

E Herausforderungen für eine Theologie der Freiheit

Für die theologische Weiterarbeit mit den Theoremen Judith Butlers stellen sich die Ergebnisse und Anstöße für eine Theologie der Freiheit auf drei Ebenen dar. Diese bilden zugleich die Matrix einer möglichen Theologie der Freiheit: (1.) die subjektphilosophische, (2.) die gendertheoretische, und (3.) die methodologische Ebene.

1. *Die subjektphilosophische Ebene:* Diese Ebene stellt sich der Herausforderung, Butlers Subjektbegriff, wie er bisher von mir (re-)konstruiert wurde, um seine theoretischen Frageüberhänge und Desiderate erweitert, in ein theologisches Denken, – ein Denken, das seinerseits wiederum von bisher nicht reflektierten Voraussetzungen kommt –, einzubringen und zu dialogisieren. Methodisch wird die genealogische Kritik ebenso notwendig sein wie ein Diskurs über den Diskurs des Subjekts im theologischen Kontext. Die Bedingung der Möglichkeit des Subjekt Denkens ist durch den Diskurs selbst bereits durch Dezentriertheit postuliert worden und wirkt sich darüber hinaus in der Subjektivation ambivalent aus. Das Subjekt muss in den Diskurs eintreten, aus dem es hervorgeht. Wird dahingegen das Subjekt im Sinne der Freiheit gedacht, ergibt sich ein – auch transzendentallogisch – verändertes Verständnis: Denn diese Freiheit ist regelsetzend und systembildend zu denken. Damit wird dem Subjekt, wenn es zu sich als Bewusstsein kommt, seine eigene Freiheit deutlich. Indem die Freiheit sich selbst setzt und so zu sich kommt, eröffnet sich überhaupt erst die Möglichkeit, die Differenz in der Selbstsetzung als Reflexion zu begreifen und sich zu sich selbst, den Systemen und anderen Freiheiten unbedingt zu verhalten. In der Reflexion wird dem Subjekt die eigene Rolle im System bewusst und die Ambivalenz der Macht, von Judith Butler genauestens analysiert, wird deutlich. So ist zu verstehen, was Butler mit der Handlungsfähigkeit aus der Verletzung heraus auch meinen kann: Das zum Bewusstsein seiner Ausgesetztheit und Vermachtung ge-

kommene Ich ist aufgrund seiner Unbedingtheit der Freiheit, die sich von der realen Freiheit unterscheidet, handlungsfähig.

Das Ergebnis der kritischen Hinterfragung der Butler'schen Philosophie liegt ja genau dort: dass sie [Bs Philosophie] in ihrer Reflexion die Handlungsfähigkeit setzt, sie [die Handlungsfähigkeit] aber nicht zurückführen kann auf ein Vermögen im Subjekt, weil das zugleich wieder kausal abhängig und damit nicht frei ist.

Wahrscheinlich ist in diesem Dilemma der Grund für die problematische Rede über die Freiheit zu sehen, die das Werk von Butler durchzieht. Soll Freiheit nicht als Unterdrückung gedacht werden, sondern als solidarische, muss sie dergestalt gedacht werden können, dass in der solidarischen Freiheit sich darstellt, was Freiheit meint: das unbedingte Wollen des Anderen in der Anerkennung, die nur in Freiheit geschehen kann. Dass Subjekte sich in ihrer Freiheit fraglich erleben und das eigene Handeln nicht immer nachvollziehen können, hat Butler unüberbietbar dargelegt. Ebenso ist Butler in ihrer zuletzt stark gewordenen Betonung der Intersubjektivität zu folgen, aber zugleich mit der Differenzierung, dass die Subjekte – auch wenn sie in ihrer Subjektivität und Intersubjektivität gleichursprünglich sind – unterschieden und frei zu denken sind. Dass das Begehren nach Leben an der anderen Freiheit seine ethische Grenze hat, ist bei Butler eindrücklich zu lesen. In der Selbstwahl als Freiheit wird das Subjekt zuallererst auch schuldfähig – diese Differenz zu Butlers Theorie wird theologisch bedeutsam sein. Die Ambivalenz der Subjektivation wird mit ihrem sich für das Bewusstsein im Unbekannten verlaufenden Anfang der realen Geschichte des Ichs und damit seiner Nicht-Narrativierbarkeit und seiner daraus folgenden Ethik in der Intersubjektivität bis hin zur politischen Gestaltungsfrage für eine theologische Reflexion eine Hinterfragung werden, an der theologisch kein Weg vorbei führt, will man Theologie im Hier und Jetzt der Geschichte betreiben.

2. *Die gendertheoretische Ebene:* Judith Butler stellt dezidiert klar, dass es ohne die Reflexion über Gender keine Reflexion über den Menschen geben kann. Allerdings bleibt die Notwendigkeit zu klären, welchen Stellenwert *gender* in einem normativ-regulierenden Diskurs hat. So sehr also *sex*, *gender* und ihre Normen historisch sind und damit auch historisierbar, so sehr ist bereits der Diskurs und das regulative System, egal ob das analysierende oder subjektivierende, geschlechtlich geprägt und normiert. Butler geht also den kritischen Schritt über Michel Foucaults Thesen hinaus, der – so Butler¹ – Gen-

1 Vgl. J. Butler: 2009a, S. 72.

der als eine Kategorie neben anderen auffasste. Butler hingegen ist entschieden der Meinung, dass jedes regulatorische System bereits genderspezifisch ist. Damit gibt es nicht nur kein Außen der Macht, wie Foucault postuliert, sondern dies bedeutet, »dass Gender sein eigenes, unverwechselbares regulatorisches und disziplinarisches Regime erfordert und einführt.«² Gender erweckt folglich den Anschein als etwas (fest) Gesetztes, das als regulierende Norm verstanden werden könnte. Damit normiert Gender die Diskurse und zugleich die Art und Weise wie das verkörperte Leben »lesbar« zu sein hätte. In kritischer Perspektive liegt aber *gerade* in dieser Verkörperung eine Chance, denn das »verkörperte Verhältnis zur Norm« verfügt »über ein transformatives Potential.«³ Denn nur auf diese, nämlich die verkörperte Weise, zeigt der Mensch, das – unter Umständen eben jenseits – der Norm andere Möglichkeiten sind. Diese anderen Möglichkeiten entspringen der Phantasie, die, so würde ich Butler lesen, die Fähigkeit hat, körperliche Erfahrungen zu deuten und sich zum vorfindbaren, begrenzten Leben kreativ und transformativ zu verhalten. Wäre dies eine Instanz, die jenseits des regulierenden Zirkels steht und agiert?

3. *Die methodologische Ebene:* Auf der nächsten Ebene geht es darum, die genealogische Kritik, so wie Butler sie von Nietzsche und Foucault her denkt, auf die theologische Theoriebildung anzuwenden. In jedem Thema ist also von der historischen Konstruktion des Inhalts auszugehen und ihn auf seine Entstehung hin zu analysieren, sodann die Relevanz und bleibende Bedeutung zu untersuchen, um die Entscheidung zu treffen, ob dieser Inhalt weitere Bedeutung haben kann. Diese Kritik setzt den zweiten Punkt voraus: dass Einsichten und Inhalte, Werte und Normen durch den Diskurs konstruiert sind. So heißt es, den Diskurs als Ort der Macht in seiner Produktivität und seiner zwangsläufigen Zitation ernst zu nehmen als das, was er ist: Ort der Macht und Konstrukteur der Normen, Träger der Normen in Sprache und ein Fluss, der durch Performativität und Zitation aufrechterhalten wird. Es ist keinem Subjekt möglich, nicht zu zitieren.

Was diese Bedingung der Möglichkeit, Subjekt zu sein und Erkenntnisse zu generieren für Theologie heißt, wird eine große Herausforderung sein. Deswegen sind die theologiegeschichtlichen Einfügungen und Konkretisierungen als Case Studies zu verstehen, die in der kritischen Analyse offenlegen, wie die Subjektivierung wirkt und welche Konsequenzen sie hat, die

2 J. Butler: 2009a, S. 73.

3 J. Butler: 2009a, S. 52.

allerdings im Laufe der Zeiten verschleiert werden und durch andere Begründungsfiguren ersetzt werden. Klassisches Beispiel für diese Verschleierung ist die Entscheidung zur auricolaren Beichte, also zur ›Ohrenbeichte‹, die nur noch durch die Tradition begründet wird.

Diese Dreier-Matrix zeigt sich sehr konkret im alltäglichen Leben, sie zeigt an, um welche Menschen getrauert werden darf, wer öffentlich erscheinen darf. Innerhalb einer genuin theologischen Reflexion aus katholischer Perspektive heraus zeigen diese drei Ebenen ihre Brisanz, weil auf jeder einzelnen Ebene die Desiderate offensichtlich sind und damit zugleich die Notwendigkeit, sich theologisch darüber Rechenschaft zu geben, ob und wie es eine Theologie der Freiheit geben könne, die die Trias von *Freiheit–Körper(Gender)–Macht(Kritik)* in ihre Grundlagen aufnimmt. Die Parrhesia Foucaults kann an dieser Stelle die hilfreiche Hermeneutik sein, um sich im katholischen Diskurs über Freiheit, Körper, Gender und Macht zu verhalten.

1. Dritte theologiehistorische Case Study: Gender und Freiheit in der Entwicklung des Frauen-Marienbildes

Die Aktualität der Gender-Theorien, wie sie von Judith Butler und anderen seit Jahrzehnten gefordert werden, kann einerseits an dem zu Beginn beschriebenen ›Backlash‹ und der forcierten Anti-Gender-Kampagnen gesehen werden. Andererseits wird die Aktualität in Form einer weiteren Negativ-Folie deutlich, wie sie sich in römischen Verlautbarungen findet.⁴ Untersuchungen zeigen, dass eine der Wurzeln dieses doppelten ›Backlash‹ auf gezielte Interventionen und Kritiken des Vatikan an der Frauenbewegung zu finden ist. Insbesondere die großen UN Konferenzen 1994/1995⁵ können als Symboldaten in der feministischen theologischen Forschung beschrieben werden.⁶ Denn sie stellen einen Wendepunkt in der religionspolitischen Landschaft dar, weil der Vatikan auf ihnen seinen Status als »Non member state« nutzte, um für seine eigene lehramtliche Linie einzutreten und zugleich andere von dieser zu überzeugen. Der Status des Non-Member-State bedeutet, dass

4 So in Querida Amazonia; aber auch im am 9. Juni 2019 vorgestellten Papier der Kongregation für Katholische Bildung: Congregation for Catholic Education: 2019.

5 Dies waren die International Conference on Population and Development (ICPD) in Kairo 1994 und die Fourth World Conference on Women in Beijing 1995.

6 Vgl. dazu ausführlich: G. Werner: 2020a; dies.: 2021.

der Vatikan Stimm- wie auch Veto-Recht in der Versammlung selbst hat. Die Interventionen des Vatikan im Vorfeld der UN-Konferenz 1994 in Kairo können in drei Formen beschrieben werden⁷:

1. in diplomatischen Versuchen, andere Staaten von der eigenen Position zu überzeugen;
2. an den drei Vorkonferenzen aktiv teilzunehmen und strittige Punkte in »eckige Klammern« zu setzen.⁸ Zur Arbeit im Vorfeld der Konferenz gehörte auch eine Öffentlichkeitsarbeit des Vatikan, die in ihrer Form als »fiery crusade« empfunden wurde, nämlich die UN-Konferenz als Zerstörerinnen der Familie darzustellen;⁹
3. nutze der Vatikan seine Position auf der Konferenz, um wirkungsvoll diejenigen Positionen zu blockieren, die mit der eigenen Lehre nicht übereinstimmen. Am Ende stimmte der Vatikan dem Papier insofern zu, als dass die Vorbehalte im Anhang benannt wurden und eine nicht-konsensuale Abstimmung verdeutlichten.¹⁰

Weil die Interventionen des Vatikan massiv kritisiert wurden, war die Vorbereitung für die 1995 stattfindende *Fourth World Conference on Women* in Beijing vom Vatikan eskalationssensibler gestaltet worden.¹¹ Neben den schon benannten Strategien entwarf der Vatikan allerdings zwei neue: So schrieb Papst Johannes Paul II. im Vorfeld einen Brief an alle Frauen und er ernannte

7 Vgl. dazu die Untersuchungen von: M. A. Case: 2019, S. 640, 645, 638; S. Garbagnoli: 2016, S. 190; M. A. Case: 2016; G. Marschütz: 2017, S. 109-110; Y. Abdullah: 1996; D. E. Buss: 1998, S. 343.

8 Vgl. Y. Abdullah: 1996, S. 48f: auf der Vorkonferenz im April 1994 kam es zu einem Eklat in dessen Folge über 100 Punkte in »square brackets« gesetzt werden mussten. Mit dieser Methode wird der Dissens zum Abstimmungspapier ausgedrückt und damit im Vorfeld bereits verhindert, dass es ein konsensuales Papier als Vorbereitungsdokument für die Versammlung geben kann.

9 Auch hier zusammenfassend: ebd., S. 1845-1847. Zu diesen Interventionen gehört ein Brief an alle führenden Staatschefs, um vor den Beschlüssen der Konferenz zu warnen, ebenso die verbalen Angriffe auf die Position der USA im Blick auf Abtreibung als auch die versuchte Allianz mit islamischen Staaten, um die eigene Meinung durchzubekommen. Auch D. E. Buss: 1998, S. 343; www.vatican.va/beatificazione_gp2/documents/pontificato_gp2_en.html#1994. Leider ist der Text nicht mehr erreichbar. [Zugriff am 11.06.2019].

10 Vgl. D. E. Buss: 1998, S. 343; M. A. Case: 2019, S. 642; Y. Abdullah: 1996, S. 51f.

11 Vgl. D. E. Buss: 1998, S. 350f.; Y. Abdullah: 1996, S. 52.

die Jura-Professorin Mary Ann Glendon als Leiterin der vatikanischen Delegation.¹² Die Konferenz in Peking 1995 war dabei der historische Moment, an dem die Kritik am Gender-Begriff öffentlich formuliert wurde¹³. Weil der Gender-Begriff ein rein juristischer war, kann hier von einer Rezeption Judith Butlers nicht gesprochen werden.¹⁴ Wiederum trat der Vatikan am Ende der Erklärung von Beijing formal bei, aber wieder wurden Einschränkungen und Ablehnungen dem Dokument beigelegt¹⁵, die besonders den Begriff Gender hervorheben.¹⁶

Die Konferenz in Beijing ist auch deswegen relevant, weil auf ihr spezifische Konstrukte entworfen wurden, die seitdem wirksam sind. Auf der einen Seite wurde die Vorstellung entwickelt, es gäbe eine neue Kolonialisierung durch feministische Gendertheorien, die für die armen Länder so nicht versteh- und lebbar seien.¹⁷ Auf der anderen Seite wurde ein Frauenbild als ›das‹ katholische konstruiert, welches eine Art Zusammenfassung von vorherrschenden ontologischen Überzeugungen ist. Es zeigt sich nämlich eine erstaunliche Kontinuität der Texte, die sich vor 1995 gegenüber Frau und dem Feminismus ablehnend äußern und dies nach 1995 unter dem Oberbegriff ›Gender‹ wiederholen und ausweiten.¹⁸ Die lehramtlichen Dokumente,

-
- 12 Vgl. www.vatican.va/beatificazione_gp2/documents/pontificato_gp2_en.html#1995; Papst Johannes Paul II.: 1995; Y. Abdullah: 1996, S. 53; D. E. Buss: 1998, S. 345.
- 13 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 (vgl. R. J. Stoller: 1968), als diese wird er weitestgehend verwendet, wenngleich es immer wieder zu einer synonymen Verwendung kommt, worauf M. A. Case: 2016, S. 157 aufmerksam macht. Sehr grundlegend: M. Scheer: 2013, S. 173-176, 185-186.
- 14 Vgl. M. A. Case: 2019, S. 642, 654f.; S. Garbagnoli: 2016, S. 192. Im *Beijing Report* unter *Annex IV* ist die Definition des auf der Konferenz verwendeten Begriffs zu finden.
- 15 United Nations: Report of the Fourth World Conference on Women, in: <https://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20ofull%20report%20E.pdf> [Zugriff am 11.06.2019].
- 16 Vgl. Y. Abdullah: 1996, S. 54; D. E. Buss: 1998, S. 345, 348; M. A. Case: 2019, S. 643; I. Lenz: 2017, S. 32f.
- 17 Vgl. u.v. S. Garbagnoli: 2016, S. 190-193, 200; M. A. Case: 2011, S. 803, 807, 811-813; auch dies.: 2019, S. 643; M. A. Glendon: 1996. Diese Vorstellung einer Beliebigkeit ist seitdem fester Bestandteil katholischen Narrativs. Vgl. auch M. A. Case: 2016, S. 155f.; R. Ammicht Quinn: 2017, S. 75f. u.v.m.
- 18 Judith Butler äußert sich in J. Butler: 2009a, S. 292-296 und diskutiert die Interventionen des Vatikans im Zusammenhang mit der parallel stattfindenden Debatte um das Subjekt des Feminismus, das ein scheinbar eindeutiges Subjekt der Frau braucht.

die für eine Analyse von Belang sind, sind: *Inter Insegniore* 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 *Amores Laetitia* von 2016; *Male and Female he created them*¹⁹ sowie *Querdia Amazonia* 2020.

In diesen Dokumenten der letzten knapp 50 Jahre ist übereinstimmend zu lesen, dass in ihnen eine Natur und Würde der Frau herauskristallisiert werden kann. Allerdings mündet die Rede von der gleichen Würde, die Mann und Frau zukommt, nun gerade nicht in gleiche 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«²⁰. Denn Mannsein und Frausein seien von Schöpfungsbeginn an verschieden und gehörten deswegen als ontologisch verschieden zur Schöpfung. Dies bedeute zugleich, dass sich von dort aus, also nur vom Schöpfungswillen des Schöpfers her ein »tieferes Verständnis der Frau« in ihrer Rolle in der Gesellschaft und Kirche ergibt.²¹ 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.«²² 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.²³ 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 als auch für die Antwort der Gläubigen auf den Ruf Gottes und Christi.

19 Congregation for Catholic Education: 2019.

20 Kongregation für die Glaubenslehre: 2004, Nr. 8.

21 Ebd., Nr. 11.

22 Ebd., Nr. 13.

23 Ebd., Nr. 14.

»Auch wenn es sich dabei um Einstellungen handelt, die jeden Getauften prägen sollten, zeichnet sich die Frau dadurch aus, dass sie diese Haltungen mit besonderer Intensität und Natürlichkeit lebt. So erfüllen die Frauen eine Rolle von größter Wichtigkeit im kirchlichen Leben.«²⁴

Deswegen nähmen Frauen einen wesentlichen Raum in der Kirche ein, auch wenn die Priesterweihe ausschließlich Männern vorbehalten sein werde.²⁵ Die gleiche Würde mündet aufgrund der Besonderheit – sowohl gesellschaftlich als auch kirchlich in unterschiedliche Rechtslagen.²⁶ Der Text der Glaubenskongregation reflektiert dabei die besondere, ontologisch begründete Würde der Frau, wie Johannes Paul II. es in *Mulieris Dignitatem* ausgedrückt.²⁷ 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 Besonderen²⁸, denn, so in *Mulieris Dignitatem*, bei Maria befinden »wir [...] uns hier gewissermaßen am Höhepunkt und beim Urbild der personalen Würde der Frau«²⁹. Das Frausein habe andere Möglichkeiten als das Mannsein, deswegen könne die Frau sich nur auf dieser Grundlage verwirklichen, vor allem anderen warnt der Papst ausdrücklich. Dies seien, auch in der Ordnung der heterosexuellen Liebe, universale Aussagen 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«³⁰. Der »Genius« der Frau sei die besondere Fürsorge für das Leben.³¹ Der die

24 Ebd., Nr. 16.

25 Vgl. ebd.

26 Hierfür besonders B. S. Anuth: 2017.

27 Papst Johannes Paul II.: 1988.

28 Vgl. ebd., Nr. 5.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Vgl. ebd., Nr. 30.

Versammlung in Beijing 1995 begleitende Brief von Papst Johannes Paul II.³² 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 andersgearbeiteten und ergänzenden Ausgestaltung.«³³

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.«³⁴ 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«³⁵ geschehe im Dienen und der Unterwerfung unter den Heilsplan Gottes. Papst Franziskus stellt sich in diese Tradition, wenn er in *Amoris Laetitia* die Aussagen aus *Mulieris Dignitatem* wiederholt.³⁶ 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.«³⁷

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.«³⁸ Die Schöpfungsordnung sei von Gott gegeben und einzuhalten. Diese

32 Papst Johannes Paul II.: 1995.

33 Ebd., Nr. 7.

34 Ebd., Nr. 10.

35 Ebd.

36 Papst Franziskus: 2016, Nr. 173.

37 Ebd., Nr. 56.

38 Ebd.

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 ist, die eine Gesellschaft ohne jeden Unterschied zum Ziel habe, so das neue vatikanische Schreiben.³⁹

Der Genius der Frau – so kann zusammengefasst werden – sei eine ontologische Prädestination, die jedoch nicht mit einer biologischen Determinierung verwechselt werden dürfe, auf die Mutterschaft als weitreichende Symbolik einer das Frausein auszeichnenden »besonderen Aufnahmebereitschaft«. ⁴⁰ 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 – bis hin zur Doppelidentität der arbeitenden Mutter – alles unterzuordnen. ⁴¹ 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«. ⁴² Die besondere Gabe der Frauen münde – erneut – in besonderen Rechten und Pflichten, nicht aber in den gleichen Rechten.

»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.« ⁴³

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 Vorstellung einer Komplementarität, die aufgrund biologischer Differenz essentiell ist, sind Vorstellungen, wie sie im neuentdeckten Diskurs der Zweigeschlechtlichkeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts und dann im 20.

39 Vgl. Congregation for Catholic Education: 2019, Nr. 2.

40 Vgl. Papst Johannes Paul II.: 1988, Nr. 18.

41 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: 2004, Nr. 13.

42 Kongregation für die Glaubenslehre: 1976, Nr. 2.

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

Jahrhundert in der Philosophie Edith Steins zu finden sind. Vor allem aber ist die marianische Perspektive hervorzuheben, denn sie ist in der Betonung von Maria als Hausfrau und Mutter auf der einen, als Sinnbild des Katholischen in Abgrenzung zum sogenannten Modernismus auf der anderen Seite für das 19. Jahrhundert stilbildend geworden.

Die theologiegeschichtliche Analyse dieser Texte kann als ein *erstes* Thema die Konzentration auf Maria in ihrer theologiegeschichtlichen Herkunft als auch in ihrer über die katholische Kirche hinausgehenden Bedeutung erhellend: Denn Konzentration auf Maria an den neuralgischen Punkten der Anthropologie und der Amtstheologie stellt eine Kontinuität her, die auch durch die Reformen des II. Vatikanischen Konzils (1962-1965) nicht unterbrochen wurde. Denn sie erinnert an die Frömmigkeit und Theologie des ›Marianischen Zeitalters‹, welches von 1854 bis 1950 angesetzt werden kann.⁴⁴

Im beginnenden 19. Jahrhundert hat die europäische Kirchenlandschaft tiefgreifende Veränderungen erlebt. Die Säkularisation von 1802/03, die Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1806 und der Wiener Kongress 1815 hatten gravierende Auswirkungen auf die Kirche, die umfangreich beschrieben worden sind.⁴⁵ Ich kann mich daher auf die geschlechtsspezifischen und mariologischen Auswirkungen, und damit zunächst auf den Binnenraum der katholischen Kirche, konzentrieren.⁴⁶ Denn dass Aufklärung und Säkularisierung, die Ausbreitung des Bürgertums und seiner Wissenskulturen einen deutlich stärkeren Einfluss auf Männer als auf Frauen hatte, ist hinlänglich bekannt.⁴⁷ Und als Folge dessen wurde den Frauen nicht nur ein eigener Raum persönlicher Religiosität, sondern eben auch eine eigene weibliche Öffentlichkeit in der Schnittstelle von Kirche und Gesellschaft eröffnet. Frauen hatten also, anders als Männer, durchaus ein vitales Interesse daran, religiös zu bleiben, weil die Kirche ihnen eine Wahrnehmung und Bewegungsfreiheit eröffnete, die ihnen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verwehrt blieben.⁴⁸

44 Vgl. exemplarisch B. Schneider: 2013; A. Holzem: 2015b, bes. S. 992-1000; auch: Schreiner: 1994; Scheer: 2006.

45 Vgl. bes. A. Holzem: 2015b; ders.: 2013, S. 18.

46 Ich danke Andreas Holzem, für seine Hinweise auf Manuel Boruttas Veröffentlichungen sowie Korrekturen der ersten Fassung dieses Abschnittes.

47 Vgl. Th. Mergel: 1995, S. 24-25. Besonders auch: M. Borutta: 2010a; ders.: 2014.

48 Vgl. Th. Mergel: 1995, S. 27.

Allerdings ergab sich daraus für die katholische Kirche ein grundlegendes Problem, denn sie war bis dahin als »Kirche des Adels und der Mächtigen [...] mit einer ausschließlich männlich geprägten politischen und gesellschaftlichen Ordnung verbunden«. ⁴⁹ Andreas Holzem macht darauf aufmerksam, dass um 1800 der finale Sieg des bürgerlichen Diskurses über den adeligen Geschlechterdiskurs wahrzunehmen ist. Konkret wurde dadurch dem adeligen Diskurs und seiner performativen Praxis einer pluraler gelebten Sexualität und Geschlechtlichkeit die Akzeptanz entzogen. Der katholische Adel, wie auch Königs- und Kaiserhäuser ⁵⁰, kopierte das bürgerliche Modell und war damit Teil eines Diskurses bzw. Mentalitätseinstellungen des Zeitkontextes, der eine mariologische Überhöhung erfuhr. Faktisch wurde das bürgerliche Modell für die erstarkende ultramontane Bewegung plagiiert. Die Kirche des frühen 19. Jahrhunderts war weder theologisch noch seelsorglich auf eine Situation vorbereitet, in der Frauen durch die Abwesenheit von Männern in eine zahlenmäßig dominierende kirchlich-gesellschaftliche Öffentlichkeit gelangten, wie dies Rudolf Schlögl für die Bruderschaften und das Wallfahrtswesen zu Beginn des 19. Jahrhunderts nachweisen konnte ⁵¹. Es gab keine konstruktive kirchliche Idee, wie diese weibliche Selbstermächtigung theologisch reflektiert und seelsorglich umfassen werden könnte. Hier bot die offenkundige Feminisierung des Religiösen und der Kirche eine mehrfache Chance: Indem man Frauen in den Mittelpunkt stellte, konnte man ihnen die Aufgabe und Verantwortung übertragen, Kinder wie Ehemänner kirchlich zu binden oder idealerweise zurückzuholen. ⁵²

Um zu verstehen, warum das so war, müssen wir uns die *erste* Transformation des Marienbildes ⁵³ im 19. Jahrhundert anschauen, nämlich von der Marienfrömmigkeit in all seiner barocken Prachtentfaltung hin zur Verehrung der »aufgeklärten« Maria als »tugendsames Hausweib«. Gerade nämlich die Intention der Aufklärung, die Marienfrömmigkeit zu entschlacken und in eine Tugendethik zu verwandeln, hatte Maria in eine für Frauen relevante lebensweltliche Realität geholt. Theologisch war allerdings eine tiefreichende

49 Th. Mergel: 1995, S. 28.

50 Ich danke Angelika Wulff für die Erweiterung dieser Perspektive sowie für das Beispiel von Königin Louise mit dem sie mir die geradezu kleinbürgerlich wirkenden Sorgen der Königin um ihre Kinder in ihren Briefen in Erinnerung gerufen hat. (Vgl. auch: <http://www.vr-elibrary.de/doi/abs/10.14220/9783847098133>).

51 Vgl. Schlögl 1995, S. 23-25.

52 Vgl. u.v. M. Borutta: 2010a, S. 25; Th. Mergel 1995, S. 28.

53 Vgl. K. Schreiner 1994, 374-414; M. Scheer: 2006; M. Borutta: 2010a.

Veränderung der anthropologischen Grundlagen notwendig. Denn die negative Anthropologie der Frau war über die Jahrhunderte hinweg so stark durch den »augustinischen Sexualpessimismus« geprägt, dass sie kaum ein anderes Bild zeichnen konnte »als eine für die Sünde und die Verführbarkeit durch den Teufel besonders anfällige Kreatur«. ⁵⁴ Denkbar war ein Leben der Frau als Sünderin und Büßende, als Fromme und Jungfrau in Askese und Gebet, hierfür eigneten sich Vorbilder heiliger Frauen als Nonnen insbesondere. Aber es gab eben kein Vorbild für Frauen in bürgerlicher Existenz, denn diese waren durch ihre Sinnlichkeit und Körperlichkeit selbst für ihre eigenen Ehemänner eine Quelle unübersehbarer Gefahren. ⁵⁵ Vorsicht war deswegen selbst noch den frömmsten Frauen gegenüber geboten: Ihre Religiosität musste genauestens kontrolliert werden, um die vermutete besonders sinnliche Spiritualität in der Reinheit zu wahren. ⁵⁶ Hier bot die katholische Aufklärung nun perfekte Rollenmodelle für ein bürgerlich-katholisches Frauenbild. Die ultramontane Bewegung konnte sich also sowohl auf das Marienbild als auch auf das Bild der verbürgerlichten katholischen Frau ohne große Spannungen einlassen. ⁵⁷

Die Geschlechtlichkeit bekam eine mehrfache Brisanz in dem Moment, in dem Frauen in den Mittelpunkt kirchlichen Machterhaltungsinteresses rückten. Denn es wurden Diskurse bemüht, die zum Teil gegenläufige Argumente entwickelten und eine Geschlechtskonstruktion hervorbrachten, die bis heute wirksam ist. Die besondere Emotionalität ›der‹ Frau wurde als konstitutiv für die Religiosität verstanden – ›der‹ Mann als rational dagegen gesetzt. Religion war damit emotional und feminin; Staat, Politik, das ›Draußen‹ rational und männlich, ein bis heute binnenkatholisch und konservativ wirksames Argument! ⁵⁸ Dieses polare Geschlechterverständnis hatte sich bereits in der Aufklärung formiert und wurde mit der Natur des Mannes als vernünftig, mit der Natur der Frau als emotional verbunden gedacht. Dabei wurden Gefühle, weil auch sie dem Mann erlaubt waren, gegendert, so dass dem Mann

54 R. Schlögel: 1995, S. 17.

55 Hierzu Referenzen bei R. Schlögl: 1995, S. 28-29.

56 Vgl. Schlögl: 1995, 17.

57 Ansätze hierfür sind sowohl in der Predigt und Pastoral, so bei Ignaz Heinrich Karl Freiherr von Wessenberg, als auch in der Tübinger Theologie zu finden: Michael Sailer, Johann Sebastian Drey sowie beim jungen Adam Möhler.

58 Hier besonders M. Borutta/N. Verheyen: 2010b, S. 11-39. Begründet wurde dies also von der Abhängigkeit der psychischen von den physischen Eigenschaften ›der‹ Frau, bereits in der Hausväterliteratur konfessionsübergreifend als ein wirkmächtiger Diskurs vollständig entwickelt.

vor allem Wut, Zorn und Aggressivität, der Frau Mitleid vorbehalten war.⁵⁹ Hier hat nicht nur die uns geläufige Ideologie der Häuslichkeit und Sittlichkeit ihren Ursprung, sondern auch die essentialistisch gegenderten Gefühlszuschreibungen.⁶⁰ Die Sphäre der Öffentlichkeit und der Privatheit wurde vergeschlechtlicht und die Möglichkeiten von Frauen aufgrund ihrer biologischen Disposition in den Binnenraum der Familie verwiesen. Dies ist weit über den katholischen und deutschen Raum hinaus wirksam. Peter Van der Veer⁶¹ verdeutlicht diese Verschiebungen in seiner soziologisch-historischen Studie über die Bedeutung der Religion in Großbritannien und Indien. Er beschreibt die Interdependenz zwischen der Kolonie und den Kolonisierenden und markiert dadurch, dass insbesondere die Geschlechterfrage die Beziehungen der Macht signifiziert. Die viktorianische Periode charakterisiert die Frau als den »Engel im Haus«. Die korrupte Welt brauchte das feste Fundament und den Schutz der moralisch intakten Familie, die religiös von den Frauen geleitet wurde.⁶²

Wirklich bemerkenswert sind die Interdependenzen zwischen der Kolonie und den Kolonisierenden, die Van der Veer aufdeckt, so dass sich im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Form des von ihm so benannten »muskulären« Christentums herausbildet, die die Männlichkeit des Christentums in der Öffentlichkeit gegen die Sorge, durch den Kontakt zur »Kolonie« als dem feminin angesehen »Orient« femininisiert zu werden, betont. Dieses Motiv wird im Antikatholizismus wieder auftauchen.⁶³ Ute Gause und Benedikt Bauer haben auf die nachreformatorischen Bemühungen hingewiesen, die ein »regulierendes Schrifttum« hervorgebracht haben, »das ›Männer‹ und ›Frauen‹ als ›Ehemann‹ und ›Ehefrau‹ die neu instituierten Normierungen des *sexed/gendered body* einschreiben möchte«, die sogenannte »Hausväterliteratur«.

»Hier wird dem lesenden reformatorischen Subjekt das heteronormative Gesellschaftsmodell auf der Basis der *Oeconomia*, also des Hausstandes, erläutert, hier wird reguliert, wie ein ›guter‹ frommer Ehemann und wie eine ›gute‹ fromme Ehefrau sich zu verhalten habe.«

59 Vgl. M. Borutta/N. Verheyen: 2010b, S. 12.

60 Vgl. M. Do Mar Castro Varela/N. Dhawan: 2020, S. 70f.

61 P. Van der Veer: 2001.

62 Ebd. S. 83-84.

63 Vgl. M. Borutta 2010a.

Dies war einerseits nach innen notwendig für die »interne (hetero)normative Stabilisierung der reformatorischen Subjekte«⁶⁴, sondern auch als Abgrenzung und Kritik an den spirituellen Gruppen, die sich innerhalb der Kirchen der Reformation bildeten und nicht der Norm entsprachen, so wie die Täufer. Zugleich wurde diese Abhängigkeit und Aufteilung von Physis und Wesen katholisch theologisch überhöht, indem die Physis als schöpfungstheologisches Argument für den Ausschluss von kirchlichen Ämtern und für die Unterordnung unter den Mann bemüht wurde, wie es etwa das Kirchen-Lexikon von 1852 tat.⁶⁵ Dennoch wurde die Frau in ihrem besonderen und unverstellten Zugang zum Religiösen aufgewertet; ein Zugang, der aber in eine religiöse und professionelle Kontrolle gebracht werden musste, denn einer zu starken Schwärmerei oder zu intensiven mystischen Erfahrungen mit körperlichen Auswirkungen mussten Grenzen gesetzt werden, damit die weibliche Religiosität funktional und kontrollierbar blieb.

Die Romantik nimmt hier sicherlich eine Scharnierfunktion ein. In seinen Untersuchungen zum Antikatholizismus verdeutlicht Manuel Borutta, dass der Katholizismus durchaus eine Anziehungskraft für Romantiker:innen hatte, gerade weil der Katholizismus als das Andere der Moderne verstanden wurde. Dabei fungierte ›der‹ Katholizismus gerade nicht als ein eindeutig konfessionelles, sondern als »transkonfessionelles System religiöser Orthodoxie und Reaktion.«⁶⁶ Als solches wurde er mit dem Orient gleichgesetzt und dies hatte auch zur Folge, dass er als Objekt des Sehnsens zugleich aus der deutschen Kulturnation ausgeschlossen wurde. Das beginnende 19. Jahrhundert verzeichnet also eine Orient-Schwärmerei unter den Romantiker:innen. Diese kann sich in Deutschland, aufgrund der späten Kolonialisierung, anders entwickeln als z.B. in Frankreich oder England. Allerdings ist diese Schwärmerei als nicht weniger unschuldig zu betrachten, denn sie reproduziert dieselben kolonialisierenden Machtverhältnisse und Interpretamente wie in den realen Kolonien.⁶⁷ Hier wiederum konnte der Katholizismus in einem regelrechten ›catholic turn‹ – als innerer Orient, dazu später mehr – hohe Attraktivität entfalten, bis zur Gleichsetzung der Romantik mit dem Ka-

64 B. Bauer/U. Gause: 2020.

65 »das recht Gebiet der Frauen sei das häusliche Leben, so sie in stiller Unterordnung mit allem Fleiße walten sollen«. F. Laufköther: 1852, S. 820f.

66 M. Borutta 2010a, 62.

67 Vgl. ebd., 62-63.

tholizismus von Eichendorf im Jahr 1847.⁶⁸ Allerdings ist es weniger der reale Katholizismus, so wie es weniger der reale ›Orient‹ ist, der anzieht und dargestellt wird, sondern ein historisierter und stilisierter. Das katholische Andere wird aber auch, insbesondere in der Beschreibung der Frauen, infantilisiert und pathologisiert, in einer deutlichen Parallele zur Aufklärung.⁶⁹

Doch zurück zum Thema: Das theologisch Spannende ist hier aber weniger, dass die Umbruchzeit ›um 1800‹ etwas Neues hervorbrachte, sondern was die entstehende ultramontane Bewegung, bis Mitte des 19. Jahrhunderts (also als sie noch nicht fest im Sattel war), aus dem gemacht hat, was ihr auf dem Silbertablett serviert worden war. Erst in diesem Sinne kann die Idee der Hausfrau und Mutter in ihrer mariologischen Grundlegung eine ekklesiologische Wirkung entfalten!

Hier kann zurecht von einer *zweiten* Transformation gesprochen werden. Das vermenschlicht-aufgeklärte Bild Marias und das Frauenbild verschmelzen gewissermaßen zu einer neuen Biografie als Hausfrau und Mutter. Hinter dem Aufschwung der Marienverehrung im 19. Jahrhundert steckt also durchaus mehr als die übliche Deutung eines neuen Aufkommens von Volksfrömmigkeit.⁷⁰ Die soziale Feminisierung des Religiösen im beginnenden 19. Jahrhundert ließ Maria zum ›Vorbild eines biedermeierlichen Ideals von Weiblichkeit‹ werden, das Standards setzt und den Bewegungsraum für Frauen in der Familie und der Gesellschaft fortan bestimmt.⁷¹ Die Verschmelzung der ›aufgeklärten‹ Maria und der verkirchlichten Frau in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ist ein wirkmächtiger Teil einer Entwicklung der Geschlechterverhältnisse, die weit über das kirchliche oder sogar das europäische Feld der Geschlechterbeziehungen hinausgeht und Diskurse bis heute prägt. Gerade aber diese hypervisible Körperlichkeit Mariens sowie der Frauen und des sich entwickelnden kolonialen ›muskulären‹ Christentums in der Paradoxie einer erneuten Feminisierung des katholischen Klerus (und der katholischen Kirche) stellt ein Forschungsfeld dar, dass in dieser Komplexität noch nicht umfassend angegangen worden ist.⁷² Van der Veer⁷³ legt in seiner

68 Vgl. ebd., 64.

69 Vgl. ebd., 65.

70 So Peter Walter im Lemma ›Marienfrömmigkeit‹, siehe: P. Walter/H.-J. König: 2019. Ähnlich sind diese Beiträge gehalten: Cardinal L. Scheffczyk: 2002; P. Vrankic: 2002.

71 Vgl. A. Holzem 2015b, 997.

72 Vgl. M. Do Mar Castro Varela/N. Dhawan: 2020, S. 70

73 Vgl. P. Van der Veer: 2001, 83-94.

Gegenüberstellung differenziert dar, wie sich die Muster der christlichen im Gegenbild zur hinduistischen Männlichkeit als eine Notwendigkeit, zu einer klar umschriebenen religiös wie nationalen Identität zu kommen, die moralische Integrität einschließt, ausbildeten. Um dem Vorwurf des Femininen zu entkommen und zugleich klar britisch zu sein, sind spezielle Sportarten (so Cricket oder Rugby als »place of real Christian Salvation«⁷⁴) als auch religiöse Ertüchtigungen, wie sie bei den Pfadfindern üblich waren, in dieser Linie zu sehen. Zudem musste die Möglichkeit von Sport in ein religiöses System, das Sport nicht guthieß, eingebaut werden. Aufhorchen lassen sollte die Rekonstruktion des Aufstands von 1857-1859⁷⁵, denn dort – so Van der Veer – wurde die Umschreibung der gefährdeten weißen Frau durch unzivilisierte nicht-weiße Männer geboren.

»It was their sexual violation of the ›purity‹ of the Victorian ›angel in the house‹ that unleashed a hysterical, sexualized, and racialized hatred against the Indian native.«⁷⁶

Als christliche Helden wurden Missionare in den Kolonien gefeiert und in profaner Form wurde diese Heldenhaftigkeit in einer Mischung aus Disziplin und Ertüchtigung umgesetzt. Dafür eignete sich Sport, der zugleich als Teil einer Bildungsstruktur in eine missionarische Ausbildung integriert wurde. Im

74 Ebd., S. 92.

75 Im Jahr 1857 gab es je nach Geschichtsschreibung den ersten Unabhängigkeitskrieg in Nordindien oder aber die »Indian Mutiny«. Wesentliche für die Rekonstruktion ist die Ausgiebigkeit der englischen Zeitungen, die über die Grausamkeit gegenüber Frauen und Kindern berichteten. Die aufständischen Soldaten – entzündet hatte sich der Aufstand an einer Reihe von Ereignissen, zu denen vordergründig ein Schmierfett (u.a. Schweinefett) für Gewehrpatronen gehörte, welches die aufständischen Soldaten dazu zwang, ein religiöses Tabu zu brechen, da sie den Kontakt damit nicht vermeiden konnten, als auch die Bestrafung durch Tod eines indischen Soldaten – wurden medial als nicht zu zähmende Wilde präsentiert. Sowohl die Meuterei als auch das die Folgen der grausamen Unterdrückung veränderte die Narration, so van der Veer, einerseits der britischen Regierung gegenüber der indischen Kolonie, andererseits des religiösen Selbstverständnisses der Mission. War schon vorher Krieg akzeptabler geworden, wurden nun sowohl die kriegerische Handlung als auch ein moralisch einwandfreies männliches Ideal des Helden und Krieger salonfähig. Die Anstrengung der Zivilisierung durch Mission, so van der Veer, war misslungen: »the natives of India proved to be as heathen and barbaric as beofre. Their immoral nature showed itself especially in the atrocities inflicted on defenseless, British women« (ebd., S. 86).

76 Ebd., 86.

kolonialen Diskurs steht dahinter die Notwendigkeit, gegenüber einer nicht zu bändigen Männlichkeit eigene moralische Stärke und männliche Kraft zu setzen. Schüssler-Fiorenza⁷⁷ stellt die These auf, dass durch die Privatisierung von Religion die Geistlichkeit die privilegierte gesellschaftliche Position verlor und zunehmend mit den Damen der Gesellschaft auf eine Stufe gestellt wurden. Die Notwendigkeit einer verstärkten Betonung der Männlichkeit sei die Folge, so Schüssler-Fiorenza, die – ihrer Meinung – nach bis heute ein Grund für die Diskussionen um die Zulassung von Frauen zum Amt sei. Die entstehenden Männlichkeitsdiskurse in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten reagieren also durchaus auch auf eine gewisse Feminisierung des Religiösen sowie auf eine Diffamierung des Femininen als Gefährdung des Männlichen. Für die katholische Kirche wird sich diese Spannung durch die erstarkende ultramontane Bewegung als auch der zunehmende Kulturkampf noch weiter zuspitzen.

Werden diese Themen erneut für die katholische Kirche zugespitzt und die genuin ekklesiologische Perspektive eingenommen, bekommt Maria eine weitere Bedeutung, die als eine *dritte* Transformation verstanden werden kann, die eng mit diesen beschriebenen und vielfältigen Geschlechterdiskursen zusammenhängt: Auch für Männer war der Marienkult attraktiv als ein Medium der (gewaltfreien) Gegenwehr gegen Staats- und Polizeiwillkür, denn als Idealtypus Mensch galt der weiße, männliche, liberal-aufgeklärte, wissenschaftsgläubige Bürger mit allen kultur-kolonialen Ingredienzien, der eben auch kritisch auf die mariologische, klerus-hörige, verweiblichte katholische Kirche und ihre Männer hinabschaute.⁷⁸ Die Konsequenz der ›Orientalisierung‹ des Katholizismus bildet im langen 19. Jahrhundert unterschiedliche Intensitäten aus, die aber alle die Grundtendenz betonen, dass die Katholiken zu zivilisieren seien um die Nationenbildung zu vollenden.⁷⁹ Für die progressiven, liberalen und aufgeklärten Kräfte wurde die Art und Weise, wie sich die katholische Volksfrömmigkeit ausprägte, insbesondere die Heilig-Rock-Wallfahrt nach Trier im Jahr 1844 als auch die verstärkten marianischen Spiritualität, zur Quelle harscher Kritik. Katholiken konnten auf eine niedere Kulturstufe gestellt werden. Anziehend blieben jedoch weiterhin die religiösen

77 Vgl. E. Schüssler-Fiorenza: 2001, S. 35f.

78 So zum Beispiel der Protest gegen die preußische Polizei in Marpingen: vgl. A. Holzem: 2015b, S. 998.

79 Vgl. M. Borutta: 2010a, S. 151.

Frauen, waren sie doch sinnlich, exotisch und erotisch zugleich, aber auch eine mögliche Quelle des religiösen Wahns, der ansteckend sein könnte. Somit wurden sie weiterhin dämonisiert. Dies ist übrigens keineswegs ein europäisches Phänomen, wie Elizabeth Johnson aufzeigen kann.⁸⁰ In der Auseinandersetzung mit gegenwärtigen theologischen Herausforderungen der Gottesrede macht sie auf die besondere Situation der Latina/o Theologie in den USA aufmerksam. Interessieren soll hier der historische Kontext der sogenannten ›zweiten Eroberung‹ mit den kolonialen Implikationen, die parallele Strukturen zur innereuropäischen Beurteilung des Katholizismus verdeutlichen: Denn die ›zweite‹ Eroberung im 19. Jahrhundert, als die Vereinigten Staaten ihre Grenzen durch Militäraktionen, aber auch durch Annexion und Kauf ausweiteten, besaß eine implizite theologische Bedeutung. So verlor 1848 das besiegte Mexiko die Hälfte seines Gebietes an die USA, also das heutige Kalifornien, Arizona, New Mexiko, große Teile Colorados, Nevadas, Utas. Der Vertrag legalisierte zudem die Annexion von Texas. Der Krieg mit Spanien führte dazu, dass 1898 die amerikanische Hegemonie auf Kuba und Puerto Rico ausgeweitet wurde, ohne dass diese in die Staaten einbezogen wurden. Diese zweite Eroberung führte aber zur Oktroyierung der politischen, ökonomischen und sozialen Systeme, die die Hispanics an den Rand der Gesellschaft stellten. Denn diese bestehenden religiösen Kulturen, die eine eigene Form der Katholizität ausgebildet hatten, befanden sich in einer direkten Konfrontation mit der christlichen protestantischen europäischen Kultur, deren Avantgarde eine beharrliche Abneigung gegen die papistischen, degenerierten und gemischtblütigen Menschen zum Ausdruck brachte.⁸¹ Auch hier ist die katholische Volksfrömmigkeit ein Stein des Anstoßes. Jedoch bildet diese, so Johnson sehr deutlich, in sich bereits einen rassistischen Kontext ab. Gerade in der diskriminierten und unterdrückten Situation bekommt die praktizierte Volksfrömmigkeit, die sich durch symbolische Ausdruckformen der göttlichen Präsenz versichert (also Altäre; Kreuze, Madonnen, große Prozessionen), eine Überlebensbedeutung. Historisch ist es eine von Laien geschaffene Spiritualität.

»Man erhält Wissen, indem man auf affektbezogene Weise an den Symbolen und Ritualen teilnimmt. Daraus ergibt sich nicht vorrangig ein Kopfwissen von Glaubenssätzen – obwohl sein doktrinäres Repertoire breit und tief

80 E. Johnson: 2007.

81 Vgl. ebd., 200ff.

ist –, sondern das Gefühl des persönlichen Vertrauens und der Liebe zu Gott, der die Quelle des Bestehens der Gemeinschaft ist.«⁸²

Dieser Glaube war nicht nur für alle verfügbar, sondern auch von allen lebbar. Denn – und hier greift der interne Rassismus des Katholizismus – der ordinierte oder professionelle Klerus war kaum vorhanden. Im Zeitalter der Kolonialmächte gab es gute Gründe dafür: große geographische Distanzen mussten überwunden werden und europäische Kleriker waren nicht in großer Zahl vorhanden. Der kirchliche Rassismus aber erlaubte es den indigenen oder mestizo/mulato Männern nicht, kirchliche Ausbildungsstätten zu besuchen. Von Frauen ganz zu schweigen. Hier treffen also mehrere Diskriminierungsmomente des Rassismus ineinander und verschärfen den bestehenden kolonialen Diskurs gegenüber dem Katholizismus. Borutta wiederum führt an vielfältigen Beispielen genau diese Dynamik aus: dass der Katholizismus als »Exotisch, primitiv, barbarisch« beschrieben wird⁸³ und wie parallel dies zur Beschreibung der kolonialisierten Räume der außereuropäischen Welt gelesen werden kann.

In diesen konkreten politischen wie sozial-gesellschaftlichen Auseinandersetzungen bekam Maria diese neue, erweiterte, bereits als dritte Transformation benannte, Bedeutung: In Deutschland wurde Maria selbst zu einem Medium des politisierten Mystizismus stilisiert, was notwendig war, um die konservative Volte gegen die Französische Revolution zu befeuern. »Marienlieder, -gebete und -medaillons wurden zu einer kollektiven Quelle der Versicherung gegen den gesellschaftlichen Umbruch und die nach 1850 aufbrechenden Kulturkämpfe.«⁸⁴

Das Neue aber an den drei großen Transformationen ist weniger die vordergründig betonte Verbürgerlichung der Frau und ihre Verhäuslichung, sondern die mit der Marienfrömmigkeit transportierte ekklesiologische und politische Dimension. Diese bewegt sich weit über den Katholizismus und Europa hinaus! Hinter diesen einzelnen Beschreibungen und Befunden steht eine sehr grundsätzliche Frage: Was ist die Moderne und wie wird sie gebildet?

Wiederum sind hier die Untersuchungen von Manuel Borutta sehr aufschlussreich. Er macht nämlich auf die folgenreiche Entwicklung aufmerksam, die die Interpretation der Moderne im Singular nach sich gezogen hat.⁸⁵

82 Ebd. 205.

83 M. Borutta: 2010a, S. 41.

84 A. Holzem: 2015b, S. 998.

85 Vgl. M. Borutta: 2010a, S. 48.

Weil Moderne bereits im 19. Jahrhundert als die *eine* Moderne angesehen wurde, die vor allem durch die Dimension des Fortschritts und der Säkularisierung geprägt war, konnte sich diese Deutung bis heute fast ungehindert durchsetzen. Im Kulturkampf ging es dabei sowohl für Liberale als auch für Ultramontane um einen Krieg oder eine Entscheidungsschlacht zwischen ›der‹ Moderne und ›dem‹ Mittelalter, also zwischen Fortschritt und Tradition. Die Dichotomie, die zwischen Katholizismus und Moderne postuliert wurde, hat laut Borutta eine lange Geschichte, die sich unter anderem darin zeigte, dass seit der Aufklärung der Katholizismus aus der europäischen Geschichte und auch aus der Zivilisation ausgeschlossen wurde. Boruttas Einsichten sind dabei weniger, dass diese Dichotomie kritisch hinterfragt werden muss, sondern dass sich hier Logiken finden, wie sie in der Kolonialisierung entwickelt und angewendet wurden und darin ein Gendering vornehmen. Das moderne Konzept von Kultur ist in sich bereits ein Konzept der Abgrenzung gegenüber der als ›anders‹ und ›fremd‹ zu beschreibenden Kolonien, die ja nur Kolonie als fremde sein konnten – jedenfalls insbesondere in der Kolonialzeit. Dieses Konzept wurde auch auf den Katholizismus angewendet.⁸⁶ Borutta verweist hier auf die Reisebeschreibungen von Fridrich Nicolai, die stilbildend geworden sind und exakt den Duktus der außereuropäischen Entdeckungsreisen bedienten, allerdings insbesondere Süddeutschland und Österreich beschrieben. Diese Beschreibungen können durchaus, so Borutta, als »innerdeutsche Kolonialphantasie« verstanden werden und sind von den wesentlichen Signaturen der europäischen Aufklärung geprägt.⁸⁷ Ein weitere Bestandteil eben dieser Signatur ist nämlich die Identifikation des wirtschaftlichen Erfolgs mit der Konfession, etwas, was die Weber'sche These vorarbeitete. Borutta kann jedoch auch nachweisen, dass weitere Merkmale für die Beurteilung ebenso wesentlich waren, nämlich Rasse, Klasse und Geschlecht. Die beschriebenen ›nikolaischen‹ Katholiken erscheinen nicht als eine rein konfessionell katholische Gruppe, sondern als Menschen der niederen Klassen und der unzüchtigen Frauen.⁸⁸ Die Logik dieser Reisebereiche wird zu strukturellen Merkmalen kolonialer Ethnographie ausgebaut, nämlich *erstens* die Enthistorisierung, in dem die betreffende Kultur als statisch beschrieben wird; *zweitens* wird die Kultur exotisiert und somit als das Andere des aufgeklärten Abendlandes gedeutet; *drittens* geschieht eine Essentialisierung, indem das Fremde/Andere

86 Vgl. ebd., S. 50.

87 Ebd., 51.

88 Vgl. ebd., S. 53.

mit der Natur gleichgesetzt wird.⁸⁹ Diese Merkmale werden nun alle auf den Katholizismus angewendet, so dass dieser als eine innere Kolonie der Aufklärung verstanden werden konnte.

Über Borutta hinaus wird man sagen können, dass die Frauen innerhalb des Katholizismus selbst nun wieder als eine eigene »Kolonie« konstruiert werden, nur nicht mit dem Bedürfnis, diese aufzuklären, sondern sie zu zähmen und im Rahmen des herrschenden Diskurses als untergeordnet zu klassifizieren. Diese Forschungsperspektive müsste weiter ausgebaut werden. Deutlich sollte werden, dass die Genese ›der Moderne‹ nur auf der Logik des Ausschlusses der ›Nicht-Moderne‹ geschieht und insbesondere dem Katholizismus jegliche Modernität abgestritten wird.

Erstens wurde vor allem verdeutlicht, wie und vor allem warum das kirchliche Marienbild im frühen 19. Jahrhundert eine grundlegende Transformation durch die Aufklärung und das seelsorgliche Plagiat der ultramontanen Bewegung durchlaufen hat. *Zweitens* stand die antikatholische Logik aufgeklärt, aber auch romantischen Denkens im Mittelpunkt, der den Katholizismus der Volksfrömmigkeit und entwickelnden ultramontaner Ausprägung in kolonialer Logik beschrieb und darin ein spezifisches Zusammenwirken und Rasse, Klasse, Gender und Religion entfaltete. Insbesondere die marianische Frömmigkeit in ihrer papal-klerikalen Ausprägung wurde dabei besonders negativ beurteilt. In diesem Teil soll es nun, *drittens*, stärker um die innerkatholischen Konsequenzen der beschriebenen Transformationen des Frauen- und Marienbildes gehen.

Ihren Höhepunkt fand die kirchliche Entwicklung im bereits genannten ›Marianischen Zeitalter‹, das mit dem Mariendogma von 1854 seinen Anfang nahm und fast 100 Jahre lang als Katalysator ultramontaner Frömmigkeit diente. Beschleunigt und intensiviert wurde dieser Prozess insbesondere durch Marienerscheinungen, bei denen von einem »Marianischen Wunder«⁹⁰ gesprochen wird. Bei der marianischen Frömmigkeit handelte sich nach Andreas Holzem aber gerade nicht um eine Grassroot-Religiosität.⁹¹

89 Vgl. ebd., S. 57-58.

90 A. Holzem: 2015b, S. 997, auch B. Schneider: 2013, S. 91-102.

91 Vgl. A. Holzem: 2015b, S. 997. Zu erkennen ist dies auch an der ausgesprochenen Produktivität lehramtlicher und päpstlicher Schreiben zu Maria. So die neun Rosenkranzzykliken und sieben marianische Apostolische Schreiben Leos XIII. in den Jahren 1883-1901.

Insbesondere also die Dogmatisierung von 1854⁹² wurde zu einem Testfall der religiösen Mentalitätsveränderungen. Mit der Enzyklika *Ineffabilis Deus* verkündet Papst Pius IX. am 8. Dezember 1854 das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Aufgrund mangelhafter biblischer Referenzen fand hier ein neuer Argumentationstypus statt: Nämlich die aktive Tradition der Kirche und das *factum ecclesiae* als hermeneutisch für die Schriftinterpretation leitend (Gen 3,15; Lk 1,28) zu setzen. Die Enzyklika selbst gibt den Tenor zur Deutung des Festes an. Als »Erhöhung des katholischen Glaubens« und zur »Förderung der christlichen Tradition« entwickelte sich der jetzt stark autorisiert und popularisierte Immaculata-Kult als religionsstilgebend rasant weiter. Er wurde zu einer gezielten Gegenbewegung der vermeintlich »laxen Frömmigkeitspraxis aufgeklärter Bürgerlichkeit«, der alle Spezifika der ultramontanen Pastoral vereinigen konnte: aufklärungskritisch, auf das Gefühl und die Sinne konzentrierend, moralisch vor allem im Bereich der Sexualität indoktrinierend und eine entschiedene Kirchlichkeit propagierend. Der Syllabus von 1864, der mit der Enzyklika *Quanta Cura* kommuniziert wurde, sicherte den Katholizismus gegenüber der Moderne in einer klaren Frontstellung ab.⁹³ Die Enzyklika setzte liberale Katholiken zusätzlich unter Druck und verschärfte die bestehende Spannung zwischen den römischen und deutschen Theologen und katholischen Kräften.

Wie wenig dabei »der« Katholizismus bildungsfern gewesen ist, der nun in Frontstellung gegen Bildung und Wissenschaft ging, macht die Säkularisation deutlich, die Bildungsorte zu einem Zeitpunkt aufhob als sie dringend nötig waren.

Dass die katholische Aufklärung unter Druck geriet, ist ein komplexes und deutlich besser erforschtes Thema als die Reflexion auf die ineinandergreifenden Kategorien sozialer Konstruktion. Auffällig sind jedenfalls kirchliche Entscheidungen, die Fakten setzten: Die in der katholischen Aufklärung verpönte marianische Symbolik in der Öffentlichkeit wurde restauriert, zu denken ist hier an Mariensäulen. Die Dogmatisierung offenbarte aber zugleich eine Spaltung im deutschen Katholizismus zwischen den Befürwortenden im

92 M. Scheer: 2006, S. 339-341, zeichnet die Veränderung der Marienbilder durch die Erscheinungen im 19./20. Jahrhundert nach. Maria wurde als Immaculata aufgegriffen und diesmal als siegreiche Feldherrin gegen den Irrglauben der Gegenwart angerufen.

93 Vgl. dazu auch M. Borutta: 2010a, S. 103.

Seelsorgeklerus sowie den im Umfeld der Zeitschrift »Der Katholik« verorteten Laien einerseits und kritischen Theologen und dem höheren Klerus andererseits.⁹⁴ Mit dem Dogma hat die neue Synthese aus Marienfrömmigkeit, Papstdevotion und Denunzierung des Zeitgeistes einen symbolischen Ausdruck bekommen und seine Bedeutung ist damit weit über die Vorbildfunktion für Frauen hinaus zu verstehen. Die Marienfrömmigkeit funktioniert also als Abgrenzungsdiskurs gegenüber einer als feindlich verstandenen Welt, gegenüber protestantischen und anderen Glaubensüberzeugungen sowie gegenüber den Freiheits- und Wissenschaftskonzepten der Moderne, die die Kirche grundlegend ablehnte.⁹⁵ Maria war die »geeignete Patronin für einen Kampf gegen einen Feind, der das christliche Abendland aus antichristlichen Motiven heraus angreifen wollte«⁹⁶, so Monique Scheer. Sie macht in ihrer Studie über Marienerscheinungen während des 2. Weltkrieges deutlich, dass das Marienbild der Immaculata in der Mitte des 18. Jahrhunderts nicht mehr zwingend selbstverständlicher Teil der christlichen Frömmigkeit gewesen ist, sondern ein Symbol des papsttreuen katholischen Glaubens.

»Die steigende Bedeutung des Marienkults während der Konfessionalisierungs-epoche korrespondierte [...] mit einer zunehmenden Militarisierung der Gottesmutter, die als Kriegspatronin in den religiös aufgeladenen Konflikten angerufen wurde.«⁹⁷

Der Rosenkranz wurde als Waffe stilisiert, ein Bild, das in den Erscheinungen des 20. Jahrhunderts wieder aufgegriffen wurde. Mit der Dogmatisierung von 1854 konnte die Tradition der unbefleckten Empfängnis mit der Tradition der Schlachtenhelferin verbunden und reaktiviert werden. Es war ein nützlicher symbolischer Rahmen für den Kulturkampf. Dies wird in den Rosenkranzzyklischen Leos XIII.⁹⁸ dann aufgenommen.

94 Vgl. J. Schmiedl: 2002, S. 113.

95 Vgl. das Rundschreiben *Mirari Vos* von Gregor XVI. am 15. August 1832 und den Syllabus vom 8. Dezember 1864, der zusammen mit der Enzyklika *Quanta cura* Pius' IX. erschien.

96 M. Scheer: 2006, S. 340. Dies hatte Maria ja in der Seeschlacht von Lepanto am 7. Oktober 1571 bereits getan.

97 Ebd., S. 312.

98 Diese sind von Papst Leo XIII. zur Förderung der der Gottesmutter veröffentlicht worden. In diesen werden die Gläubigen zum ständigen Gebrauch des Rosenkranzes angeregt. Es sind alleine sieben Enzykliken zum Thema des Rosenkranzgebetes, darunter *Supremi apostolatus officio* (1883), *Superiore anno* 1884), *Magnae Dei matris* (englisch, 1892), *Laetitiae sanctae* (englisch, 1893) und *lucunda semper expectatione* (1894).

Aber mit der Jahrhundertwende wurde es stiller um die kämpferische Gottesmutter, die Päpste Pius X. und Pius XI. legten nicht so ein großes Interesse am Rosenkranz als Waffe und Maria als Schlangenzertreterin an den Tag, wie das Bild der Immaculata sie zeichnete.⁹⁹ Pius XII. weihte dann die Welt 1942 an das Unbefleckte Herz Marias. Besonders aufschlussreich an der Studie von Monique Scheer ist der Hinweis auf die Gender-Thematik. Denn die sich nach dem 2. Weltkrieg in der frommen Literatur findende Parallelsetzung von Maria zum Krieg kann als Versuch gedeutet werden, »die katholische Frömmigkeit der Lebenswelt kriegserfahrener Männer nahezubringen. Der Rosenkranz wird als ›Waffe Mariens‹, das Skapulier als ›Ihre Uniform‹« beschrieben.¹⁰⁰ Insbesondere zum Marienerscheinungsort Fatima wurden Gebete formuliert und zahlreiche Publikationen veröffentlicht.

Ekklesiologisch gedeutet verschmolz Maria als hypervisible Frau und Mutter mit der kämpfenden Kirche und bekam damit jene ekklesiologische Bedeutung, die Gisbert Greshake als »Papolatrie« und »Mariolatrie«¹⁰¹ bezeichnet. Greshake nennt eine Akzentverschiebung in der Ekklesiologie als einen weiteren Grund für den Überschwang an Mariologie. Denn die Aufmerksamkeit der Neuzeit verschob sich in der Theologie auf das Thema Kirche und schuf damit zwei unterschiedliche Akzentren: *Erstens* wurde der Papst und seine »einheitsstiftende plena potestas über die Kirche« betont und *zweitens* stellte man mit Nachdruck »die soteriologische Bedeutung Marias« heraus.¹⁰² Dazu kommt in der gegenseitigen Bedingung dieser beiden Kraftzentren ein *Drittes* zu Tage: Die eben beschriebenen Formen der

»Papolatrie und Mariolatrie sind die spezifisch katholischen Formen der ›Wende zum Subjekt‹, wie sie für die Neuzeit typisch ist. An zwei Größen, die eng zusammenrücken, nämlich am Papst und an Maria, wird alles hervorgehoben und ›angeschaut‹, was der Neuzeit heilig ist: Freiheit und Autonomie, Größe, Würde und Perfektion des Humanum. Indem die religiösen Vollzüge eines katholischen Christen sich in besonderer Weise um diese zwei Faktoren bewegten und sich von beiden prägen ließen, wurde er selbst zum ›Subjekt‹ (im Sinne der Neuzeit).«¹⁰³

99 Vgl. ebd., S. 345.

100 Ebd., S. 357.

101 G. Greshake: 2014, S. 18.

102 Ebd.

103 Ebd.

Die Hypersubjektivierung Marias – so Greshake – geht Hand in Hand mit einer Hyperinstitutionalisierung der Kirche als Heilsanstalt, für die dann der Papst in letzter Konsequenz die objektive Frömmigkeit in der Unfehlbarkeit sicher stellte.¹⁰⁴ Hier liegt die ganze ekklesiologische Brisanz versteckt! Die Ultramontanen – alles Männer, viele ehemalige (Früh-)Romantiker und/oder Konvertiten, nur zum Teil Kleriker, alle traumatisiert durch die Französische Revolution – benutzen die »aufgeklärte« Maria (also das tugendsame Hausweib ...) durchaus, um die Frauen als Stütze der massiv angegriffenen katholischen Kirche aufzuwerten und gleichzeitig zu modellieren und zu disziplinieren. Dadurch untermauert aber letztlich der Klerus seine eigene Stellung als spiritueller Kader, der die fromme Frau von seiner sakralen/sakramentalen Kompetenz abhängig macht. Dies ist insbesondere bei den vielen Gründungen der Frauenkongregationen zu beobachten.¹⁰⁵ Wie schon zuvor gesagt: Die Frauen zahlten für ihren kurzfristig gewonnenen Freiraum innerhalb der Kirche auf lange Sicht einen hohen Preis. Kurz: Vordergründig ging es um Maria, hintergründig ging es um eine neue Ekklesiologie, um den Papst und die (Selbst)aufwertung der Kleriker.

Aber die eigentliche Selbstaufwertung des Klerus hat ein viel größeres Ziel: die Bekämpfung der Aufklärung und ihrer vermeintlichen Folgen: Revolution, Säkularisation, Glaubensverlust und Marginalisierung des Christentums sowie der Kirche. Und hier greift wieder die Logik des »marianischen Wunders«: Denn auch wenn Maria sich zeigte, sie im Mittelpunkt stand, es zu einer vordergründigen Unmittelbarkeit und Laienreligiosität kam – für die Kirchlichkeit brauchte es die klerikale Vermittlungsinstanz sowie den klerikalen Erlaubnisdiskurs. Die Selbstaufwertung der Kleriker geschah also auf anderem Wege als durch den direkten und dadurch äußerst verschleiert: Nämlich durch die neue ultramontane Maria der »Höheren Leitung«¹⁰⁶, der Erscheinungen, des Mystizismus von Altötting bis Sant' Ambrogio.¹⁰⁷ Es ist diese Maria, die den modernen »Zeitgeist« der allgegenwärtigen Profanierung der Welt Lügen strafen soll. Kleriker wird der, der diese marianischen Gnadenströme antirevolutionär verdichten kann, und das ist der neue Machtzuwachs gegenüber dem Kleriker als aufgeklärtem Volkslehrer. Daher gehören das Mariendogma 1854 und das Unfehlbarkeitsdogma 1871 eng zusammen –

104 Vgl. G. Greshake: 2014, S. 18ff.

105 Vgl. A. Holzem: 2015b, S. 999.

106 Vgl. A. Holzem: 2015b, S. 995.

107 Genauer: Sant' Ambrogio della Massima in Rom. Vgl. H. Wolf: 2013.

sind zwei Seiten der gleichen Medaille. Diese Mariendogmen spiegeln darüber hinaus, dass die »Energie der Auseinandersetzung um die Leerstellen und Widersprüche der Marienfigur« ausgesprochen anhaltend sind und damit verdeutlichen, wie in unterschiedlichen Zugängen und Methoden – sei es z. B. ästhetischer, ritueller oder gesellschaftlicher Art – »religiöses Wissen um Maria immer neu aktualisiert oder produziert« wird. Dies geschieht dabei von Anfang an »in der Spannung von kritischer Infragestellung der Polaritäten des Offenbarungswissens einerseits, deren ideologischer Normierung und Stabilisierung andererseits.«¹⁰⁸

In dieser dogmengeschichtliche Case Study geht es darum, dass in den aktuellen Aussagen des römischen Lehramtes zum Ausdruck kommende Marien- und Frauenbild historisch herzuleiten: Maria wurde im 19. Jahrhundert als Mittelpunkt der neuen katholischen Identität konstruiert und schließlich zum Inbegriff ultramontaner Religiosität. Eingebettet ist diese Veränderung in eine geistesgeschichtliche Situation, in der sich gegenseitig bedingende Faktoren Auslöser für eine eigene Dynamik werden, die mit Borutta als »innere Kolonialisierung« beschrieben werden kann und doch weit über den deutschen Sprachraum oder den europäischen Kulturraum hinausgeht. Ist der innerkatholische Prozess ansatzweise ziemlich bekannt, nicht zuletzt aus den Rezeptionskonflikten des II. Vatikanischen Konzils, wo genau dieser ekklesiologische Konnex von Marienverehrung und Papolatrie aufgegriffen wird, sind die kolonialen Prozesse mit ihren sozialen Unterdrückungskategorien von *gender*, *race* und *class* theologisch weniger eingefangen. Eine Theologie, die die Genderperspektive als ihr grundlegende Hermeneutik hingegen integriert, kommt in dieser Case Study zu vier veränderten Einsichten, die für eine Theologie der Freiheit wesentlich sind, weil sie von Gender als grundlegender Kategorie ausgeht. Wie wesentlich dies ist und welche Veränderungen dies hervorruft, kann hier am Thema des Frauen- und Marienbildes zusammengefasst werden:

Die *erste* Einsicht ist vielleicht wenig überraschend: Eine gendertheoretisch informierte Dogmatik entlarvt die einseitige Betrachtungsweise sowohl der klassischen Dogmatik, die ein reines Interesse am Zustandekommen des Dogmas hat, als auch der feministischen Theologie, die nur an der Bedeutung für Frauen interessiert ist. Fakt ist: Die Transformation des Verständnisses von Maria hat für alle Geschlechter Konsequenzen. Die feministische Theologie hat die Bedeutung von Maria als Frau entdeckt und betont. Damit

108 Alle Zitate aus: A. Gerok-Reiter: 2019, 258.

stellt sie sich in die ambivalente Struktur der Repräsentationslogik, wie die postkolonialen Studien deutlich machen. Indem die feministische Theologie Maria als Frau und als die weibliche Seite Gottes in den Mittelpunkt rückt, wirkt sie damit allerdings als unterdrücktes Subjekt systemverstärkend.¹⁰⁹ Die Hervorhebung der Weiblichkeit Mariens und der Besonderheit verstärkt die binäre Struktur, die eine Ontologie zugrunde legen muss, die das Wesen der Frau und das Wesen des Mannes binär bestimmt und damit aber genau jene Strukturen und Aussagen erhellt, die kritisch betrachtet werden müssten. Eine gendertheoretische Analyse führt aus dieser Sackgasse, weil sie sich von ontologischen Kurzschlüssen frei macht. Aber auch Gisbert Greskake nimmt in seiner Studie die geschlechtsspezifische Transformation im Zueinander von Aufklärung und Ultramontanismus als auch ihre gesellschaftlichen Auswirkungen gerade nicht als weitere Bedingung der Mariologie auf. Dabei hat Elisabeth Schüssler-Fiorenza schon in den 1990er Jahren darauf hingewiesen, dass eine rein feministische Kritik am Frauenbild der katholischen Kirche in der Logik ihrer kritisierten Strukturen bleibt. Denn dieser Kritik liegt das binäre Herrschaftsmodell der Unterdrückung zugrunde. Dagegen setzt Schüssler-Fiorenza einen intersektionalen Zugang, der die Kategorie »sex« als nur eine von vielen Kategorien kennt, um Unterdrückungsmomente zu untersuchen. Dann erst wird deutlich, dass es sich hier nicht um die Gegensätzlichkeit von Mann und Frau handelt, um die Unterdrückung *der* Frau durch *den* Mann, sondern dass der »westliche, privilegierte, gebildete Herr, der Wissen und Wissenschaft betrieben hat [...]«¹¹⁰, der allgemeingültige Maßstab des Menschseins wurde. Gleichwohl haben sich die Ideale der Aufklärung mit

109 Vgl. L. Scherzberg 2019. Sie bietet in ihrem Aufsatz einen Überblick über feministische Ansätze, die sich insbesondere in den 1980er Jahren um eine Neudeutung von Maria drehen. Sie entwickelt hierbei drei unterschiedliche Zugänge zu Maria, die einmal die geringen Informationen, die faktisch biblisch wissbar sind, als Ausgangslage nehmen und Maria damit entzaubert-vermenschlicht darstellen. Dann beschreibt Scherzberg den befreiungstheologischen Ansatz, der – das Magnifikat in den Mittelpunkt stellend – Maria als solidarische arme und einfache Frau versteht. Als letzten Zugang beschreibt Scherzberg den tiefenpsychologischen Zugang, der insbesondere die Projektionen dekonstruiert, die auf Maria lasten und damit die eigenen Anteile des Marienbildes betont. Sie kann deutlich machen, dass diese Korrekturen die Marienfigur einerseits von Zuschreibungen befreien können, aber nicht ohne neue Zuschreibungen zu produzieren.

110 E. Schüssler-Fiorenza: 2002, S. 28.

dem kolonialen Rassismus zu Idealtypen verbunden, die Schüssler-Fiorenza als den »Mann der Vernunft« und als die »weiße Dame«¹¹¹ beschreibt.

Die *zweite* Einsicht geht einen Schritt weiter und entspricht meiner Arbeitsthese. Dogmatik braucht den Blick nach Innen und nach Außen, also auf die Einflüsse auf ihre Entwicklung einerseits und die Wirkmächtigkeit ihrer Entscheidungen andererseits. Während die Dogmatik des 19. Jahrhunderts, allen voran Ignaz von Döllinger¹¹², noch um das »zweite Auge«, nämlich die Geschichte, kämpfte, geht es heute um das »dritte Auge«: die sozio-kulturellen Bedingungen der Glaubensentscheidungen, ihre Auswirkungen und die Bezugnahme auf nicht-theologische Wissenschaften. Die Vielfalt der Geschlechterbeziehungen, die in der Bedeutung über Maria hinaus gehen, wird deutlich. Vor allem aber entlarvt Dogmatik systematische »Datenlücken« – und als solche würde Caroline Criado-Perez sie bezeichnen¹¹³ – der dogmatischen Geschichtsschreibung. Ein sehr eindrückliches Beispiel ist die Reform der Heiligenverehrung. Der katholische »Heiligenhimmel« unterläuft in der liturgischen Praxis bekanntlich regelmäßigen Veränderungen. Es kommen nicht nur welche hinzu, es verschwinden auch welche aus den liturgischen Büchern, oder die Akzentuierung wird verändert. So war für den ultramontanen Heiligenhimmel wichtig, einige wenige zentrale Heilige in den Mittelpunkt der Andacht zu stellen, und vor allem bisher traditionelle Vieh- und Seuchenheilige zur Seite zu schieben. Wichtig waren die Heiligen, die eine Antwort auf die Fragen der Zeit im Sinne der ultramontanen Frömmigkeit hatten. Neben der Konzentration auf Maria als Immaculata, dem Kult um die Herzen, gehörte Josef wie auch die Heilige Familie ganz in den Mittelpunkt.¹¹⁴ Nach dem II. Vatikanum wurde die liturgische Verehrung der Heiligen erneut verändert. Wenngleich alle Heiligen im Martyrologium der Weltkirche erhalten blieben, wurde für die liturgische Verehrung der Maßstab verändert: Fortan sollten nur »gesicherte« Heilige mit einer allgemeinen Bedeutung verehrt werden, sodann seien dem Sonntag und den Herrenfeste die Priorität einzuräumen.¹¹⁵ Die historisch-kritische Überprüfung der Lebensbeschreibung

111 Ebd.

112 So Ignaz von Döllinger in seiner Rede zur Eröffnung der Gelehrtenkonferenz 1863 in München.

113 Vgl. C. Criado-Perez: 2020.

114 Vgl. A. Holzem: 2015b, S. 998-1000.

115 Vgl. Erlass, www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690214_mysterii-paschalis.html vgl. Berger; vgl. G. Muschiol: 2000, S. 51-55.

oder der Legende hatte zur Folge, dass überdurchschnittlich viele weibliche Heilige aus der Liturgie der Eucharistie oder des Stundengebetes gestrichen wurden. Liturgie und Dogmatik stehen von ihren Grundbedeutungen her bereits in einer zusammengehörenden Spannung der *lex credendi* – *lex orandi*. Werden nun kritische Prüfungen von Lebenszeugnissen liturgisch relevant, so geschieht hier mehr als eine kosmetische Verschlinkung der Liturgie. Denn Legenden oder Lebensbeschreibungen beinhalten mindestens ein Zeugnis über die Zeit, die Person, die Deutung und die Deutung dessen, was heilig ist oder wer heilig sein darf. Wird also, zum Beispiel, der Festtag der Heiligen Faustinus und Jovita, wenngleich seit dem 5. Jahrhundert bezeugt und im 13. Jahrhundert in den Heiligenkalender aufgenommen, deswegen gestrichen, weil die Verehrung einer Heiligen, deren Lebensbeschreibung diese als Diakon bezeichnet, historisch-kritisch nicht echt sein könne, – weil das ja nicht gehe –, dann wird deutlich, dass eine solche Entscheidung mehr Bedeutung hat als die Streichung eines Heiligengedenktags.¹¹⁶ Hier wäre eine konkrete Diskriminierungsstrategie aufzudecken, die unter der Perspektive von *sex*, *class*, *race* vermutlich überraschende Ergebnisse hervorbringen würde – sowohl historisch als auch bei denen, die für die Streichung zuständig waren. Das ist ein weiterer Forschungsaspekt für die Dogmatik, der über die Mariologie hinausgeht.

Die *dritte* Einsicht nimmt das bereits oben benannte theologische Forschungsdesiderat auf: Am Beispiel Maria stünde hier die theologische Forschung noch aus, die nötig wäre, um den Zusammenhang zwischen der Mariologie und dem Kulturkampf zu ergründen. Die Auswirkungen innerkatholischer Zuspitzungen kann ich nur andeuten. Hier diene die katholische Kombination von Marienverehrung, Klerikalismus und Papstdevotion zur Rechtfertigung des Kulturkampfes. In dieser Erweiterung griffen Sexismus, Klassendünkel, Rassismus und Kolonialismus in einer Situation tiefgreifender Konfessionalisierung ineinander. Allerdings wurden hier nicht nur die (katholischen) Frauen angegriffen, sondern der Katholizismus generell, und insbesondere der Klerus.¹¹⁷ Denn was innerkatholisch im ›langen‹ 19. Jahrhundert in gewisser Weise funktionierte, indem ein relativ geschlossenes Milieu gestärkt wurde, beförderte in der intersektionellen Perspektive die gesellschaftliche Spaltung, indem zum einen die Abwertung der Frau

116 Vgl. ebd., 54.

117 Die katholische Milieubildung, die sich für die Zeit ab der Mitte des 19. Jahrhundert nachzeichnen lässt, würde so zusätzlich erhellt werden.

zementiert, zum anderen die Klassenschranken legitimiert und kolonialem Denken Vorschub geleistet wurde. Das war nicht die »Schuld« der katholischen Mariologie, diese lieferte aber den Anlass. Dies müsste intensiver erforscht werden!¹¹⁸ Die Ergebnisse könnten überraschende Einsichten in die Vielfalt der Geschlechterbeziehungen in ihren sozialen Konstruktionen und Interaktionen sein, die zudem die hartnäckige Dichotomie von modern-antimodern auch in der Dogmatik nachhaltig hinterfragt.

Theologische und insbesondere auch lehramtliche Argumentationen sind in einer Tiefenanalyse, die mit den Erkenntnissen von Judith Butler arbeitet, zudem, und dies ist das *zweite Thema* dieser Case Study, *differenzhermeneutisch* konstruiert. Alle lehramtlichen Aussagen zur ›Frauenfrage‹ und ihren thematischen Appendizes, sagen, dass die menschlichen Wissenschaften in diesen Themen nicht zuständig seien.

»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.« (*Inter Insigniores*, Nr. 6)

Es wird also eine theologische Epistemologie vorgeschlagen, die sich bis heute durchzieht: dass nämlich das kirchliche Wissen über den Menschen von außen nicht verstehbar und begründbar ist, sondern nur im Licht der Offenbarung. Das Wesen der Kirche sei so geschaffen, dass keine Verständnis- und Bewertungskriterien der Menschen hineingetragen werden könnten. 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‹« übertragen würden.¹¹⁹ 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 keinen ernsthaften Dialog mit außertheologischen Wissenschaften geben. Deswegen kann bis heute von einer Gender-Ideologie gesprochen werden,

118 Auch hier hat Manuel Borutta weitreichende Forschungen vorgelegt, die theologisch aufgearbeitet werden müssten.

119 Papst Johannes Paul II.: 1988, Nr. 27.

ohne dass spezifiziert würde, auf welche Gender-Theorie sich dieser Ideologievorwurf eigentlich bezieht.¹²⁰ Das Papier von 2019 ist ein sehr beredtes Beispiel dafür, denn es will in einen Dialog mit den aktuellen Gender-Theorien eintreten, zitiert in eben diesem Dialogteil aber nur *Amoris Laetitia* zur Gefahr der Gender-Ideologie sowie weitere römische Dokumente! Die »Gender-Ideologie« als Zusammenfassung des Vorwurfs, ein anderes anthropologisches Verständnis zu haben, findet sich seit 2000.¹²¹ Zu dem Ideologievorwurf gibt es den Weg, dem alten Feminismus einen neuen Feminismus¹²² oder der als ideologisch bezeichneten schlechten Gender-Definition eine eigene gute Definition gegenüber zu stellen.¹²³ Seitdem gibt es eine Vielzahl von Anti-Gender-Verlautbarungen und Bewegungen, die sich längst auch politisch und überkonfessionell verbunden haben.¹²⁴

120 Vgl. zu diesem Abschnitt auch: G. Werner: 2020a.

121 Vgl. Th. Laubach: 2017, S. 9-24, hier 14; Päpstlicher Rat für die Familie: 2000: »In diesem Prozeß kultureller und menschlicher Entstrukturalisierung der Ehe als Institution darf man die Auswirkung einer gewissen »Gender-Ideologie« nicht unterschätzen. Das Mann- oder Frausein sei grundsätzlich nicht geschlechts-, sondern kulturbedingt. Diese Ideologie höhlt die Fundamente der Familie und der zwischenmenschlichen Beziehung aus. Aufgrund ihrer Bedeutung in der heutigen Kultur und aufgrund ihres Einflusses auf das Phänomen der faktischen Lebensgemeinschaften, empfiehlt es sich daher, sie eingehender zu untersuchen.« (Nr. 8) Auch in diesem Schreiben ist kein direkter Verweis auf Judith Butler zu finden, wohl aber die erneute Betonung der Gefahr durch die Gender-Ideologie sowie Bezüge zum Marxismus und zu Simone de Beauvoir als die diese Ideologie befördernde Denkmuster. Vgl. dazu auch M. A. Case: 2019, S. 648f.

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

123 Vgl. ebd., S. 191. Sie beschreibt eine doppelte Strategie des Vatikan, mit der Diskurslage von Beijing 1995 umzugehen, indem auf der einen Seite eine neue, eigene Definition von Gender auf den Markt gebracht wird, so wie es in der Anmerkung zum Report steht: also ausschließlich als in der biologischen Differenzierung von Mann und Frau begründet; auf der anderen Seite wird jede andere Verwendung negativ betitelt und hier eine neue rhetorische Figur, eben die Gender-Ideologie, oder Gender-Agenda, entwickelt. Auch M. A. Case: 2016, S. 165. Der Bericht »Vatican Conference on Women: A Renewed Commitment of All for the Good of the World's Women« dient H. H. Hitchcock: 1997 als Quelle, indem sie den »new feminism« als eine Befreiung von Frauen und Mädchen beschreibt – im Gegensatz zu modernen Ansätzen. Auch hier ist Maria das Vorbild für das wahre Frau-Sein.

124 Vgl. Papst Johannes Paul II.: 2002; 2004 kommt das »Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt.« (Kongregation für die Glaubenslehre: 2004). Unter den vielen Reden fällt die Ansprache Benedikts XVI. an die Kurie 2008 insofern auf, als dass dort Gender verstanden wird als die Möglichkeit, Schöpfer seiner selbst zu sein und daraus die Not-

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.