

Der lange Schatten des 19. Jahrhunderts

Gender-Rezeption in der römisch-katholischen Kirche seit 1994/1995. Eine theologische Diskursanalyse

Gunda Werner

Die Jahre 1994/1995 können als Symboldaten in der feministischen theologischen Forschung angesichts philosophischer Entwicklungen in der Frauenforschung einerseits, der immer weiter zunehmenden Schärfe lehramtlicher Reaktionen andererseits beschrieben werden. Mit diesen Symboldaten lassen sich theologisch interessante diskursanalytische Beobachtungen anhand der Veröffentlichungen als auch der internationalen Interventionen des Vatikan herausarbeiten, die – so die Kirchenhistorikerin Hildegard König – von Macht und Marginalisierung von Frauen durch die Betonung der spezifischen Würde der Frau sprechen.¹ Wie aktuell dies ist, zeigt die im Juni 2019 veröffentlichte Verlautbarung der Kongregation für katholische Bildung zu einem Dialog mit der Gender-Theorie, die sich auf ein Gender-Verständnis bezieht, das seit 1995 diskutiert wird.² Ebenso schreibt auch das nachsynodale Schreiben von Papst Franziskus, *Querida Amazonia* diese Tradi-

-
- 1 Ich verdanke Hildegard König die dreigliedrige Strategieanalyse zur Marginalisierung und Exklusion von Frauen. Ihre Arbeiten dazu werden 2020 veröffentlicht. Hildegard König, Würde nur im Konjunktiv? Diskursanalytische Beobachtungen zur Würde der Frau in ausgewählten lehramtlichen Dokumenten im Licht von Macht und Marginalisierung, in: Christine Büchner/Nathalie Giele (Hg.): Theologie von Frauen. Im Horizont des Genderdiskurses, Ostfildern 2020. Allerdings zeigt sich gerade die Kontinuität, die sich durch die Veröffentlichungen, besonders des Pontifikats Johannes Paul II., zieht; Case, Mary Anne: »Trans Formations in the Vatican's War on »Gender Ideology««, in: Signs. Journal of Women in Culture and Society 44/3 (2019), S. 640, S. 645, S. 638; Garbagnoli, Sara: »Against the Heresy of Immanence: Vatican's »Gender« as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order«, in: Religion & Gender 6/2 (2016), S. 187-204, S. 190; Case, Mary Anne: »The Role of the Popes Intervention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender«, in: Religion & Gender 6/2 (2016), S. 157-161; Marschütz, Gerhard: »Erstauulich schlecht – die katholische Gender-Kritik«, in: Thomas Laubach (Hg.): Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild (= Theologie kontrovers), Freiburg: 2017, S. 99-115, S. 109-110.
 - 2 Vgl. www.educatio.va/content/dam/cec/Documenti/19_0997_INGLESE.pdf [11.06.2019]; <https://www.tagesschau.de/ausland/vatikan-gendertheorie-101.html> [11.06.2019].

tion fort.³ In diesen Veröffentlichungen werden jene zwei prominenten Streitfragen unverändert weitergereicht, an denen sich lehramtliche Verlautbarungen seit dem II. Vatikanum und verstärkt seit Mitte der 90er Jahre abarbeiten⁴: *Erstens* die Sorge um eine geschlechts-differenzlose Gesellschaft und *zweitens* das Festhalten an der ontologischen Komplementarität von Mann und Frau mit ihren kirchlichen wie sozialen Konsequenzen. Dass ausgerechnet die Frauenbewegung und feministische Forschung und ihre Forderungen in den Fokus vatikanischen Misstrauens und Ablehnung geraten⁵, überrascht dabei nicht. Ist es doch insbesondere die Geschlechter-Theorie, die römisch-katholische Problematiken offenlegt, vor deren zerstörerische Wucht und Gewalt die Augen nicht mehr geschlossen werden können.⁶

-
- 3 Vgl. <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2020-02/exhortation-querida-amazonia-papst-franziskus-synode-wortlaut.html> (Zugriff am 22.02.2020); dazu auch: Werner, Gunda, »Die marginalisierte Frau in der katholischen Kirche«. Gastkommentar zu »Querida Amazonia«, in: Der Standard, 19. Februar 2020: <https://www.derstandard.de/story/2000114728129/die-marginalisierte-frau-in-der-katholischen-kirche> (Zugriff am 22.02.2020).
- 4 Angesichts der mannigfaltigen Literaturlage habe ich mich entschieden, die Fragestellung über die lehramtlichen Reaktionen auf die feministische Bewegung, die sich vermehrt zu einem Diskurs über Gender und Gender-Gerechtigkeit entwickelt hat, zu untersuchen. Auffällig ist die lehramtliche Produktivität und öffentliche Intervention im Zusammenhang der UN-Konferenzen in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts, die für die bereits vorhandenen Interpretamente der Geschlechterverhältnisse eine neue Schärfe bekommen. Diese Zusammenhänge werden vor allem in der englisch-sprachigen nicht-theologischen Literatur debattiert. Deswegen möchte ich diese Debatte hier abbilden und in den deutschsprachigen Diskurs einbringen. Vgl. dazu: Saez, Macarena/Faúndes, José Morán: »Introduction: Christianity, Gender, Sexuality and the Law in Latin America«, in: Religion & Gender 8/1 (2018), S. 4-13; Buss, Doris E.: »Robes, Relics and Rights: The Vatican and the Beijing Conference on Women«, in: Social & Legal Studies 7/3 (1998), S. 339-363; S. Garbagnoli: 2016, S. 187-204; M. A. Case: 2016, S. 155-172; M. A. Case: 2019, S. 639-654; Case, Mary Anne: »After Gender the Destruction of Man – The Vatican's Nightmare Vision of the »Gender Agenda« for Law«, in: Pace Law Review 31/3 (2011), S. 802-817; Abdullah, Yasmin: »The Holy Sea at the United Nations Conference: State or Church?«, in: Columbia Law Review 96/7 (1996), S. 1835-1875.
- 5 Vgl. dazu: Lenz, Ilse: »Geschlechterkonflikte um Gender und Gleichstellung«, in: T. Laubach (Hg.): Gender (2017), S. 27-47, S. 30-34.
- 6 Vgl. dazu ausführlicher: Werner, Gunda: »It's over? Power in Confession and Sexual Harassment in the Roman-Catholic Church – An Analysis of power with Michel Foucault«, in: ESWTR Yearbook 27 (2019), S. 151-178; dies.: »Doing intersectionality – Perspektiven für Systematische Theologie aus der intersektionalen Analyse von Macht«, in: Johanna Rahner/Thomas Söding (Hg.): Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie (= Quaestiones disputatae 300), Freiburg: 2019, S. 296-308; Dies.: »Bildung und Kontrolle. Historische Rückführung des Narrativ eines »gesunden« Sündenbewusstseins in exemplarischen lehramtlichen Verlautbarungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil«, in: Magnus Striet/Rita Werden (Hg.): Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester, Freiburg: 2019, S. 139-173.

Ich möchte im Folgenden *erstens* den Gender-Begriff, wie er in lehramtlichen Aussagen verwendet wird⁷, hermeneutisch und dogmenhistorisch problematisieren und darin die lehramtliche Nicht-Rezeption von Judith Butler dokumentieren; *zweitens* werde ich die Notwendigkeit betonen, sich dogmatisch zu dieser Nicht-Rezeption durch eigene Rezeption zu verhalten. Die Kernthese dabei ist, dass eine im gegenmodernen Diskurs des 19. Jahrhunderts entstandene Marienfrömmigkeit und lehramtliche Differenzhermeneutik die Einstellungen des Vatikan zum Feminismus seit dem Vatikanum II und den heutigen Genderdiskurs bestimmt. Abschließend bearbeite ich die Frage der Rezeption Judith Butlers im Sinne einer produktiven Irritation als auch einer irritativen Produktivität durch Judith Butlers Theorien⁸.

-
- 7 Vgl. Ammicht, Quinn Regina: »Gender. Zur »Grammatik« der Geschlechtsverhältnisse«, in: Margit Eckholt (Hg.): Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern: 2017, S. 23-38, S. 36-38; I. Lenz: 2017, S. 34-36.
- 8 Vgl. Butler, Judith: Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt: 2009, S. 329; Armour, Ellen T./St. Ville, Susan M.: »Judith Butler – in Theory«, in: dies., Bodily Citations. Religion and Judith Butler (= Gender, Theory and Religion), New York: 2006, S. 1-12, S. 8; vgl. u.a. Leicht, Imke: Wer findet Gehör? Kritische Reformulierung des menschenrechtlichen Universalismus (= Politik und Geschlecht 29), Opladen/Berlin/Toronto: 2016, S. 211; Meißner, Hanna: Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx, Bielefeld: 2010, S. 303; Schippers, Birgit: The Political Philosophy of Judith Butler (= Routledge Innovations in Political Theory 57), London: 2014, S. 150; Schütt, Mariana: Anrufung und Unterwerfung. Althusser, Lacan, Butler und Žižek, Wien: 2015, S. 179; Smith, David L.: Theologies of the 21st Century. Trends in Contemporary Theology, Eugene/Oregon: 2014, S. 401; Ahern, Kevin J. (Hg.): Visions of Hope. Emerging Theologians and the Future of the Church, Maryknoll: 2012, S. 261; Distelhorst, Lars (Hg.): Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis Judith Butlers (= Staatsverständnisse 85), Baden-Baden: 2016, S. 211; Thiem, Annika: Unbecoming Subjects. Judith Butler, Moral Philosophy and Critical Responsibility, New York: 2008; Brown, Wendy/Butler, Judith et al. (Hg.): Asad's Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech (= Townsend Papers in the Humanities 2), Berkeley: 2009; Mendieta, Eduardo/VanAntwerpen (Hg.): Religion und Öffentlichkeit, Berlin: 2012; Butler, Judith/Habermas, Jürgen et al.: The Power of Religion in the Public Sphere, hg. v. Eduardo Mendieta/Jonathan VanAntwerpen, New York: 2011; Werner, Gunda: »Ins Wort fällt mir die Zeit« – Judith Butlers Subjekttheorie als Herausforderung pastoraler Praxis«, in: Andreas Henkelmann/Graciela Sonntag (Hg.): Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich, Münster: 2015, S. 41-73; dies.: »Differenz als theologischer Begriff – subjekttheoretische Überlegungen und theologische Materialproben«, in: Stefan Alkier/Michael Schneider/Christian Wiese (Hg.): Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten, Berlin: 2017, S. 117-141; Dies.: »Die Macht der Lücke – eine kritische Relektüre von Judith Butlers Subjekttheorie für kirchliche Tradierung«, in: Gunter Prüller-Jagenteufel/Rita Perintfalvi/Hans Schelkshorn (Hg.): Macht und Machtkritik. Beiträge aus feministisch-theologischer und befreiungstheologischer Perspektive. Dokumentation des 4. internationalen Workshops »Kontextuelle befreiende Theologien« (= Concordia 70), Aachen: 2017, S. 71-88; Dies.: Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die

1. Die UN-Konferenzen und ihre lehramtlichen Folgen

1.1 Kairo 1994 und Beijing 1995: Gender Gerechtigkeit und Vatikanische Interventionen

Die UN-Konferenzen in Kairo 1994 und in Beijing 1995 stellen einen Wendepunkt in der religionspolitischen Landschaft dar, denn auf ihnen nutzte der Vatikan seinen Status als »Non member state«, um seine eigene lehramtliche Linie durchzusetzen und von dieser divergierende Meinungen zu verhindern. Als Non member state hat er Stimm- als auch Veto-Recht in der Versammlung. Die Konferenzen stellten die Plattform dar, auf der und mit der sich feministische Gruppen und FrauenrechtlerInnen vernetzen und für ihre Rechte und Interessen einstehen konnten.⁹ Die Interventionen des Vatikan können in drei Phasen beschrieben werden¹⁰: *erstens* in diplomatischen Versuchen, andere Staaten von der eigenen Position zu überzeugen; *zweitens* an den drei Vorkonferenzen aktiv teilzunehmen und strittige Punkte in »square brackets« zu setzen, was ein konsensuales Papier im Vorfeld bereits verhinderte.¹¹ Zu dieser Arbeit im Vorfeld gehörte auch das, was als »fiery crusade« empfunden wurde, nämlich die öffentlichkeitswirksame Rhetorik des Vatikan, die darauf abzielte, die UN-Konferenz als Zerstörerin der Familie darzustellen.¹² *Drittens* nutze der Vatikan seine Position auf der Konferenz, um wirkungsvoll diejenigen Positionen zu blockieren, die mit der eigenen Lehre nicht übereinstimmten. Schließlich gab der Vatikan dem Druck nach; er stimmte nicht jedem Kapitel des Abschlussdokumente in Kairo zu, blockierte aber auch nicht mehr länger die Verabschiedung des Papiers.¹³

Die Vorbereitung für die 1995 stattfindende *Fourth World Conference on Women* in Beijing bereitete der Vatikan deutlich eskalationssensibler vor, auch um seine in Kritik geratene internationale Reputation wiederzuerlangen.¹⁴ Gleichwohl waren die Strategien dieselben, wenngleich zwei neue hinzukommen: Der Papst überraschte im Vorfeld der Konferenz durch einen Brief an alle Frauen als auch durch die Ernennung der Jura-Professorin Mary Ann Glendon als Leiterin der vatikani-

Prärogative Gottes im sakramentalen Freiheitsgeschehen, Regensburg: 2016, hier v.a. S. 41-46.

9 Vgl. D. Buss: 1998, S. 342; M. A. Case: 2019, S. 642.

10 Vgl. Y. Abdullah: 1996, S. 1845-1847, auch: D. Buss: 1998, S. 343.

11 Vgl. Y. Abdullah: 1996, 1848-1849.

12 Vgl. auch hier zusammenfassend: Y. Abdullah: 1996, S. 1845-1847; D. Buss: 1998, S. 343. www.vatican.va/beatificazione_gp2/documents/pontificato_gp2_en.html#1994 [11.06.2019], leider ist der Text nicht mehr aufrufbar.

13 Vgl. D. Buss: 1998, S. 343; M. A. Case: 2019, S. 642; Y. Abdullah: 1996, S. 1851-1852.

14 Vgl. D. Buss: 1998, S. 350-351; Y. Abdullah: 1996, S. 1852.

schen Delegation.¹⁵ Während der Konferenz in Beijing wurde die Auseinandersetzung um den Genderbegriff öffentlich.¹⁶ Das Interesse lag dabei stärker auf den juristischen Zugängen als auf den philosophisch-dekonstruktiven, so dass von einer Rezeption Judith Butlers in diesem Kontext nicht zu sprechen ist.¹⁷ Auch wenn der Vatikan der Erklärung formal beitrug, wurden wiederum Einschränkungen und Ablehnungen dem Dokument beigelegt¹⁸, welche insbesondere die Verwendung des Begriffs ›Gender‹ und die Forderung nach einer ›Gender-Gerechtigkeit‹ hervorheben.¹⁹

Auf der Konferenz in Beijing wurde nämlich die lehramtliche Vorstellung entwickelt, es gäbe eine neue Kolonialisierung durch feministische Gendertheorien, die für die armen Länder so nicht verstehbar und lebbar seien.²⁰ Dementsprechend stellt sich nun die Frage, mit welchem Frauenbild Papst Johannes Paul II. und mit ihm Kardinal Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation die Delegation in Beijing in die Verhandlungen schickte?

-
- 15 Vgl. www.vatican.va/beatificazione_gp2/documents/pontificato_gp2_en.html#1995 [11.06.2019]; http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_290_61995_women.html [11.06.2019]; Y. Abdullah: 1996, S. 1853; D. Buss: 1998, S. 345.
 - 16 Zum Gender-Begriff gibt es unzählige Veröffentlichungen. Auffallend ist, dass die dritte Auflage des LThK diesen Begriff nicht führt. Eingeführt wurde er bereits Ende der 1960er Jahre als Unterscheidungskategorie von sex/gender (Stoller, Robert: *Sex and Gender. The Development of Masculinity and Femininity*, London: 1968), als diese wird er weitestgehend verwendet, wenngleich es immer wieder zu einer synonymen Verwendung kommt, worauf Case (M. A. Case: 2016, S. 157) aufmerksam macht. Sehr grundlegend: Scheer, Monique: »Das Medium hat ein Geschlecht. Fünf Thesen zum besonderen Verhältnis zwischen Frauen und ›angemaßter Heiligkeit‹ aus kulturwissenschaftlicher Sicht«, in: Hubert Wolf (Hg.): »Wahre« und »falsche« Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, München: 2013, S. 169-192, S. 173-176, S. 185-186.
 - 17 Vgl. M. A. Case: 2019, S. 642, S. 654-655; S. Garbagnoli: 2016, S. 192. In Beijing Report unter Annex IV ist die Definition des auf der Konferenz verwendeten Begriffs zu finden.
 - 18 Vgl. <https://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20E.pdf> [11.06.2019].
 - 19 Vgl. Y. Abdullah: 1996, S. 1854; D. Buss: 1998, S. 345, S. 348; M. A. Case: 2019, S. 643; I. Lenz: 2017, S. 32-33.
 - 20 Vgl. u. v. S. Garbagnoli: 2016, S. 190-193, S. 200; M. A. Case: 2011, S. 803, S. 807, S. 811-813; auch: M. A. Case: 2019, S. 643; <https://www.firstthings.com/article/1996/01/005-what-happened-at-beijing> [11.06.2019]. Diese Vorstellung einer Beliebigkeit ist seitdem fester Bestandteil katholischen Narrativs. Vgl. auch M. A. Case: 2016, S. 155-156; Ammicht Quinn, Regina: »Gender. Aufregung um eine Analysekategorie (die meiner Großmutter vielleicht gefallen hätte)«, in: Thomas Laubach (Hg.): *Gender – Theorie oder Ideologie? (= Theologie kontrovers)*, Freiburg: 2017, S. 75-76; uvm.

1.2 Eine dogmatische Analyse der Texte: marianisch argumentiert und amtstheologisch funktionalisiert

Bei der Lektüre der lehramtlichen Texte, die Frauen und später Gender betreffen – dies sind *Inter Insigniores* von 1976, *Mulieris Dignitatem* von 1988, Brief an die Frauen von 1995, der Brief der Glaubenskongregation zur Zusammenarbeit von Männern und Frauen von 2004 und *Amoris Laetitia* von 2016 – fällt vor allem auf, dass die Würde und die Besonderheit der Frau einerseits, die Gleichheit der Würde von Mann und Frau andererseits betont wird. In den lehramtlichen Dokumenten mündet die Rede von der gleichen Würde der Frau nun allerdings gerade nicht in die gleichen Rechte, sondern in Ungleichheit, denn die Würde verwirklicht sich »als physische, psychologische und ontologische Komplementarität, die eine auf Beziehung angelegte harmonische ›Einheit in der Zweiheit‹ schafft«²¹. Mannsein und Frausein seien von Schöpfungsbeginn an verschieden und gehörten als solche ontologisch verschieden zur Schöpfung. Dies bedeute zugleich, dass sich von dort aus und nur von dort aus ein »tieferes Verständnis der Frau« in ihrer Rolle in der Gesellschaft und Kirche ergibt.²² Ihre Rolle in der Gesellschaft fände die Frau vor allem als Mutter – dies entspräche ihrem biologischen und psychologischen Wesen in einem Maße, dass auch die der Arbeit nachgehende Frau sich dieser ontologischen Grundlage nicht entziehen könne. Im Papier der Glaubenskongregation ist zu lesen:

»Man darf aber in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass die Überschneidung von zwei Tätigkeiten – Familie und Arbeit – bei der Frau andere Merkmale annimmt als beim Mann. Deshalb stellt sich die Aufgabe, die Gesetzgebung und die Organisation der Arbeit mit den Anforderungen der Sendung der Frau innerhalb der Familie zu harmonisieren«²³.

Das frauliche Wesen sei vor allem ein Dasein-für-andere, etwas das bei den Menschen als Abbild Gottes wohl auch bei Männern vorfindbar sei, allerdings würden Frauen, weil sie »spontaner« mit diesen Werten übereinstimmen, für diese Werte in besonderer Weise ein Zeichen sein.²⁴ Die Rolle der Frau in der Kirche sei mariologisch zentriert. Denn – so das Papier weiter – Maria in ihrer annehmenden und hingebenden Haltung werde zum allumfassenden Vorbild für das Bild der Kirche als Braut wie auch für die Antwort der Gläubigen auf den Ruf Gottes und Christi. »Auch wenn es sich dabei um Einstellungen handelt, die jeden Getauften prägen sollten, zeichnet sich die Frau dadurch aus, dass sie diese Haltungen

21 Vgl. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html, Nr. 8 [12.06.2019].

22 Vgl. ebd., Nr. 11.

23 Ebd., Nr. 13.

24 Vgl. ebd., Nr. 14.

mit besonderer Intensität und Natürlichkeit lebt. So erfüllen die Frauen eine Rolle von größter Wichtigkeit im kirchlichen Leben«²⁵. Deswegen nehmen Frauen einen wesentlichen – eben ihren – Raum in der Kirche ein, auch wenn die Priesterweihe ausschließlich Männern vorbehalten sein werde.²⁶ Die gleiche Würde mündet aufgrund der Besonderheit – sowohl gesellschaftlich als auch kirchlich in unterschiedliche Rechtslagen.²⁷ Der Text der Glaubenskongregation reflektiert dabei die besondere, ontologisch begründete Würde der Frau, wie es Johannes Paul II. in *Mulieris Dignitatem* ausgedrückt hat.²⁸ Um nun wirklich angemessen über den Menschen als Mann und Frau nachdenken zu können, müsse der Horizont des Wesens und Handelns von Maria als Grundlage genommen werden, denn wesentliche Aussagen über die Würde könnten nur in Verbundenheit mit Gott ausgesagt werden und Maria sei der Inbegriff dieser Verbundenheit. Deswegen ist sie der alles umfassende Horizont für Aussagen über den Menschen an sich und die Frau im Besonderen²⁹, denn – so in *Mulieris Dignitatem* – bei Maria befinden »wir [...] uns hier gewissermaßen am Höhepunkt und beim Urbild der personalen Würde der Frau«³⁰. Das Frausein habe andere Möglichkeiten als das Mannsein, deswegen könne die Frau sich nur auf dieser Grundlage verwirklichen, vor allen anderen Möglichkeiten warnt der Papst ausdrücklich. Nur so, und dies ist eine Steigerung in der Ausdeutung von Genesis, kann »auch jene Erbschaft der Sünde überwunden werden, die von den Worten der Bibel angedeutet wird: »Dennoch verlangt dich nach dem Mann, doch er wird über dich herrschen«. Die Überwindung dieses schlimmen Erbes ist von Generation zu Generation Aufgabe jedes Menschen, sowohl der Frau wie des Mannes«³¹. Die Unmöglichkeit der Weihe von Frauen zum priesterlichen Amt wird auch in diesem Text wiederholt und betont. In *Mulieris Dignitatem* betont Papst Johannes Paul II., dass das Zueinander von Christus als Bräutigam und Kirche als seine Braut, besonders in der Eucharistie betont werde. Dies werde als ein und dasselbe Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes verstanden. Doch solle das Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes im Zueinander von Mann und Frau sich entsprechen, daher könne die Frau keine priesterliche Rolle oder eine andere Rolle einnehmen, weder in der Kirche noch gegenüber den

25 Ebd., Nr. 16.

26 Vgl. ebd.; diese Argumentation wiederholt sich in »Querdia Amazonia« in den Nummern 99–104.

27 Hierfür besonders Anuth, Bernhard Sven: »Gottes Plan für Frau und Mann. Beobachtungen zur lehramtlichen Geschlechteranthropologie«, in: Eckholt (Hg.): *Gender studieren* (2017), S. 171–188.

28 Vgl. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf [12.06.2019].

29 Vgl. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf, Nr. 5 [12.06.2019].

30 Ebd.

31 Ebd., Nr. 10.

Mann.³² Die sei die gegenwärtige Herausforderung, die unter dem Vorzeichen der Liebe zu verstehen sei, denn auch in dieser sei die gleiche Würde von Mann und Frau unterschiedlich ausgedrückt. »Der Bräutigam ist der Liebende. Die Braut wird geliebt«, so der Papst im Anlehnung an den Epheserbrief, nur könne die Wahrheit der Frau als Braut umfassend ausgedrückt werden: »Die Würde der Frau wird von der Ordnung der Liebe bestimmt, die im wesentlichen eine Ordnung von Gerechtigkeit und Nächstenliebe ist«³³. Diese Ordnung sei nun nicht nur auf die Ehe anzuwenden, sondern sei eine universale Aussage über das Wesen und die Würde der Frau, denn so

»stellt die Frau einen Eigenwert dar als menschliche Person und gleichzeitig als jene konkrete Person in ihrem Frausein. Das trifft auf alle Frauen und auf jede einzelne von ihnen zu, 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«³⁴.

Der »Genius« der Frau sei die besondere Fürsorge für das Leben.³⁵ Der die Versammlung in Beijing 1995 begleitende Brief von Papst Johannes Paul II.³⁶ betont die Würde der Frau in mehreren Abschnitten, bevor er in einer spezifischen Deutung der zwei Schöpfungsnarrationen die Frauen daran erinnert, dass sie, weil Gott den Menschen als Mann und Frau geschaffen habe, in eine grundlegende schöpfungsgewollte ontologische Komplementarität geschaffen worden seien, deren Ausgestaltung ihrer Würde entspreche. »Frau und Mann ergänzen sich gegenseitig. Die Weiblichkeit verwirklicht das »Menschliche« ebenso wie die Männlichkeit, aber mit einer andersgearteten und ergänzenden Ausgestaltung«.³⁷ Die Frauen werden gebeten, über den Genius der Frau nachzudenken und diesen zu meditieren. Die Argumentation ist auch hier wieder marianisch: »Die Kirche sieht in Maria den erhabensten Ausdruck des »Genius der Frau« und findet in ihr eine Quelle nicht versiegender Inspiration«³⁸. Dabei sei der Dienst Mariens als Herrschaft und ihre Herrschaft als Dienst zu verstehen und in diesem Sinne mögen sich die Frauen in ihre Rolle einfügen, denn die »mütterliche Herrschaft Mariens« geschehe im Dienen und der Unterwerfung unter den Heilsplan Gottes. Die eschatologische Pro-

32 Vgl. ebd., Nr. 26.

33 Ebd., Nr. 29.

34 https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf, Nr. 29 [12.06.2019].

35 Vgl. ebd., Nr. 30.

36 Vgl. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html [12.06.2019].

37 Ebd., Nr. 7.

38 Ebd., Nr. 10.

longierung dieses Dienstes sei durch Maria Männern wie Frauen vor Augen gestellt und auf je unterschiedlichen Berufungen erreichbar. Weil es um die eschatologische Perspektive gehe, dürfe es für Frauen auch kein Nachteil sein, »auch einen gewissen Rollenunterschied anzunehmen, insofern dieser Unterschied nicht das Ergebnis willkürlicher Auflagen ist, sondern sich aus der besonderen Eigenart des Mann- und Frauseins ergibt«³⁹. Wenn Christus nur Männer ausgewählt habe für den amtspriesterlichen »Dienst«, dann sei das keine Benachteiligung von Frauen, sondern die Möglichkeit, den Weg des Heiles in und durch die Kirche als unterschiedlich-ergänzend darzustellen, nämlich durch »das ›marianische‹ und das ›apostolisch-petrinische‹ Prinzip«⁴⁰. Papst Franziskus stellt sich in diese Tradition, wenn er in *Amoris Laetitia* die Aussagen aus *Mulieris Dignitatem* wiederholt.⁴¹ Erneut ist in diesem Dokument die Auseinandersetzung mit der Gender Theorie erkennbar, die hier wiederum als Ideologie bezeichnet wird. »Eine weitere Herausforderung ergibt sich aus verschiedenen Formen einer Ideologie, die gemeinhin Gender genannt wird und die den Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet«⁴². Diese Ideologie sei bereits in die Erziehung der Kinder eingegangen und würde die Trennung von sex und gender so propagieren, dass eine komplette Beliebigkeit die Folge sei, die eine Gesellschaft ohne jede Unterschiede zum Ziel habe. Zugleich sind diese Aussagen logisch verknüpft mit den Hinweisen auf die neuen Möglichkeiten der Reproduktion, die die Generativität ebenfalls von Mann und Frau als Ehepaar abkoppelten. »Verfallen wir nicht der Sünde, den Schöpfer ersetzen zu wollen! Wir sind Geschöpfe, wir sind nicht allmächtig«⁴³. Die Schöpfungsordnung sei von Gott gegeben und einzuhalten, so das Papier vom Juni 2019.⁴⁴ Diese Argumentation der Komplementarität, der marianischen Zuspitzung als auch die Begründungsfigur der gottgewollten inneren Struktur der Kirche werden in *Querida Amazonia* wiederholt. (99-104)

Die grundlegende Argumentation, so fällt auf, besteht in der Betonung der Würde und der Andersheit der Frau. Zwei Argumente, die jedoch – so Hildegard König sehr deutlich – in der tieferen Dimension eine Marginalisierungsstrategie der Frau bedeuten, die durch zwei weitere – so meine ich – ergänzt werden kön-

39 Ebd., Nr. 11.

40 Ebd., mit Bezug auf *Mulieris Dignitatem* Nr. 27.

41 Vgl. http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_ge.pdf [12.06.2019], Nr. 173.

42 http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_ge.pdf, Nr. 56 [12.06.2019].

43 Ebd.

44 Vgl. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html, Nr. 2 [12.06.2019]. Diese Argumentation kehrt in *Querida Amazonia* ebenfalls wieder.

nen, nämlich durch die Heiligkeit der Kirche und die Hermeneutik der Differenz von Kirche und Welt.⁴⁵

2. Und im Kern liegt der lange Schatten des 19. Jahrhunderts – hermeneutische und dogmenhistorische Analyse

2.1 Marginalisierungsstrategien durch Selbst- und Fremddidealisierungen

In einer ersten Analyseebene möchte ich auf die Marginalisierungsstrategien eingehen, die in den lehramtlichen Texten zu finden sind, wenn sie genderkritisch gelesen werden. Sie verstecken sich in den Formulierungen zur Würde der Frau und zur Heiligkeit der Kirche: Die Marginalisierung durch Selbstidealisierung und Ausblendung sowie durch Überhöhung und Limitierung der Frau.

Erstens: Die Selbstidealisierung des Lehramtes und die Ausblendung eigener Fehlurteile und der eigenen Unterdrückungsgeschichte betonen die Sendung und die Verantwortung der Kirche – gemäß Christi Auftrag, nur Männer zum Priesteramt zuzulassen und – ungeachtet der Kritik und Anfragen – durch die Zeiten zu tragen. Die Kirche könne dies nicht ändern, weil sie den Auftrag, den sie durch Christus selbst bekommen habe, gewissenhaft wahren solle.⁴⁶ Theologisch begründet sie dies durch ein Ineinander von biblischen Interpretationen, Traditionsargumenten sowie durch die Codierung des Zueinander von Christus und Kirche in der Bräutigam-Braut-Metaphorik. Gewissermaßen können hier »Hierarchie-Sicherungen«⁴⁷ herausgelesen werden, denn selbst wenn es denkbar wäre, dass Frauen zum Priestertum zugelassen werden könnten, weil in der Tradition und in der Bibel hinreichende Argumente gefunden würden, entspräche dies nicht dem Schöpfungs- und Erlösungsplan Gottes für die Frau. Der Vatikan versteht sich als der einzig wahre Vertreter der Frauensache. Hier ist zugleich die zweite Marginalisierungsstrategie zu finden.

Zweitens: Die Überhöhung und Limitierung der Frau mit Maria als Ursprungsargument bedeutet zugleich eben auch ihre Marginalisierung. Denn der Genius der Frau sei eine ontologische Prädestination, wenn auch nicht biologische De-

45 Vgl. König: 2020. Ich verdanke Hildegard König die Anregungen für die Perspektive der Marginalisierungsstrategien als auch kritische Anmerkungen und Veränderungsvorschläge durch ihre sorgsame Korrektur des Textes.

46 Vgl. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf, Nr. 11 [12.06.2019].

47 Lüdecke, Norbert/Bier, Georg: Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einleitung, Stuttgart: 2012, S. 101.

terminierung.⁴⁸ Weil das Frausein sich ontologisch und vom Schöpfer gewollt in den genuin femininen Bestimmungen von Mutterschaft als Aufnahme, Hingabe, Zurücknehmen und Nähren auszeichne, sei dem alles unterzuordnen.⁴⁹ Weiterhin bestehe im marianischen Prinzip die biblisch und essentialistisch begründete Limitierung innerhalb der Kirche, denn – so Inter Insigniores – »nicht einmal seine Mutter, die so eng mit seinem Geheimnis verbunden ist und deren erhabene Funktion in den Evangelien von Lukas und Johannes hervorgehoben ist, war mit dem apostolischen Amt betraut«⁵⁰. Die besondere Gabe der Frauen münde – erneut – in besondere Rechte und Pflichten, nicht aber in die gleichen Rechte. »Was im Staat Diskriminierung wäre, gilt in der Kirche als Konsequenz der lehramtlichen Geschlechteranthropologie, die nach kirchlichem Selbstverständnis nicht bloße Meinung oder gar ›Erfindung‹ von Papst und Bischöfen ist, sondern deren geistbegabte Auslegung von Gottes Plan für Frau und Mann«⁵¹.

Die lehramtlichen Texte, die aus einem Zeitraum von 1988-2020 exemplarisch genommen wurden, deuten auf eine Kontinuität hin, die weit vor das II. Vatikanische Konzil reicht. Denn die Idee einer eindeutigen Wesensbeschreibung der Frau sowie der lebenspraktischen Konsequenz als Mutter und Jungfrau als auch der Vorstellung einer Komplementarität, die aufgrund biologischer Differenz essentiell ist, sind Vorstellungen, wie sie im neuentdeckten Diskurs der Zweigeschlechtlichkeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts und in der Philosophie Edith Steins zu finden sind. Vor allem aber lässt die marianische Perspektive aufhorchen, denn auch sie ist in dieser Form für das 19. Jahrhundert stilbildend geworden.

2.2 Dogmenhistorische Tiefenbohrung: Kontinuität seit dem 19. Jahrhundert

Die Theologie in den lehramtlichen Schreiben konzentriert sich einerseits auf Maria als Sinn- und Urbild des Menschseins und im Besonderen des Frauseins. Andererseits wird aber eine argumentative Gegenwelt im Blick auf das Amt aufgebaut, die als eine Form einer Differenzhermeneutik fungiert; diese beiden können als Merkmale des langen 19. Jahrhunderts angesehen werden⁵², welches sich in der als

48 Vgl. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf, Nr. 18 [12.06.2019].

49 Vgl. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html, Nr. 13 [12.06.2019].

50 www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html, Nr. 2 [12.06.2019].

51 B. S. Anuth: 2017, S. 172.

52 Vgl. Striet, Magnus: »Sexueller Missbrauch im Raum der Katholischen Kirche. Versuch einer Ursachenforschung«, in: Striet/Werden: 2019, S. 15-40.

Gegenwelt und von der weltlichen Logik nicht zu erfassenden heiligen Welt ausgestaltete.⁵³ Um diese beiden Analyseperspektiven soll es im Folgenden gehen.

Erstens: Die Konzentration auf Maria an den neuralgischen Punkten der Anthropologie und der Amtstheologie erinnert an die Frömmigkeit und Theologie des »Marianischen Zeitalters«, welches von 1854 bis 1950 ziemlich exakt das lange 19. Jahrhundert beschreiben.⁵⁴ Im Marianischen Zeitalter erlebte die Marienfrömmigkeit nach der Aufklärung, die vor allem in ihrer Kombination aus »staatlicher Modernisierung und Bürokratisierung mit Elementen der religiösen Aufklärung«⁵⁵ wahrgenommen wurde, eine neue Blüte.⁵⁶ Dieser Aufschwung war auf die Durchdringung durch ultramontane Frömmigkeit in breiten Teilen der katholischen Bevölkerung zurückzuführen.⁵⁷ Nicht nur wurde die Marienfrömmigkeit wiederbelebt – vor allem durch neue Formen der Volksfrömmigkeit, so die Maiandacht, die Andacht zur wundersamen Medaille – sondern auch durch die Marienerscheinungen beschleunigt, denn diese intensivierten den Prozess des »Marianischen Wunders«⁵⁸. Maria stand nun für eine Vielzahl von existenziellen Erfahrungen, die religiös gedeutet und römisch verordnet wurden. Es handelte sich also gerade, so Andreas Holzem, um keine Grassroot-Religiosität, sondern um eine von oben verordnete!⁵⁹ Maria stand für den engen Christus- und Passionsbezug und verhielt umfassenden Schutz; dieser erwies sich als Zufluchtsort aus einer sich wandelnden Welt. Maria wurde als rein und jungfräulich sowie zugleich mütterlich und opferbereit stilisiert, zudem stets gehorsam; wodurch sie so zum Innbegriff des Weiblichen überhaupt wurde. Als solche konnte Maria zum »Vorbild biedermeierlichen Ideals von Weiblichkeit« konstruiert werden, welches die Standards setzte und den Bewegungsraum von Frauen im privat-öffentlichen Raum fortan bestimmte.⁶⁰ Das Mariendogma 1854 selbst erlangte deswegen eine mehrfache kirchenpolitische Bedeutung, weil es die »implizite Verurteilung nicht nur aller Irrlehren im einzelnen [...], sondern auch des glaubensfeindlichen Zeitgeistes«⁶¹ überhaupt bedeutete. Marienfrömmigkeit funktionierte weiterhin als Abgrenzungsdiskurs gegenüber einer als feindlich verstandenen Welt, gegenüber protestantischer und anderer Glau-

53 Vgl. ebd.

54 Vgl. exemplarisch Schneider, Bernhard: »Marienerscheinungen im 19. Jahrhundert. Ein Phänomen und seine Charakteristika«, in: Wolf (2013), S. 87–110; Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung Bd. 2, Paderborn: 2015, bes. S. 992–1000.

55 A. Holzem: 2015, S. 996.

56 Vgl. ebd., S. 996–998; auch B. Schneider: 2013.

57 Vgl. B. Schneider: 2013, S. 88; ebenso A. Holzem: 2015, S. 997.

58 A. Holzem: 2015, S. 997; auch B. Schneider: 2013, S. 91–102.

59 Vgl. A. Holzem: 2015, S. 997.

60 Vgl. ebd.

61 Ebd.

bensüberzeugungen sowie gegenüber der Moderne, die Freiheitskonzeptionen und Wissenschaftlichkeitskonzepte vertrat, welche die Kirche grundlegend ablehnte.⁶²

Zweitens: Der marianische Abgrenzungsdiskurs beschreibt im Kern die Differenzhermeneutik, die m.E. gerade in der amtstheologischen Überhöhung der Interpretation von Offenbarung und Tradition zum Ausdruck kommt. In dieser Hermeneutik wirkt ein prävalent dogmatischer, d.h. mariologischer Rahmen derart, dass die Zeichen der Zeit und die Informationen und Konzepte, die sie generieren, auf der Basis einer ontologischen Differenz zwischen Kirche und Welt selektiert, eingepasst oder ausgrenzt werden. In dieser differenzhermeneutischen Logik wird also ausgesagt, dass nur der von Gott erleuchtete und begnadete Verstand das Geheimnis erfassen kann, was lehramtlich im Genius der Frau und der Unmöglichkeit der Weihe ausgedrückt wird.⁶³ Diese lässt insbesondere aufhorchen, weil diese Logik die lehramtliche Argumentation aus der weltlichen herausnimmt und damit eine Differenz in die Deutung von Mann, Frau und Welt einzieht, die nicht nur unterschiedliche Verständnisse bedeutet, sondern von einer grundlegenden Differenz von Kirche und Welt getragen ist.

»Die menschlichen Wissenschaften, so wertvoll ihr Beitrag in ihrem jeweiligen Bereich auch sein mag, können hier [in der Frage der Zulassung zum Priestertum, GW] nicht genügen, denn sie vermögen die Wirklichkeit des Glaubens nicht zu erfassen: was hiervon im eigentlichen Sinn übernatürlich ist, entzieht sich ihrer Zuständigkeit«⁶⁴.

In *Mulieris Dignitatem* wird diese Argumentation aufgenommen und weitergeführt, denn alle seien berufen an dem einen Opfer teilzunehmen und so an der priesterlichen, prophetischen und königlichen Sendung Christi, denn darin sei zugleich die Verbundenheit des Bräutigam mit seiner Braut ausgedrückt. Weil alle in dieser Form teilnehmen könnten, betreffe es alle Glieder der Kirche, von den Frauen bis zu den Amtspriestern. Das hier wesentliche Argument wird nun angeschlossen, denn dieses der Kirche eigentliche Wesen müsse als solches begriffen werden und für dieses Begreifen müsse gerade vermieden werden, dass »Verständnis- und Bewertungskriterien, die nichts mit ihr zu tun haben, auf diese Kirche – auch als eine aus Menschen bestehende und in die Geschichte eingegliederte ›Institution«⁶⁵ übertragen würden. Diese Geheimnishaftigkeit wird stets auf Maria als Sinnbild und Höchstform zurückgeführt. Der nicht erleuchtete Verstand wird mit

62 Vgl. das Rundschreiben *Mirari Vos* von Gregor XVI. am 15. August 1832 und der Syllabus vom 08. Dezember 1864, der zusammen mit der Enzyklika *Quanta cura* Pius' IX. erschien.

63 Vgl. B. S. Anuth: 2017, S. 178–180.

64 www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html, Nr. 6 [26.06.2019].

65 https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf, Nr. 27 [12.06.2019].

moderner, demokratischer oder rechtsstaatlicher Logik dieses Verständnis als Unterdrückung und Diskriminierung bezeichnen, damit aber den Heilsplan Gottes verfehlen. Die amts theologische Überhöhung schließt sich dieser Argumentation an, weil sie aus dem Priester den in persona Christi Handelnden macht, dessen ontologische Prädisposition qua biologischem Geschlecht durch die Weihe zudem verwandelt und ihn auch von anderen Männern verschieden erscheinen lässt.⁶⁶ Diese wesenhafte Verschiedenheit wird dann, wie im Jahr des Priesters geschehen⁶⁷, spirituell überhöht in Metaphern, die die kultische Reinheit und Gottesnähe marienisch-analog oder direkt ausdrücken.⁶⁸ Damit ist innerhalb der bereits bestehenden Differenzhermeneutik der Kirche als solcher ein weiterer differenzhermeneutischer Bereich eingerichtet, der seine Begründung und Logik aus dem ersten bekommt und diesen zugleich rückwirkend sowohl begründet als auch erhält. Über die Nicht-Zuständigkeit außerkirchlicher Einsichten und Kategorien aber wird jegliche Möglichkeit eines Dialogs und einer Weiterentwicklung von vorneherein verhindert. Es findet eine Hermetik statt, welche die kirchliche Logik der Logik der ›Welt‹ gegenüberstellt und nur so die Marginalisierung von Frauen als binnenlogisch ausgeben kann.

Dies könnte aber auch besser erklären, wieso sich in lehramtlichen Texten keinerlei Erkenntnisfortschritt z.B. im Kontext der Gender-Theorie und ihrer impliziten Themen (der Gleichheit, der Gleichberechtigung, der Vielfalt) zeitigt. Wird von vorneherein für den Kernbereich eine Erkenntnis außerhalb der eigenen Erkenntnis abgelehnt, kann es auch zu keiner Weiterentwicklung oder zu keinem Fortschritt kommen. Deswegen kann bis heute von einer Gender-Ideologie gesprochen werden. Das jüngste Papier ist das beste Beispiel dafür: in einem als Dialog mit den aktuellen Gender-Theorien selbst bezeichneten Dokument tritt es an und zitiert im Dialogteil aber nur *Amoris Laetitia* zur Gefahr der Gender-Ideologie und weitere römische Dokumente! Was es aber genau mit der Gender-Ideologie auf sich hat, darum geht es im nächsten Schritt.

66 Vgl. B. S. Anuth: 2017, S. 184-186; auch Essen, Georg: »Das kirchliche Amt zwischen Sakralisierung und Auratisierung. Dogmatische Überlegungen zu unheilvollen Verquickungen«, in: Striet/Werden: 2019, S. 78-105.

67 Vgl. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale.html [02.07.2019]; vgl. G. Essen: 2019, S. 78-84, S. 90-100.

68 Vgl. Lutterbach, Hubertus: »Die kultische Reinheit – Bedingung der Möglichkeit für sexuelle Gewalt von Klerikern gegenüber Kindern?«, in: Striet/Werden: 2019, S. 175-195.

3. Von der Gender-Theorie zur Ideologie und zurück? Dogmenhermeneutische Interventionen

3.1 Die Gender-Ideologie

Die Jahre 1994/1995 werden zu Symboldaten, die eine Scharnierfunktion zwischen einer feministischen Bewegung vor und nach der Gender-Theorie erhalten. In dieser Zeit entwickeln sich lehramtlich die Argumentation und das Schlagwort, mit denen bestehendes vatikanisches Unwohlsein gegenüber feministischer Forschung und Frauenrechten in ein Wort gefasst werden können. Dies ist zugleich kampagnenfähig und eröffnet die Möglichkeit, transkonfessioneller, interreligiöser und politischer Allianzen.

Seit 2000 floriert die Kritik an der Gender-Theorie als »Gender-Ideologie«⁶⁹, dem alten Feminismus wird der neue Feminismus gegenüber gestellt⁷⁰, der schlechten Gender-Definition eine eigene gute Definition⁷¹. 2003 wird vom päpstlichen Rat für die Familie das Lexikon zu Familie und ethischen Fragen herausgegeben⁷², 2004 kommt das »Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt«⁷³. Unter den vielen Reden fällt die Ansprache Benedikts XVI. an die Kurie 2008⁷⁴ insofern auf, als dass dort Gender verstanden wird als die Möglichkeit, Schöpfer seiner selbst zu sein und daraus die Notwendigkeit entsteht, den Menschen vor sich selbst zu bewahren, sowie die Schöpfung vor dem Menschen zu bewahren ist.⁷⁵ 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.⁷⁶ 2014 findet

69 Vgl. Laubach, Thomas: »Zwischen »Weltkrieg« und Wirklichkeit. Gender in der Diskussion«, in: Laubach: 2017, S. 9-24, S. 14; Päpstlicher Rat für die Familie: Ehe, Familie und »faktische Lebensgemeinschaften« (16.07.2000) www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html [26.08.2019]; aber auch hier ist kein direkter Bezug zu Judith Butler, sondern zum Marxismus und zu Simone de Beauvoir als die diese Ideologie befördernde Denkmuster (Fußnote 7); auch: M.A. Case: 2019, S. 648-649.

70 Vgl. die Darstellung bei S. Garbagnoli: 2016, S. 190.

71 Vgl. ebd., S. 191.

72 Vgl. www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20021208_lexicon-trujillo_it.html [11.06.2019].

73 www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html [11.06.2019].

74 http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html [11.06.2019].

75 Vgl. auch M. A. Case: 2011, S. 811-813.

76 Vgl. <https://holysemission.org/contents/statements/55e34d327fa5b2.61221779.php> [02.07.2019].

die von der Glaubenskongregation vorbereitete ›Humanum Conference‹ statt⁷⁷, ein »International Colloquium on the Complementarity between Man and Woman«, ⁷⁸ Die aktuellen Schreiben reihen sich ein in diese Ausfaltung einer globalen Gefahr, die von einem geeinten und gemeinsam agierenden Feind ausgeht, der die bestehende Ordnung zerstören will. Die Notwendigkeit, sich theologisch zum Thema Gender zu verhalten, ist umso dringlicher als dass der inhaltliche Rückbezug lehramtlicher Texte auf aktuelle Gender-Theorien oder sogar auf Judith Butler nicht erkennbar ist, sondern in einem überzeichneten Bild die theoretische Grundlage gefunden hat.

3.2 Produktive Irritation und irritative Produktivität – Gender Theorien in systematischer Theologie

Wie stark diese Wirkungsmacht des 19. Jahrhunderts in der Wucht gegenwärtiger lehramtlicher Gender-Kritik anzusetzen ist, bedarf weiterer Tiefenbohrungen und Erforschungen.⁷⁹ Produktiv irritiert werden kann die Argumentationslinie lehramtlicher Gender-Kritik durch Theoreme Judith Butlers an mindestens drei Punkten, was dann zugleich zu einer irritativen Produktivität dogmatischer Theologie führen kann.⁸⁰

Erstens: Die Spiritualisierung, Ontologisierung und Essentialisierung eines vor- und überzeitlichen Weiblichen in der Idealbesetzung durch die Gottesmutter würde eine diskursanalytisch-dekonstruktive Genealogie nicht überstehen, denn diese würde die den Bildern immanente Macht- und Geschlechterordnung unmittelbar einschreiben und in den Texten einfordern.⁸¹ Aber auch die Vorstellung, es könne von einem Frau-Sein zu sprechen sein, das auf »alle Frauen und auf jede einzelne

77 Dies wird von Case beschrieben als: »international ›who‹ is ›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\[11.06.2019\]](http://profam.org/index.php[11.06.2019])), 2019 in Verona abgehalten <https://www.wcfverona.org/> [29.06.2019].

78 Vgl. M. A. Case: 2019, S. 656-659. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141117_congregazione-dottrina-fede.html [11.06.2019].

79 Vgl. Werner, Gunda: Judith Butler und eine Theologie der Freiheit, Bielefeld 2021.

80 Vgl. Werner, Gunda: »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: Theologische Revue 3 (2018), S. 179-202.

81 Vgl. Ingiosi, Gina: »Mystical ›Body‹: An Ecclesiology Informed by Judith Butler«, in: K. J. Ahern: Vision of Hope, Maryknoll: 2013, S. 39-48; Trimble Alliaume, Karen: »Disturbingly Catholic. Thinking the Inordinate Body«, in: Armour/St. Ville: Bodily Citations: 2006, S. 93-119; Distelhorst, Lars: »Sprungbreite Emotionsnormen«, in: ders.: Staat, Politik, Ethik: 2016, S. 171-172; Mahmood, Saba: »Agency, Performativity, and the Feminist Subject«, in: Armour/St. Ville: Bodily Citations: 2006, S. 177-224; D. L. Smith: 2014, S. 164ff.; Kohl, Bernhard: Die Anerkennung des Verletzbaren (= Erfurter Theologische Studien 110), Würzburg: 2017, S. 178-180; Engel,

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«⁸², wäre einer Revision zu unterziehen. 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 Frage, 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.⁸³ Butlers Anliegen ist es gerade aber nicht, dem Feminismus die Grundlage zu entziehen oder das Subjekt abzuschaffen, sondern sie möchte die Denkmöglichkeit eröffnen, dass ihre dekonstruktive Vorgehensweise dem Feminismus gerade den Horizont eröffne, in der Vielfalt der Bedeutungen von den Vorstellungen wegzukommen, die am Ende doch wieder durch radikale und sogar rassistische Ontologien geprägt sind. Die irritative Produktivität dogmatischer Theologie besteht nun darin, gegen die Ontologiesierung einer ewigen biologisch fundierten essentialisierten Weiblichkeit die pluriformen Frauenerfahrungen und Selbstbeschreibungen zu setzen, die zu einer differenzierten, kontextuellen und geschichtlichen Anthropologie führt. Zu dieser Produktivität gehört unerlässlich, mit der intersektionalen Analyse jene Machtdiskurse zu entlarven, die immer schon wissen können wollen, was das wahre Frausein ist.

Zweitens: Die Gender-Theorie ist unbestritten das Herzstück Butlerischer Macht- und Geschlechteranalysen. Diese Analysen sind in sich bedingende Machtfiguren eingebettet, die der Diskurs, die Norm und die Performativität sind. Der Diskurs ist als Träger der Norm das Medium der Macht. Die Normen sind sowohl als Voraussetzung als auch als Begrenzung des Diskurses zu verstehen. Produktiv ist der Diskurs erst durch die Performativität, die sie als wirklichkeitserzeugende Äußerung versteht.⁸⁴ Damit generiert die Performativität ihre Macht aus der Ritualisierung⁸⁵ und lebt durch ihre Wiederholung. In der Diskurstheorie Butlers ist

Antke: »Von gouvernementaler Hegemonie zur postsouveränen Staatlichkeit der Diaspora«, in: Distelhorst: Staat, Politik, Ethik: 2016, S. 45.

82 https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.pdf, Nr. 29 [12.06.2019].

83 Vgl. Butler, Judith: »Contingent Foundations«, in: Seyla Benhabib/Judith Butler et al. (Hg.): *Feminist Contentions. A philosophical exchange (Thinking Gender)*, New York u.a.: 1995, S. 35-57, S. 50.

84 Vgl. E. T. Armour/A. M. St. Ville: 2006, S. 4.

85 Vgl. Mills, Catherine: »Efficacy and Vulnerability. Judith Butler on Reiteration and Resistance«, in: *Australian Feminist Studies* 15/32 (2000), S. 265-275, S. 266.

also die binäre, heteronormative Geschlechterdifferenz als ein gegebener Diskurs und damit als soziale Bedingung eines intelligiblen Subjekts zu verstehen. Erst die ständige Wiederholung zementiert und reglementiert diesen als Ordnung und seine Kategorien aktualisieren sich durch das je neue performative Zitat.⁸⁶ Die produktive Irritation dieser strukturellen Analyse der Macht im Diskurs besteht in der Möglichkeit, diese auf die Geschlechterordnung anzuwenden. Wenn Judith Butler dies tut, dann löst sie nicht die Differenz der Geschlechter auf, wie vom Vatikan behauptet, sondern stellt die vordiskursive Annahme in Frage, immer schon zu wissen, wie Frausein ist. Irritativ produktiv reagiert eine Dogmatik, die Gender – so Regina Amnicht Quinn⁸⁷ – als eine Analysekategorie, die zu einer Verunsicherungskategorie und zu einer Gerechtigkeitskategorie wird, versteht.

Drittens: Die grundlegende Annahme der Komplementarität, die auf einer ontologischen Differenz beruht, ist zu hinterfragen.⁸⁸ Diese postulierte Komplementarität funktioniert nur auf der Grundlage zweier Geschlechter⁸⁹, die über ihr biologisches und soziales Geschlecht in einer zugeordneten Identität komplementär sind. Um diese These kreist auch die Veröffentlichung zur Bildung, die auch die Frage des Transgender behandelt.⁹⁰ Der Clou katholischer Argumentation ist allerdings nicht die Verschiedenheit, die der Komplementarität zugrunde liegt, sondern ihre inhärente Ungleichheit bei gleicher Würde.⁹¹ Das Ziel von Judith Butler wiederum, nämlich einen verbindenden anthropologischen Kern zu denken, wird in ihren jüngsten Arbeiten über den Begriff der Verletzlichkeit und der Trauer erreicht.⁹² In der Untersuchung der Trauer, die nicht für alle Menschen

86 Vgl. H. Meißner: 2010, S. 30, S. 35, S. 37.

87 Vgl. R. Amnicht Quinn: »Gender: Aufregung um eine Analysekategorie, (die meiner Großmutter vielleicht gefallen hätte)«, in: Laubach: 2017, S. 65-82, S. 77-79.

88 Vgl. kritisch hierzu u. a. Wendel, Saskia: »Jesus war ein Mann... – na und? Ein funktionales und nicht-sexualisiertes Amtsverständnis in anthropologischer Hinsicht«, in: Margit Eckholt/Andrea Strübind et al. (Hg.): Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegung in der Ökumene, Freiburg/Göttingen: 2018, S. 330-341, S. 335-338; Hogan, Linda: »Conflicts within the Roman Catholic Church«, in: Adrian Thatcher (Hg.): The Oxford Handbook of Theology, Sexuality and Gender, Oxford: 2015, S. 323-339, S. 325, S. 334-336.

89 So besonders Mulieris Dignitatem und Familiaris Consortio http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html [12.06.2019]; Amoris Laetitia hat dies wörtlich nur im Blick auf die verschiedenen Berufungen der Kirche (Nr. 203).

90 Vgl. www.educatio.va/content/dam/cec/Documenti/19_o997_INGLESE.pdf, Nr. 11, Nr. 25 [12.06.2019].

91 Der grundlegende »Dreischritt der lehramtlichen Geschlechteranthropologie lautet«, so B.S. Anuth: 2017, S. 178: »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«.

92 Vgl. Dazu vor allem den Beitrag von Ilse Müllner in diesem Band.

denkbar ist⁹³, geht es Butler darum, die implizite Machtstruktur in der Narration des Menschlichen zu erkennen und deren wirksame »Hierarchie der Trauer«.⁹⁴ Es scheint dann so, als seien manche von einem konstruierten »Wir« ausgenommen.⁹⁵ Butler will also prüfen, wie belastbar das »Wir« angesichts der Verletzbarkeit und Trauer ist.⁹⁶ Trauer konstruiert eine politische Gemeinschaft, »indem sie die Beziehungsbande zum Vorschein bringt, deren Folgen für die theoretische Fassung der grundlegenden Abhängigkeit und ethischen Verantwortung nicht unerheblich sind«⁹⁷. Trauer macht die Verbundenheit und Einbindung in Beziehungen deutlich:⁹⁸ Butler möchte eine »primäre[n] Sozialität aufdeck[en]«⁹⁹. Irritativ produktiv versteht dogmatische Theologie die Komplementarität des Menschen in dieser primären Sozialität, welche die Subjektivität gleichursprünglich zu seiner Inter-subjektivität denkt und daher die Komplementarität aus jeder ontologischen Geschlechtlichkeit herausholt. 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.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Dogmatik irritativ produktiv ist, wenn sie die in lehramtlichen Verlautbarungen eingeschriebenen Vorannahmen als Machtdiskurse analysiert und ihnen geschichtlich informierte, kontextuell ausgearbeitete und interdisziplinär anschlussfähige Einsichten hinzugesellt. Allerdings dekonstruiert sie dann an jener hermetisch gehaltenen Triade von Geschlecht-Macht-Amt deren postulierte überzeitliche Begründbarkeit.

93 Vgl. dazu ausführlich Butler, Judith.: *Notes towards a performative Theory of Assembly*, Cambridge: 2015, S. 119, S. 139, S. 197ff., S. 210ff., S. 218.

94 Vgl. B. Kohl: 2017, S. 177, S. 263-264.

95 Vgl. Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt: 2009, S. 352.

96 Vgl. ebd., S. 36-37; vgl. L. Imke: 2016, S. 85, S. 91-92.

97 Butler, Judith: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt: 2005, S. 39.

98 Vgl. J. Butler: 2009, S. 45.

99 J. Butler: 2005, S. 45.

