundbarkeit durch soziale Situationen und der Trauer als dritte Ausdrucksform sozialer Gestalt von Beziehungen und Gesellschaft.¹⁴⁰ Diese primäre Verletzbarkeit könne vielleicht die Erfahrung bereitstellen, Menschen zu einem »Wir« zu verbinden.¹⁴¹ In der Untersuchung der Trauer, die nicht für alle Menschen denkbar ist¹⁴², geht es Butler um das Erkennen der impliziten Machtstruktur in der Narration des Menschlichen, die an der wirksame »Hierarchie der Trauer«¹⁴³ abzulesen ist. Es wirkt dann so, als seien manche von einem konstruierten »Wir« ausgenommen.¹⁴⁴ Butler will also prüfen, wie belastbar das »Wir« angesichts der Verletzbarkeit und Trauer ist.¹⁴⁵

»Das bedeutet, dass jede (jeder) einzelne von uns zum Teil aufgrund der sozialen Verwundbarkeit unserer Körper politisch verfasst ist – als ein Ort des Begehrens und der physischen Verwundbarkeit, als Ort einer öffentlichen Aufmerksamkeit, der durch Selbstbehauptung und Ungeschützttheit zugleich charakterisiert ist.«¹⁴⁶

Trauer macht die Verbundenheit und Einbindung in Beziehungen deutlich.¹⁴⁷ Theologie kann aber die Komplementarität des Menschen eben auch in dieser primären Sozialität verstehen, die die Subjektivität gleichursprünglich zu seiner Intersubjektivität denkt und daher die Komplementarität aus jeder ontologischen Geschlechtlichkeit herausholt.¹⁴⁸ Komplementär ist der Mensch als soziales Wesen, weil jedes andere soziale Wesen in einem komplementären Anders-Sein der primären Sozietät des Subjekts als Individuum entspricht.

Diskursanalytisch stellt die Theologie damit Grundlegendes in Frage, wenn sie die in lehramtliche Verlautbarungen eingeschriebene Vorannah-

140 Vgl. B. Mann: 2006, S. 86f.

141 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 42; vgl. auch dies.: 2002, S. 136.

142 Vgl. dazu ausführlich J. Butler: 2015, S. 119, 139, 197ff.; 210ff.; 218.

143 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 177, 263f.

144 Vgl. J. Butler: 2009a, 352.

145 Vgl. ebd., 36f.; vgl. I. Leicht: 2016, S. 85, 91f.

146 J. Butler: 2005, S. 37. An dieser Stelle scheint die Theorie Foucaults durch, dass die Subjektivierung primär durch den Körper geht.

147 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 45.

148 Vgl. dazu auch: G. Werner: 2020c.

men als Machtdiskurse analysiert und ihnen geschichtlich informierte, kontextuell ausgearbeitete und interdisziplinär anschlussfähige Einsichten hinzugesellt. Zudem dekonstruiert sie an jener hermetisch gehaltenen Triade von Geschlecht-Macht-Amt deren überzeitliche Begründbarkeit.

3. Parrhesia als Herausforderung für katholische Theologie und kirchliches Handeln

Foucault will die Beziehung zwischen den Formen der Verifikation, den Techniken der Gouvernementalität sowie den Formen der Selbstpraxis untersuchen und bietet damit ein Zueinander von Wahrheit, Macht und Subjekt, die in der Untersuchung nicht auf sich reduziert werden können. Seine minutiösen Rekonstruktionen legen hierzu Erkenntnisse der griechischen Antike frei, die für die geistesgeschichtliche Entwicklung des Abendlandes, so sein Fokus, leitend und unhintergebar werden. Die Folie des griechischen Verständnisses wird dabei insofern leitend als Foucault dort im Begriff der Parrhesia ein Dispositiv für freiheitliches Handeln entdeckt, welches für ihn in der Wechselwirkung von Macht, Freiheit und Wahrheit eine Subjektkonstitution als souveränes Subjekt denkbar sein lässt. Diesem Ideal der griechischen Antike traut er interdependente Wirkungen auf das Individuum und das Kollektiv zu, die zu moralischer und politischer Freiheit führen. Dementsprechend scharf ist seine Kritik an der christlich-abendländischen Veränderung des Parrhesia-Gedankens, der für ihn einer Pervertierung und Umkehrung gleichkommt. Seine scharfe Kritik solle Theologie aber, so Steinkamp eindrucklich, nicht dazu verleiten, Foucault von vorneherein abzulehnen.¹⁴⁹ Im Gegenteil, man solle die kritische Dekonstruktion pastoraler Praxis ernstnehmen und sogar als Anstoß zur Veränderung sehen.¹⁵⁰ Wie sehr die von Foucault beschriebene Macht wirkt, wird seit 2010 in der deutschsprachigen Theologie diskutiert.¹⁵¹

Denn seit 2010 ist eine vermehrte Aufnahme der Idee der Parrhesia in der deutschsprachigen katholischen Theologie zu entdecken. Die Parrhesia erscheint als die Form, mit der sich ein theologisch argumentierter Ausweg aus der durch Machtmissbrauch hervorgebrachten Krise denken lässt. So wird

149 Vgl. H. Steinkamp: 1999, S. 51.

150 Vgl. ebd., S. 57, 79f., S. 98f., sowie das gesamte Kapitel 4.

151 Vgl. dazu H. Steinkamp: 1999 etc.