

Editorial



Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine Theologie des Körpers

Theresa Heimerl

„Wo fallen tatsächlich die Entscheidungen in der Diözese?“ Erfahrungen einer Pastoralamtsleiterin

Veronika Prüller-Jagenteufel

Zur Notwendigkeit eines theologischen Feminismus

Ute Leimgruber

Geistlicher Missbrauch – ein Frauenthema?

Hannah A. Schulz

Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche

Margit Eckholt

Lebensentwürfe jenseits der Normen. Emanzipierte Christinnen

Regina Heyder

Geschlechtersensible Gottesrede und Christologie: Grundlagen für eine geschlechtergerechte Kirche

Aurica Jax

Queer, Queer-Theorie und queere Theologien

Miriam Leidinger

Wie Frauen Gemeinde tragen können

Johanna Stöhr

Feminismus in der katholischen Kirche

Maria Mesrian

- [Aktuelle Studie](#)
- [Kirche entwickelt sich](#)
- [Termine & Berichte](#)
- [Rezensionen](#)
- [Zu dieser Ausgabe](#)

| Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

[Impressum](#) | [Datenschutz](#) | [Redaktion](#)



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser,

bereits im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils nannte Papst Johannes XXIII. die „Frauenfrage“ als eines von drei „Zeichen der Zeit“. Gut fünfzig Jahre später hat sich die Situation von Frauen gesellschaftlich und kirchlich zwar weiterentwickelt, einiges hat sich getan, die Zeiten sind andere geworden. Die Frage nach der vollen Gleichberechtigung von Frauen in der Kirche weist aber weiterhin eine drängende Brisanz auf. Nicht von ungefähr konnte der Synodale Weg der Kirche in Deutschland nicht an dieser Thematik vorbeigehen. Das nachträglich installierte Gesprächsforum „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“ soll zu einer grundsätzlichen Erneuerung der Kirche in Deutschland beitragen. Manche bezeichnen den Synodalen Weg jedenfalls als die letzte Chance, hier Vertrauen zurückzugewinnen.

Es wurde unserer Redaktion recht schnell klar, dass diese Ausgabe von euangel nicht nur isoliert Frauen und ihre Chancengleichheit in der Kirche in den Blick nehmen kann. Diese Thematik – das hat die Genderforschung in den vergangenen Jahren herausgearbeitet – ist vielmehr Teil der jeweiligen Perspektiven (Selbst- und Fremdbilder) von Geschlechtlichkeit in all ihren Aspekten: wie sie Menschen beeinflusst und wie Menschen – bezogen auf ihre geschlechtliche Disposition und Kultur in ihrem Miteinander und Zueinander – ihre Persönlichkeit und Identität verstehen und sich selbst entwerfen, in den Dialog gehen und selbst zu handelnden Akteur*innen werden.

Dabei ist entscheidend, die gesellschaftlichen Diskurse immer wieder an Theologie und kirchliche Pastoral zurückzubinden und umgekehrt. Im sozialen Umgang der Menschen miteinander zeigt sich eine große Vielfalt lebendiger Vorstellungen und gelebter Praktiken von Geschlecht. Im innerkirchlichen Diskurs zeigt sich die Thematik zuweilen ambivalent, konflikthaft und emotional aufgeladen. Kirchliches Handeln jedoch – gerade in der Pastoral – muss heute mehr denn je geschlechtersensibel sein, um einseitige Rollenfixierungen zu vermeiden. Und um das positiv wertzuschätzen und für die Verkündigung der frohen Botschaft „einzusetzen“, was an Möglichkeiten und Fähigkeiten zum performativen Zeugnis des Lebens und des Wortes in den Menschen angelegt und schon entwickelt ist und bislang noch nicht ausreichend zur Kenntnis genommen und eingebracht werden konnte. Jeder Mensch hat seine/ihre eigene unverwechselbare und unverletzliche Verbindung mit Christus. Der konkrete Mensch in seiner Geschlechtlichkeit ist Geschöpf und Adressat der Erlösung durch Gott, dadurch gerufen und gesendet, Adressat und Subjekt der Verkündigung des Evangeliums zu sein. „Der Weg der Kirche ist der Mensch“ (vgl. Johannes Paul II., *Redemptor hominis* 14).

Zunächst bietet *Theresia Heimerl* Denkanstöße zu einer Theologie des Körpers, die im Unterschied zu einer Theologie des Leibes tatsächlich die Körperlichkeit in ihren Aspekten Vergänglichkeit, Begehren und Geschlechtlichkeit als theologischen Ort ernst nimmt. Im Interview lässt *Veronika Prüller-Jagenteufel* an den Erfahrungen teilhaben, die sie als Frau in der Leitung des Pastoralamtes der Erzdiözese Wien gemacht hat. *Ute Leimgruber* reflektiert über einen theologischen Feminismus als Grundlage für eine geschlechtersensible Forschung im Kontext der Pastoraltheologie. *Hannah A. Schulz* denkt darüber nach, ob bei spirituellem Machtmissbrauch besonders Frauen betroffen sind,



Dr. Aurica Jax ist die Leiterin der
Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der
Deutschen Bischofskonferenz,
Düsseldorf.



Dr. Hubertus Schönmeyer ist Leiter
der Katholischen Arbeitsstelle für
missionarische Pastoral.

zum einen, dass sie möglicherweise besonders anfällig sind, Opfer von entsprechender Gewalt zu werden, aber auch, dass sie selbst zu Täterinnen werden können.

Die Tatsache, dass der Diskurs über die Teilhabe von Frauen an Diensten und (ordinierten) Ämtern der Kirche offenkundig nicht unterdrückt werden kann, zeigt *Margit Eckholt* am Beispiel der Entwicklungen und Bewegungen der letzten Jahre in Deutschland und stellt die These auf, dass es in dem entsprechenden Forum des Synodalen Weges um nichts weniger geht als um die Zukunft der Kirche des Konzils, insofern nicht eine einfache Öffnung des Amtes für Frauen, sondern eine grundlegende Neugestaltung der Dienste und Ämter im Sinne einer weitgehenden Teilhabe des Gottesvolks ansteht.

Regina Heyder zeigt an ausgewählten Beispielen aus dem Mittelalter, der Frühen Neuzeit und dem 20. Jahrhundert auf, wie sich Frauen in unterschiedlichen Kontexten entwerfen und sich so in Gesellschaft und Kirche profiliert einbringen. In einem Beitrag über geschlechtersensible Gottesrede und Christologie fragt *Aurica Jax*, warum es denn ausgerechnet das Mann-Sein Jesu als solches sein sollte, was als besonderes, theologisch bestimmendes Merkmal der göttlichen Selbstoffenbarung und damit normativ für die Identität der christlichen Gemeinschaft – performativ durch ihre Ämterwirklichkeit dargestellt – gelten sollte. Schließlich befasst sich *Miriam Leidinger* mit queerer Lebenswirklichkeit und versucht, sie theologisch fruchtbar zu machen.

Margarete Strauss (Maria 1.0) schreibt über bestehende und noch weiter ausbaufähige Arbeitsfelder für haupt- und ehrenamtliche Frauen in den Gemeinden, betont aber die lehramtliche Sicht, dass Frauen keinen Zugang zum Weiheamt haben können. Demgegenüber stellt *Maria Mesrian* die Frage nach der Macht, die ans Weiheamt gebunden ist, und fordert sowohl ein neues, an Gerechtigkeit orientiertes Amts- und Sakramentsverständnis als auch die Gleichstellung der Geschlechter ein. Sie schildert Maria 2.0 und die internationale Vernetzung Catholic Women's Council als Bewegung, diese Forderungen zu vertreten.

Dass sich derzeit nicht nur euangel, sondern parallel auch die dritte Ausgabe der Zeitschrift Lebendige Seelsorge diesem Themenkomplex widmet, macht die Aktualität und Brisanz dieser Fragestellung deutlich. Wir sind dankbar, dass in der Planung dieser Ausgabe die Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz in Person ihrer Leiterin, Frau Dr. Aurica Jax, und die KAMP kooperieren konnten.

Wir wünschen Ihnen eine anregende Lektüre.

Ihr/e





Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Denkanstöße für eine Theologie des Körpers

Eine neue Aufmerksamkeit auf das Körperliche, das jedem Menschen Identität verleiht und mit Möglichkeiten, aber auch mit Grenzen verbunden ist, führt heute zu veränderten theologischen Aspekten und Einsichten, die bisherige theologische und lehramtliche Perspektiven auf die „Leiblichkeit“ herausfordern und weiterführen.

Problemaufriss

Gibt es eine Theologie des Körpers? Oder steht ihm eine solche nur zu, wenn er zu jenem deutschsprachigen Spezifikum upgegradet wird, das sich Leib nennt?

Dieser Beitrag versteht sich als Versuch, einige Eckpunkte für eine solche Theologie des Körpers zu benennen, ohne eine solche als fertiges Paket übergeben zu können.

Ein Blick in die Tradition der christlichen, späterhin der katholischen Theologie zeigt, dass es drei Aspekte sind, die den Körper immer und immer wieder der Theologie zum Thema – und zum Problem – werden lassen: seine Vergänglichkeit, sein Begehren und seine Geschlechtlichkeit. Der Blick in die Tradition zeigt weiter, dass nicht zu jeder Zeit alle drei Aspekte in gleichem Ausmaß als Problem wahrgenommen und daher zum Thema der Theologie geworden sind. In den folgenden Ausführungen soll daher jeder dieser Aspekte diachron betrachtet werden. Gerade durch diesen „long shot“ lassen sich auch die jüngsten lehramtlichen Schreiben, aber auch die *Theologie des Leibes* von Johannes Paul II. einerseits aus dem historischen Zusammenhang vielleicht besser verstehen, andererseits werden sie in manchen ihrer Positionen als dem Zeitkontext geschuldete Texte deutlich gemacht, die keinesfalls den Abschluss des theologischen Diskurses über den Körper als *locus theologicus* bilden dürfen. Für eben diesen ergebnisoffenen Diskurs werden zu jedem der drei Aspekte Anmerkungen und Fragen beigelegt, die ein Weiterdenken unter den Zeichen der Zeit, die längst nicht mehr jene des II. Vatikanums ist, anregen sollen.

In einem abschließenden Teil soll der Zusammenhang der drei „Problemzonen“ des Körpers in der Theologie verdeutlicht werden. Und schließlich ergibt sich spätestens hier auch die Antwort, warum in diesem Beitrag konsequent vom Körper und einer Theologie des Körpers die Rede ist und nicht vom Leib.

Das erste theologische Problem des Körpers: Die Vergänglichkeit

Auch wenn sich heute der Eindruck nahelegt, der Körper sei vor allem in seiner Geschlechtsidentität und Sexualität Thema der katholischen Theologie, sind diese beiden Diskurse – historisch betrachtet – nachgeordnet. Die erste veritable Herausforderung des Körpers für die christliche Theologie ist seine Vergänglichkeit. Das Ärgernis und die Torheit, die Paulus seinen Zuhörenden am Areopag bietet, ist für diese die Zumutung eines Gottes, der freiwillig das vergängliche Fleisch nicht nur annimmt, sondern dessen ganze Brutalität vorexerziert: Der verletzte, exponierte, zerstörbare Körper, der dem in ihm wohnenden Geist so viele Qualen bereitet – er ist auch den christlichen Theologen nicht ganz geheuer und dementsprechend erklärungsbedürftig. Die Inkarnation ist noch die leichtere Übung, immerhin lässt sich hier mit der rhetorischen Figur der Paradoxie trefflich arbeiten.



Dr. Dr. Theresia Heimerl ist
außerordentliche Universitäts-
Professorin am Institut für
Religionswissenschaft der Universität
Graz.

Aber was tun mit dem eigenen Körper, der so offenkundig dem Verfall entgegengeht und jederzeit unverlässlich und in seinen Regungen hochgradig irritierend ist? Man kann der frühen Theologie hier den Mut nicht absprechen, in einem Umfeld wie jenem der antiken Philosophie, die den Körper im besten Fall als irrelevant, im schlimmsten als Kerker der Seele ansah, die Auferstehung des Fleisches zu postulieren. Die Auferstehung des Körpers gerade in seiner schlimmsten möglichen Erfahrungsform, im Martyrium, dessen Berichte nicht selten die gewaltsame Desintegration des Körpers schildern, macht gerade die Vergänglichkeit zum Argument für das Christentum: Eine Religion, die sogar diese hinfällige, angreifbare Materie zum ewigen Leben bringen kann, muss die wahre sein. Die Vergänglichkeit des Körpers macht ihn erst so richtig zum Demonstrativum des Heilsgeschehens. Diese mutige Anverwandlung des Problems durch die Theologie erfährt bis in die Neuzeit hinein verschiedene Transformationen, deren steinerne und literarische Zeugnisse uns noch allenthalben, etwa in barocken Kirchen und deren expressiven Todesdarstellungen halbverwester Körper oder bleicher Totenschädel, begegnen. Problem gelöst? Die Vergänglichkeit scheint heute der Theologie keine Probleme mehr zu bereiten, sie hat den pflegebedürftigen Körper ihren praktischen Disziplinen zugeordnet und die Auferstehung zu einem Ereignis stilisiert, in dem der Körper tunlichst nicht mehr vorkommt. Wenn überhaupt, dann wird in der Auferstehung vom Leib gesprochen. Die irritierend körperlichen Imaginationen der frühen Theologen von einem idealen Körper im Himmel sind heute den Versprechungen verschiedener Anbieter der Selbstoptimierung im Diesseits gewichen. Die Vergänglichkeit des Körpers, seine Hinfälligkeit und Vulnerabilität ist ein eminentes Problem, das einer Theologie bedürfte, die über allgemeine Stehsätze über die Menschenwürde und über politische Bestrebungen des Care hinausgeht.

Das zweite theologische Problem des Körpers: Das Begehren

Dass das Christentum mit dem sexuellen Begehren ein Problem hat, ist bekannt. Weniger bekannt sind die sich wandelnden Begründungen und Lösungsversuche. Für die Theologen der ersten Jahrhunderte ist das sexuelle Begehren des Körpers nur eine von mehreren Regungen des Körpers, die dessen Ungehorsam gegenüber der hierarchisch höher angesetzten Seele offenkundig machen. Dieser Ungehorsam des Körpers und seiner Begierden resultiert für die Theologen aus dem Sündenfall und ist durch harte Disziplin zu bekämpfen, sprich: durch jenes Programm, das in der Folge als Askese bekannt werden wird. Die Sprache über das Begehren, das ein Aufbegehren ist, liest sich heute als Spiegel harter gesellschaftlicher Hierarchien, wenn vom Körper als dem Sklaven oder einem Tier die Rede ist. Die Sonderstellung des sexuellen Begehrens in diesem angestrebten Regime über die Lüste verdankt sich im wesentlichen Augustinus. Für ihn ist das ganz konkrete körperliche Begehren zugleich Sinnbild und Folge des Sündenfalls: So wie sich der Mensch gegen Gott erhoben hat, erhebt sich nun der Körper gegen den Geist und zwar im ganz buchstäblichen, anatomischen Sinn – ein noch treffenderes Beispiel für eine konsequent männlich gedachte Theologie lässt sich schwer finden (Augustinus, *De civitate Dei* XVI, 26). Um dieses Problem des körperlichen Ungehorsams wenigstens in geordnete Bahnen zu lenken, gibt es die Ehe für all jene, die nicht wie der Theologe selbst die Enthaltsamkeit für sich entdecken können. Das Problem des Begehrens wird damit in der westlichen Theologie bis heute mit dem Problem des Ungehorsams verbunden. Die Rede über den Körper und der Umgang mit dem Körper stehen für die Angst vor Kontroll- und Machtverlust. Der begehrende Körper ist zugleich der ganz konkrete Körper des oder der Gläubigen wie auch der symbolische Körper des Volkes Gottes mit seinen unbotmäßigen Wünschen. So wird auch ein Schreiben wie *Humanae vitae* verständlich, das in jeder Zeile die Angst vor dem Kontrollverlust atmet: Die Männer, so die Enzyklika entlarvend deutlich, könnten die mühsam errungene Kontrolle über sich verlieren und jederzeit über ihre Frau herfallen (*Humanae vitae* 17). Die seit Jahrhunderten kirchlich besetzten Autoritäten in Schule, Medizin, Politik und Kirche könnten die Kontrolle über die Jugend

und die braven Katholiken überhaupt verlieren, ja der Kirchenleitung könnte die Kontrolle über ihre eigenen Mitarbeiter entgleiten (*Humanae vitae* 28) – diese könnten genauso ungehorsam werden wie ein Körper, der sich dank hormoneller Kontrazeption folgenlos seinem Begehren hingeben kann. Was interessanterweise unausgesprochen bleibt: Die Frauen könnten die Kontrolle über ihren Körper übernehmen und sie damit den männlichen Autoritäten entziehen. Es ist kein bloßer Zufall der Medizingeschichte, dass ausgerechnet die Frage der Verhütung zum Ausweis des katholischen Gehorsams werden sollte. In ihr nimmt das alte Problem des begehrenden Körpers als ungehorsamer Körper die für die traditionelle Theologie denkbar schlimmste Gestalt an: Die Gläubigen verweigern nicht nur in dieser konkreten Frage den Gehorsam gegenüber dem Lehramt, sie verweigern auch die Lehre von der Disziplinierung des begehrenden Körpers. Die gesamte *Theologie des Leibes* Johannes Pauls II. liest sich wie ein beschwörendes Rückzugsgefecht, in dem der Körper und die Gläubigen wieder zum Gehorsam und zum Widerstand gegen das Begehren nach Selbstbestimmung gerufen werden. Aus heutiger Perspektive und nach tausenden anerkannten Klagen missbrauchter Minderjähriger in kirchlichen Institutionen mutet es geradezu zynisch an, wenn als einzig legitime Orte für den begehrenden Körper die Ehe oder die zölibatäre Enthaltensamkeit gepriesen werden. Diese Theologie überhöht den Körper zu einem spiritualisierten Leib und sperrt den von seinen Begierden überwältigten Körper weg in das Unsagbare.

Das dritte theologische Problem des Körpers: Das Geschlecht

Das heute größte Problem, das der Körper für die Theologie darstellt, ist seine Geschlechtlichkeit. Bis in die jüngste Theologiegeschichte war nicht nur die Hierarchie der Geschlechter unhinterfragt. Vor allem die Kategorie Geschlecht als solche war als etwas „Natürliches“, das einer göttlichen Ordnung entsprach, keine wirkliche theologische Problemanzeige. Wohl gab es den Topos der Transzendierung des weiblichen Geschlechts in religiösen Extremsituationen wie dem Martyrium und der Askese, der aber letztlich die Normalität und Normativität der zwei Geschlechter abseits dieser Extreme festschrieb. Der Körper als geschlechtlich eindeutiger Körper war jene Grundkategorie, auf der man(n) aber ganze Theologien des weiblichen Geschlechts aufbaute. Bestes Beispiel hierfür ist *Mulieris dignitatem* aus dem Jahr 1988. Die Verknüpfung von Körper und geschlechtsspezifischem Wesen wird hier als Konstante, die allen historischen Veränderungen entzogen ist, nachgerade zelebriert. Der weibliche Körper ist seinem Wesen nach ein mütterlicher Körper und umgekehrt bestimmt dieser Körper das weibliche Wesen als ein mütterliches (gleichgesetzt mit Aufopferung, Demut etc.), selbst da, wo konkrete Mutterschaft nicht stattfindet (vgl. *Mulieris dignitatem* 21). Für diese Theologie ist die Vorstellung, Geschlecht könnte nicht nur in der gesellschaftlichen Rolle, sondern auch in seiner Körperlichkeit als wesentlich von kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten geprägt sein, ein fundamentales Problem. Das scheinbar so konkrete körperliche Geschlecht entgleitet der Eindeutigkeit, es wird fluide und geht als zentrale Ordnungskategorie, die bis in die Organisation der Institution Kirche hineinwirkt, verloren. Es ist diese Angst vor dem Ordnungsverlust, die auch das jüngste Dokument *Amoris laetitia* kennzeichnet. Bei aller Anerkennung der gesellschaftlichen Wirklichkeit von Männern und Frauen und ihren Beziehungen wird in außergewöhnlich scharfem Ton vor einer Infragestellung des Geschlechts als Grundkategorie gewarnt und ein Verschwimmen der Geschlechtergrenzen als destruktiver Masterplan ideologischer Gruppen dargestellt (*Amoris laetitia* 56). Den vielen Dimensionen geschlechtlicher Identität und auch der körperlichen Erfahrung und Entwicklung dieser Identität trägt eine solche kategorische Ablehnung des komplexen Themenbereiches Gender nicht Rechnung. Auffällig ist auch, dass es nur ein Geschlecht zu geben scheint, wenn Geschlecht zum theologischen Problem wird, und zwar das weibliche. Von *Mulieris dignitatem* bis zum 56. Kapitel in *Amoris laetitia* geht es um die Kritik an der Infragestellung der traditionellen weiblichen Geschlechterrolle bzw. der wesenhaften Festschreibung der

Frau. Diese Beobachtung lässt vermuten, dass mindestens so sehr die Rolle und Identität des männlichen Geschlechts in Frage steht oder besser gesagt: sich angefragt sieht. Der männliche Körper als Ideal und Norm, wie ihn die Theologie über Jahrhunderte stillschweigend vorausgesetzt hat, steht genauso zur Diskussion wie der weibliche.

Vergänglichkeit – Begehren – Geschlecht: Verbindungen und Perspektiven für eine Theologie des Körpers

Die drei „Problemzonen“ des Körpers in der theologischen Tradition sind auf vielfältige Weise miteinander verbunden. Vergänglichkeit bedeutet zunächst einmal die Unausweichlichkeit der ständigen Veränderung – und damit auch der körperlichen Identität inklusive des Geschlechts. Die vielfach beschworene „Naturgegebenheit“ zweier aufeinander bezogener Geschlechter ist nicht zuletzt Ausdruck der Angst vor Veränderung, vor einer weit größeren Fluidität der Selbstwahrnehmung von Körper und Geschlecht, als es das essentialistische Menschenbild der lehramtlichen Schreiben suggeriert. Diese Fluidität der körperlichen Geschlechtsidentität stellt die strikte Trennung der Geschlechter auf verschiedenen Ebenen in Frage. Sie eröffnet die Möglichkeit, die vermeintlich vorgegebenen Zusammenhänge von geschlechtlichem Körper und Verhalten zu hinterfragen. Wenn von 1988 bis 2020 immer wieder von Fürsorge und Hingabe als genuin weiblichen Qualitäten die Rede ist und umgekehrt Frauen aufgrund ihrer Natur als ungeeignet für das Priesteramt erachtet werden, könnte eine neue Rede über den Körper und sein Geschlecht die bisherige Argumentation in Frage stellen und neue Perspektiven eröffnen.

Der Körper in seiner kontinuierlichen Veränderung bedeutet auch Veränderungen des Begehrens. Hierzu gehört zunächst einmal die Tatsache, dass das Begehren nicht immer einer Person anderen Geschlechts gelten muss. Dieses Begehren einen nicht körperlichen Ausdruck finden zu lassen, wie es die offizielle Lehre der Kirche ist (Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2359), negiert die Wirklichkeit des Begehrens wie des Körpers gleichermaßen. Die Veränderlichkeit des Begehrens als Teil der Lebensrealität meint darüber hinaus aber auch wechselnde Beziehungen im Lauf eines Lebens von Personen jeden Geschlechts. Dieser Realität beginnt sich auch die lehramtliche Theologie vorsichtig anzunähern. Vergleicht man etwa *Familiaris consortio* aus dem Jahr 1981 und *Amoris laetitia*, ist ein deutlich differenzierterer Zugang erkennbar, solange es um heterosexuelle Beziehungen geht. Die mit *Humanae vitae* eröffnete Diskussion über das Begehren als Ziel an sich und die Möglichkeit für Frauen, ihren Körper selbst zu kontrollieren, ist zwar in den Köpfen und Körpern der Gläubigen längst entschieden, in der Theologie hingegen nur mühsam mit Andeutungen der Gewissensfreiheit übertüncht, wie die entsprechende Passage in *Amoris laetitia* deutlich macht (*Amoris laetitia* 37).

Genau hier müsste aber eine Theologie des Körpers heute ansetzen: Der Körper kann nicht mehr einfach in Sprachbildern von männlicher Herrschaft und Deutungsmacht beschrieben werden. Eine Theologie des Körpers muss zunächst einmal die Unterschiedlichkeit der Erfahrungen des Körpers akzeptieren. Die Fremdbestimmtheit und Ausgesetztheit des eigenen Körpers gegenüber kirchlichen Normen und deren Vertretern ist eine Erfahrung, die keines der vielen Lehrschreiben berücksichtigt, die aber unzählige Frauen und Kinder geprägt hat. Das Problem des Begehrens als theologisches Problem kann auch als Problem des moralisch entwerteten oder aufgezwungenen Begehrens gelesen werden, nicht nur als Problem mangelnder Selbstdisziplinierung des Körpers. Eine Theologie des Körpers heute könnte bei diesen fragilen, beschädigten, vulnerablen Körpern ansetzen, deren Verletzungen sich nicht durch einfache Zuordnungen in zwei Kategorien wie männlich – weiblich oder heterosexuell – homosexuell beheben lassen. Die theologische Rede über den Körper war und ist bis heute geprägt von den Körpern ihrer Vertreter: von zölibatären Männern in exklusiven, binnenkirchlichen Lebenskontexten. Die vielen und vielfältigen Erfahrungen von Menschen in anderen Körper- und Lebensverhältnissen spiegeln sich bis jetzt noch kaum in der Theologie des Körpers. Ihnen ginge es vielleicht weniger um

Literatur
Aurelius Augustinus, De civitate dei. Libri XI–XXII (Corpus Christianorum Series Latina 48), Turnhout 1955.
[Franziskus, Amoris laetitia.](#)
[Nachsynodales apostolisches](#)

Herrschaft über den begehrenden Körper. Eine Theologie des Körpers müsste nicht bei jenen ansetzen, die ihren Körper beherrschen wollen, um andere zu beherrschen, wie es Cassian im 5. Jahrhundert als programmatisch für den zölibatären Lebensstil postulierte. Welche Theologie würden jene „schreiben“, deren Körper beherrscht werden, oft mit Gewalt? Gibt es eine Theologie des Körpers auch für jene, deren Körper sich nicht den kirchlichen Normen fügen?

Eine Theologie des Körpers, die nicht bloß die essentialistischen Ordnungen seit *Humanae vitae* immer wieder reproduziert, kann nur eine Theologie der konkreten unterschiedlichen Körper sein, die nicht zu einem Leib spiritualisiert und gleichsam entkörperlicht werden. Hierfür wird es die Perspektive verschiedener Geschlechter und sexueller Orientierungen ebenso brauchen wie die Perspektiven unterschiedlicher Kulturen, Alter und sozialer Herkunft. Der Körper hätte eine solche Theologie längst verdient.

[Schreiben über die Liebe in der Familie](#), 2016 (alle Internetquellen abgerufen am 8.7.2020).

Johannes Paul II., [Theologie des Leibes](#). 133 Katechesen von 1978 bis 1984.

Johannes Paul II., [Familiaris consortio](#). Apostolisches Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, 1981.

Johannes Paul II., [Mulieris dignitatem](#). Über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres, 1988.

Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993.

Paul VI., [Humanae vitae](#). Enzyklika über die Weitergabe des Lebens, 1968.



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die Entscheidungen in der Diözese?“ Erfahrungen einer Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein Frauenthema?

Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der Normen. Emanzipierte Christinnen

Geschlechtersensible Gottesrede und Christologie: Grundlagen für eine geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen können

Feminismus in der katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

„Wo fallen tatsächlich die Entscheidungen in der Diözese?“ Erfahrungen einer Pastoralamtsleiterin

Ein Interview mit Dr. Veronika Prüller-Jagenteufel

Dr. Veronika Prüller-Jagenteufel hatte nahezu acht Jahre lang die Leitung des Pastoralamtes der Erzdiözese Wien inne. Im Interview gibt sie Auskunft, wie sie zu der Aufgabe kam, welche Erfahrungen sie als Frau in dieser Leitungsposition gemacht hat. Es schafft Veränderungen, wenn Frauen auf ihre Weise Leitung in der Kirche gestalten. Dennoch sieht sie auch Grenzen in einer Organisation, in der zumeist ordinierte Männer Leitungspositionen wahrnehmen.

euangel:

Frau Prüller-Jagenteufel, was hat Sie gereizt, die Aufgabe als Pastoralamtsleiterin der Erzdiözese Wien zu übernehmen?

Prüller-Jagenteufel:

Mich hat gereizt, tatsächlich konkrete Verantwortung zu übernehmen. Als gelernte Pastoraltheologin habe ich ja viel nachgedacht darüber, was Kirche und Kirchenleitung könnte, sollte, müsste. Ich wollte versuchen, aus dem Konjunktiv einen Indikativ zu machen. Es braucht ja auch Leute, die bereit sind zuzupacken. Ich bin damals in die Erzdiözese Wien zunächst ehrenamtlich „hineingerutscht“, über die Schiene der katholischen Frauenbewegung, bei der ich vom Erzbischof bestellte Geistliche Assistentin wurde. Ich war sozusagen Bindeglied zwischen dem Verband, der Diözese und dem Erzbischof. Da begann gerade der Prozess „Apostelgeschichte 2020“, den ich interessant fand, spannend und aussichtsreich; da habe ich angefangen, mich stärker kirchenentwicklerisch zu involvieren.

euangel:

Haben Sie sich auf diese Stelle beworben oder sind Sie gefragt worden?

Prüller-Jagenteufel:

Ich bin gefragt worden. Es hatte sich eine engere Zusammenarbeit mit Kardinal Schönborn ergeben und irgendwann habe ich ihm gesagt: „Wenn du mich an einer Stelle brauchen kannst, dann stehe ich zur Verfügung.“ Ein halbes Jahr später ist er darauf zurückgekommen. An einem Abend nach dem Abschluss der drei großen diözesanen Versammlungen (2009/10) gab es für den engeren Kreis der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen ein Abendessen mit dem Kardinal. Da hat er gebeten, ob ich nachher noch für ein Gespräch Zeit hätte. Ich weiß noch, dass ich am Heimweg meinen Mann anrufen und gesagt habe: „Der Kardinal hat mir einen Leitungsjob im Pastoralamt angeboten.“ Mein Mann fragte: „Welche Abteilung?“, und ich sagte: „Das ganze!“ Ich war schon sehr überrascht.

euangel:

Gab es damals grundsätzlich die Überlegung, einer Frau die Leitung des Pastoralamts anzubieten, oder ist das eher aus dieser persönlichen Kenntnis heraus erwachsen?

Prüller-Jagenteufel:

So wie ich es wahrgenommen habe, ging es mehr um die Person.



Dr. Veronika Prüller-Jagenteufel ist promovierte Pastoraltheologin. Sie war von 2011 bis 2018 Leiterin des Pastoralamtes der Erzdiözese Wien. Seit Oktober 2018 arbeitet sie als Theologische Referentin des Caritasverbands ihrer Heimatdiözese St. Pölten und als Seelsorgerin in einem Pflegeheim.



Ich glaube nicht, dass Kardinal Schönborn unbedingt eine Frau gesucht hat. Aber er war sich sehr wohl bewusst, dass das ein Zeichen setzt, wenn er eine Frau nimmt, und das wollte er auch so.

euangel:

Sie waren die erste Frau auf dieser Position?

Prüller-Jagenteufel:

Ich war die erste Frau auf dieser Position in der Erzdiözese Wien, ich war die zweite Pastoralamtsleiterin in Österreich. Elisabeth Rathgeb, die damalige Kollegin im Seelsorgeamt der Diözese Innsbruck, war schon länger im Dienst; sie habe ich dann angerufen: „Kannst du deinen Job empfehlen?“ Dann hatte ich ein bisschen Bedenkzeit und habe zugesagt.

euangel:

Welche Reaktionen gab es?

Prüller-Jagenteufel:

Die Reaktionen, die ich direkt nach meiner Ernennung erhalten habe, waren positiv. Oft habe ich gehört: „Super, dass du als Frau das machst.“ Es ist eben immer noch nicht selbstverständlich, dass Frauen Führungspositionen in der Kirche erhalten. Allein dafür gibt es dann viel Sympathie. Es hat auch einiges an medialer Aufmerksamkeit gegeben, die einem Wechsel auf dieser Führungsebene in der Öffentlichkeit normalerweise nicht zukommt. Das wurde schon über den inneren kirchlichen Kreis hinaus wahrgenommen.

euangel:

Wie war die Atmosphäre in der Kooperation auf Leitungsebene? Haben Sie den Eindruck gehabt, anerkannt zu werden?

Prüller-Jagenteufel:

Mein Vorgänger war als Priester ganz selbstverständlich Mitglied im Priesterrat und Domherr. Ein befreundeter Priester kam mir damals grinsend auf der Straße entgegen und fragte mich: „Wirst du jetzt auch Domfrau?“ (lacht) Also, das wurde ich natürlich nicht, auch nicht Mitglied im Priesterrat. Aber ich war Mitglied im Bischofsrat, dem engsten Beratungsgremium des Erzbischofs, und dort völlig gleichberechtigt.

euangel:

Es ist also nicht nur „die Frau“, die in eine „Männerposition“ einrückt, sondern es geht auch um das Thema „Frau“ und „Ordinierte“?

Prüller-Jagenteufel:

Es ist beides. Ich habe meine Dissertation über Hildegard Holzer geschrieben, die Gründerin der Ausbildung für Seelsorgehelferinnen in Österreich. Anhand ihrer Geschichte habe ich herausgearbeitet: Wir sind als Frauen in der Kirche mit einer doppelten Differenz konfrontiert: Mann/Frau und Klerus/Laien. Für Frauen sind immer beide Differenzebenen relevant. Dabei ist nicht immer leicht zu unterscheiden: Welche Reaktionen oder Schwierigkeiten sind jetzt worauf zurückzuführen? Weil eben beide Ebenen miteinander verknüpft sind.

euangel:

Gab es denn in der Hauptabteilungsleiterrunde auch nicht-ordinierte Männer, an denen man hätte sehen können, was jetzt eher dem Thema Klerus/Nichtklerus und was dem Thema Mann/Frau zukommt?

Prüller-Jagenteufel:

Viele der Mechanismen und Muster treffen männliche Laien in ganz ähnlicher Weise. Es gibt in der Erzdiözese Wien mehr als dreißig DienststellenleiterInnen, die damals etwa alle zwei Monate mit dem Generalvikar, ihrem direkten Vorgesetzten, zusammenkamen. Davon war ungefähr ein Drittel Frauen. Die anderen waren zum Großteil nicht-geweihte Männer. Anders war es im Bischofsrat. Zu diesem Gremium gehörten damals der Erzbischof, der Generalvikar, zwei Weihbischöfe, drei weitere Bischofsvikare, der Kanzler und die Pastoralamtsleitung. Dort war ich als ordentliches Mitglied zugleich die einzige Frau und die einzige nicht-ordinierte Person.

euangel:

Wie haben Sie sich in diesem Gremium gefühlt?

Prüller-Jagenteufel:

Grundsätzlich gut und zugleich war es auch irgendwie eigen. Am Anfang wurde es auch thematisiert: „Wie geht es dir als Frau denn mit uns?“ Für mich war die Frage: Wie bewege ich mich jetzt hier? Ich hatte den Eindruck, das gemeinsame Klerikersein schafft eine bestimmte Art von Verbindung unter den Männern. Da ist die Atmosphäre noch einmal anders, als wenn eine Frau mit nicht-geweihten Männern zusammenarbeitet. Es ist da noch eine andere Rollenstärke im Spiel. Und das eben vermischt mit der Mann-Frau-Geschichte. Einer der Kollegen im Bischofsrat hat mich immer wieder begrüßt mit: „Grüß dich, Weiblichkeit!“ Ich habe ihm das nie übelgenommen; es war mit Augenzwinkern und Charme gesagt und so von mir aufgenommen – und zugleich hat es meine besondere Position deutlich bezeichnet. So etwas ist ambivalent. Es gehört zum Schwierigsten, mit solchen Doppeldeutigkeiten gut umzugehen.

euangel:

Ob „die Ironie“ das Problem war? Oder dass auf einmal das Geschlecht vor der Person rangiert?

Prüller-Jagenteufel:

Jede Frau kennt das wahrscheinlich: Im sozialen Interagieren bin ich manchmal primär „Frau“, aber natürlich bin ich dabei immer ICH. Zur Bedeutung des Geschlechts für die Wahrnehmung der Rollen noch eine andere Situation: Nikolaus Krasa, der Generalvikar, und ich wurden zugleich neu ernannt. Wir kannten uns von früher und konnten einiges gemeinsam umsetzen. Wir wollten beide u. a. im Bischofsrat eine andere Sitzungskultur anregen. Einige Wochen lang habe ich dann die Sitzungen moderiert. Als der Generalvikar einmal in einem Gespräch zu einem anderen Thema die Mitglieder des Bischofsrats aufzählte, vergaß er mich. Da war mir klar: Ich muss die Moderation wieder abgeben, sonst werde ich als Sekretärin oder Dienstleisterin des Bischofsrates wahrgenommen und nicht als Mitglied. Wir haben dann die Moderation auf Wechsel gestellt. Auf solche Mechanismen muss man sehr aufpassen.

euangel:

Wie gelingt es, solche Wahrnehmungen als Lernerfahrung für alle irgendwie deutlich zu machen?

Prüller-Jagenteufel:

Also im ganzen Kreis der Mitglieder haben wir, glaube ich, nie ausführlicher darüber reflektiert; mit Einzelnen war das möglich. Und ich habe immer wieder die Rückmeldung gehört, dass es wichtig ist, dass ich da bin – auch „als Frau“.

euangel:

Akzeptieren die Pfarrer im Bistum eine Frau als Pastoralamtsleiterin oder hatten Sie den Eindruck, dass sie Sie nicht ernst nehmen?

Prüller-Jagenteufel:

Ich habe beides erlebt: die Kollegen, die sehr aufgeschlossen waren und offen auf mich zugekommen sind. Und ich habe bei manch einem Vorbehalte und Ablehnung gespürt. Im Leitungsteam des Diözesanen Entwicklungsprozesses APG2.1 waren wir zu dritt: der Generalvikar, die Leiterin der Stabsstelle für den Prozess, Andrea Geiger, und ich. Bei wichtigen Besuchen in den Pfarren und Dekanaten waren wir bewusst oft zu dritt unterwegs. Wir wollten als Team modellhaft agieren und zeigen, wie das geht. Zugleich war es wichtig, den Generalvikar dabeizuhaben, denn es war klar: Ohne ihn dringen wir zwei Laien-Frauen zu den Pfarrern nicht wirklich durch. Wenn er einmal nicht mitkommen konnte, haben wir festgestellt, dass unsere Aussagen einfach nicht das gleiche Gewicht haben.

euangel:

Sie haben sich nun fast acht Jahre lang in eine solche Aufgabe eingebracht. Trägt es dazu bei, eine Bresche zu schlagen? Sind die Erfahrungen so, dass man es auch weiterhin als Benefit sieht, in diesen Positionen Vielfalt zuzulassen, anstatt nur

Kleriker dort einzusetzen?

Prüller-Jagenteufel:

Ja, ich glaube schon. Es ist doch so, dass das an vielen Stellen in der Kirche gespürt wird, wie wichtig diese Vielfalt ist. Aber es dann konsequent umzusetzen, ist nicht so leicht. Als ich als Pastoralamtsleiterin aufgehört habe, gab es zur Nachbesetzung eine offene Ausschreibung. Es ist sehr zu begrüßen, dass eine solche Aufgabe nicht nur direkt vom Bischof vergeben wird. Es gab das Bemühen, Frauen anzusprechen, sich zu bewerben, und es gab ein Hearing, inklusive einer externen Kollegin in der Kommission. Durchgesetzt hat sich dabei ein Kleriker. Ich habe mich darüber ehrlich gefreut: Markus Beranek ist wirklich gut – und nebenbei als Kleriker gerade in der jetzigen Phase der Erzdiözese wohl auch eine wichtige Identifikationsfigur für die Pfarrer. Was mir jedoch fehlt, ist eine Gesamtstrategie, die z. B. darauf achtet, dass im Gesamt der Dienststellenleitungen ein gewisser Frauenanteil gehalten wird.

euangel:

Ist es eigentlich so, dass Frauen sich gegenseitig unterstützen (z. B. durch Mentoring-Programme)? Oder gibt es auch die Erfahrung, dass Frauen anderen Frauen eine solche Aufgabe neiden?

Prüller-Jagenteufel:

Die Erfahrung der Unterstützung hat für mich überwogen. Aber es gab Situationen, in denen ich den Eindruck hatte, dass mich andere Frauen als Konkurrentin sehen, wohl vor allem, weil ich einen relativ direkten Zugang zum Kardinal hatte. Vielleicht ist das ein typischer Mechanismus der ersten Frauen, die in Männerdomänen vorstoßen. Das führt schon auch zu Konkurrenzen von Frauen, die um die Aufmerksamkeit des „Herrn“ buhlen. Mir hat wirklich viel geholfen, dass ich durch meine Beschäftigung mit feministischer Theorie Deutungsmuster im Kopf hatte für das, was ich erlebe.

euangel:

Stichwort Karriere: Für viele Männer bedeutet Karriere vermutlich hauptsächlich linearer Aufstieg in der betrieblichen Hierarchie. Sie selbst sind jetzt – „hierarchisch“ gesehen – wieder zwei Schritte zur Referentin zurückgegangen. Begreifen Frauen „Karriere“ anders als Männer?

Prüller-Jagenteufel:

Wahrscheinlich hat das mit der weiblichen Sozialisation zu tun. Frauen sagen vielleicht früher als Männer: „Was ist mir der Aufstieg wert und was ist er mir nicht wert?“ Womöglich erachten Frauen tendenziell andere Dinge im Leben für wichtiger, als unbedingt die nächste Stufe der Hierarchie zu erklimmen. Ich kenne aber im NGO-Bereich (NGO = Non-Governmental Organisation; die Red.) eine ganze Reihe Männer, die Spitzenpositionen in der Wirtschaft hatten und sich sagten: „Ich möchte etwas Sinnvolleres im Leben tun und das auch für durchaus wesentlich weniger Geld.“ Das gibt es also auch bei Männern. Vielleicht spüren das Frauen früher. Ich hatte nach einer gewissen Zeit das Gefühl, dass es einfach sehr anstrengend war, in dieser Managementfunktion für das innere Funktionieren der Institution mitzusorgen. Die Institution ist schwerfällig und behäbig, und da kommt dann schon mal die Frage auf: Lohnt es sich, die Lebenszeit hier zu investieren? Ich habe meine Arbeit bewusst auch spirituell als Dienst gesehen. Irgendwann war dann die Klarheit da: Jetzt habe ich meinen Part geleistet, habe gegeben, was ich zu geben hatte.

euangel:

Sie sprechen Widerstände und Grenzen an. Wo sehen Sie die genau?

Prüller-Jagenteufel:

In dieser diözesanen Kurie gab es gute Allianzen, es gab aber auch gegenseitiges Belauern und Intrigen. Es gab verschiedene „Machtbasen“, die miteinander in Konkurrenz standen. Zum Teil auch Widerstände gegen den Diözesanen Entwicklungsprozess, der sich natürlich auch auf die ganze diözesane Kurie ausgewirkt hat. Da gab es dann Machtverschiebungen in der Diözese, mal

hin, mal wieder zurück. Das war oft mühsam und ich hätte mir mehr offene Kommunikation gewünscht. In gewisser Hinsicht funktioniert ja so ein Bischofshof immer noch wie ein barocker Fürstenhof samt Gerangel um Einfluss, informelle Machtspiele etc. – vielleicht in Wien besonders? (schmunzelt)

euangel:

Hatten die Widerstände gegen die Veränderungsdynamik auch etwas mit den Frauen in der Prozessleitung zu tun?

Prüller-Jagenteufel:

Ich denke, dass sich das Gewicht auf der diözesanen Waage zu Anfang des Prozesses zu denen hin verschob, die den Prozess stark vorantrieben und auch beim Erzbischof Einfluss hatten – und zu dieser Gruppe gehörten eben auch ein paar Frauen. Als die ganz heißen Phasen der Veränderung vorbei waren, hat sich alles wieder ein Stück in die alten Bahnen zurückbewegt. Insgesamt hatte ich als Frau bzw. Laiin im klerikalen System stellenweise den Eindruck: Das saugt eine ganz schön aus. Das hat auch mit der symbolischen Ordnung zu tun. Ich brauche nicht unbedingt eine Bestätigung meiner Bedeutsamkeit. Aber während bei jedem größeren diözesanen Ereignis alle anderen Mitglieder des Bischofsrats mit dem Kardinal am Altar standen, bin ich halt irgendwo in der Bank gesessen. Das klingt so, als sei ich unbescheiden oder unzufrieden – darum geht es aber gar nicht. Es geht um die Frage, wie sich auch auf der symbolischen Ebene Repräsentationen von Positionen, von Macht und Einfluss darstellen. Das ist ja auch etwas, was in Widerständen Halt gibt.

euangel:

Sehen Sie das als ein Spezifikum in der Kirche?

Prüller-Jagenteufel:

Nicht nur, aber da ist viel speziell Kirchliches dabei. Kleriker haben einfach andere Möglichkeiten. Der Generalvikar kommt in der Diözese herum, allein, weil er firmt und hin und wieder im Gottesdienst aushilft. Er hat eben immer eine bestimmte Rolle, wenn er in eine Pfarre kommt. Wenn ich in eine Pfarre kam, dann hatte meine Rolle nie diese hohe symbolische Repräsentation, die der Priester in der Liturgie hat. Das ist, glaube ich, eine Grenze, die zu beachten ist. Und diese Grenze wird auch dann noch bestehen, wenn zukünftig mehr Frauen in Leitungsfunktionen kommen, für die es nicht unbedingt einen Kleriker braucht. Solange Frauen tatsächlich nicht auf der Ebene der symbolischen Repräsentanz von Einfluss sichtbar gemacht werden, werden ihre Rollen immer zweitrangig bleiben.

Solange das so ist, bleibt es für Frauen, die in einer Diözese Posten mit höherer Verantwortung übernehmen, entscheidend, den festen Rückhalt vom Bischof zu haben. Ein gutes menschliches und sachliches Einvernehmen ist hier sehr wichtig. Frauen sind in diesem System sehr verletzlich; ohne den Schutz des Bischofs haben sie es schwer. Wie gesagt: Kirche und speziell eine diözesane Kurie tickt ja noch vielfach in einem feudalen Modus, in dem die Nähe zum „Feudalherrn“, sprich zum Bischof, die wichtigste „Währung“ ist – und da geht es vor allem um direkten Draht, häufigen Kontakt etc. und nicht bloß um formale Nähe durch Stellung oder Gremienzugehörigkeit. Frauen haben im kirchlich-höfischen Spiel oft keine anderen Machtbasen als diese Nähe zum „Chef“, sie sind nicht Teil der klerikalen Seilschaften und eben als Fremdkörper im System stärker ausgesetzt. Daher sind sie auf den bischöflichen Rückhalt besonders angewiesen.

euangel:

Ist die Leitung in der Pastoralfunktion als „weiche“ womöglich eine bevorzugte Domäne für Frauen zum „Ausprobieren“?

Prüller-Jagenteufel:

Dass mehr Frauen nun Leitung von Seelsorgeämtern haben (sollen), ist aber auch eine ambivalente Geschichte. Auf der einen Seite verstehe ich die Bischöfe. Diese Positionen können sie relativ „einfach“ mit Frauen besetzen und sie dann auch in die Beratungsgremien hereinholen. Die Pastoralamtsleitungen haben dort eigentlich in fast allen Diözesen einen Sitz und gehören damit zum engeren Beraterkreis des Bischofs. Es ist allerdings auch

nicht von der Hand zu weisen, dass zurzeit – zumindest nach meiner Wahrnehmung – die Pastoral in ihrer Bedeutung in den Diözesen eher wieder sinkt. Das ist ja auch eine gesamtgesellschaftliche Erfahrung, dass Frauen in solchen Bereichen mehr Einfluss erhalten, die ihre Reputation in der Gesellschaft verlieren. Der Lehrberuf ist ein klassisches Beispiel. Der Lehrer im Dorf war eine hochangesehene Person. Seit ein paar Jahrzehnten kommen immer mehr Frauen in den Lehrberuf und das gesellschaftliche Ansehen der Schule ist gesunken. Ob bei solchen Berufen das Ansehen deswegen sinkt, weil da mehr Frauen reinkommen, oder ob umgekehrt mehr Frauen dort Zugang erhalten, weil die Männer das nicht mehr für sich in Anspruch nehmen, ist nicht ganz klar. Es ist sicher eine komplexe Wechselwirkung. Aber ich finde, wir müssen aufpassen, dass zurzeit mit den Pastoralämtern und mit der Pastoral in den Diözesen nicht etwas Ähnliches passiert.

Für mich spricht vieles für die These, dass in der zunehmend prekären Lage der Kirche die Kirchenleitungen davon ausgehen, dass die Pastoral, die ja fast überall inzwischen neu strukturiert ist, schon irgendwie weiterläuft, und zugleich all diejenigen, die Ressourcenentscheidungen treffen können (Geld, Immobilien, Personal etc.), stärkere Macht in den Diözesen bekommen. In diesen Bereichen würde ich auch gerne mehr Frauen sehen. In Deutschland habe ich wahrgenommen, dass es tendenziell eher die kleineren, unbedeutenderen und finanzschwächeren Diözesen waren, die zuerst Frauen als Seelsorgeamtsleiterinnen installierten. So bleibt der „Vormarsch“ von Frauen in die Pastoralämter ambivalent: ein Eingangstor und eine Gelegenheit für Frauen, sich zu bewähren. Sie können zeigen, wie wichtig es ist, Verantwortung in Vielfalt wahrzunehmen, und sie können die Erfahrung vermitteln, dass die Vielfalt insgesamt befruchtend ist und guttut. Zugleich sind es die weniger gewichtigen Bereiche, die ihnen überlassen werden, bzw. ist der steigende Frauenanteil eben oft gekoppelt mit sinkendem Einfluss.

euangel:

Sie sagen, sie hätten gern mehr Frauen im Finanz- und Personalbereich: Können Sie sich vorstellen, dass eine Frau als Personalleiterin eines katholischen Bistums Priester versetzt?

Prüller-Jagenteufel:

Wenn sich die Kirche gut weiterentwickelt, dann wird das vielleicht einmal keine Frage mehr sein. Es gibt ja schon Bereiche, wo Frauen auch für Priester Dienstvorgesetzte sind, etwa in der Krankenhausseelsorge. Als ich in der Erzdiözese Wien vor zehn Jahren angefangen habe, wurde das gerade geklärt: Priester waren nicht mehr selbstverständlich die Leiter eines Teams; dass sie sich einer Leitung unterordnen, dass mit ihnen Mitarbeitergespräche geführt und Zielvereinbarungen getroffen werden etc., war durchaus gewöhnungsbedürftig. Dazu wurde dann ein Extrapassus ins Priesterdienstrecht aufgenommen. Auslöser waren, wenn ich mich recht erinnere, Konflikte in einem Team mit weiblicher Leitung.

euangel:

Das erklärte Ziel der deutschen Bischöfe ist es, 30 % Frauen in Führungspositionen zu haben. Manche unterstellen den Bischöfen das Kalkül, dass der Druck in der Kirche, Frauen zu ordinieren, möglicherweise nicht mehr so groß wäre, würden Frauen tatsächlich einen größeren Anteil an Einfluss durch Führungspositionen haben.

Prüller-Jagenteufel:

Unter Umständen ist das bei manchen ein bewusstes oder unbewusstes Motiv. Ich glaube allerdings, dass das nicht so funktionieren wird. Wenn tatsächlich mehr Frauen in Leitungspositionen wären – und 30 % ist schon was! –, dann, vermute ich, würde sich auch das Bewusstsein verändern und die Frage nach einem Anteil am kirchlichen Amt eher noch einmal deutlicher auftreten.

Wichtig scheint mir, nicht nur formal 30 % als Ziel zu formulieren, sondern zu schauen, wo wirklich die Entscheidungen in einer Diözese fallen. Wenn in bestimmten Gremien ein Drittel Frauen sitzt, die eigentlichen Entscheidungen aber woanders getroffen werden, dann verändert sich nicht viel. Wenn man Veränderung

will, kann man durchaus kreativ sein, um Frauen zu beteiligen. Papst Franziskus hat sich neun Kardinäle gesucht. Er hätte auch zu ihnen sagen können: „Und jeder bringt eine Frau mit (und möglichst eine mit machtkritischem Bewusstsein)! Und dann diskutieren wir ein Stück anders.“

euangel:

Es ist eine Erfahrung, dass in Runden, in denen Frauen dabei sind, tatsächlich anders diskutiert und miteinander umgegangen wird. Meinen Sie, dass sich dadurch langfristig Mentalitäten verändern werden? Oder ist die Beteiligung von Frauen eher ein Alibi?

Prüller-Jagenteufel:

Im Kreis der Dienststellenleitungen waren es in der Erzdiözese Wien immer wieder die Frauen, die Transparenz und Rechtmäßigkeit eingefordert haben: dass etwas nicht willkürlich passiert, sondern die Dinge nach Regeln gehen. Man sagt uns Frauen ja gerne nach, wir würden auf die Beziehungsebene und auf den Einzelfall gehen usw. Ich habe in der Diözese eher erlebt, dass wir leitenden Frauen dafür argumentiert haben: „Es braucht Regeln und klare Strukturen, wir wollen die Dinge festgeschrieben haben.“ Da geht es um Rechtssicherheit. Wer nicht zur Dominanzkultur gehört – und die ist in der Kirche männlich-klerikal –, hat offenbar mehr Gespür dafür, wie wichtig verbriefte Rechte sind oder einklagbare Konsequenzen etc. Die feudalen Entscheidungsformen haben die Stärke, dass in ihnen viel Persönlichkeit enthalten ist, aber eben die Schwäche, dass man sich darauf nicht verlassen kann. Die Gunst der Oberen kann sich wieder verändern.

Im Zuge der Neuordnung der Pfarren in der Erzdiözese Wien gab es viel Vorsicht, nicht zu rigide und zu sehr nach Kennzahlen vorzugehen. Ich habe dennoch stark dafür plädiert, Pläne und klare Perspektiven zu entwickeln und sich daran zu halten. Es war wichtig, Sicherheit zu geben. Wenn in einem bestimmten Fall dennoch anders entschieden wurde, als in der Regel vorgesehen, musste klargemacht werden können, warum. So etwas sollte, soweit als möglich, plausibel sein und nachvollziehbar erklärt werden können. Denn ohne Transparenz wird Partizipation unmöglich.

euangel:

Ist das die große Stärke von Frauen, dies in Systemen einzubringen oder einzufordern?

Prüller-Jagenteufel:

Ob das immer so ist, weiß ich nicht. In meiner Erfahrung war das ein starkes Anliegen von Frauen – aber nur von einigen Männern. Mir war es jedenfalls immer ganz wichtig, dass die Vorgänge möglichst durchsichtig sind. Ich hatte und habe die Vision: Dann wird es angstfreier, weil verlässlicher. Wo Nebel ist, weiß man erst spät, ob derjenige, der entgegenkommt, Freund oder Feind ist, und muss sich nach allen Richtungen absichern. Wo sich die Nebel lichten, können wir uns gemeinsam leichter bewegen.

euangel:

In Deutschland hat es erst 1919 das Wahlrecht für Frauen gegeben. In den Vorständen der DAX-Unternehmen gibt es wahrscheinlich keine 30 % Frauen. Am Equal-Pay-Day wird jedes Jahr rituell begangen, dass Frauen für dieselbe Leistung in der Regel immer noch weniger verdienen als Männer. Könnte man im Blick auf eine Gesellschaft, die in der Frage der Geschlechtergerechtigkeit auch noch nicht ganz so weit ist, sagen, dass die katholische Kirche – so seltsam das klingen mag – in dieser Frage so etwas wie ein Trendsetter oder ein Katalysator sein kann?

Prüller-Jagenteufel:

Ich denke schon, dass es bemerkt würde, wenn Kirche da tatsächlich Fortschritte macht, wenn das mit den 30% tatsächlich so durchgesetzt und erreicht wird. Ich glaube nur, dass das wenig bewirken wird, auch in der öffentlichen Wahrnehmung von Kirche, wenn es immer noch den „Schönheitsfehler“ hat, dass die wirklich entscheidungskräftigen und symbolstarken Posten mit Klerikern zu besetzen sind und dafür daher nur Männer genommen werden.

So lange Leitungsmacht im Sinne der Verantwortung für das Ganze einer Diözese *per definitionem* an Männer gebunden ist, können wir uns als Kirche nicht anmaßen, in Sachen Gleichstellung von Männern und Frauen gesellschaftliche Vorreiter sein zu wollen.

euangel:

Herzlichen Dank für dieses offene Gespräch.

Die Fragen stellte Hubertus Schönemann.



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Zur Notwendigkeit eines theologischen Feminismus

Im kirchlichen Kontext sind Diskriminierungen von Frauen nach wie vor verbreitet. Rechte und Chancen dürfen aber nicht davon abhängen, welchem Geschlecht man angehört. Ute Leimgruber plädiert daher für die Notwendigkeit nicht nur feministischer Theologien, die eine Neukonzeption von Theologie jenseits binärer Geschlechterstereotypen anzielen, sondern auch eines theologischen Feminismus, der strategisch für die tatsächliche Gleichheit aller Menschen an Wert und Würde eintritt.

„Die Thematik Frau in der Kirche ist die dringendste Zukunftsfrage“, formulierte am 4. März 2020 der Limburger Bischof Georg Bätzing, seit dem Vortag neuer Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, in einem Interview mit dem ARD-Morgenmagazin. Weiter sagte er: „Wir werden nicht mehr warten können, dass Frauen zu gleichen Rechten kommen“. Ein Auftakt, wie er für einen katholischen Bischof öffentlichkeitswirksamer kaum sein könnte. Wenige Wochen (und viele Diskussionen) später präzisierte Bätzing im Kölner Stadtanzeiger seine Aussage. Ja, es brauche die Gleichstellung der Frauen, noch einmal betont er, dass für ihn „die Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche die entscheidende Zukunftsfrage“ sei. Die Forderung nach Gleichberechtigung von Frauen müsse aber von der Frage nach der Frauenweihe getrennt werden. Er persönlich als Mitglied einer Gesellschaft, in der fundamentale Gleichberechtigung unverzichtbar sei, könne zwar nicht sehen, „inwiefern darin ein Fehler liegen könnte, der das Leben der Kirche auf eine schiefe Bahn bringt“. Aber bei der Weihe sei eben – mit Blick auf Rom – „nichts zu machen“. Auch wenn der Bischof wohl einsieht, dass eine solche autoritative Haltung nicht mehr auf breite Akzeptanz stößt, und „dass diese Erklärung und ihre Argumente von weiten Teilen des Gottesvolks nicht mehr aufgenommen werden – nicht aus bösem Willen, sondern weil gute theologische Argumente dagegen stehen“, sieht er sich nicht in der Lage, den „guten theologischen Argumenten“ auch Taten oder zumindest entsprechende Statements folgen zu lassen. Bei allem Verständnis für die guten Argumente und den Glaubenssinn des Gottesvolkes: Er sei Bischof und „als solcher werde ich vortragen, dass sich das Lehramt der Kirche erklärtermaßen nicht für befugt hält, Frauen zu weihen“. Mit anderen Worten: Die Antwort auf die Forderung nach Geschlechtergerechtigkeit ist ein dezidiertes Ja-Aber. Gleiche Rechte für Frauen: Ja – aber in der Kirche enden sie beim sakramentalen Amt, und zwar qua Entscheidungsbefugnis des Lehramts, nicht wegen der guten Argumente.

Die Aussagen Bätzings, als Bürger dieser Gesellschaft für Gleichberechtigung von Frauen, aber bei der Weihe gegen Gleichberechtigung von Frauen zu sein, legen die Widersprüchlichkeiten, in denen sich die Kirche in der Frauenfrage befindet, symptomatisch offen. Bätzing hat vermutlich recht: Die Frage nach Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche wird die entscheidende Zukunftsfrage sein. Diese Frage ist keine neue Frage. Im Gegenteil.

Die Frauenfrage in der Kirche und die Feministische Theologie

Mit der ersten Welle der Frauenbewegung am Ende des 19. Jahrhunderts kam die Frauenfrage auch in die Kirche. Im Zuge der Kämpfe um gleiche Rechte, u. a. Wahlrecht und Recht auf gleiche Bildung, entstanden in Deutschland u. a. katholische



Dr. Ute Leimgruber ist Professorin für Pastoraltheologie und Homiletik an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg.

Foto: © Universität Regensburg



Frauenverbände. Ellen Ammann gründete 1903/04 den Katholischen Deutschen Frauenbund und war von 1919 eine der ersten weiblichen Abgeordneten im Bayerischen Landtag. Die politische Frauenbewegung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts machte Geschlechtergerechtigkeit als spezifisch christliche Frage auch in der katholischen Kirche zu einem Thema. Es ging um die Nachfolge Christi, insbesondere im Blick auf die desaströsen Zustände in der Gesellschaft, die geprägt war von der Verelendung ganzer Bevölkerungsschichten, von mangelnden Bildungsmöglichkeiten und Versorgung im Fall von Krankheiten – und am ärgsten traf es Frauen und Kinder. „Nur wer (...) die Zusammenhänge der wirtschaftlichen und sozialen Bewegung unserer Zeit nicht kennt, kann die Notwendigkeit einer katholischen Frauenorganisation leugnen“, schreibt Ellen Ammann im Jahr 1903 (zit. nach Schmidt-Thomé 2020, 60).

Der Kampf um die Rechte der Frauen wurde fortgesetzt. In der sog. Neuen Frauenbewegung der 1970er Jahre ging es in den Ländern des globalen Nordens weniger um Gleichheit, sondern um Differenz und Befreiung: Man kämpfte u. a. für körperliche Selbstbestimmung und Räume zur persönlichen – frauenspezifischen – Selbstverwirklichung, gegen die patriarchale Vorherrschaft und gegen Frauen diskriminierende Gesetze. Das Bewusstsein, diskriminiert oder marginalisiert zu werden, fand zu dieser Zeit auch in den christlichen Kirchen Ausdruck. Es entstanden feministische Bewegungen, die nicht nur die patriarchalen Systeme, sondern auch die Androzentrík christlicher Tradition und Gottesrede kritisierten. Die US-Amerikanerin Mary Daly brachte diese Kritik auf den Punkt: „If God is male, then the male is God“.

Auch im deutschsprachigen Raum entwickelte sich eine äußerst starke feministische Theologie, vertreten durch u. a. Elisabeth Gössmann, Catharina Halkes oder Elisabeth Schüssler-Fiorenza. Ihr Ansatz war befreiungstheologisch, von Frauen für Frauen. Im Wörterbuch der feministischen Theologie aus dem Jahr 1991 heißt es: „Feministische Theologie ist eine Theologie von feministisch orientierten Frauen, die das Patriarchat in Gesellschaft, Kirche und Zusammenleben erkennen, benennen, kritisieren und überwinden wollen. In der Feministischen Theologie stehen Frauen im Zentrum des Interesses; sowohl Glaubens- und Lebenserfahrungen von Unterdrückung, Verschwiegenwerden und Marginalisierung als auch von Befreiung und gelungener Menschwerdung kommen in ihr theologisch zur Geltung. Feministische Theologie ist eine kontextuelle Theologie, die mit der Historizität von Lebenssituationen und der Begrenztheit von theologischen Aussagen rechnet. Sie ist keine Theologie der Frau, die ein abstraktes Wesen oder ein Wissen über etwas spezifisch Weibliches voraussetzt, sondern bei der Brüchigkeit weiblicher Identität ansetzt und starre Rollenzuschreibungen verwirft. Sie ist Kritik und Neuentwurf. Sie versteht sich nicht als Ergänzung traditioneller Theologie, sondern als Neukonzeption von Theologie überhaupt“ (Halkes/Meyer-Wilmes 1991, 102). Bis heute steht die theologische Reflexion vor der Notwendigkeit, nicht die Hälfte der menschlichen Erfahrungen auszublenden oder zu marginalisieren. Die differenzfeministische Sichtweise der frühen Jahre kann heute zwar nicht mehr uneingeschränkt vertreten werden, und dennoch ist klar: Christliche Gottesrede muss „dem zentralen Theologumenon der Erlösung für alle und damit der Gerechtigkeit für alle entsprechen“ (Fischer 2003, 12). Es braucht auch jetzt und in Zukunft eine feministische Theologie, die die befreiungstheologische Tradition fortsetzt und sich als *kontextuelle* Theologie versteht, ihr Anliegen bezieht sich auf alle theologischen Disziplinen. Hatten Stefanie Rieger-Goertz und Silvia Arzt noch Anfang der 2000er Jahre festgestellt, dass „eine dezidiert inhaltliche Auseinandersetzung Feministischer Theologie mit dem deutschsprachigen Kontext und mit ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Realität relativ am Anfang“ steht (Rieger-Goertz/Arzt 2003, 45), ist der kritische Diskurs mit den Dominanzkulturen (B. Rommelsbacher) der deutschsprachigen Realität keine Seltenheit mehr, z. B. in den Forschungen zu Frauen in kirchlichen Leitungspositionen (Qualbrink 2019). Die feministische Theologie der Gegenwart ist sich zusätzlicher Marginalisierungstendenzen bewusst, die oft miteinander verwoben sind. Neben den Genderkategorien sind

dies soziale, ethnische, ökonomische oder kulturelle Kategorien (= Intersektionalität). Zu beobachten ist darüber hinaus z. B. die Verbindung mit postkolonialen Bewegungen und die Lektüre der postkolonialen Theorien, mit dem Ziel, Unterdrückungsmechanismen zu identifizieren und so zu Befreiungserfahrungen zu gelangen (z. B. Dube 2000). Bestenfalls gelingt es dabei, die Welt im Licht des Evangeliums nicht nur anders zu sehen, sondern sie zum Besseren, zum Gerechteren zu verändern.

Mit Blick auf die derzeitige Situation der Kirche in Deutschland und den Synodalen Weg bedeutet das im Besonderen, sich theologisch und anthropologisch mit den Analysekategorien der Gender Studies auseinanderzusetzen. Die überzogene Differenzierung und essentialistische Binarität der Geschlechter, wie sie in weiten Teilen der katholischen Tradition gelehrt wird, ist u. a. mit Hilfe des Instrumentariums der Genderforschung zu hinterfragen. In einem Atemzug damit ist der Gender-Begriff zu enttabuisieren (Eckholt 2020, 55). Worin Bätzing recht hat: Die Fragen der Geschlechterbeziehungen, der pluralen Formen von Beziehungen und gelebter Sexualität, wozu auch die Anerkennung der Homosexualität gehört, und die Zusammenhänge mit der Rolle von Frauen und Männern in der Kirche sind entscheidende Zukunftsfragen. Denn veränderte Grundfragen der Anthropologie in der Theologie führen zu einer gleichermaßen zukunftsfähigen und evangeliumsgemäßen Theologie – quer durch alle Disziplinen (von der systematischen Theologie, besonders der Sakramenten- oder Ämtertheologie, über kirchenrechtliche bis hin zu praktisch-theologischen Fragestellungen wie denen nach Gemeindeleitung, Diakonie, Liturgie oder der Frage nach den Hintergründen von sexuellem und spirituellem Missbrauch). Es gibt gute theologische Argumente, die Geschlechterthematik so zu durchdenken, dass z. B. die Frage nach der Weihe jenseits der Bindung an ein Geschlecht begründet werden kann. Wirklich problematisch aber wird es, und hier sind wir wieder bei den Aussagen Bischof Bätzings, wenn die „guten theologischen Argumente“ nicht zu der Beendigung von Exklusionen, Diskriminierungen und Ungerechtigkeiten führen.

Theologischer Feminismus

Ungleiche Rechte führen zu Diskriminierung. Dass Diskriminierung von Menschen dem christlichen Glauben widerspricht, hat die Kirche selbst auf einer ihrer höchsten Entscheidungsebenen, dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* so formuliert: „Jede Form einer Diskriminierung (...) in den Grundrechten einer Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion muss überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht“ (*Gaudium et spes* 29). Es gibt spätestens seit Papst Johannes XXIII. eine starke kirchliche Tradition, die die Aufgabe der Kirche darin sieht, Jesus Christus und seine befreiende Liebe besonders da zu verkündigen und erfahrbar werden zu lassen, wo Menschen Not leiden, wo ihre Menschenwürde gefährdet ist, wo sie benachteiligt und in ihren Lebensmöglichkeiten beschnitten werden. Johannes XXIII. hat in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) die Frauenfrage als „Zeichen der Zeit“ angesehen, als Signum also, in dem die Präsenz Gottes aufgrund der Gefährdungsgeschichten der Menschen besonders herausgefordert ist. Margit Eckholt betont: „Die Gleichheit und Würde aller Glieder der Kirche stellt die grundlegende Norm im Verhalten der einzelnen Christ*innen zueinander dar. Frauen sind gleichberechtigte Mitglieder des Volkes Gottes. Ihnen kommt, so die Kirchenkonstitution ‚*Lumen gentium*‘, die ‚volle Würde eines Christenmenschen‘ zu“ (Eckholt 2020, 51). Das kirchliche Lehramt hat mehrfach deutlich gemacht, dass Frauen häufig in besonderem Maß von Ungleichbehandlung und Diskriminierung aufgrund ihres Geschlechts bedroht sind. Papst Franziskus schreibt in der Enzyklika *Evangelii gaudium*: „Doppelt arm sind die Frauen, die Situationen der Ausschließung, der Misshandlung und der Gewalt erleiden, denn oft haben sie geringere Möglichkeiten, ihre Rechte zu verteidigen“ (EG 212) – und dass es kirchliche Aufgabe ist, dies zu bekämpfen. Allerdings: Der antidiskriminierende Fokus

richtet sich vornehmlich auf das Außen der Kirche, nicht auf das Innen – diese Differenzierung wird auch in der eingangs angeführten Sicht Bätzing's deutlich, wenn er die Gleichberechtigung von Frauen nicht auch im Blick auf das Weißeamt formulieren kann. Man mag nun diese Position der Kirche – Diskriminierung im Außen nein, im Innen schon – die ekklesiale Schizophrenie der Gottebenenbildlichkeit nennen: Im Innen führt die gleiche Würde aller Menschen zu anderen Schlussfolgerungen als im Außen. Sicher, zunehmend versuchen Bischöfe auch in Deutschland, mehr Partizipation von Frauen auf vielen Ebenen zu erreichen, inklusive Leitungspositionen. Das grundlegende Problem dabei aber bleibt: Die Asymmetrien, die in der Kirche bestehen und die zu Ungleichheit und Diskriminierung führen, sind nicht nur äußerliche bzw. strukturelle, sondern es sind fundamentale theologische Asymmetrien. Hand in Hand mit feministischen Theologien braucht es deswegen einen theologischen Feminismus. Nur durch eine fundierte theologische Reflexion (unter kritischer Einbeziehung weiterer nicht-theologischer Wissenschaften) gelingt es, auf Diskurse und Situationen von Ungleichheit und Ungerechtigkeit zu reagieren und gegen Unterdrückung und Diskriminierung vorzugehen. Während also die feministischen Theologien eine Neukonzeption von Theologie entwerfen, die jenseits einer essentialistischen „Theologie der Frau“ inklusive starrer Weiblichkeitsvorstellungen liegt, tritt theologischer Feminismus strategisch und gewissermaßen exekutiv – dabei wissenschaftlich begründet und epistemologisch fundiert – für die tatsächliche Gleichheit aller Menschen an Wert und Würde ein und hinterfragt die kirchliche Praxis auf asymmetrische Geschlechterverhältnisse hin. Gleichheit heißt nicht, dass es keinen Unterschied zwischen Frauen und Männern gibt, sondern dass ihre Rechte und Chancen, ihre Verantwortlichkeiten und Partizipationsformen nicht davon abhängen, ob sie weiblichen oder männlichen Geschlechts sind (vgl. Azcu 2017, 57). Es geht also darum, die Missstände und Widersprüchlichkeiten zu beenden, denn wie die Kirche konkret handelt, ist derzeit nicht mit dem zusammenzubringen, was im christlichen Menschenbild – gleiche Würde und Rechte für alle – behauptet wird.

Feminismus und Kirche

Feminismus (zu Begriff und Geschichte: Karsch 2016) und katholische Kirche scheinen unvereinbar zu sein, insbesondere wenn man die verfasste Kirche und ihre Praxen betrachtet: Zumindest auf den ersten Blick sind Geschlechterfragen im Christentum oft eher Geschlechterantworten, bei denen essentialistische Geschlechtertypologien wiederholt werden. Trotz der programmatischen Betonung der Gleichheit aller Menschen und der Ablehnung jeglicher Diskriminierung in theologisch und kirchenamtlich maßgeblichen Texten werden auf der Basis differenztheoretischer Überlegungen Frauen als wesensgemäß anders dargestellt.

Die Zuschreibungen bleiben meist rollenkonform, den Frauen werden Stereotype bzw. das dem Mann (und damit dem Menschen) „Andere“ als gottgewollt zugewiesen. Papst Franziskus schreibt in *Evangelii gaudium*: „Die Kirche erkennt den unentbehrlichen Beitrag an, den die Frau in der Gesellschaft leistet, mit einem Feingefühl, einer Intuition und gewissen charakteristischen Fähigkeiten, die gewöhnlich typischer für die Frauen sind als für die Männer. Zum Beispiel die besondere weibliche Aufmerksamkeit gegenüber den anderen, die sich speziell, wenn auch nicht ausschließlich, in der Mutterschaft ausdrückt“ (*Evangelii gaudium* 103). In der katholischen Kirche kommt es zu einer verhängnisvollen Verknüpfung der binären Geschlechterstereotypie mit heteronormativen Vorstellungen und der Organisation von Macht. Macht wiederum ist im katholischen System theologisch und strukturell gekoppelt an das rein männlich besetzte Weißeamt – ein überaus wirkmächtiger Ausschlusszirkel. Im Nachsynodalen Schreiben *Querida Amazonia* (2020) schreibt Papst Franziskus: „Jesus Christus zeigt sich als der Bräutigam der Eucharistie feiernden Gemeinschaft in der Gestalt eines Mannes, der ihr vorsteht als Zeichen des einen Priesters. Dieser Dialog zwischen Bräutigam und Braut, der sich in der Anbetung vollzieht und

die Gemeinschaft heiligt, sollte nicht auf einseitige Fragestellungen hinsichtlich der Macht in der Kirche verengt werden. Denn der Herr wollte seine Macht und seine Liebe in zwei menschlichen Gesichtern kundtun: das seines göttlichen menschengewordenen Sohnes und das eines weiblichen Geschöpfes, Maria. Die Frauen leisten ihren Beitrag zur Kirche auf ihre eigene Weise und indem sie die Kraft und Zärtlichkeit der Mutter Maria weitergeben. Auf diese Weise bleiben wir nicht bei einem funktionalen Ansatz stehen, sondern treten ein in die innere Struktur der Kirche. So verstehen wir in der Tiefe, warum sie ohne die Frauen zusammenbricht (...) Hier wird sichtbar, was ihre spezifische Macht ist“ (101).

Darüber wäre eine intensive Debatte dringend angezeigt, diese kann allerdings im Rahmen dieses Artikels nicht entsprechend geführt werden. Deswegen fokussiere ich zwei Aspekte. Zum einen wird aus diesen Texten ein struktureller Nachteil offenkundig, nämlich dass den Frauen eine solche Zuschreibung umgekehrt keineswegs gestattet würde. In der Kirche sind es die Männer, die den Frauen ihren Platz zuweisen; die Frauen haben z. B. nicht die Möglichkeit, sich ihren Anteil an Macht und Führungspositionen selbst zu garantieren, ebenso wenig wie sie die Macht haben, semantische oder religiöse Konventionen zu verändern. Zum anderen wird die differenzorientierte Grammatik der Geschlechter in die Sakramentalität der Kirche so eingefügt, dass jegliche Veränderlichkeit des kirchlichen Selbst unmöglich, ja als gegen den göttlichen Willen erscheint. Und hier liegen die substanziellen „roten Linien“ des kirchlichen Gleichberechtigungs-Ja-Aber. In der katholischen Kirche herrscht nach wie vor das Verständnis von gleicher Würde, aber *nicht* gleichen Rechten. Die Anthropologie der Gegenwart aber, mit ihren Werten von gleicher Würde *und* gleichen Rechten, beinhaltet in Konsequenz ein Geschlechterverständnis, das die theologische und strukturelle Architektur des Katholischen, die auf einer asymmetrischen Strukturierung von „Männlich-Gebendem“ und „Weiblich-Empfangendem“ basiert, in Frage stellt. Dass Theologie auch anders zu denken ist, zeigt seit vielen Jahrzehnten feministische Theologie. Der Prozess, sie zu operationalisieren und für Partizipation und Gerechtigkeit einzustehen, hat bereits begonnen, nicht nur, aber auch im Synodalen Weg. Denn auch daran entscheidet sich die Glaubwürdigkeit der Kirche in Zukunft: ob das, was sie für das „Außen“ einfordert, auch im „Innen“ durchzusetzen bereit ist. Dazu gehört, dass sich die Kirche von den diskriminierenden, differenztheologischen Geschlechterzuweisungen verabschiedet. Das bedeutet: Es gibt keine spezifische „Würde der Frau“, keine spezifische „Theologie der Frau“, keine spezifischen „Orte der Frau“. Frauen und Männer haben die gleiche Würde, betreiben gleichermaßen Theologie und sind an denselben Orten wichtig. Die Diversität der Schöpfung sollte an allen kirchlichen Orten abgebildet sein. Alles andere würde eine gender-ideologische Scheinwelt konstruieren. Anzustreben ist eine aktive und weitestmögliche Beteiligung von Frauen an den Entscheidungsprozessen und in Gremien innerhalb der Kirche. Darüber hinaus braucht es eine tiefere kulturelle und inhaltliche Aufarbeitung und Veränderung, ein Um-denken im Sinne einer biblisch bezeugten „*metánoia*“. Dazu gehört auch eine ehrliche Reflexion der ambivalenten Subtexte jeglicher differenzierender „Rede von der Frau“ (die rasch misogyn zu werden droht, vgl. Manne 2019). Es braucht Schritte zur Überwindung der Geschlechter-Asymmetrien und Abwertungen, die den kirchlichen Strukturen und Konventionen eingeschrieben sind. Dies sollte im Übrigen auch Teil einer jeden Missbrauchsprävention sein, die nicht nur soziales Verhalten beschreibt, sondern tieferes Verstehen fördert.

Theologischer Feminismus nimmt geschlechterspezifische Legitimationspraxen ebenso in den Blick wie die Faktizität ungleicher Teilhabechancen in religiösen Feldern – und liefert einen Beitrag, diese zu überwinden. Dies ist eine Frage, die im Innersten des christlichen Glaubens verankert ist, denn bei allem, so Margit Eckholt zutreffend, „geht es letztlich (...) darum (...), was dem Reich Gottes dient, weil dies der Horizont ist, der Frauen – und Männern – eine Anerkennung schenkt, an die unser aller Einsatz immer nur ansatzweise rühren kann, eine Anerkennung, die befreites und heiles Leben – in Fülle, ohne Ende – bedeutet“ (Eckholt 2020, 77).

Literatur

Azcuy, Virginia R., Theologie und Gender-Studien. Eine Unterscheidung im Dienste eines würdigeren Menschenlebens, in: Eckholt, Margit (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern 2017, 55–72.

Dube, Musa W., Postcolonial feminist interpretation of the Bible, St. Louis 2000.

Eckholt, Margit, Frauen in der Kirche. Zwischen Entmächtigung und Ermächtigung, Würzburg 2020.

Fischer, Irmtraud, Vorwort, in: Leicht, Irene/Rakel, Claudia/Rieger-Goertz, Stefanie (Hg.), Arbeitsbuch feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, Gütersloh 2003, 11 f.

Halkes, Catharina J. M./Meyer-Wilmes, Hedwig, Art. Feministische Theologie/Feminismus/Frauenbewegung I. Im westlichen Kontext, in: Gössmann, Elisabeth u. a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 102–105.

Karsch, Margret, Feminismus. Geschichte – Positionen, Bonn 2016.

Manne, Kate, Down Girl. Die Logik der Misogynie, Berlin 2019.

Qualbrink, Andrea, Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. Möglichkeiten, Bedingungen und Folgen der Gestaltungsmacht von Frauen in der katholischen Kirche, Stuttgart 2019.

Rieger-Goertz, Stefanie/Arzt, Silvia, Verortung, in: Leicht, Irene/Rakel, Claudia/Rieger-Goertz, Stefanie (Hg.), Arbeitsbuch feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, Gütersloh 2003, 42–63.

Schmidt-Thomé, Adelheid, Ellen Ammann. Frauenbewegte Katholikin, Regensburg 2020.



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

**Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?**

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Geistlicher Missbrauch – ein Frauenthema?

Eine spezifische Form der Gewalt in der Kirche ist der geistliche Missbrauch: Spiritualität wird zum Spielfeld und Mittel missbräuchlicher Beziehungen. Häufig sind Frauen davon betroffen: als Opfer, aber auch als Täterinnen und Mitwisserinnen. Hannah A. Schulz geht der Frage nach, wie Frauenrollen und -bilder, aber auch das Machtgefälle zwischen den Geschlechtern in der Kirche dazu beitragen.

Der Schock über die Häufigkeit und Schwere der sexuellen Verfehlungen an Kindern und Jugendlichen, insbesondere an Jungen, innerhalb der katholischen Kirche hat eine Welle der Empörung und Anteilnahme ausgelöst. Mit der begonnenen Aufarbeitung hat sich der Blick geweitet: Einerseits ist der sexuelle Missbrauch an Mädchen und Frauen, unter besonderer Berücksichtigung von missbrauchten Ordensfrauen, in den Blick gekommen – dafür stehen etwa die Fachtagung von Frauen und für Frauen zum Thema „Gewalt gegen Frauen in Kirche und Orden“ in Siegburg 2019 und der im gleichen Jahr auf arte ausgestrahlte Dokumentarfilm „Gottes missbrauchte Dienerinnen“. Andererseits ist durch die Suche nach den Ursachen jahrelanger Vertuschung das Konzept des geistlichen oder spirituellen Missbrauchs auch in der katholischen Kirche zum Thema geworden. Durch die Anfrage, diesen Artikel zu schreiben, hat sich mir eine neue Perspektive aufgetan: die Verknüpfung der Themen „Gewalt gegen Frauen“ und „geistlicher Missbrauch“.

1. Neue Fragen

Aus dieser Verbindung entstehen ganz neue Fragen: Wie sind Frauen von geistlichem Missbrauch betroffen? Wie erleben Frauen geistlichen Missbrauch? Welchen Einfluss haben kirchliche Strukturen auf geistlichen Missbrauch an und durch Frauen? Wie handeln Frauen, wenn sie selber zu Täterinnen werden? U. v. m.

Der Blick auf Frauen und geistlichen Missbrauch ist aus mehreren Gründen bedeutsam: Erstens ermöglicht er für die Aufarbeitung eine genauere Differenzierung und damit ein besseres Verständnis der inneren und äußeren Logik des Missbrauchs. Zweitens bietet er die Möglichkeit, Präventionsmaßnahmen und Hilfsangebote noch spezifischer auf Frauen abzustimmen. Das gilt sowohl für Frauen in der Opferrolle als auch für Täterinnen. Drittens kann diese Perspektive einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um die (Gleich-)Stellung von Frauen in der Kirche leisten.

Die hier präsentierten Beobachtungen beziehen sich schwerpunktmäßig auf die katholische Kirche. Das soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es ähnliche Phänomene auch in anderen Konfessionen und Religionen gibt. Im vorliegenden Artikel steht die Situation von Frauen im Vordergrund, das schließt die Männer jedoch nicht automatisch aus. Vieles, was hier – ausgehend von einem biblisch-anthropologischen Verständnis von Frauen und Männern – über Frauen gesagt wird, trifft auch auf Männer zu. Es geht um Gewichtungen und Tendenzen und keineswegs um einen Dualismus. Vergleichende Untersuchungen über die Unterschiede im Erleben weiblicher und männlicher Opfer und Täter von geistlichem Missbrauch stehen noch aus.

Der Verknüpfung der beiden zentralen Elemente in diesem Artikel,



Dr. Hannah A. Schulz ist in eigener Praxis tätig als Supervisorin, Coach, Therapeutin und ignatianische Exerzitienbegleiterin.

„Gewalt gegen Frauen“ und „geistlicher Missbrauch“, ging eine Recherche zum Thema Frauen und geistlicher Missbrauch voraus. Es gibt empirische Untersuchungen zu Gewalt gegen Frauen und zu emotionalem Missbrauch von Frauen und an Frauen. Im Internet findet sich eine ganze Reihe englischsprachiger Masterarbeiten und Dissertationen zu *spiritual abuse* (u. a. Garrett 2017), doch darin wurde die Geschlechterdifferenz nicht berücksichtigt. Hilfreich sind die Berichte und Erhebungen zu Gewalt in Frauenorden (u. a. Chibnall 1998). Wenn daher in diesem Text häufiger auf Frauenorden verwiesen wird, dann ist das einerseits der Tatsache geschuldet, dass es hierzu Unterlagen gibt, und andererseits, dass die Frauenorden in der Aufarbeitung dieser Gewalterfahrungen bereits aktiv sind. Der hier vorliegende Text ist als Anstoß zu verstehen, die Frage nach geschlechterspezifischen Merkmalen von geistlichem Missbrauch weiter zu vertiefen.

2. Geistlicher Missbrauch

Spiritualität kann alle Dimensionen des Menschseins beeinflussen, wie z. B. das Denken, Fühlen, Handeln, Glauben, Beten und Leben in Gemeinschaft. Wenn sie in guter und der jeweiligen Person angemessener Weise gelebt wird, führt sie zu größerer Freiheit, Verbundenheit mit Gott, Mensch, Natur und mit sich selbst. Allerdings kann Spiritualität so entstellt werden, dass sie dazu dient, Macht auszuüben und Menschen abhängig zu machen, um sie für die Befriedigung egoistischer Bedürfnisse zu missbrauchen. Alles, was christliches Glaubensleben ausmacht, kann dafür benutzt werden: Predigten, Bibelzitate, kirchliche Strukturen, Gemeinschaften und Gruppen, liturgische Vollzüge, Erfahrungen aus der christlichen Mystik und Tradition u. v. m. Zu geistlichem Missbrauch kann es in Gruppen und Gemeinschaften kommen und in asymmetrischen Beziehungen, wie es in der Einzelbegleitung (Seelsorge, geistliche Begleitung, Beichte) der Fall ist. Der geistliche Missbrauch geht meistens mit Machtmissbrauch und emotionalem Missbrauch einher. Manchmal ist er der Nährboden, auf dem es auch zu sexuellen Übergriffen kommt. Er kann als einmaliges, stark traumatisierendes Ereignis geschehen oder, was häufiger vorkommt, in dauerhaften Beziehungen und/oder Gruppen mit der Zeit an Intensität zunehmen (vgl. Schulz 2019).

Typisch in missbräuchlichen Beziehungen sind Verwirrung, Doppeldeutigkeiten und subtile bis perverse Manipulationen. Die Betroffenen verlieren nach und nach ihre Urteilsfähigkeit und das Vertrauen in die eigene Wahrnehmung. Je nach Dauer und Stärke des Missbrauchs können die Folgen für die Opfer verheerend sein. Sie reichen zum Beispiel von innerer Verunsicherung über existentielle Selbstzweifel bis hin zum Suizid; von Misstrauen der eigenen Wahrnehmung gegenüber über komplette Dissoziation eigener Gefühle bis hin zu posttraumatischen Belastungsstörungen; von Glaubenszweifeln und der Frage: „Wie konnte Gott das innerhalb der Kirche zulassen?“ bis hin zur Abkehr von der Kirche und dem Verlust des Glaubens an Gott (vgl. Tempelmann 2015, 242–292; Wagner 2019, 79–147). Sexueller Missbrauch, der im kirchlichen Umfeld stattfindet, insbesondere wenn es sich bei den Tätern um kirchliche Amtsträger handelt, hat neben allen anderen Konsequenzen immer auch Auswirkungen auf das Glaubensleben der Betroffenen und ihre Fähigkeit, Gott (weiterhin) zu vertrauen.

Um der oben genannten Vielschichtigkeit des geistlichen Missbrauchs gerecht zu werden, berücksichtigt die hier vorliegende Zusammenstellung unterschiedliche Ebenen:

1. Die systemischen Zusammenhänge mit ihren unterschiedlichen Rollen und Verantwortlichkeiten zeigen, auf welche Weise Frauen von geistlichem Missbrauch betroffen sind.
2. Der Blick auf Frauenbilder in der Tradition der Kirche macht soziologische und theologische Facetten deutlich und gibt Beispiele dafür, wie Missbrauch auch auf mentaler Ebene stattfindet.
3. Die Ungleichheit der Funktionen von Frauen und Männern in der katholischen Kirche hat ebenfalls einen Einfluss darauf, wie Frauen geistlich unterdrückt und benachteiligt werden.

- 4. Geistlicher und emotionaler Missbrauch gehen Hand in Hand. Dazu werden einige Fragen aufgeworfen und Antworten vorgeschlagen: Gibt es zum Beispiel typisch weibliche Versuchungen, die jemanden zur Täterin werden lassen, und wie könnten weibliche Täterstrategien aussehen? Welche psychologischen Aspekte tragen dazu bei, dass manche Frauen längerfristig in missbräuchlichen Beziehungen und Gruppen verharren?

3. Frauen als Betroffene von geistlichem Missbrauch

Frauen sind vom geistlichen Missbrauch auf vielfältige Weise betroffen: Sie sind Opfer, Täterinnen, Mitwisserinnen, und manchmal stehen sie auf der Seite der kirchlichen Verantwortungsträger und müssen als solche zu missbräuchlichen Situationen Stellung beziehen.

3.1 Opferrolle

Entgegen einer weitverbreiteten Sprachregelung spreche ich weiterhin von Opfern und nicht einfach von Betroffenen. Denn vom Missbrauch betroffen sind auch Täter oder jene, die in diesem Zusammenhang vom Leid anderer Menschen hören. Die Bezeichnung „Opfer“ muss die Personen nicht in ihrer Opferrolle festschreiben, im Gegenteil, sie kann ihnen ermöglichen zu erkennen, dass andere an ihnen ein Unrecht begangen haben, an dem sie nicht schuld sind. Gerade die Anerkennung der Tatsache, dass man tatsächlich Opfer schädlicher Machenschaften anderer Menschen war oder ist, macht es möglich, das Unrecht zu benennen und die wahrhaft Schuldigen anzuklagen und zu verurteilen. Reisinger benennt drei Gruppen von Frauen, die in der Kirche besonders häufig Opfer von Missbrauch werden: 1. junge, in sich noch wenig gefestigte Frauen, die sich Beichtvätern, geistlichen Begleitern und Begleiterinnen, Ordensoberinnen und Novizenmeisterinnen anvertrauen; 2. Frauen, die aufgrund von persönlichen Fragen, Nöten und anderen Bedürftigkeiten Seelsorge in Anspruch nehmen; 3. Frauen, die in der Kirche die Erfahrung machen, dass sie von Vorgesetzten und Priestern im beruflichen Umfeld ausgenutzt, manipuliert und unterdrückt werden (vgl. Reisinger 2020).

3.2 Täterinnen

Geistlicher Missbrauch ist meistens auch Machtmissbrauch: Wann immer Frauen in der Kirche Verantwortung für andere Menschen übernehmen und asymmetrische Beziehungen entstehen, können auch sie diese Machtposition missbrauchen: als Leiterin einer Gemeinschaft, Einrichtung oder Gebetsgruppe, als Pastoralreferentin, Katechetin, Lehrerin oder Erzieherin, als Ordensoberin oder Novizenmeisterin, als Seelsorgerin, geistliche Begleiterin oder psychologische Beraterin.

Da Frauen in der katholischen Kirche selten in der ersten Reihe stehen, agieren sie meist aus der zweiten, als Assistentin, stellvertretende Vorsitzende, aber auch als Haushälterin oder Ehefrau. Gerade aus dieser weniger sichtbaren Position kann manipuliert und Druck ausgeübt werden, z. B. wenn sie „hinten herum“ das moralische Schwert gegen schwächere Personen in ihren Gruppen, Gemeinden und Gemeinschaften erheben oder aus Eifersucht ihre Leiter unter Druck setzen und zu bestimmten Entscheidungen zwingen wollen.

3.3 Mitwisserinnen

Frauen sind ebenfalls Mitwisserinnen, die missbräuchliche Systeme unterstützen. Sie sind Beobachterinnen, die vertuschen und Täter decken. Sie sind aber auch Frauen, die Missbrauch aufdecken und ihm entgegenwirken. In der Dokumentation „Gottes missbrauchte Dienerinnen“ von arte wird von Ordensoberinnen berichtet, die den sexuellen Missbrauch von Priestern an den ihnen anvertrauten Schwestern dulden, aus Angst vor einem Skandal oder dem Verlust gewisser Privilegien. Wenn dort ebenfalls von ständigen Diakonen berichtet wird, die regelmäßig mit Ordensschwestern und jungen Frauen sexuelle Beziehungen pflegten, stellt sich die Frage nach den Ehefrauen. Haben sie tatsächlich nichts gesehen oder wollten sie nichts sehen? Wenn sie etwas wussten, wo hätte ihre Verantwortung gelegen, diesen missbräuchlichen Situationen entgegenzuwirken? Hatten sie Angst vor der Stigmatisierung und dem Gerede? Wollten sie ihre

Familie und insbesondere die Kinder schützen? Die Schuld der Vertuscher (vgl. Keul 2020) schließt auch weibliche Mitwisserrinnen mit ein.

Die beschriebenen Betroffenheiten oder Rollen mit Bezug zum geistlichen Missbrauch überschneiden sich: Frauen sind nicht nur Täterinnen, häufig waren sie in anderen Kontexten selber Opfer. Andersherum haben Opfer nicht nur passive Rollen in einem (größeren) missbräuchlichen System, sie geben den erlebten Druck nicht selten an untere Hierarchieebenen weiter. Eine Assistentin, die von der Leitung unterdrückt wird, kann einerseits selber Mitglieder der Gruppe ausnutzen und andererseits an dem Wissen um das Fehlverhalten ihrer Leitung leiden. Aufarbeitung wird dadurch besonders komplex, insbesondere, wenn in denselben Gemeinschaften Täterinnen, Mitwisserrinnen oder Vertuscherinnen und Opfer weiterhin zusammenleben (vgl. Kotz 2019).

4. Typisch weiblich?

Es ist deutlich geworden, in welchen Rollen und Funktionen Frauen von geistlichem Missbrauch betroffen sind. Gibt es in der Art und Weise, wie dies auf der Täter- und Opferseite geschieht, wiederkehrende Muster, die man als typisch weiblich ansehen könnte? Eindeutige Antworten müssten Mann-Frau-Klischees bedienen. Dennoch ist es möglich, dazu einige Beobachtungen und Hypothesen aufzuzeigen. Ich berücksichtige typische Frauenbilder in Bibel und christlicher Tradition sowie die möglichen Auswirkungen der ungleichen Verteilung von Macht in den Strukturen der katholischen Kirche. Ein besonderes Augenmerk gilt dem emotionalen Missbrauch als wichtigem Boden, auf dem geistlicher Missbrauch wachsen kann (vgl. Kluitmann 2019, 184).

4.1 Frauenbilder in Bibel und christlicher Tradition

Beim geistlichen Missbrauch werden meistens christliche Werte, Bibelverse, Glaubensaussagen, liturgische Vollzüge und anderes so entstellt, dass sie nicht mehr in die Freiheit, in spirituelle Autonomie und zu mehr Lebensfreude führen, sondern zu Mitteln werden, mit denen die Macht der Täter untermauert und verstärkt werden kann. Historisch wurden Frauen in Kirche und Gesellschaft mehr unterdrückt als Männer und das nicht selten mit entstellten biblischen Frauenbildern und aus dem Kontext gerissenen Bibelversen.

Jahrhundertlang wurden Frauen als gefährlich und verführerisch wahrgenommen. Schließlich werde im Schöpfungsbericht beschrieben, dass Eva an der Ursünde schuld und Adam durch ihre Verlockungen zu Fall gebracht worden sei. Im ersten Brief an Timotheus wird dies ausdrücklich so dargelegt. Daher habe die Frau in der Gemeinde zu schweigen (2,11–15). Auch die Wüstenväter warnten vor den Frauen (und vor dem Bischof) und zogen deshalb unter ihresgleichen in die Wüste. In manchen kirchlichen Kreisen wird Frauen auch heute noch beigebracht, dass sie dafür verantwortlich seien, wenn Männer an ihnen der Versuchung nachgegeben hätten. Das Leid und die Schuldgefühle der Opfer werden dadurch noch zusätzlich verstärkt.

Die Paulusbriefe sind eine Fundgrube für wörtliche Bibelauslegungen, mit denen Frauen unterdrückt werden. Um nur einige Beispiele zu nennen: „Der Mann wurde nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann“ (1 Kor 11,9). „Die Frauen sollen in der Versammlung schweigen [...] Wenn sie etwas wissen wollen, dann sollen sie zu Hause ihre Männer fragen“ (1 Kor 14,34 f.). Die Frauen sollen sich ihren Männern unterordnen „wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist“ (Eph 5,21 ff.). Diese Tradition wurde durch von der Kirche heiliggesprochene Frauen und Gründerinnen noch fortgesetzt. Sie galten zum Beispiel als Vorbilder für Demut, Selbstaufgabe, grenzenlosen Dienst am Nächsten und Opferbereitschaft. Das „Bild der dienenden, fügsamen, schweigenden, sich ‚natürlich‘ unterordnenden Frau. Das steckt uns in den Knochen“ (Mathies 2019, 32). Der Übergang von frei gewähltem Verzicht um eines größeren Gutes willen zu krankmachender Selbstaufgabe aus einem falschen Opferverständnis heraus ist fließend und geschieht meist unmerklich. Häufig werden Frauen sich des

hohen inneren und äußeren Einsatzes erst dann bewusst, wenn sie bereits in einem Zustand tiefer Erschöpfung angekommen sind und beginnen, unter psychosomatischen Symptomen zu leiden. Schließlich sind Hausfrauen und Mütter daran gewöhnt, ohne entsprechende finanzielle Gegenleistung oder Bezahlung zu arbeiten. Das setzen sie in den Gemeinden dann wie selbstverständlich fort, und es wird dort auch von ihnen erwartet. Ehrenamtliche Werke der Nächstenliebe können Sinn stiften, sie können aber auch eine Form der Ausbeutung im Namen des Glaubens sein.

Bräutliche Mystik ist ein typisch weibliches Erleben. Frauen ist es leichter möglich, mit Jesus eine bräutliche Liebe zu erfahren, was früher bei der Ordensprofess durch Brautkleider und Blumenkränze im Haar zum Ausdruck kam. So ist es vielleicht eher nachvollziehbar, dass eine Frau dem Priester glaubt, wenn er, als Repräsentant Jesu, diese Liebe auch körperlich ausdrücken möchte. In Frankreich haben zahlreiche Gründer von Gemeinschaften unter den Vokabeln spirituelle Freundschaft und/oder mystische Vereinigung Frauen verführt zur Erfahrung „eines ganz besonderen Gottesdienstes“ und damit jahrelang sexuell ausgenutzt (Wagner 2018, 380). Zusätzlich herrscht mancherorts weiterhin ein völlig überzogenes Bild von jungfräulicher Reinheit vor. Dies findet sich ebenfalls im Kontext von besonders traditionell geprägtem gottgeweihtem Leben und in Schriften monastischer Tradition wieder.

4.2 Ungleiche Machtverhältnisse in der katholischen Kirche

Glücklicherweise sind Männer und Frauen unterschiedlich. Das muss nicht automatisch zu Ungleichheit und Dominanz führen, sondern kann Kooperation, Ergänzung, gegenseitige Bereicherung und Wertschätzung bewirken. In der katholischen Kirche aber wird Frauen der Zugang zu höheren Ämtern verwehrt und zwar nur deshalb, weil sie Frauen sind. Damit fehlen bei vielen Entscheidungen die Sichtweisen, Bedürfnisse, Wünsche und Nöte der Frauen, auch dann, wenn sie vom Ergebnis des Entscheidungsprozesses direkt betroffen sind. Männer in der Kirche entscheiden daher auch darüber, in welchem Maße und welcher Form Frauen mitreden dürfen. Dieses Machtungleichgewicht erschwert es Frauen, die traditionell von jeher unterdrückt worden sind, nun ein gutes Selbstwertgefühl zu entwickeln und einen gleichberechtigten Platz mit den Männern in der Kirche zu finden. „Dieses erzwungene Unter-den-eigenen-Möglichkeiten bleiben scheint mir geradezu ein Symptom von Gewalt gegen Frauen in der Kirche zu sein“, so Doris Reisinger (Reisinger 2019, 5). Da in der Hauptsache mit theologischen Gründen argumentiert wird, handelt es sich hierbei um eine Variante von geistlichem Missbrauch.

Erschwerend kommt zu den strukturellen Bedingungen männliches Dominanzverhalten innerhalb der Kirche hinzu, das sich vor allem im Klerikalismus ausdrückt. Noch offensichtlicher wird das Machtgefälle für Ordensfrauen. Sie haben eigene – auch internationale – Hierarchiestrukturen in der Kirche und sind dennoch auf die Dienste von Priestern angewiesen. Das schafft institutionelle Abhängigkeiten, die zu oft ausgenutzt und missbraucht werden.

Bei alledem muss unterschieden werden zwischen systemischer und individueller Verantwortung und der sich daraus ergebenden Schuld. Klerikalismus ist das eine, die Verehrung und Dienstbeflissenheit gegenüber Priestern etwas anderes. Wenn diese in einem Kloster zu Gast sind, ist es beispielsweise nicht nötig, ihnen automatisch auch die Wäsche zu waschen und noch die Schuhe zu putzen (vgl. Kotz 2019, 152). Die Überhöhung der Priester geht nicht unbedingt nur von ihnen selber aus. Auch wenn der Klerikalismus fortbesteht, haben Frauen, egal ob Laiinnen oder Ordensfrauen, doch einen Einfluss darauf, wie sie damit umgehen.

4.3 Emotionaler Missbrauch in der Kirche an und von Frauen

In Amerika wurden eine Reihe von Forschungsprojekten zu den Geschlechterunterschieden bei körperlichem und emotionalem Missbrauch in Paarbeziehungen durchgeführt. Sie kommen in der Regel zu dem Ergebnis, dass es bei der Häufigkeit keine signifikanten Unterschiede gibt (vgl. Karakurt/Silver 2013). Da emotionaler Missbrauch die Grundlage für geistlichen Missbrauch

ist, liegt die Hypothese nahe, dass die Ergebnisse übertragen werden können. Das würde bedeuten, dass Frauen beim emotionalen Missbrauch im kirchlichen Umfeld gleichermaßen Opfer und Täterinnen sind.

4.3.1 Die emotionale Seite des Missbrauchs aus der Täterinnenperspektive

Auch Frauen unterliegen der Versuchung, die ihnen anvertraute Macht auszunutzen und zum Schaden Schwächerer zu missbrauchen. Im Vordergrund steht hier die Frage, wie sie sich dabei emotionaler Druckmittel bedienen. Dazu einige Hypothesen.

Offene Machtkämpfe von Frauen werden gesellschaftlich nicht immer akzeptiert und leicht als „Zickenkrieg“ abgewertet. Daher ist es möglich, dass Frauen in der Auseinandersetzung um gleiche Chancen in Beruf, Partnerschaft und Familie eher emotional manipulieren, um subtil an Einfluss zu gewinnen. Das schafft einen neuen Stil, schützt aber nicht vor Machtmissbrauch.

In den mir vorliegenden Berichten über Missbrauchsstrukturen, die von Frauen dominiert wurden, kommt eine Reihe von Täterstrategien immer wieder vor. Diese sind natürlich nicht ausschließlich den Frauen vorbehalten. Typisch ist die Inszenierung einer Selbstviktimisierung, obwohl sich jemand schon in einer Leitungs- oder Machtposition befindet. Sie besteht darin, sich selber als Opfer der bösen Machenschaften anderer, insbesondere der übergeordneten Hierarchiestufen, darzustellen. Damit werden eigene Machtstrategien verschleiert und man macht sich unangreifbar gegenüber jedweder Kritik, da an allem Übel immer andere schuld sind. Frauen beziehen sich dabei zum Beispiel auf Teresa von Avila: „Auch sie hat schon unter der Dominanz der Männer gelitten. Das geht mir heute nicht anders.“ Diese Aussage deutet gleichzeitig an, das besagte Leiterin, die es ja so schwer hat, mit der „großen Teresa“ zu vergleichen ist. Auch das ist eine Strategie zum Gewinn von geistlicher Macht.

In reinen Frauengruppen ist eine Tendenz zu gegenseitiger Kontrolle zu beobachten. Aus überzogener Fürsorge und angeblicher Verantwortung füreinander wird auf jeden möglichen Fehler und jede mangelnde Einhaltung von Regeln geachtet. Auch die vielleicht fürsorglich gemeinte Aussage: „Das schaffst du nicht allein, ich helfe dir“ kann missbräuchlich sein: Das Gegenüber wird entmündigt und selber behält man die Kontrolle über seine Handlungen und die Art und Weise, wie bestimmte Aufgaben ausgeführt werden. Gegenseitige Sozialkontrolle, gerade im geschlossenen System von in Klausur lebenden Nonnen, kann starken psychischen Druck aufbauen und bis zum Denunziantentum führen. Dies geschieht scheinbar mit bester Absicht und wird biblisch begründet. Man sei schließlich „Hüterin seiner Geschwister im Herrn“ (Gen 4,9) und solle sie auf ihre Verfehlungen aufmerksam machen (Mt 18,15 und Parallelen). Auch Statuten und Direktorium liefern meistens Paragraphen, die als Begründung angeführt werden können.

Durch Spiritualisierungen werden psychische Bedürfnisse oder Blockaden nicht unbedingt sublimiert, sondern ebenso abgespalten und ignoriert. Aufforderungen (Auf-Forderungen) zu kindlichem Vertrauen in die Leitung und zur völligen Hingabe an den Dienst und die Gemeinschaft können eingesetzt werden, um persönliche Grenzen systematisch zu ignorieren und diese auch von anderen überschreiten zu lassen.

Wenn geistliche Begleitung und Therapie in ein und derselben Beziehung vermischt werden, was häufig unter dem Begriff „Innere Heilung“ geschieht, sind auch Frauen gefährdet, die ihnen anvertrauten Personen in Abhängigkeiten zu führen und zu halten. Sie bieten dann eine Ersatzmutterschaft oder geistliche Mutterschaft an und laden das Gegenüber zu kindlichem Vertrauen ein. Meist ist das nichts anderes als die Förderung einer Regression im psychologischen Sinne.

Psychotherapeutinnen wissen, dass diese Phänomene mit Vorsicht zu gestalten sind und einer guten Supervision bedürfen. In manchen christlichen Gruppen hingegen wird der Verweis auf Gottes Fürsorge, die in dieser Beziehung angeblich zum Ausdruck kommt, ein Freibrief für emotionale Übergriffe und ungesunde Abhängigkeiten. Die Klienten und Klientinnen werden

dadurch nicht freier und erwachsener, sondern werden im Gegenteil im Namen der Barmherzigkeit kleingehalten und für Hilfsdienste in den dazugehörenden Gruppen und Gemeinschaften gefügig gemacht.

4.3.2 Die emotionale Seite des Missbrauchs aus der Opferperspektive

Täter und Täterinnen haben ein gutes Gespür dafür, welche Frauen verletzlich und für missbräuchliche Dynamiken anfällig sind. Frauen, die sich an einen Seelsorger wenden, bieten dafür einen willkommenen Anlass. Sie bringen Probleme mit und drücken meist eine emotionale Bedürftigkeit aus. Das macht sie verwundbar und anfällig für Druck und Manipulationen, die genau auf dieser emotionalen Ebene ansetzen (vgl. Reisinger 2019, 9). Die Täter und Täterinnen verfügen außerdem über zahlreiche Strategien, um Frauen immer unsicherer, bedürftiger, verletzlicher und letztlich von sich abhängig zu machen. In der ersten Phase finden sich exzessives Lob und Anerkennung, verführerisches Umgarnen und viele Versprechungen, untermauert mit geistlichen Argumenten: „Du bist ein ganz besonderes Geschenk, das Gott uns/mir da gemacht hat. Wer sich bei uns einbringt, wird den Sinn seines Lebens finden.“ Wenn die Bindung einmal hergestellt ist, wechseln die Täter nach und nach zu mehr destruktiven Praktiken wie Leistungsdruck, Unterstellungen, Anschuldigungen, Lügen, Drohungen und Bestrafungen. Auch hierfür gibt es geistliche Argumente: „Nur wer richtig/genügend/mit dem Herzen betet, kann bei uns Mitglied sein. Wer uns/mich verlässt, verliert seine Berufung.“ Als Antwort auf Kritik: „Du bist zum Werkzeug des Widersachers geworden und dienst einem Geist der Spaltung!“

Eines ist es, in derartige missbräuchliche Beziehungen verwickelt zu werden, ein anderes, darin zu verweilen. Bei Frauen könnte das folgende Gründe haben: Sie sind in der Lage, sehr viel Leid, Not, Entbehrung, Krankheit und Ähnliches zu ertragen, durchzuhalten und zu überleben. Das ist erst einmal eine Stärke, kann aber zur Falle werden, insbesondere, wenn sie sich im Sinne von Seligmann in einem Zustand der erlernten Hilflosigkeit befinden. Durch eine passive Glaubenshaltung, die nur darauf wartet, dass Gott allein schon alles fügen wird und alles wieder gut macht, werden diese psychologischen Mechanismen noch verstärkt. Derartige geistliche Verkürzungen werden immer wieder als fromme Ratschläge ausgeteilt. Gerade im Namen von Vergebung und Barmherzigkeit oder im Namen der Treue zum Sakrament der Ehe haben Frauen in Situationen ausgehalten, aus denen sie sich viel früher hätten befreien (lassen) können. Häusliche Gewalt mit Leidensbereitschaft und Vergebung zu ertragen, kann nicht Wille Gottes sein.

In meiner Beratungspraxis konnte ich beobachten, dass meine Klientinnen häufig Probleme hatten, mit ihrem Ärger in Kontakt zu kommen und diesen auch auszudrücken. Das machte sie anfälliger, in missbräuchlichen Beziehungen auszuharren und weiterhin schädigende Worte und Taten über sich ergehen zu lassen. In der Therapie ist es immer wieder erstaunlich, zu welcher Wut Frauen fähig sind, wenn sie erst einmal Zugang zu dieser Emotion gefunden haben. Damit finden sie auch die Kraft, sich zu emanzipieren und aus den Schlingen ihrer Peiniger zu befreien. Allerdings wird im christlichen Kontext zu oft vor Ärger und Wut gewarnt und dabei auf Jakobus 1,19–20 verwiesen. Dabei gibt es einige Bibelstellen, in denen Jesus selber seinem Ärger Luft gemacht hat, immer dann, wenn es ihm um etwas besonders Wichtiges ging, wie der Tempel (Joh 2), die Kinder (Lk 17) oder die geistliche Elite seiner Zeit (Mt 23).

Aus einer falsch verstandenen Fürsorge tendieren manche Frauen dazu, sich mit der Not ihrer Täter und Täterinnen zu solidarisieren, insbesondere, wenn ihnen schmerzhaft Erfahrungen aus deren Kindheit erzählt wurden (das ist auch eine Täterstrategie!). Sie halten dann viel Schmerzhafte aus, weil sie sich angeblich weiter um die anderen (z. T. sogar um die Täter) kümmern müssen. Sie fürchten, diese könnten zusammenbrechen, von Substanzen abhängig, depressiv oder körperlich krank werden. Auch hier bauen falsche Vorstellungen, diesmal von Nächstenliebe und/oder Vergebung, zusätzlich geistlichen Druck auf.

In der bereits zitierten Untersuchung von Karakurt/Silver gab es ein Kriterium, das bei emotional missbrauchten Frauen stark ausgeprägt war: das Ausmaß an Isolation. Für sie hat die emotionale Bindung einen höheren Stellenwert als ihre Unabhängigkeit und sie sind bereit, einen hohen inneren Preis zu zahlen, um in dieser Verbindung zu bleiben. Besonders auffällig war das Risiko des Missbrauchs durch Isolation bei jungen Frauen (vgl. Karakurt/Silver 2013, 10). Sie gingen so sehr in der Paarbeziehung auf, dass sie Angst hatten, durch eine mögliche Trennung nicht nur alle wichtigen Beziehungen zu verlieren, sondern auch sich selbst (vgl. ebd. 12). Wenn das Selbstwertgefühl durch den Missbrauch bereits stark geschwächt wurde, kann diese Angst durchaus berechtigt sein. Deshalb brauchen Aussteigerinnen aus missbräuchlichen Beziehungen und Gemeinschaften intensive Hilfe und Unterstützung durch neue verlässliche Beziehungen.

Beim geistlichen Missbrauch spielen Opfer- und Täterrolle zusammen. So können Opfer zur gleichen Zeit in einer anderen Konstellation selber zu Täterinnen werden. Wem zum Beispiel Spiritualität sehr direktiv und einseitig vermittelt wurde (Opfer), läuft Gefahr, sie in ähnlicher Weise auch anderen weiterzugeben (Täter).

5. Eine Hilfe, die dem Menschen ebenbürtig ist

Frauen sind Opfer, sie sind Mitwisserinnen und Täterinnen von geistlichem Missbrauch. Aber Frauen sind auch diejenigen, die ihre Stimme erheben, um auf die Mechanismen und Missstände des geistlichen Missbrauchs aufmerksam zu machen. Nicht von ungefähr sind die meisten der aktuell erschienenen Veröffentlichungen zu diesem Thema in Deutschland von Frauen verfasst worden. Auch bei der Tagung „Gewalt gegen Frauen“ in Siegburg haben sich mehr als 120 Teilnehmerinnen eingefunden. Unter ihnen betroffene Opfer, die endlich einen von der Kirche zur Verfügung gestellten Raum hatten, um über ihre leidvollen Erfahrungen sprechen zu können. Unter ihnen Begleiterinnen und Therapeutinnen, die sich engagiert um Betroffene kümmern und Hilfe anbieten. Unter ihnen in der Kirche angestellte Frauen, bis hin zum Sekretariat der Bischofskonferenz, die sich zu Anwältinnen der missbrauchten Frauen machen, ihnen eine Stimme geben und der immer noch zu klerikal verfassten Kirche den Spiegel vorhalten.

In Genesis 2,20 heißt es, dass Gott dem Menschen eine Hilfe schuf, die ihm ebenbürtig ist. Dies ist ein typischer Vers, der missbraucht werden kann, um Frauen zu unterdrücken und auf eine Position zu reduzieren, in der sie nur den Männern dienen sollen. Doch der hebräische Begriff „Hilfe“ (ezer) findet sich zum Beispiel auch im Psalm 121 wieder, wo es heißt: „Ich erhebe meine Augen zu den Bergen: Woher kommt mir Hilfe? Meine Hilfe kommt vom HERRN, der Himmel und Erde erschaffen hat.“ Der Begriff ezer kann daher im Zusammenhang gesehen werden mit Gottes Wirken und der Art von „Hilfe“, die er den Menschen zukommen lässt. In der Betroffenheit, Verunsicherung und Empörung, die durch das Sprechen über Gewalt an Frauen und geistlichen Missbrauch ausgelöst worden sind, hoffen wir gleichzeitig auf Gottes Wirken und auf Hilfe, „die den Menschen ebenbürtig ist“. Schon jetzt sehen und erleben wir etwas von dieser Hilfe durch Enttabuisierung, Aufklärung, Fortbildung, Prävention, Aufarbeitung und Forschung verwirklicht von mutigen und engagierten Frauen.

Literatur

Chibnall, John T., A National Survey of the Sexual Trauma Experiences of Catholic Nuns, in: Review of Religious Research 40 (2/1998) 142–167.

Garrett, Kenneth J., Spiritual Abuse in the Church: A Guide to Recognition and Recovery, Portland 2017.

Karakurt, Günnur/Silver, Kristin E., Emotional abuse in intimate relationships: The role of gender and age, NIH Public Access, 2013 (alle Internetquellen abgerufen am 26.06.2020).

Keul, Hildegund, Die Schuld der Vertuscher, in: Herder Korrespondenz 74 (3/2020) 6.

Kluitmann, Katharina, Was ist geistlicher Missbrauch? Grenzen, Formen, Alarmsignale, Hilfen, in: Ordenskorrespondenz 60 (2/2019) 184–192 ([auch online](#)).

Kotz, Anna-Luisa, Das Ende des Schweigens. Herausforderungen einer Frauengemeinschaft am Beispiel der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul in Untermarchtal, in: Ordenskorrespondenz 60 (2/2019) 148–154 ([auch online](#)).

Mathies, Hildegard, Das Schweigen beenden. Tagung zu Gewalt gegen Frauen in Kirche und Orden, in: Herder Korrespondenz 73 (12/2019) 31–33 ([auch online](#)).

Wagner, Doris, #NunsToo. Sexueller Missbrauch an Ordensfrauen. Fakten und Fragen, in: Stimmen der Zeit 143 (6/2018) 374–384 ([auch online](#)).

Wagner, Doris, Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2019.

Reisinger, Doris, Gewalt gegen Frauen in Kirche und Orden. Eine Veranstaltung von Frauen für Frauen. Impulsvortrag, 2019.

Reisinger, Doris, Das Zeitalter der Frau beginnt, in: Christ und Welt vom 23. Januar 2020.

Schulz, Hannah A., Perfide Konstrukte. Was ist geistlicher Missbrauch?, in: Herder Korrespondenz 73 (10/2019) 36–38.

Tempelmann, Inge, Geistlicher Missbrauch. Auswege aus frommer Gewalt. Ein Handbuch für Betroffene und Berater, Witten 42015.



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche

Ein Forum des Synodalen Wegs

Die Frage nach einer möglichen Ordination von Frauen und damit ihre Teilhabe am sakramentalen hierarchischen Weiheamt (ordo) in der katholischen Kirche wird nach wie vor kontrovers diskutiert. Margit Eckholt verortet die aktuellen ortskirchlichen Debatten theologisch in der grundlegenden Reformhermeneutik des Konzils, was die Zukunft der Kirche im Blick auf das Amt und ihre institutionelle Gestalt betrifft. Die Frage nach Diensten und Ämtern und der Struktur von Kirche ist von der Frage nach Evangelisierung nicht zu trennen.

1. Wieder neu ein „altes“ Thema im Brennpunkt: Warum Feminismus in der Kirche angesagt ist

Der Feminismus in der katholischen Kirche hat in den letzten Jahren aus sehr unterschiedlichen Gründen eine neue Dynamik erhalten. Innerkirchlich ist dies mit der erneuten Auseinandersetzung mit sexuellem und geistlichem Missbrauch von Klerikern an Kindern, Jugendlichen und Frauen verbunden. Die im September 2018 veröffentlichte „MHG-Studie“ (das Akronym MHG steht für die Orte, an denen die mit der Studie beauftragten Wissenschaftler tätig sind: Mannheim, Heidelberg und Gießen) verweist im Zusammenhang der Aufarbeitung des sexuellen und geistlichen Missbrauchs ausdrücklich auf Klerikalismus, das Machtproblem und die fehlende Präsenz von Frauen an Entscheidungsstellen und in Leitungspositionen der katholischen Kirche – Themen, die seit dem Reformprozess, den das Zweite Vatikanische Konzil eröffnet hat, auf der Agenda stehen und immer wieder neu in Kirche – auf Gemeindeebene, in Verbänden und Diözesen –, in Wissenschaft und Öffentlichkeit diskutiert worden sind und die nun, über 50 Jahre nach Abschluss des Konzils, im Rahmen des Synodalen Wegs der deutschen Ortskirche wieder aufgegriffen und in vier Foren vertieft und diskutiert werden.

Das Zweite Vatikanische Konzil war ein „Ereignis“, das von einer sehr breiten kirchlichen – aber auch weit darüber hinausgehenden – Öffentlichkeit wahrgenommen worden ist, darunter von vielen kirchlich engagierten Frauen. Das Konzil ist in dem Sinn zu einem Konzil der Frauen geworden, als Wünsche und Voten von Katholikinnen, darunter auch die Frage nach einer Teilhabe von Frauen am geweihten Amt und der Einrichtung eines Frauendiakonats, nach Rom gesandt wurden. Aber auch in der Mitarbeit von einzelnen berufenen Frauen aus verschiedenen internationalen Laienverbänden und Ordensgemeinschaften in Arbeitsgruppen und Kommissionen des Konzils und dann vor allem auf dem Weg der Rezeption des Konzils, so z. B. in der deutschen Ortskirche durch die Einrichtung neuer pastoraler Berufsfelder für Frauen, Gemeinde- und Pastoralreferentinnen, für die auch der Zugang zu weiteren wissenschaftlichen Qualifikationswegen eröffnet wurde. Die Hoffnungen auf weitergehende Beteiligungsmöglichkeiten von Frauen in der Kirche wurden bald jedoch enttäuscht, und in diesem spannungsreichen Prozess bildete sich ein kirchlicher und theologischer Feminismus aus, der seit den 1970er Jahren fundierte wissenschaftliche Arbeiten zu den auch im gegenwärtigen Synodalen Weg anstehenden Fragen vorgelegt hat. In der neutestamentlichen Exegese wurde die aktive Beteiligung von Frauen an der Entstehung der frühen Gemeinden und in der Missionstätigkeit der Kirche aufgezeigt.



Dr. Dr. h.c. Margit Eckholt ist
Professorin für Dogmatik und
Fundamentaltheologie an der
Universität Osnabrück.

Kirchengeschichtliche Studien in Perspektive einer theologischen Frauenforschung wiesen frauendiskriminierende philosophisch-theologische Traditionsmuster auf und erschlossen Quellen von Frauen, deren Beitrag als geistlich-theologische Autorinnen unbeachtet geblieben war. In Kirchenrecht und Dogmatik wurden Zugangswege von Frauen zum sakramentalen Amt der Kirche thematisiert. Das kirchliche Lehramt reagierte mehrfach auf diese Bestrebungen, nicht zuletzt auch angesichts der Entscheidungen in anderen christlichen Kirchen seit Ende der 1960er Jahre, Frauen zum Amt der Pastorin – und später auch der Bischöfin – zuzulassen. Auf das am Abschluss der Würzburger Synode 1975 formulierte und nach Rom gesandte Votum der Synode für einen sakramentalen Frauendiakonat hat die deutsche Ortskirche bis heute keine Antwort erhalten. Themen des kirchlichen und theologischen Feminismus wurden immer mehr an den Rand des kirchlichen Geschehens gedrängt, und angesichts der römischen Stellungnahmen zur Weihe von Frauen – 1976 das Dokument der Glaubenskongregation *Inter insigniores* und 1994 das Schreiben von Johannes Paul II. *Ordinatio sacerdotalis* – wurde die Auseinandersetzung mit diesen Fragen zu einem der Tabuthemen im Rahmen theologischer und kirchlicher Ausbildung; wer öffentlich dazu Stellung bezog, lief Gefahr, sich den Weg zu einem kirchlich anerkannten Amt zu verbauen oder ein bereits erworbenes kirchliches „*Nihil obstat*“ zu verlieren.

Mit der öffentlichen Debatte um Hintergründe des Missbrauchs durch Kleriker an jungen Menschen hat sich die Situation in dem Sinn verändert, dass alte „Tabuthemen“ neu aufgegriffen werden und Fragen, die nur am Rande kirchlichen Geschehens verhandelt worden sind, in den Fokus auch von kirchlichen Verantwortungsträgern rücken. Der neu gewählte Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Limburger Bischof Georg Bätzing, hat kurz nach seiner Wahl deutlich gemacht, dass „die Thematik Frau in der Kirche die dringendste Zukunftsfrage der Kirche“ sei und insofern die Frage nach Frauen und ihrer Partizipation in der Kirche eine der zentralen Aufgaben der Kirche in den kommenden Jahren sein müsse. Damit tritt das Spannungsgefüge von Evangelisierung und Strukturreform, das bereits nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit aller Wucht deutlich wurde, wieder neu vor Augen und es wird deutlich, dass das eine nicht gegen das andere ausgespielt werden kann.

Papst Franziskus hat in seinem Brief vom 4. Juli 2019 an das „in Deutschland pilgernde Volk Gottes“ an den Auftrag der Evangelisierung erinnert. Genau dieser Auftrag bildet die theologische und geistliche Tiefendimension der Arbeiten im Forum zu Diensten und Ämtern in der Kirche. Es geht in keinster Weise um den bloßen Zugang von Frauen zu Leitungspositionen oder zum sakramentalen Amt, genau dies wäre die vom Papst auch in seinem Schreiben *Querida Amazonia* angemahnte „Klerikalisierung“. Vielmehr steht mit diesen Fragen auf dem Spiel, ob die deutsche Ortskirche den Weltauftrag des Konzils ernst nimmt und sich als Ortskirche in der Analyse und im Umgang mit den dem deutschen Kontext entsprechenden „Zeichen der Zeit“ definiert. Dazu gehören grundlegende Reformen im Blick auf das Amt und die institutionelle Gestalt der Kirche. Insofern geht es um „mehr“ als um die Frage nach der Weihe von Frauen, aber – das ist das Paradox – dieses „Mehr“ verdichtet sich in dieser Frage. Evangelisierung und Strukturreform sind nicht zu trennen, gerade für jüngere Frauen sind Gleichberechtigung und die Anerkennung ihrer Charismen und Kompetenzen eine Selbstverständlichkeit, und die Inkohärenzen einer „klerikalen“ Kirche werden auf Zukunft hin zu einem weitergehenden Abbruch von Zugehörigkeiten zur Kirche führen, nicht nur im Kontext der deutschen Ortskirche.

2. Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche – die Einbettung des Forums in den Weg der deutschen Ortskirche

Für die Weltkirche ist es ein besonderes und starkes Zeichen, dass die deutsche Ortskirche im Rahmen des Synodalen Wegs auch die Frage nach Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche stellt. Ohne den Einsatz der katholischen Frauenverbände in Deutschland – Katholischer Deutscher Frauenbund (KDFB) und Katholische Frauenbewegung (kfd) – hätte die Gemeinsame Konferenz von Deutscher Bischofskonferenz und Zentralkomitee

der deutschen Katholiken (ZdK) im Zusammenhang des im Frühjahr 2019 initiierten Synodalen Wegs nicht ein solches Forum zu Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche auf den Weg gebracht. Das vorbereitende Forum hat die zu verhandelnden Themen identifiziert und in seinem Abschlussbericht vom 23. Oktober 2019 dem Synodalforum vorgelegt, das vom 30. Januar bis 1. Februar 2020 zum ersten Mal getagt und die Foren des Synodalen Wegs offiziell eingerichtet hat. Im Synodalforum III zu „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“ arbeiten Mitglieder der Synodalversammlung zusammen mit berufenen Mitgliedern aus Verbänden, der katholischen Frauenbewegung und aus der Wissenschaft. Die Thematik wird unter drei Aspekten behandelt: der Partizipation von Frauen in Leitungsdiensten unter den gegenwärtigen Bedingungen des Kirchenrechts, der Frage nach der Geschlechteranthropologie und Genderfragen und der theologischen Argumentation zur Teilhabe von Frauen am sakramentalen Ordo (dem Diakonat und weiteren Ämtern).

Die Frage nach Diensten und Ämtern für Frauen ist in einen längeren Weg der deutschen Ortskirche eingebettet. Das von der Würzburger Synode verabschiedete Votum, den Diakonat für Frauen zu öffnen und die „Zulassungsbedingungen zum Diakonat“ für Männer und Frauen soweit als möglich anzugleichen, blieb zwar unbeantwortet, das Thema war aber weiter präsent und wurde seit den 1990er Jahren wieder verstärkt aufgegriffen. Im April 1997 wurde an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Hohenheim ein wissenschaftlicher Kongress zum Frauendiakonat veranstaltet, der zur Gründung des Netzwerkes Diakonat der Frau geführt hat, das theologisch-pastorale Ausbildungskurse für Frauen durchführt, die ein solches Amt anstreben. Seit Beginn des neuen Jahrtausends haben die Frauenverbände KDFB und kfd das Thema aufgegriffen und über den jährlich bundesweit durchgeführten „Tag der Diakonin“ am Fest der heiligen Katharina von Siena (29. April) – seit 2013 auch in Verbindung mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) – wichtige Impulse für die kirchliche und theologische Debatte um den Frauendiakonat gegeben, so dass dieser zu einem – auch über die Frauenbewegung hinausgehenden – zentralen Thema des kirchlichen Erneuerungsprozesses und Strukturwandels in der deutschen Ortskirche geworden ist.

Von 6. bis 9. Dezember 2017 fand an der Universität Osnabrück ein ökumenischer Kongress statt, der die Frage nach Frauen in kirchlichen Ämtern stellte und an diese Dynamik anknüpfte. Am Schluss des Kongresses wurden [sieben Thesen](#) verabschiedet, die die auch das Forum des Synodalen Wegs kennzeichnende Spannung benennen: „Einerseits haben in allen Kirchen in den letzten Jahrzehnten Frauen auf lokaler und überregionaler Ebene verstärkt Führungspositionen übernommen. Andererseits bedarf es in allen Kirchen einer Aufarbeitung der Geschichte der Diskriminierung von Frauen in Bezug auf exkludierende Praktiken“ (These 2). Auf diesem Hintergrund ist die zentrale These verortet, dass nicht „der Zugang von Frauen zu den kirchlichen Diensten und Ämtern [...] begründungspflichtig [ist], sondern deren Ausschluss“ (These 3). Eine „letztverbindliche Entscheidung über den Zugang von Frauen zu allen kirchlichen Ämtern“ ist noch nicht getroffen worden (These 4), und gerade darum sind, wie es auch der Abschlussbericht des vorbereitenden Synodalforums aufgreift, „um der Glaubwürdigkeit der Verkündigung des österlichen Evangeliums willen“ Debatten um die Berufung von Frauen zum amtlichen Apostolat zu führen, auch im Wissen um den in dogmatischer und rechtlicher Hinsicht hohen Stellenwert des lehramtlichen Dokuments *Ordinatio sacerdotalis* und der kirchenrechtlichen Bestimmung, dass nur der „getaufte Mann die heilige Weihe gültig empfängt“ (can. 1024 CIC), aber auch im Wissen um die „offene Frage“, „ob es für Menschen überhaupt möglich ist, den Willen Gottes im Hinblick auf seine Lenkung des Weltenlaufs zu erkennen“ (Erläuterung zu These 4). Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Grundlagen einer Volk-Gottes-Ekklesiologie, eines neuen Sakramentsverständnisses, einer partizipativen, die Charismen aller Getauften ernst nehmenden und auch der Freiheit des/der Einzelnen neuen Raum eröffnenden Kirche gelegt. Das Konzil knüpft, unter Rückbezug auf Theologie und Praxis der Kirche des ersten Jahrtausends, im Blick auf die Einheit des Weihesakraments an das Modell der „Einheit in

Vielfalt“ an und öffnet damit neue Zugänge zum Amt. Wenn Frauen dabei „kritische Anfragen an die kirchliche Lehrbildung im Hinblick auf den Ausschluss von Frauen von kirchlichen Diensten und Ämtern“ stellen, wie es in der sechsten Osnabrücker These heißt, so sind diese dabei vor allem als „Erweis für die Bereitschaft von Frauen“ zu verstehen, „ihre Berufung zum Dienst an der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat wahrzunehmen“. Hier wird bei einer biblisch-theologisch begründeten Argumentation angeknüpft und der Kraft des Auferstehungszeugnisses, das Frauen wie Maria von Magdala (Joh 20,11–18) nicht abgesprochen worden ist: „Die sich in den biblischen Schriften spiegelnde Entwicklung der kirchlichen Ämter hält die Möglichkeit der Teilhabe auch von Frauen an kirchlichen Ämtern offen. [...] In der biblischen und nachbiblischen christlichen Traditionsgeschichte gab es längere Zeiten, in denen es selbstverständlich war, dass Frauen kirchliche Ämter ausübten: In den paulinischen Gemeinden hatten Frauen und Männer missionarische Aufgaben und waren vor Ort Leiterinnen der zunächst kleinen Versammlungen. Sie wirkten als berufene Mitarbeiterinnen auch im übergemeindlichen Dienst und waren selbst im Apostelamt anerkannt (vgl. Röm 16,7). In den ersten Jahrhunderten christlicher Gemeindebildung waren Frauen bei der Taufe von Frauen amtlich diakonisch tätig“ (Erläuterung zu These 3).

Auf diesem Hintergrund wird in der fünften Osnabrücker These formuliert: „Die Unterscheidung von spezifischen Diensten innerhalb des einen (sakramentalen) Amtes (Episkopat, Presbyterat und Diakonat) hat sich geschichtlich entwickelt und kann in ökumenischer Perspektive weiterentwickelt werden. Alle Dienstformen sollen für Frauen geöffnet werden. Dabei ist darauf zu achten, dass keine geschlechtsspezifische Festlegung erfolgt.“ Mit dieser These wird die wissenschaftliche Arbeit von Frauen wie Ida Raming, Elisabeth Gössmann oder Kari Børresen gewürdigt, die nach dem Konzil kirchenrechtliche, dogmengeschichtliche und anthropologisch-theologische Studien zum Ausschluss von Frauen aus dem Amt vorgelegt haben und dabei vor allem auf eine Argumentationslinie hinweisen, die bis in gegenwärtige kirchenamtliche Dokumente Geschichte gemacht hat und macht: die reduzierte Gottebenbildlichkeit, die in einigen Kirchenvätertraditionen und der theologischen Anthropologie bei Thomas von Aquin zu finden ist, die die Frau als ein „*mas occasionatus*“, einen „minderwertigen Mann“ sehen, der qua Frau-Sein keine Christus-Repräsentanz zugesprochen werden kann. Gerade auf diese Verbindung anthropologischer und sakramententheologischer Argumentationsformen fokussiert sich die aktuelle Auseinandersetzung um Frauen und ihren Zugang zu sakramentalen Ämtern, und diese Frage wird die Debatten im Forum „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“ begleiten.

3. Offene Debatten um den Frauendiakonat

Die Osnabrücker Thesen sind nicht unbestritten geblieben. Unter Hinweis auf „Stimmen in einigen Ländern“ hat der Präfekt der Glaubenskongregation Kardinal Luis Ladaria in einem Beitrag im „Osservatore Romano“ vom 29. Mai 2018 mit direktem Bezug zu *Ordinatio sacerdotalis* darauf hingewiesen, „dass die Unmöglichkeit der Frauenweihe zur ‚Substanz‘ des Sakramentes gehört (vgl. DH 1728). Die Kirche hat nicht die Vollmacht, diese Substanz zu ändern, denn durch die von Christus eingesetzten Sakramente wird sie als Kirche aufgebaut. Es geht hier nicht nur um eine Frage der Disziplin, sondern der Lehre, weil die Struktur der Sakramente betroffen ist, der ursprünglichen Orte der Begegnung mit Christus und der Weitergabe des Glaubens.“ Unter Rückbezug auf *Ordinatio sacerdotalis*, die Kirche habe „keinerlei Vollmacht [...], Frauen die Priesterweihe zu spenden“ (Nr. 4), werden alle weiteren Debatten um die Weihe von Frauen für beendet erklärt. In ähnlicher Weise äußert sich Papst Franziskus, wenn er im Rahmen von Pressegesprächen auf diese Frage angesprochen wird. Bei aller Wertschätzung und Förderung von Frauen in Leitungspositionen (er hat in verschiedene römische Kongregationen Frauen als Mitglieder oder Beraterinnen berufen) ist die Tür, so Papst Franziskus, in dieser Frage endgültig verschlossen. Immer wieder spricht er vom „Genius“ der Frau und nennt eine „Theologie der Frau“ ein

Desiderat, wobei er bei einer die Differenz und Polarität von Mann und Frau betonenden Geschlechteranthropologie ansetzt und über die Gegenüberstellung von Maria (dem „Ort“ der Frauen) und Christus (dem „Ort“ der Priester) die „anderen“ Aufgaben von Frauen in der Kirche gegeben sieht.

Mit Hoffnung war die auf eine Anfrage von Ordensoberinnen zurückgehende Einrichtung einer Kommission zum Diakonat der Frau im August 2016 aufgenommen worden, deren biblisch- und historisch-theologisch fokussierte Arbeit im Dezember 2018 zunächst eingestellt wurde. Auf der in Rom vom 6. bis 27. Oktober 2019 durchgeführten Amazonassynode, an der Frauen aus verschiedenen Regionen Amazoniens – als Katechetinnen tätige indigene Frauen und mit ihnen zusammenarbeitende Ordensfrauen – teilgenommen haben, wurde auch der Frauendiakonat angesprochen. Das mit Zweidrittelmehrheit gebilligte Schlussdokument der Synode schlägt vor, die Möglichkeit eines solchen Dienstes zu prüfen. In das nachsynodale Schreiben *Querida Amazonia* vom 12. Februar 2020 hat Papst Franziskus dieses Thema nicht aufgenommen, er warnt vielmehr vor einer „Klerikalisierung“ der Frau und knüpft an seine Impulse zur Entfaltung einer „Theologie der Frau“ an. Er hat jedoch am 8. April 2020 eine neue Kommission zur Erörterung der Fragen des Frauendiakonats eingesetzt; Berater der letzten Kommission wie z. B. die US-amerikanische Theologin Phyllis Zagano, Expertin für einen historischen Zugang zum Frauendiakonat, die in den vorliegenden Quellen die Möglichkeit einer Öffnung des Diakonats für Frauen in Verbindung mit einer sakramentalen Weihe sieht, wurden nicht in diese neu eingerichtete Kommission aufgenommen. Offen ist die Frage, ob der Frauendiakonat eine *ordinatio* oder eine *benedictio* ist: Kann er also dem sakramentalen Amt zugerechnet werden oder ist er – so die Position von Kardinal Walter Kasper beim Studientag „Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche“ anlässlich der Frühjahrs-Vollversammlung der DBK am 20.2.2013 in Trier – nur mit einer „Segnung“ verbunden, was zur Folge hat, dass er als bloße diakonische Beauftragung für den Gemeindedienst verstanden werden kann? Hier wird deutlich, dass die Frage nach dem Frauendiakonat letztlich nicht ohne grundsätzliche Klärungen im Blick auf die Frage nach Frauen und Sakramentalität und damit nach einem Zugang zu sakramentalen Ämtern überhaupt geklärt werden kann. Wird die Entscheidung für einen nicht-sakramentalen Frauendiakonat getroffen und damit für ein frauenspezifisch ausgerichtetes diakonales Amt, bleibt die Herausforderung der Geschlechtergerechtigkeit ungeklärt. Frauen sind wie Männer, denen der Zugang zum sakramentalen Amt des ständigen Diakons möglich ist, in vielfältigen diakonischen Aufgabenfeldern tätig, professionell oder ehrenamtlich. Auf diesem Hintergrund stehen die katholischen Frauenverbände in Deutschland wie jüngst bei ihrer Erklärung zum Tag der Diakonin 2020 weiterhin für einen Zugang von Frauen zu einem sakramentalen Diakonat ein.

4. Was auf dem Spiel steht – es geht um die Zukunft der Konzilskirche

Frauen arbeiten in der Synodalversammlung und in den Foren des Synodalen Wegs gleichberechtigt mit, das ist ein wichtiger Schritt im Blick auf eine geschwisterliche und geschlechtergerechte Kirche. Und es ist im Vergleich zu anderen Ortskirchen ein besonderes Moment, die Themen und Fragen in den Foren gemeinsam zu verhandeln, die Frauen seit dem Konzil eingebracht haben, die aber als „feministisch“ abgestempelt wurden und nur zu oft an den Rand gestellt worden sind. Dabei wird deutlich, dass es bei der Frage nach dem Zugang von Frauen zu Diensten und Ämtern nicht um eine bloße Öffnung des Amtes für Frauen geht, sondern um eine neue Ausgestaltung des Amtes, einen neuen Umgang mit Macht, eine neue Beziehungskultur im Volk Gottes.

Gerade dies ist auch eine Frage in anderen Regionen der Weltkirche. Gegen eine Öffnung des Amtes für Frauen wird oft angeführt, dass die „Weltkirche“ nicht so weit sei. Sicher hat die theologische Auseinandersetzung, die von Frauen geführt wird, in anderen Kontinenten andere Akzente, aber die Herausforderungen der Geschlechtergerechtigkeit werden hier angesichts der höchst existentiellen Fragen von Armut und Gewalt

gerade (jüngeren) Frauen gegenüber in noch zugespitzterer Weise deutlich. Die Päpstliche Kommission für Lateinamerika hatte im April 2018 ein beeindruckendes, aber wieder in den Hintergrund getretenes Dokument über Frauen in „Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika“ vorgelegt und den Finger in die Wunde von Klerikalismus und Machismo gelegt. Der Papst wird am Ende des Dokuments gebeten, eine Synode zu Frauen in der Pastoral und Mission der Kirche durchzuführen. Sicher kann das nicht eine Synode in Gestalt der klassischen Bischofssynode sein, auf der über Frauen diskutiert wird, das wird nur mit Frauen weltweit in einer neu zu definierenden institutionellen Gestalt möglich sein. Dabei ist zu wünschen, dass sich – auch im Zusammenhang des Synodalen Wegs in Deutschland – mehr Stimmen aus der Ökumene an dieser Diskussion um Frauen in kirchlichen Ämtern beteiligen. Das ist auch in der siebten Osnabrücker These formuliert worden; denn die Frauenordination, so hat es die früh verstorbene Grazer Theologin Anne Jensen formuliert, ist mehr als ein ökumenisches Problem „eine ökumenische Aufgabe“, weil es eben nicht nur um Kirchenordnungen geht, sondern um die Tiefe der „Ökonomie des Geheimnisses Christi und der Kirche“. Ermutigen kann die geistgewirkte Praxis der Diakoninnenweihe, die der Patriarch von Alexandria, Theodoros II., in der Demokratischen Republik Kongo im Februar 2017 vorgenommen hat. Er hat dort im Rahmen eines Gottesdienstes in Kolwezi eine Frau zur „Missionsdiakonin“ geweiht. Ermutigend ist dies, weil einerseits an die alten Traditionen angeknüpft wird, andererseits der veränderte Zeitmoment, die zunehmende Verantwortung von Frauen in den Kirchen und die Herausbildung neuer Gestalten von Ämtern von der Basis her ernst genommen werden. Gerade hier wird deutlich: Evangelisierung und Strukturreform gehören zusammen – genau das war und ist der Weg der Konzilskirche, und die Zukunft dieser Konzilskirche steht in den aktuellen Debatten um Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche auf dem Spiel.

Literatur

Zum Nach- und Weiterlesen:

Demel, Sabine, Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2004.

Eckholt, Margit u. a. (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg/Göttingen 2018; darin: Osnabrücker Thesen, 465–476.

Eckholt, Margit, Frauen in der Kirche. Zwischen Entmächtigung und Ermächtigung, Würzburg 2020.

Groß, Walter (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, München 1996.

Hünemann, Peter u. a. (Hg.), Diakoniat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997.

Jensen, Anne, Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem? Zu den jüngsten Entwicklungen in den anglikanischen, altkatholischen und orthodoxen Kirchen, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 84 (1994) 210–228.

Papst Franziskus, Keine Kirche ohne Frauen. Mit einer Einführung versehen und herausgegeben von Gudrun Sailer, Stuttgart 2016.

Raming, Ida, Priesteramt der Frau. Geschenk Gottes für eine erneuerte Kirche, Münster/Hamburg/London 2002.



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte Christinnen

Regina Heyder wirft einen Blick in die Historie und zeigt anhand von Beispielen von der Spätantike bis ins 20. Jahrhundert, wie Frauen, denen heute „emanzipierte“ Lebensentwürfe zugeschrieben werden können, nach seriöser Quellenlage selbstwirksam die eigene Frauenrolle gestaltet haben.

Gleichberechtigung und Emanzipation von Frauen – in der katholischen Welt waren diese Ideen lange verpönt, standen gar unter Sozialismusverdacht. Die entscheidende lehramtliche Wende sollte erst in den 1960er Jahren erfolgen: Die Menschenrechts- und Friedensenzyklika *Pacem in terris* (1963) von Papst Johannes XXIII. hielt einerseits gegen die bisherige katholische Überzeugung von der sogenannten „Ehehierarchie“ fest, dass Mann und Frau in Ehe und Familie „gleiche Rechte und Pflichten“ haben, und bestätigte andererseits das Menschenrecht auf eine „freie Wahl des Lebensstandes“. Darüber hinaus würdigte die Enzyklika die Frauenemanzipation in Privatleben und Öffentlichkeit als ein „Zeichen der Zeit“, wobei sie dem Christentum selbst ein emanzipatorisches Potential bescheinigte: Die zunehmende Teilnahme von Frauen am öffentlichen Leben geschehe „vielleicht rascher“ bei den christlichen Völkern als bei anderen. Während lehramtliche Texte heute gerne die „gleiche Würde“ von Frauen unterstreichen, ohne daraus konkrete Rechte abzuleiten, entfaltete die Enzyklika eine umgekehrte Argumentationslinie: Menschen haben nicht nur Rechte, sondern „zugleich auch die Pflicht, diese Rechte als Zeichen ihrer Würde einzufordern“ (*Pacem in terris*, Nr. 9.22.24).

Mit diesem kursorischen Blick auf *Pacem in terris* sind wichtige Stichworte des folgenden Beitrags genannt: Die Emanzipation von Frauen war im Christentum über Jahrhunderte hinweg eine Frage des Lebensstandes. Auch wenn für Eheschließung und Ehe bereits im Frühmittelalter „ein Gesetz für Männer und Frauen“ galt, so war doch der Mann in religiöser Perspektive das „Haupt der Frau“. Meist waren es deshalb ehelos lebende Frauen, also Witwen und Jungfrauen, Nonnen und Ordensfrauen, die emanzipatorische – und bis heute in Quellen greifbare – Lebensentwürfe realisierten. Der folgende Beitrag blickt deshalb auf Christinnen von der Spätantike bis zum 20. Jahrhundert, denen wir heute „emanzipierte“ Lebensentwürfe zuschreiben – also Lebensentwürfe, die von den Frauen jenseits klassischer Geschlechterordnungen und *role models* selbstwirksam konzipiert und verwirklicht wurden und zu einer größeren Autonomie führten. Entscheidende Faktoren für Lebensentwürfe jenseits der Normen sind dabei durchgängig der soziale Status, die ökonomischen Ressourcen und die Bildung dieser Frauen.

Das Geschlecht überwinden – Christinnen in Antike und Spätantike

Zum Credo und zur Praxis der frühen Gemeinden gehörte es, ethnischen, sozialen und auch geschlechtsbezogenen Differenzen keine oder nur eine geringe Relevanz zuzusprechen. Dies bezeugen die „Taufformeln“ in Gal 3,26–28, 1 Kor 12,13 und Kol 3,9b–11. Diese egalitäre Zugehörigkeit zu den Gemeinden bezeugt beispielsweise auch der kaiserliche Beamte Plinius der Jüngere zu Beginn des 2. Jahrhunderts in seinem Brief an Kaiser Trajan: Anhänger*innen dieses „Aberglaubens“ (also des Christentums) in der Provinz Bithynien und Pontus seien Menschen jeglichen Alters und Standes, beiderlei Geschlechts,



Dr. Regina Heyder ist Dozentin am Theologisch-Pastoralen Institut (TPI) für berufsbegleitende Bildung in Mainz und Lehrbeauftragte für Kirchengeschichte an der Katholischen Hochschule Mainz.

sowohl in den Städten wie auf dem Land. Zwei Sklavinnen seien „*ministrae*“, was wohl mit Diakoninnen zu übersetzen ist. Ganz offenkundig hob der dem Christentum keineswegs wohlgesonnene Plinius diese Praxis der Gemeinden hervor, weil sie den üblichen gesellschaftlichen Erwartungen an eine soziale Differenzierung widersprach (Plinius der Jüngere, Briefe 10.96; vgl. Grieser 2020).

Zum Credo und zur Praxis der frühen Gemeinden gehörte es jedoch ebenso, Frauen eine inferiore Stellung zuzuweisen. Und auch dafür finden sich neutestamentliche Belege, etwa die klassischen Bibelstellen 1 Kor 11,2–16, 1 Kor 14,33b–35 oder 1 Tim 2,12, die für Frauen die Unterordnung in Ehe und Gemeinde empfehlen.

Die neutestamentlichen Normierungen bleiben damit ambivalent. Neutestamentliche Zeugnisse über die Praxis in den ersten christlichen Gemeinden bestätigen eine weitgehende Partizipation von Frauen, die diakonisch (Phoebe, Röm 16,1), missionarisch (Prisca gemeinsam mit ihrem Ehemann Aquila, Röm 16,3f und Junia, Röm 16,7) oder als Gemeindeleiterinnen (Nympha, Kol 4,15) wirken. Es entspricht gleichzeitig der Natur historischer Überlieferungen, dass wir kaum über jene Christinnen informiert sind, die den antiken Normierungen entsprachen. Die in diesem Beitrag gewürdigten Biografien von Frauen blieben die Ausnahme, nicht die Regel.

Das Geschlecht „überwinden“

Auch wenn nach der Taufformel in Gal 3,28 „nicht mehr männlich und weiblich“ gelten sollte, blieb Geschlecht im (spät-)antiken Christentum eine wichtige Kategorie – besonders dann, wenn es sich um Frauen handelte. Einzelne Christinnen wurden dafür gepriesen, das Geschlecht – also *ihr* Geschlecht als Frauen – zu überwinden. So galt das Verhalten von Christinnen, die in den ersten Jahrhunderten das Martyrium erlitten, als „manngleich“ (Grieser 2020, 32).

Nach dem Kirchenlehrer Hieronymus (347–420) überwand Frauen ihr Geschlecht durch das Bibelstudium: „Wenn Männer Fragen zur Schrift stellen würden, dann würde ich nicht zu Frauen sprechen. Wenn Barak bereit gewesen wäre, zur Schlacht zu gehen, dann hätte nicht Debora über die besiegten Feinde triumphiert.“ Mit diesem Beispiel verteidigte sich Hieronymus gegen den Vorwurf, Geschlechterordnungen nicht zu respektieren. Konkreter Anlass war die exegetische Kooperation des Theologen mit verschiedenen römischen Aristokratinnen, die als Witwen oder Jungfrauen ein asketisches Leben in Rom begonnen hatten. Unter ihnen nahm die Witwe Marcella (325–410) eine besondere Stellung ein, da sie Hieronymus gegenüber stets eine eigenständige Intellektuelle blieb. Hieronymus warf ihr vor, in ihren Briefen nur das zu schreiben, „was mich quält und mich zwingt, die Schriften [d. h. die Bibel] zu lesen“. Ihre Fragen waren durchaus subversiv – „während du fragst, lehrst du“, klagt Hieronymus. Im Prolog seines Galaterbriefkommentars stilisiert Hieronymus die römische Aristokratin Marcella zum *exemplum* des Schriftstudiums: Sie habe ihn in Rom stets über die Schriften befragt, sich jedoch weder seiner noch anderen Autoritäten unterworfen und alle Antworten scharfsinnig überprüft, so dass Hieronymus „empfand, nicht so sehr eine Schülerin zu haben, als vielmehr eine Richterin“. Damit sprengte Marcella definitiv Rollenzuschreibungen: „Ihre Leidenschaft, ihr Glaube [...] überwindet das Geschlecht“, schreibt Hieronymus an derselben Stelle.

Die Fragen und Urteile Marcellas haben mit Sicherheit die Exegese des Kirchenvaters geprägt. Zwei Jahre nach ihrem Tod verfasste Hieronymus einen Nekrolog, in dem er nochmals ihre theologischen Verdienste würdigte. In ihm sind die Akzente deutlich anders gesetzt: Erst *nach* der gemeinsamen römischen Zeit wurde sie zur „Richterin“, und zwar nicht für Hieronymus selbst, sondern *für andere*, die über die Auslegung von Bibeltexten stritten. Diesem Nekrolog zufolge überwand Marcella nicht das Geschlecht, sondern fügte sich exakt in die ihr durch das weibliche Geschlecht auferlegten Grenzen: Wurde sie um ihr Urteil gebeten, dann bezeichnete sie ihre Antworten „nicht als ihre eigenen, sondern als meine oder die eines anderen, so dass sie sich in dem, was sie sie lehrte, als Schülerin [!] bekannte. Sie

kannte nämlich die Aussage des Apostels – ‚einer Frau erlaube ich nicht zu lehren‘ – damit nicht dem männlichen Geschlecht und bisweilen sogar den Priestern, die über Dunkles und Strittiges nachforschten, ein Unrecht zu geschehen schiene“ (vgl. Letsch-Brunner 1998, 16–22; 175–180; Heyder 2010, 93–163). Die Widersprüche zu bisherigen Charakterisierungen Marcellas sind eklatant. Nun soll sie sich als Exegetin Geschlechterordnungen so unterworfen haben, dass aus der RichterIn eine Schülerin wird; dass aus jener, die alle Autoritäten prüft, eine wird, die ihre Theologie anderen Autoritäten zuschreibt, um Männer bzw. Kleriker nicht zu düpieren. Vermutlich war dieser Verzicht auf ein Sprechen im eigenen Namen und eigener Autorität tatsächlich der Preis, den Marcella zahlen musste, um überhaupt ihre Stimme erheben zu können und gehört zu werden. Immerhin erfahren wir, dass sie unhinterfragt als „Hieronymus“ lehren konnte (vgl. Heyder 2020).

Allein von den Briefen des Hieronymus an Marcella, mit der er in seiner römischen Zeit fast täglich korrespondierte, sind 16 erhalten. Die zahlreichen Hieronymusbriefe an Frauen wurden in den Frauenklöstern des Mittelalters intensiv rezipiert. Eine ausgesprochen gründliche Hieronymusleserin war Heloise, die als Priorin und Äbtissin einer Gemeinschaft von Nonnen vorstand. Ihr Ideal des Ordenslebens wäre ohne das Vorbild von Marcella und von weiteren Frauen aus dem Kreis um Hieronymus nicht denkbar.

Schriftstudium als Arbeit – die Adaption der Benediktsregel für das Kloster Paraklet

„Emanzipation“ stand nicht in allen Lebensphasen als Prädikat über dem Leben von Heloise (vor 1100–1164), deren Name untrennbar mit dem ihres Lehrers und Geliebten Abaelard (1079–1142) verbunden ist. Aus dem einstigen Liebespaar wurden nach dem Skandal um die Schwangerschaft von Heloise und die Kastration Abaelards nicht ganz freiwillig ein Mönch und Abt respektive eine Nonne, Klostergründerin und Äbtissin. Als Heloise, nun bereits Priorin, Ende der 1120er Jahre mit ihrer Gemeinschaft aus dem Kloster Argenteuil vertrieben wurde, weil die Mönche von St. Denis Besitzansprüche erhoben, nutzte sie die Chance der Neugründung im Kloster Paraklet: Im Briefdiskurs mit Abaelard formte sie ein monastisches Leben, das die Benediktsregel für Nonnen adaptierte. Abaelards für den Paraklet ausgearbeitete Regel nahm wunschgemäß „auf die besonderen Erfordernisse der Frauen Rücksicht“. Dass die Nonnen unter Heloise diese Abaelardsche Regel *nicht* befolgten, galt lange als Indiz gegen die Echtheit des Briefwechsels, kann jedoch ebenso als Beleg für die emanzipierte Haltung einer Äbtissin gelesen werden, für die nicht Autorität, sondern Intellekt und die Bibel Maßstab des Ordenslebens waren. Dieses Programm einer „verstehenden Schriftlesung“ hatte Abaelard selbst den Nonnen ans Herz gelegt und dafür auch Vorbilder (*exempla*) der Spätantike empfohlen:

Paula und ihre Tochter Eustochium, jene Schülerinnen des Kirchenvaters Hieronymus, die von ihm keine Diskussionen, sondern Belehrungen erwarteten und ihm in den Orient folgten, um dort die Klostergründungen zu finanzieren und zu leiten. Auf deren Bitten hin habe der Kirchenlehrer die gesamte Kirche mit zahlreichen Bibelkommentaren erleuchtet. Selbstverständlich begriff sich Abaelard im Austausch mit Heloise als „zweiter Hieronymus“; selbstverständlich implizierten Paula und Eustochium als Vorbilder für ihn eine eindeutige Geschlechterhierarchie.

Heloise reagierte auf dieses *role model* anders als erwartet: Sie forderte von Abaelard tatsächlich die Exegese schwieriger Bibelstellen, berief sich dabei jedoch auf ein anderes *exemplum* aus dem Kreis um Hieronymus, nämlich auf die römische Aristokratin Marcella. Und wir ahnen, weshalb: Marcella war, wie oben dargestellt, Hieronymus gegenüber immer eigenständig und kritisch geblieben. So sah es wohl auch Abaelard, der die wichtigste Hieronymusschülerin in seinem *œuvre* auffällig lange verschwieg.

Weshalb nun bezog sich Heloise in legitimierender Absicht auf Marcella? Als Äbtissin hatte sie das wissenschaftliche Bibelstudium im Paraklet zu einem zentralen Bestandteil des Klosteralltags gemacht; zumindest eine Gruppe von Nonnen übte

es anstelle der traditionellen Handarbeit als „Arbeit“ im Sinne der Benediktsregel aus. Heloise konnte sich dabei sogar auf eigene Griechisch- und Hebräischkenntnisse stützen, über deren Umfang wir allerdings nichts wissen. Als Äbtissin wollte sie das Studium dieser Sprachen auch in der Gemeinschaft des Paraklet forcieren. Dies alles konnte sie mit dem *exemplum* einer Marcella begründen. Die intellektuell durchdrungene Schrift sollte nicht nur das Ethos des klösterlichen Lebenswandels bestimmen, sondern auch eine authentische Feier der Liturgie ermöglichen. Abaelard unterstützte Heloise bei diesem Programm mit einem letzten, traktatähnlichen Brief an die Nonnen über die Bedeutung der biblischen Sprachen. Darin bekräftigte er einerseits die Autorität der Äbtissin Heloise und verabschiedete sich andererseits von seiner Rolle als Lehrer der Nonnen: Das Sprachenstudium sei vor allem deshalb notwendig, „damit es niemals nötig wird, für das Lernen Männer heranzuziehen“ (Abaelard, Brief 9; vgl. Heyder 2010, 146).

Die Emanzipationsgeschichte von Heloise begann mit einer stupenden Bildung, die sie schon als junge Frau erworben hatte und die es ihr später erlauben sollte, so berühmten Zeitgenossen wie Bernhard von Clairvaux (1090–1153) und Petrus Venerabilis (1092/94–1156) auf Augenhöhe zu begegnen. In der Ausgestaltung des Klosteralltags im neugegründeten Paraklet zeigte sie mehrfach ihre intellektuelle Autonomie – gegenüber der nach ihrem Urteil für Frauen ungeeigneten Benediktsregel ebenso wie gegenüber der eigens für den Paraklet konzipierten Abaelardschen Regel. Immer mehr konzentrierte sie sich auf die Schrift als Maßstab eines gelingenden Klosterlebens, wozu auch ein „wissenschaftliches“ Studium des Bibeltextes gehörte. Der Rekurs auf weibliche Vorbilder wie Marcella oder Paula und Eustochium diente der Ermütigung und Legitimation zugleich (vgl. Heyder 2019). Mit ihrem emanzipatorischen Interesse an der Bibel gehört Heloise zu unzähligen Frauen, die über die Jahrhunderte hinweg die Bibel eigenständig lasen, meditierten oder visionär deuteten, sich um eine philologische Textkritik bemühten und die Bibeltexte für sich selbst und andere auslegten (vgl. die von Irmtraud Fischer u. a. verantwortete exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie „Die Bibel und die Frauen“ 2010ff.).

Unter den Kloster- und Ordensgründerinnen nimmt Heloise einen eher marginalen Platz ein: Das Kloster Paraklet und seine fünf Tochtergründungen bestanden bis zur französischen Revolution. Während Heloise, ausgehend von der Regel Benedikts, eine *andere*, erfüllbare Regel für Frauen forderte, suchten andere Protagonistinnen die *gleichen*, neu entstehenden Formen des Ordens- und Gemeinschaftslebens von Männern zu übernehmen. Meist mussten die Protagonistinnen um kirchliche Anerkennung kämpfen; selten konnten sie das Ordensleben frei von Restriktionen und persönlichen Diskriminierungen ausgestalten. Klara von Assisi (1193/1194–1253) erhielt die Anerkennung ihrer Regel wegen des radikalen franziskanischen Armutsideals erst auf ihrem Sterbebett. Für Mary Ward (1585–1645), die nach dem Vorbild der Jesuiten im belgischen Saint-Omer eine Frauengemeinschaft mit dem Ziel der Mädchenbildung und Seelsorge gegründet hatte, gehörte die Abwehr von misogynen Geschlechterkonzepten und klerikalen Diskriminierungen zur Tagesordnung. Konkreter Anlass für Mary Wards berühmte Frauenrede von 1617 waren abfällige Bemerkungen eines Jesuiten über die junge und erfolgreiche Gemeinschaft, deren Feuer bald vergehen werde, da sie „schließlich nur Frauen“ seien. Mary Wards Antwort: „Es gibt keinen solchen Unterschied zwischen Männern und Frauen, dass Frauen nichts Großes vollbringen können, wie wir am Beispiel von vielen Heiligen gesehen haben.“

Mary Ward wurde wegen Häresieverdachts für einige Wochen von der Inquisition inhaftiert, ihre Gemeinschaft aufgehoben. Nicht zufällig waren die Streitpunkte, dass Mary Ward für ihre Gründung keine Klausur, sondern ein öffentliches Wirken vorgesehen hatte und sich die Mitglieder des Instituts den traditionellen Geschlechterkonzepten, wie sie auch für Ordensfrauen galten, nicht unterordneten. Papst Urban VIII. (1568–1644) fasste dies 1631 in seiner Aufhebungsbulle der Gemeinschaft so zusammen: „Den Gesetzen der Klausur nicht unterworfen,

streuen sie unter dem Anschein der Förderung des Seelenheils nach Belieben herum, und sie haben die Gewohnheit, auch sehr viele andere Tätigkeiten auszuprobieren und auszuüben, die dem schwachen Geschlecht und Naturell und der weiblichen Bescheidenheit und besonders der jungfräulichen Schamhaftigkeit sehr wenig geziemen.“ (Übersetzung: Jung 2009, 169).

Die wechselvolle Geschichte um die Anerkennung der Gemeinschaft Mary Wards, die sich heute Congregatio Jesu nennt, wirkte sich schließlich sogar auf die historische Überlieferung aus: Noch 1868 ließ der Passauer Bischof in der Altöttinger Niederlassung der Schwestern Originalbriefe und -dokumente Mary Wards in erheblichem Umfang verbrennen. Mit dieser Aufgabe wurde bewusst eine des Englischen kundige Novizin betraut: Sie sollte wissen, was sie im Gehorsam tat (vgl. Dirmeier 2007, 2). Erst 1909 erlaubte Pius X. der Gemeinschaft, Mary Ward als ihre Gründerin zu bezeichnen!

Vom Frauenkongregationsfrühling bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Marcella, Heloise und Mary Ward waren zweifellos exzeptionelle Frauen der Christentumsgeschichte. Sie verbindet nicht zuletzt eine privilegierte Herkunft, eine stupende Bildung und ein zölibatärer Lebensentwurf jenseits gesellschaftlicher und kirchlicher Normen: Marcella versagte sich einer erwarteten zweiten Ehe nach dem frühen Tod ihres Mannes, Heloise lehnte trotz ihrer Schwangerschaft eine Eheschließung mit Abaelard ab, und auch Mary Ward versagte sich der Heirat mit einem führenden Katholiken Englands. Bildung gehörte bei allen drei Frauen zur *conditio sine qua non* für ihre außergewöhnlichen Lebensleistungen und sie selbst setzten sich in ihren jeweiligen Kontexten dezidiert für Mädchen- und Frauenbildung ein: Marcella in der Klostersgemeinschaft des Aventin; Heloise, indem sie dem Studium der biblischen Sprachen und der Schrift in ihrem Kloster eine so wichtige Stellung einräumte; Mary Ward, die sich mit ihren Gefährtinnen der Mädchenbildung verschrieb. Diese Bildungschancen, die lange nur einer kleinen Gruppe von Mädchen und Frauen zuteilwurden, erhielten im 19. Jahrhundert im sogenannten Frauenkongregationsfrühling eine breitere Basis. Zahlreiche neu gegründete katholische Kongregationen und protestantische Diakonissenanstalten widmeten sich nun der Erziehung und dem Unterricht, der sozialen Arbeit und der Krankenpflege. Die zunehmende Professionalisierung dieser Tätigkeitsfelder wurde von den Ordensschwestern selbst gefördert oder zumindest verlangt. Die Geschichtsschreibung hat diese neue Sichtbarkeit der Ordensfrauen und Diakonissen im öffentlichen Raum als „Feminisierung“ der Religion, des Protestantismus wie des Katholizismus, interpretiert. Nicht mehr allein Männer repräsentierten die Konfessionen. Insbesondere im Katholizismus konnten die berufstätigen Ordensfrauen als Vorbilder für andere Frauen dienen. So war etwa in katholischen Gebieten Deutschlands die Lehrerinnenquote signifikant höher als in protestantischen Gegenden. In einer Zeit des verpflichtenden Beamtinnenzölibats hing dies eng mit der größeren Wertschätzung der Katholikinnen für zölibatäre Lebensformen zusammen, während für die Protestantinnen der „*holy household*“ (Lyndal Roper) weiterhin das Ideal darstellte.

Katholikinnen und Protestantinnen ergriffen im 19. und 20. Jahrhundert die je neuen Chancen, die sich durch gesellschaftliche Entwicklungen boten. Sie gründeten konfessionelle Frauenverbände als Pendant zu den Vereinen der Allgemeinen Frauenbewegung; sie nutzten unmittelbar nach der Erlangung des aktiven und des passiven Wahlrechts 1918/1919 die Möglichkeiten politischer Partizipation. Erst zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils engagierten sie sich auch verstärkt kirchenpolitisch – durch Konzilseingaben, durch die ihre Arbeit als Laienauditorinnen, durch *networking* im Umfeld des Konzils oder Öffentlichkeitsarbeit (vgl. Heyder/Muschiol 2018). Die oben erwähnte Enzyklika *Pacem in terris* schien ihnen der Ausgangspunkt für eine „Gleichberechtigung mit dem Mann im Laienstand“, wie es die Theologin Elisabeth Gössmann formulierte (Gössmann/Pelke 1968, 20). Auch die Konzilstexte selbst berechtigten zu Hoffnungen, indem sie die Relevanz gesellschaftlicher Entwicklungen für die Partizipation von Frauen

Literatur

Dirmeier, Ursula (Hg.), Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645, Band 1, Münster 2007.

Fischer, Irmtraud u. a. (Hg.), Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgegeschichtliche Enzyklopädie, Stuttgart 2010ff.

Gössmann, Elisabeth / Pelke, Else, Die Frauenfrage in der Kirche, Donauwörth 1968.

Grieser, Heike, Jenseits von Ehe. Aufbrüche von Frauen im frühen Christentum, in: Herder Korrespondenz 74 (2020, Heft 4), 31–34.

Gössmann, Elisabeth, Das Bild der Frau heute, Düsseldorf 21967.

Heyder, Regina, Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der „Expositio in Hexaameron“, Münster 2010.

Heyder, Regina/Muschiol, Gisela (Hg.), Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien, Münster 2018.

Heyder, Regina, Selbst ist die Frau. Frauenaufbrüche vom Mittelalter bis zum Zweiten Vatikanum, in: Herder Korrespondenz 73 (2019, Heft 7), 13–

in der Kirche betonten: „Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, dass sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen“, formuliert das Dekret *Apostolicam actuositatem* über das Laienapostolat (Nr. 9). Von den gesellschaftlichen Emanzipationsprozessen, die in der Konzilszeit noch als „Zeichen der Zeit“ charakterisiert wurden, hat sich die kirchliche Entwicklung inzwischen weitgehend abgekoppelt. Die Diskussion darüber, wie der gesellschaftliche Status von Frauen auch ihre Partizipation in der Kirche bedingt, wird deshalb so schnell nicht verstummen.

15.

Heyder, Regina, Subversive Stimmen von Frauen. Perspektiven der Kirchengeschichte, in: Lebendige Seelsorge 71 (2020), 173–178.

Jung, Norbert, Sine delectu? Die Aufhebungsbulle Urbans VIII. gegen das Institut Mary Wards, in: Münchener Theologische Zeitschrift 60 (2009), 168–177.

Letsch–Brunner, Silvia, Marcella – discipula et magistra. Auf den Spuren einer römischen Christin des 4. Jahrhunderts, Berlin 1998.

Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Geschlechtersensible Gottesrede und Christologie: Grundlagen für eine geschlechtergerechte Kirche

*Gott wird häufig (unbewusst) männlich gedacht. Wie das – gerade
in Verbindung mit der Annahme eines grundlegenden
Geschlechtsdualismus – nach wie vor Theologie und Kirche prägt,
zeigt Aurica Jax auf.*

„If God is male, then the male is God.“ / „Wenn Gott männlich ist,
ist das Männliche Gott.“

Auf prägnante Weise beschrieb die US-amerikanische Theologin Mary Daly 1973 die Wechselwirkung zwischen Theologie und Kirchenrealität, zumindest der römisch-katholischen: Wird Gott ausschließlich männlich imaginiert, besteht die Gefahr einer Vergöttlichung von Männern. Drei Jahre später formulierte Papst Paul VI. im Dokument *Inter insigniores*, mit dem er der Ordination von Frauen zum Priesteramt einen Riegel vorschob: „Nichtsdestoweniger ist die Menschwerdung des Wortes in der Form des männlichen Geschlechtes erfolgt.“ Damit nannte er eins der Argumente gegen die Ordination von Frauen zu Priesterinnen in der katholischen Kirche: Jesus Christus war ein Mann, und deshalb können Frauen ihn nicht am Altar repräsentieren.

Wenn also im Jahr 2020 auf dem Synodalen Weg, im Forum „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“, über die Bedeutung männlicher Gottesvorstellungen sowie der Tatsache, dass Jesus ein biologischer Mann war, heftig diskutiert wird, geht es im Grunde um eine jahrzehntealte, aber bis heute ungeklärte Debatte. Sie kommt nicht zur Ruhe, weil Frauen (und Männer) das Weiheverbot für Frauen als Unrecht bewerten. Im Jahr 2019 haben die Bewegung „Maria 2.0“ und die Frauenverbände KDFB und kfd die Thematik mit tausenden von Demonstrant*innen neu und eindrücklich auf die Agenda gesetzt.

In diesem Beitrag werde ich einige Aspekte in Gotteslehre und Christologie erläutern, die den Hintergrund der Streitfrage um Frauenordination bilden, und Wege aus der Sackgasse aufzeigen, in welche die Debatte geraten ist.

Der lange Schatten des Hans Urs von Balthasar

In einem Interview mit dem Domradio erläuterte der emeritierte Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke, warum eine Weihe von Frauen zu Priesterinnen auf ewig ausgeschlossen ist: „Der göttliche Logos ist [...] das Wort Gottes, durch das alles erschaffen wurde und das personal (hypostatisch) identisch ist mit dem Mann Jesus. Und Marias stellvertretendes Ja-Wort ist das Tor für alle Menschen zu Gott, seit es für Gott das Tor zu den Menschen wurde“ (Menke 2019). In diesen sehr dichten Sätzen zeigt sich eine Argumentation, die auf den Theologen Hans Urs von Balthasar (1905–1988) zurückgeht, der u. a. Johannes Paul II., Benedikt XVI. und auch Franziskus stark beeinflusst hat.

Stark beeinflusst von den Kirchenvätern der ersten christlichen Jahrhunderte geht sie von einer Typologie der Geschlechter aus, die zwei grundverschiedene und einander komplementär zugeordnete Geschlechter kennt: Männer, deren Vorbild Christus ist, und Frauen, die sich wie Maria zu verhalten haben. In einer engen Verzahnung von Gottvater, männlichem Logos und dem Mann Jesus Christus geht Menke wie Balthasar davon aus, dass sich im Inkarnationsgeschehen der göttliche Logos in einem Mann zeigt und dass daraus auf ewig folgt: „Frauen können durchaus Christus repräsentieren und ‚In persona Christi‘ handeln



Dr. Aurica Jax ist die Leiterin der
Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der
Deutschen Bischofskonferenz,
Düsseldorf.

– zum Beispiel wenn sie taufen oder einem Mann das Sakrament der Ehe spenden. Aber [...] sie sollen nicht das ‚Voraus‘ und das ‚Gegenüber‘ des Logos gegenüber der Schöpfung, gegenüber Israel und gegenüber der Kirche repräsentieren – so wenig, wie ein Mann die empfangende Antwort Marias repräsentieren soll“ (Menke 2019; ausführlicher zu Balthasar vgl. Nutt 2017).

Damit verleiht Menke der einzigen Gemeinsamkeit der biblischen Personen Jesus und Maria von Nazareth mit heutigen Männern und Frauen, ihrem jeweiligen biologischen Geschlecht, großes Gewicht. Er bindet es sogar explizit ins Heilsgeschehen ein und spricht von der „Bedeutung der Geschlechterdifferenz für die Beschreibung des Verhältnisses Gottes zum Menschen“. Außerdem reduziert Menke – zumindest an dieser Stelle – Jesus Christus auf die Inkarnation und Maria auf ihr „Ja“. Beides ist selbstverständlich unverzichtbar für die Erlösung, zugleich zeichnen die Evangelien ein weitaus differenzierteres Bild beider Personen.

Gottvater?

Zurück zu Mary Daly: Sie trat demonstrativ aus der Kirche aus, weil sie der Überzeugung war, dass diese zutiefst patriarchal war und niemals einen für Frauen befreienden Raum darstellen würde. An ihr haben sich zahlreiche Theologinnen abgearbeitet, die in Bezug auf die Reformfähigkeit der Kirche und der christlichen Theologie anderer Ansicht waren und sind. Besonders intensiv hat sich die ebenfalls US-amerikanische Theologin Elizabeth A. Johnson mit der Frage nach einer geschlechtergerechten Gottesrede befasst. Wie auch Daly wollte sie nie einfach männliche Gottesbilder durch weibliche ersetzen, sondern es geht ihr um eine größere Vielfalt der Bilder mit dem Ziel der Geschlechtergerechtigkeit.

Dabei ist selbstverständlich, dass angesichts des biblischen Bildverbots und der Unbegreiflichkeit Gottes immer nur ein analoges Sprechen möglich ist, bei dem die Unähnlichkeit des Gesagten mit Gott größer ist als die Ähnlichkeit. Die Gefahr, dies zu vergessen, zeigt sich in der Irritation, die entsteht, wenn aus der Vielfalt der biblischen Bilder für Gott ein weibliches herausgegriffen wird: Setzen wir nicht doch immer einen männlichen Gott voraus? Ansonsten dürfte die von Johnson gewählte Übersetzung für den Gottesnamen, „Ich bin, die ich bin“, keinerlei Verwunderung oder Irritation auslösen (vgl. Johnson 1994, 328). Der in Ex 3,14 geoffenbarte Name lässt sich auch geschlechtsneutral übersetzen, so in der „Bibel in gerechter Sprache“ mit „Ich bin da“ – die aus der Einheitsübersetzung bekannte Formulierung „Ich bin, der ich bin“, die einen männlichen Gott impliziert, ist also nicht die einzig mögliche.

Trotz der Geheimnishaftigkeit Gottes bietet die Gottebenbildlichkeit der Menschen einen Hinweis, dass alle Geschlechter *imago dei* sind. Die „Bibel in gerechter Sprache“ verdeutlicht dies mit ihrer Übersetzung von Gen 1,26: „Da schuf Gott Adam, die Menschen, als göttliches Bild, als Bild **Gottes** wurden sie geschaffen, männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen.“ Wenn aber Männer und Frauen in gleichem Maße Bild Gottes sind, kann Gott nicht eindeutig männlich sein. Die kfd formulierte darum das Gebet für den Synodalen Weg um, es beginnt nun anstelle von „Gott, unser Vater“ mit dem Satz: „Gott, du zeigst dich uns in vielen Bildern, du bist uns Vater und Mutter und immer auch viel mehr.“

Dies deutet an: Auch ein einfaches Ersetzen von „Vater“ durch „Mutter“ wäre noch zu wenig. Johnson greift auf eine andere, komplexere Figur zurück, nämlich die der biblischen Weisheit, die sie als eine Personifikation Gottes versteht. „Bei der Heiligen Weisheit geht es in einem bestimmten Maße um die mütterliche Liebe, aber auch noch um viel mehr: regieren, spielen, lehren, begleiten, Gerechtigkeit herstellen und das Leben schenken, und das alles in der Öffentlichkeit und durch das gesamte Universum hindurch“ (Johnson 2016, 141).

Jesus war ein Mann – was folgt daraus?

Von der problematischen Annahme, dass „Gottvater“ ausschließlich männlich sei, ist die Tatsache zu unterscheiden, dass Jesus von Nazareth ein biologischer Mann war. Die Frage ist hier vielmehr, ob die „Mannwerdung“ Gottes in den Mittelpunkt

gestellt wird – wie etwa bei Hans Urs von Balthasar – oder nicht vielmehr die *Menschwerdung*, für die das Geschlecht Jesu eine Eigenschaft unter vielen anderen darstellt. So bezeichnet Karl Rahner es schon 1979 als „unsinnig [...], das Mannsein *als solches* oder aufgrund der Vereinigung Gottes mit Jesus, der ein Mann ist und war, als besondere *Selbstoffenbarung* Gottes hochzuspekulieren“ (Rahner/Röper 2009, 758). Damit schlägt Rahner einen Weg vor, den die Geschlechterforschung heute „Entdramatisierung von Geschlecht“ nennt: Geschlechterbedingte Ungleichheit sollte nicht heruntergespielt oder gar vergessen werden, aber gerade zu ihrer Bekämpfung kann es hilfreich sein, Geschlechterunterschiede zu relativieren und aus ihnen abgeleitete Eigenschaften zu hinterfragen.

Dieses Vorgehen zeigt sich auch bei Johnson: „Unter einer Vielzahl von Unterschieden wird Jesu Mannsein als an sich wichtig für seine eigene historische Identität und die historische Herausforderung seines Dienstes eingeschätzt, aber weder als theologisch bestimmend für seine Identität als Christus noch als normativ für die Identität der christlichen Gemeinschaft betrachtet“ (Johnson 1994, 217). Ähnliches gilt für Maria von Nazareth: Ihr Geschlecht ist zwar nicht unerheblich für die Heilsgeschichte, zugleich sollte sie nicht darauf reduziert werden. Denn Maria hat Jesus nicht nur geboren, sie hat ihn auch erzogen und gehört selbst zu den ersten Zeuginnen seiner Sendung, wie die Erzählungen vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41–52) und von der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–12) zeigen.

Perspektiven

Grundsätzlich bleibt auch für Gottesrede und Christologie festzuhalten: Die Annahme einer Polarität oder Komplementarität der Geschlechter ist ebenso veränderbar wie andere Modelle auch. Viele Theolog*innen haben bereits gezeigt, dass weder die biblische Umwelt noch die Heilsgeschichte zwingend von Geschlechterdualismen geprägt sind. Heute weisen sowohl viele Alltagserfahrungen als auch die Geschlechterforschung darauf hin, dass Geschlecht viel weniger binär als vielmehr in einem Spektrum angeordnet zu denken ist; dies gilt für das biologische und das kulturelle Geschlecht, aber auch für das Begehren von Menschen. Und auch diese Deutung stellt keine ewige Wahrheit dar, denn sie ist sowohl zeit- und kontextbedingt als auch umstritten.

Vor mehr als einem Vierteljahrhundert schrieb Elizabeth Johnson: „[C]hristomorph zu sein ist keine geschlechtsspezifische Gabe“ (Johnson 1994, 107). Und im Synodalforum „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“ sagte Bischof Franz-Josef Bode am 30. Juni 2020: „Ich frage mich immer mehr, warum Frauen nicht im gleichen Maß Christus repräsentieren können wie Männer.“ Wenn der Synodale Weg an dieser Stelle im Wortsinne weiter-geht, ist er auf keinen Fall umsonst gewesen.

Und nicht zu vergessen: Über unser Bemühen um Gerechtigkeit hinaus gilt die eschatologische Hoffnung, dass die Geschlechter wie auch andere Kategorien einst vollkommen unerheblich sind – eine Hoffnungsperspektive, an der mitzuarbeiten alle Menschen fähig und aufgefordert sind: „Da ist nicht jüdisch noch griechisch, da ist nicht verklavt noch frei, da ist nicht männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus“ (Gal 3,28 in der „Bibel in gerechter Sprache“).

Literatur

Johnson, Elizabeth A., Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994.

Johnson, Elizabeth A., Der lebendige Gott. Eine Neuentdeckung, Freiburg i. Br. 2016.

Menke, Karl-Heinz, „Kirche kann nie Demokratie werden“. Theologe Menke sieht keinen Spielraum beim Frauenpriestertum, 2019 (abgerufen am 6.7.2020).

Nutt, Aurica, Das „Leib Christi“-Verständnis Hans Urs von Balthasars. Eine geschlechtersensible Analyse seiner Christologie und Ekklesiologie, in: Theologische Quartalschrift 197 (2/2017) 133–154.

Rahner, Karl/Röper, Anita, „Gott“ Vater und Mutter, Mann und Frau? Eine Frau befragt einen Mann der Kirche, in: Rahner, Karl, Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik (Sämtliche Werke 30), Freiburg i. Br. 2009, 735–759.



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Queer, Queer-Theorie und queere Theologien

Eine Einführung

„Queer“, das einstige Schimpfwort für Homosexuelle, ist zur Selbstbezeichnung für alle geworden, die nicht der heterosexuellen Geschlechternorm entsprechen. Der Begriff zeichnet sich dadurch aus, dass er Identitäten nicht scharf abgrenzt, sondern sich selbst ständig verschiebt. Miriam Leidinger gibt einen Überblick über den Begriff, das Nachdenken über ihn und darüber, was er für die Theologie bedeutet.

Der Begriff *queer* ist längst auch im deutschen Sprachraum angekommen. Er begegnet uns in Serien oder Nachrichten – und auch in der Theologie. Nichtsdestotrotz bleiben seine Bedeutungen und Geschichte häufig unverstanden. Sich mit *queer* und *queerer* Theologie auseinanderzusetzen, verlangt nach einer längeren Einordnung und systematischen Analyse. Dabei gilt es stets vorweg zwei Vorurteile auszuräumen: *Queer* ist erstens mehr als eine Bezeichnung für das, was nicht heterosexuell ist. Und *queer* ist zweitens – ähnlich wie der Begriff *gender*, die englische Bezeichnung für das sozial-kulturelle Geschlecht – mehr als ein inhaltsloses Modewort aus dem angloamerikanischen und angelsächsischen Sprachraum. Hinter dem Begriff *queer* verbergen sich im Gegenteil sehr diverse Erfahrungen und Kämpfe, persönliche Schicksale von Verletzung und Befreiung und eine andauernde Suche nach und Kritik von Identität. Deshalb ist zunächst eine vertiefte Auseinandersetzung mit *queer*, *queeren* Lebensweisen und *queeren* Anliegen notwendig, um schließlich *queere* Theologien einordnen und verstehen zu können.

„Out of the closets and into the streets“: Der Begriff queer und die Suche nach queerer Identität

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Wortebene: Etymologisch steht der Begriff *queer* in Verbindung mit dem deutschen „quer“ oder dem altenglischen Wort „*cwer*“ (krumm, ungerade). Er steht für das, was vom Normalen oder Gewöhnlichen abweicht, also für das, was eigenartig, verschoben, komisch, verrückt, absurd, suspekt ist. Das Verb „*to queer*“ bedeutet entsprechend „jemanden in die Irre führen“, „etwas verderben“ oder „verpfuschen“. *Queer* ist die Abweichung vom Bekannten und Anständigen oder sogar das, was ihm gegenübersteht. Bereits auf der Wortebene ist *queer* somit ambivalent und negativ konnotiert; dem Begriff ist paradoxerweise die „Verweigerung einer Definition“ inhärent (Degele 2008, 11).

Die ambivalente Bedeutung von *queer* ist zugleich eng geknüpft an seine wechselvolle Geschichte und die Suche nach *queerer* Identität. Der Begriff *queer* hat einen regelrechten Umbenennungsprozess unterlaufen: Noch bis Mitte des 20. Jahrhunderts galt die Bezeichnung *queer* in den USA als Alltagssprachliches Schimpfwort für Homosexuelle. Insofern war der Begriff zunächst mit Beschuldigungen, Pathologisierungen, Beleidigungen gleichgesetzt. Erst im Zuge des Entstehens der Schwulen- und Lesbenbewegung in den 1960er und 1970er Jahren in den USA und Europa wurde *queer* positiv umgedeutet und zum Inbegriff eines Minderheitenaktivismus. Die Gruppe der sogenannten LSBTTI* (Lesben, Schwule, Bisexuelle, Transgender, Transsexuelle, Intersexuelle und alle, die sich darüber hinaus nicht zuordnen lassen – symbolisiert durch das Sternchen) eignete sich den Begriff an, um ihre vormals als



Dr. Miriam Leidinger ist Theologin und tätig im Bereich der politischen Entwicklungszusammenarbeit.

„abnorm“ bezeichnete Identität neu zu bestimmen und so den Begriff für sich zu reklamieren. *Queer* wurde zur positiven Selbstbezeichnung, zum Ausdruck einer nicht-heteronormen Identität.

Dies erreichte mit dem Erstarken sozialer Bewegungen in den 1980er Jahren seinen Höhepunkt. Zunächst waren es insbesondere die Homo-Befreiungsbewegung (*gay liberation*) und der lesbische Feminismus, also Schwule und Lesben, die für die Rechte von Homosexuellen auf die Straße gingen. Sie forderten Anerkennung, Schutz und Gleichstellung und bekannten sich stolz zu ihrer *queeren* Identität. Sie wollten dadurch sichtbar werden, in der Politik Gehör finden sowie sich gegen die erfahrenen Verletzungen und Stigmatisierungen zur Wehr setzen. Ihr Ziel war das Erlangen von Minderheitenrechten und gesellschaftlicher Anerkennung – im Englischen auch *identity politics* genannt, denn Identität galt als notwendige Voraussetzung effektiven politischen Handelns (zur Geschichte schwul-lesbischer Bewegungen vgl. Jagose 2001).

In den 1990er Jahren, geprägt durch die Folgen der AIDS-Pandemie, gründeten Aktivist*innen in New York die Organisation Queer Nation. Sie war die erste Organisation, die *queer* im Namen trug und damit auch zur positiven Umdeutung des Begriffs beitrug. Die Initiator*innen wählten bewusst einen proaktiv-aggressiven Umgang mit dem Thema „Coming-out“ und fanden dafür griffige Slogans wie z. B. „*Out of the Closets and into the Streets*“ oder „*We're here, we're queer! Get used to it!*“.

Zunehmend wurden in den 1990er Jahren aber auch andere *queere* Stimmen laut, die forderten, dass Anerkennung und Schutz nicht das alleinige Ziel bleiben dürften, und die auf die Grenzen lesbisch-schwuler Minderheitenpolitiken hinwiesen: Vom Mainstream anerkannt zu werden, reichte nicht aus, um homophobe Machtstrukturen und das heteronormative Gesellschaftssystem zu transformieren. Dies rief wiederum Gegenstimmen und Proteste derjenigen hervor, die die Errungenschaften schwul-lesbischer Politik durch das Verwenden des ambivalenten Begriffs *queer* als Marker einer unbestimmten und spielerischen Gegen-Identität gefährdet sahen. Ein kritischer Diskurs entwickelte sich und fand Widerhall im akademischen Umfeld.

Auf der Identitätsbaustelle: Debatten um queer an den Universitäten

Die Diskussionen um *queer* fanden zu Beginn der 1990er Jahre Einlass in den akademischen Diskurs. Dabei stand schnell fest, dass mit *queer* nicht nur anderen, nicht-heterosexuellen Lebenswelten Rechnung getragen werden sollte, sondern im Gegenteil *queer* als Anti-Kategorie und Aufstand gegen die Hetero-Norm, als die Verweigerung von Identität und Spiel mit Identitätskategorien, herangezogen wurde. Im Gegensatz zu den Identitätskämpfen auf der Straße entwickelte sich der Begriff *queer* an den Universitäten zum Ausdruck der Kritik von Identität. Für die Queer-Theorie ist *queer* eine „Identitätsbaustelle, ein Ort beständigen Werdens“ (Jagose 2001, 165). Gleichzeitig rekurrten die Queer Studies und die Queer-Theorie auf die Vorarbeiten der Gay and Lesbian Studies sowie der Women's Studies und Gender Studies und entwickelten diese weiter.

Die Queer-Theorie entwickelte sich dabei von Anfang an nicht als ein einheitlicher Theorieansatz, sondern als ein Konglomerat unterschiedlicher theoretischer Impulse, Entwicklungen und Methoden – mit dem Ziel, Geschlecht und Sexualität als normierende und regulierende Kategorien gesellschaftlichen Zusammenlebens in den Blick zu nehmen. Die *queeren* Ansätze wurden beeinflusst durch die Hinwendung zu postmodernen und poststrukturalistischen Theorieansätzen aus Psychoanalyse und Literaturtheorie wie z. B. von Sigmund Freud, Jacques Lacan und Michel Foucault. Dies zeigt sich auch in den zentralen Grundlagendokumenten bekannter Queer-Autorinnen: Eve Kosofsky Sedgwick's „Epistemologie des Versteckts“, Judith Butlers „Das Unbehagen der Geschlechter“ sowie Teresa de Lauretis „Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities“. Die Queer-Theorie entwickelte sich von Beginn an im interdisziplinären Austausch zwischen den Sozial-, Literatur- und

Kulturwissenschaften und etablierte sich als ein Querschnittsthema. Ihr Anliegen in allen Diskursen war und ist es, Heteronormativität kritisch zu reflektieren und grundsätzlich die Begrenztheit und Kontingenz von Identitätskategorien bewusst zu machen.

Als prominenteste Queer-Theoretikerin gilt die US-amerikanische Philosophin Judith Butler. Sie wurde in Deutschland zunächst vor allem im Rahmen der Frauen- und Geschlechterforschung rezipiert und kontrovers diskutiert; und zwar insbesondere ihre These, dass *sex*, also das biologische Geschlecht, immer schon *gender* sei – also dem sozial-kulturellen und damit konstruierten Geschlecht in dem Sinne gleichzusetzen, dass es kulturell bestimmten Interpretationen unterliegt. Nach Butler können die biologischen Grundlagen von Geschlecht und Sexualität niemals von Geschlechtsidentität und -rolle getrennt, geschweige denn ausgelebt werden. Die auf den ersten Blick vermeintlich offensichtlichen „fleischlichen Tatsachen“ seien immer schon eingebettet in sogenannte performative Handlungen, sprich unser Tun: Wir sind, was wir aktiv tun und vor allem auch passiv reproduzieren, und dabei sind wir unweigerlich von unserem Umfeld bestimmt. Das beginnt bereits in der Art und Weise, wie wir die Welt wahrnehmen und definieren – eben auch die Geschlechter.

Butler stellt also fest, dass die Grenze zwischen unserem Sein und unserem Handeln umso mehr verschwimmt, je näher wir bildlich gesprochen „ranzoomen“, und dass bei genauem Hinsehen biologisches und soziales Geschlecht nicht voneinander zu trennen und damit letztlich gleichzusetzen sind. Der zweite Blick offenbare Geschlecht und Sexualität nicht als trennscharfe Linien, sondern als ein weites Grenzgebiet und als Austragungsort gesellschaftlicher Debatten und Konflikte.

Butler findet dafür den Begriff der heterosexuellen Matrix: Es sei das Zusammenspiel von biologischem Geschlecht (*sex*), sozialem Geschlecht (*gender*) und sexuellem Begehren (*desire*), das letztlich zähle. Bildlich gesprochen beschreibt Butler Geschlechtsidentität damit als einen Dreiklang. Dieser „klingt“ nach der Wahrnehmung der meisten Menschen „harmonisch“, wenn er sich innerhalb der Heteronorm bewegt – Butler würde sagen, wenn das Geschlecht „verständlich“ oder intelligibel ist. Wenn also z. B. eine Frau mit sichtlich weiblichen sekundären Geschlechtsorganen sich „als Frau“ gibt und Männer begehrt. Abweichungen werden hingegen sofort als „Disharmonien“ identifiziert – Butler würde von „nicht-intelligiblen“, also unverständlichen Existenzen sprechen. Kurzum: Geschlecht und Sexualität „funktionieren“ und „wirken“ innerhalb dieser Matrix. Misstöne irritieren, fallen aus dem Rahmen oder werden zumindest belächelt.

Zusammengefasst gesagt zeigen die Analysen von *queer* als Begriff, die Suche nach *queerer* Identität und die Queer-Theorie die Vielfalt der Bedeutungen und Anwendung von *queer*. *Queer* ist ambivalent: sowohl Ausdruck von Pathologisierungen und Stigmatisierungen als auch stolzer Identitätsmarker und dabei gleichzeitig ein Plädoyer dafür, die Pluralität und Widersprüchlichkeiten der Ausdrucksformen von Geschlecht und Sexualität wahr- und anzunehmen. *Queeres* Denken fordert heraus und lädt dazu ein, Bestehendes zu hinterfragen und Macht- und Normalisierungsdiskurse zu kritisieren.

Die Vielfalt der Geschlechter in der Theologie und die (Weiter-)Entwicklung queerer Theologien

Queere Theologien spiegeln die Vielfalt und Ambivalenz von *queer*. Auch sie sind mannigfaltig und divers. Es gibt also auch nicht die eine Queer-Theologie, sondern viele verschiedene Strömungen und zahlreiche Anfragen, Impulse und Positionen zu theologischen Fragen aus *queerer* Sicht – und das bedeutet nicht zwingend aus der Sicht von LSBTTI*. Ebenso wie im Rahmen von *queeren* Theorien identitätsgestützte wie identitätskritische Ansätze nebeneinander bestehen, werden diese parallel auch in *queer*-theologischen Ansätzen aufgegriffen und weiterentwickelt.

Grundlegendes Anliegen *queerer* Theologien ist die Feststellung, dass die Auseinandersetzung mit der Frage nach Gott und dem Göttlichen sowie die Beziehung zwischen Gott und den Menschen

eine grundlegende Auseinandersetzung mit den Kategorien Geschlecht und Sexualität erfordert oder impliziert. *Queere* Theologien gehen von der Grundannahme aus, dass Gott, der* die Liebe ist und dem* nichts Menschliches fremd ist, eben gerade auch im Liebesleben zu finden sein müsse. Dabei geht es vielen *queeren* Theologien nicht nur um ein Anerkennen und Rechtfertigen von nicht-heterosexuellem Begehren und *queeren* Beziehungen als gottebenbildlich, sondern vielmehr um eine radikale Form von „love-talk of theology“ (vgl. Cheng 2011). *Queere* Theologien haben nicht zum Ziel, ein *queeres*, im Sinne von „abnormes“, Verständnis von Sexualität als göttlich zu proklamieren – aber dieses auch nicht zu verurteilen –, sondern vielmehr radikal-inkarnatorische Fragestellungen zu diskutieren.

Gleichzeitig bleiben *queer*-theologische Ansätze immer noch im theologischen Mainstream umstritten. Zwar gibt es in den USA und Großbritannien einige Theolog*innen, die sich explizit als Queer-Theolog*innen bezeichnen, sowie Universitäten, die dazu Lehrveranstaltungen anbieten, doch sind *queere* Theologien vor allem im deutschen theologischen Kontext weit davon entfernt, etabliert, anerkannt oder gar akkreditiert zu werden.

Apologetik, Befreiung, Relationalität, Dekonstruktion – eine Systematik queer-theologischer Ansätze

Queere Ansätze finden nur zögerlich Beachtung und Anerkennung in den theologischen Disziplinen und Diskursen. Dabei gibt es bereits seit Mitte der 1950er Jahre theologische Ansätze, die das Lesbisch- und Schwulsein positiv in den Blick nehmen und in die Theologie hineintragen. Grob gesagt lassen sich bis heute (nach Cheng 2011) vier *queer*-theologische Richtungen oder Strömungen ausmachen: apologetische, befreiungstheologische, relationale und dekonstruktive Ansätze. Die Darstellung dieser Richtungen folgt grob ihrer chronologischen Entwicklung. Allerdings schließen sie sich nicht wechselseitig aus, sondern existieren vielmehr oftmals nebeneinander und sind in ihren Anliegen und Fragen bis heute keinesfalls überwunden – analog zur Genese und Entwicklung feministischer Theologien und theologischer Geschlechterforschung (vgl. Leidinger 2019). Im Gegenteil: In vielen *queer*-theologischen Ansätzen werden die verschiedenen Richtungen häufig gemeinsam aufgegriffen und nebeneinandergestellt, wenn auch jeweils mit anderer Schwerpunktsetzung.

Die erste Richtung umfasst apologetische Ansätze, die sich grob unter dem Motto „Schwul-und-lesbisch-Sein ist gut!“ zusammenfassen lassen. Denn Anliegen der ersten Queer-Theolog*innen bzw. schwulen und lesbischen Theolog*innen war es, ihr Schwul- oder Lesbischsein mit ihrem Christ*in-Sein zu versöhnen bzw. zu zeigen, dass lesbische und schwule Menschen „vollwertige“ gläubige Christ*innen sind und sich nicht zu verstecken brauchen. In diesem Sinne war man auch bemüht, die traditionell negative und schwierige Beziehung zwischen Christentum und Homosexualität aufzuarbeiten. Besonders bekannt ist in dieser Hinsicht das religionsgeschichtliche Werk von John Boswell von 1980. Im deutschsprachigen Raum hat Michael Brinkschröder eine religionsgeschichtliche Anamnese von „Sodom als Symptom“ vorgenommen (Brinkschröder 2006). Parallel engagierte man sich auf kirchenpolitischer Ebene. 1964 wurde z. B. das Council on Religion and the Homosexual (CRH) von protestantischen Pfarrer*innen und Leiter*innen von schwulen und lesbischen Gemeinden in San Francisco gegründet. Im deutschsprachigen Raum gibt es seit 2000 die ökumenische [Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie](#), hervorgegangen aus einer Gruppe schwuler Theologen an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Sie gibt die Zeitschrift „Werkstatt Schwule Theologie“ heraus und bietet eine offene Jahrestagung an.

Die zweite Richtung *queer*-theologischer Ansätze ist eng verbunden mit dem Entstehen befreiungstheologischer Ansätze. Sie geht insofern über die apologetischen Ansätze schwuler und lesbischer Theologien hinaus, als dass sie nicht nur Akzeptanz, sondern auch Befreiung aus dem System heterosexistischer und homophober Unterdrückungen fordert. Dies sei grundgelegt in der christlichen Botschaft. Diese Ansätze sind inspiriert von den ersten befreiungstheologischen Ansätzen aus Lateinamerika in den späten 1960er Jahren, die von der Exodusgeschichte, der

Befreiung der Israeliten aus der Sklavenherrschaft in Ägypten, inspiriert sind. Ebenso wie die armen und marginalisierten Menschen vorrangige Adressat*innen der christlichen Botschaft seien und ihre Befreiung im Zentrum stehen müsse, reiche es auch nicht aus, *queere* Menschen in Theologie und Kirche zu akzeptieren. Ziel müsse vielmehr die Befreiung von Heterosexismus und Homophobie sein – nicht nur für *queere* Menschen. Gott verfolge die Geschehnisse auf der Welt nicht teilnahmslos, sondern wende sich im Gegenteil gerade den Armen und Unterdrückten und damit auch den *Queers* zu. Die von der Befreiungstheologie formulierte vorrangige Option für die Armen und Unterdrückten sei insofern immer auch eine Option für *queere* Menschen.

Die dritte Richtung relationaler *queerer* Theologien wurde insbesondere von lesbischen Theolog*innen geprägt. Diese sogenannten Theologien der „Freundinnenschaft“ entstanden auch als Reaktion auf und Weiterentwicklung von schwulen Theologien. Ihnen zugrunde liegt die Überzeugung, dass Gott sich gerade im Erotischen und in den gleichberechtigten Beziehungen zwischen Menschen entdecken lasse; dort könne das Göttliche in der menschlichen Liebe aufscheinen. Viele dieser Ansätze stammen aus den frühen 1970er Jahren und sind insofern nicht immer von den apologetischen Ansätzen zu unterscheiden, als dass sie die Gotteskindschaft für alle, insbesondere auch für homosexuelle Menschen fordern. Insbesondere die US-amerikanische Theologin Carter Heyward ist für ihre Theologie des Erotischen und ihre These „Gott ist Macht-in-Beziehung“ bekannt. 1989 veröffentlichte sie „Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God“. Weitere bekannte lesbische Theologinnen, die relationale Ansätze entwickelten, sind z. B. Mary E. Hunt, Lisa Isherwood und Elizabeth Stuart. Im deutschsprachigen Raum hat u. a. die evangelische Theologin Kerstin Söderblom diese Debatten eingebracht und weitergetrieben und mit dekonstruktiven Ansätzen verbunden.

Die vierte *queer*-theologische Richtung versammelt dekonstruktive *queere* Ansätze und ist vor allem durch die akademische Queer-Theorie beeinflusst. Ihr Anliegen ist es, Identitätskategorien, vor allem die binären Geschlechtskategorien, zu destabilisieren und zu dekonstruieren. Diese Ansätze wollen die essentialistischen Vorstellungen von Geschlecht und Sexualität überwinden und stattdessen fluide Formen und Ausdrücke finden. Innerhalb des Spektrums *queerer* dekonstruktiver Theologien entwickelten sich auch bisexuelle und Transgender-Theologien. Aber auch hier sind die verschiedenen Richtungen der Ansätze nicht immer trennscharf zu unterscheiden, so z. B. bei der *queeren* dekonstruktiven lateinamerikanischen Befreiungstheologin Marcella Althaus-Reid und ihrem Ansatz einer „unanständigen Theologie“ (vgl. u. a. Althaus-Reid 2000). Weitere bekannte Queer-Theolog*innen mit dekonstruktiven Ansätzen, die alle gleichzeitig Elemente der anderen Richtungen aufgreifen, sind u. a. Gerard Loughlin, Robert E. Goss, Lisa Isherwood und Elizabeth Stuart.

Im Rahmen dieser *queeren* dekonstruktiven Ansätze finden sich zudem auch Vertreter*innen der sogenannten Radical-Orthodoxy-Bewegung, bei der es sich um eine christlich-theologische Bewegung handelt, die im angelsächsischen und anglikanischen Kontext entstanden ist. Hinter dem radikal-orthodoxen Ansatz verbirgt sich das Anliegen, zu einem traditionellen vormodernen kirchlichen Denken zurückzukehren. Denn das „Radikale“ der Theologie sei schon bei den Kirchenvätern zu finden und müsse nur neu gelesen werden. Für manche dieser Theolog*innen (nicht alle!) ist dies ein Anreiz, die *relecture* mit *queerem* Denken und *queerer* Theorie zu verbinden. Schließlich biete die vormoderne Theologie Anknüpfungspunkte für Identitätskritik und die Auflösung von Kategorien im Angesicht des Göttlichen und damit Impulse, die sich gegen die Verkürzungen moderner Subjekttheorien und gegen rationale Theologien ins Feld führen lassen. Hier sei nur in aller Kürze angemerkt, dass diese Kritik durchaus problematisch ist, vor allem in der durchgeführten eurozentrischen Perspektive (vgl. dazu Leidingner 2018, 232–240). Beispielfähig sei hier der *queer*-theologische radikal-orthodoxe Ansatz des Anglikaners Graham Ward genannt. Er nimmt in seiner *queer*-theologischen Analyse die „Ab- bzw. Auflösung“ des

Leibes Jesu Christi entlang von Inkarnation und Beschneidung, Verklärung, Eucharistie, Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt in den Blick und erschließt so den durchlässigen, trans-körperlichen, allumfassenden Leib Christi. Für Ward steht fest, dass die vormoderne Leib-Christi-Vorstellung eines Leibes, der alle Leiber umfasse, sowohl ur-christlich als auch zutiefst post-modern und *queer* sei. Die paulinische Leib Christi-Metapher der Gemeinschaft aller Getauften, in der sich Kategorien und Identitäten auflösen und alle eins werden – Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Männern und Frauen (vgl. Gal 3,28) – sei insofern Ausdruck eines nicht-identitären *queeren* Denkens im Herzen von Christologie und Ekklesiologie (vgl. Ward 2000).

Heute gibt es mannigfaltige *queere* Ansätze in der beschriebenen Vielfalt der vier Strömungen in allen theologischen Disziplinen: von *queeren* Exegesen (siehe z. B. das Handbuch „The Queer Bible Commentary“ von 2006) über die Auseinandersetzung mit *queeren* Heiligen in der Kirchengeschichte bis hin zur *queeren* Gottesrede, Christologie oder Mariologie in der systematischen Theologie. Und, ganz praktisch-theologisch, findet parallel das Ringen um konkrete Antworten der Pastoral auf die Bedarfe *queerer* Lebensformen statt.

LSBTI*-Pastoral in den deutschen Bistümern

In der Pastoralarbeit der katholischen deutschen Bistümer besitzen inzwischen elf der 27 Diözesen in Deutschland Beauftragungen für die LSBTI*-Pastoral (Stand März 2020). Diese seelsorgerische Arbeit auf alle Bistümer auszuweiten, war das Anliegen der ersten gemeinsamen Tagung der Seelsorger*innen für LSBTI*-Pastoral in den Bistümern mit katholischen Aktivist*innen, die vom 13. bis 14. März 2020 in Fulda tagte. Das Treffen fand auf Wunsch von Bischof Dr. Franz-Josef Bode (Osnabrück) statt, der die Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz leitet. Es wurde vorbereitet von den Arbeitsstellen für Frauen- und Männerseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz sowie vom Katholischem LSBT+Komitee, zu dem die ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche (HuK) und das Netzwerk katholischer Lesben (NkaL) gehören. Als Ziel der Zusammenarbeit formulierten die Teilnehmer*innen, die Würdigung *queerer* Identität in der Kirche zu befördern und gegen die homophobe Grundstruktur der katholischen Kirche vorzugehen.

Denn die Frage, wie eine angemessene *queere* Pastoral aussehen kann, die die Würde *queerer* Menschen ernst nimmt, wird in der römisch-katholischen Kirche erst anfanghaft diskutiert und ist noch lange nicht abgeschlossen. Es braucht viele Neuansätze, z. B. Konzepte für die Fortbildung pastoraler Mitarbeitender in der Gemeindepastoral, aber auch Änderungen des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts: Wie können geoutete LSBTTI*-Menschen in der Kirche weiterarbeiten, selbst wenn sie standesamtlich verheiratet sind? Dürfen geoutete LSBTTI*-Menschen grundsätzlich angestellt werden, ohne dass sie ihre sexuelle Orientierung geheim halten müssen? Dabei kann der Dialog mit den protestantischen Schwesterkirchen hilfreich sein, wie u. a. ein Blick auf die Diskussionen der Blogseite „[kreuz & queer](#)“ der Website evangelisch.de zeigt.

Insbesondere aber ist die Frage nach der Segnung schwuler und lesbischer Paare aktuell ein zentrales Thema, das auch im Zuge des Synodalen Wegs große Aufmerksamkeit erhält. Und es ist ein Thema, das die Geister scheidet. Viele sind überzeugt, dass es endlich an der Zeit sei, *queere* Lebenswirklichkeiten anzuerkennen und aus kirchlicher Sicht mit diesem Akt der Seelsorge ein Zeichen gegen die Erfahrung der Herabwürdigung von Homosexuellen in der Kirche zu setzen. Diese Frage wird auch intensiv mit der Deutschen Bischofskonferenz diskutiert, nicht zuletzt seit der Veröffentlichung des Sammelbandes „Mit dem Segen der Kirche? Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral“ (vgl. Loos/Reitemeyer/Tretlin 2019), zu dem die Bischöfe Franz-Josef Bode und Stefan Heße ein Geleitwort geschrieben haben. Die [Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken](#) hat sich bereits dafür ausgesprochen, die Praxis der Segensfeiern für gleichgeschlechtliche Paare zu öffnen. Es macht Hoffnung und bleibt abzuwarten, wie diese Diskussion im Zuge des Synodalen Wegs weitergeführt und

Literatur

Althaus-Reid, Marcella, Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics, New York 2000.

Boswell, John, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century, London 1980.

Brinkschröder, Michael, Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Anamnese (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 55), Berlin/New York 2006.

Cheng, Patrick, Radical Love. An Introduction to Queer Theology, New York 2011.

Degele, Nina, Gender / Queer Studies. Eine Einführung, Paderborn 2008.

Goss, Robert E., Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto, San Francisco 1993.

Guest, Deryn u. a. (Hg.), The Queer Bible Commentary, London 2006.

Heyward, Carter, Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God, San Francisco 1989.

Jagose, Annamarie, Queer Theory. Eine Einführung, Berlin 2001.

Leidinger, Miriam, Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit „Verletzbarkeit“ anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward (ratio fidei 66), Regensburg 2018.

Leidinger, Miriam, Gehen, Bleiben oder Weitergehen? Macht und Geschlecht aus christlich-theologischer Sicht, in: Ströbele, Christian u. a., Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam, Regensburg 2019, 118–

welche Möglichkeiten sie eröffnen wird.

Dieser Beitrag greift in gekürzter und aktualisierter Form auf folgende Vorarbeit zurück: Leidinger, Miriam, Queer-Theologie. Eine Annäherung, in: Eckholt, Margit/Wendel, Saskia (Hg.), Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt, Ostfildern 2012, 246–267.

129.
Loos, Stephan / Reitemeyer, Michael / Trettin, Georg (Hg.), Mit dem Segen der Kirche? Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2019.
Ward, Graham, The Displaced Body of Jesus Christ, in: ders., Cities of God, London/New York 2000, 97–116.

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Datenschutz | Redaktion



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Wie Frauen Gemeinde tragen können

Seit Mai 2019 engagieren sich katholische Frauen in der Initiative „Maria 2.0“ gegen die Machtstrukturen in der katholischen Kirche und für die volle Gleichstellung von Frauen, inklusive des Zugangs zum Weiheamt. Kurz darauf vereinten sich unter dem Namen „Maria 1.0“ Frauen, die als Gegenbewegung wahrgenommen wurden und sich insbesondere gegen die Forderung wenden, das Weiheamt für Frauen zugänglich zu machen. Wir haben Vertreterinnen beider Gruppen nach ihrer Vision für Frauen in der Kirche gefragt – wie können Frauen Gemeinde und Kirche tragen?

„Die Stunde kommt, die Stunde ist schon da, in der sich die Berufung der Frau voll entfaltet, die Stunde, in der die Frau in der Gesellschaft einen Einfluss, eine Ausstrahlung, eine bisher noch nie erreichte Stellung erlangt. In einer Zeit, in welcher die Menschheit einen so tiefgreifenden Wandel erfährt, können deshalb die vom Geist des Evangeliums erleuchteten Frauen der Menschheit tatkräftig dabei helfen, dass sie nicht in Verfall gerät.“ So schreibt Papst Paul VI. in der großen Botschaft des Konzils an die Frauen am 8. Dezember 1965, dem Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria. Maria ist die Frau, der in der Kirche größtmögliche Ehre entgegengebracht wird. Im 20. Jh. sind ganze sieben Enzykliken und drei Apostolische Schreiben der Gottesmutter gewidmet worden. Die Kirche kennt überdies vier Kirchenlehrerinnen und wir verdanken Papst Johannes Paul II. das Apostolische Schreiben *Mulieris dignitatem*. Die Kirche vermittelt auf den ersten Blick ein sehr positives Bild von Frauen.

Geht man dem ersten Eindruck weiter nach, stellt man fest: Frauen sind die tragenden Säulen der Liturgia (Feier des Glaubens), der Diakonia (tätige Liebe als Umsetzung des Glaubens) und der Martyria (Verkündigung des Glaubens), also der drei kirchlichen Vollzüge.

Sie prägen das Gebetsleben als Leiterinnen oder Teilnehmerinnen wesentlich mit. Es sind vor allem Frauen, die regelmäßig zu den Gottesdiensten kommen. Viele liturgische Veranstaltungen werden von Frauen vorbereitet und auch geleitet. Es ist an die Kinderkirchen, Katechesen und Wortgottesdienste zu denken, die zuverlässig von Frauen übernommen werden. Dabei handelt es sich sowohl um Ehren- als auch um Hauptamtliche mit theologischer und pastoraler Ausbildung. Auch die vielfältigen liturgischen Dienste werden zu einem großen Teil von Frauen übernommen.

In katholischen Bildungseinrichtungen verkünden v. a. Frauen das Evangelium. Sie arbeiten als Religionslehrerinnen in der Schule und als Erzieherinnen in den Kindertagesstätten. Ihre Kreativität ist nicht nur im Bereich der Bildung gefragt, sondern auch bei der Planung von Aktionen und Initiativen, durch die neue Zugänge zum Glauben geschaffen werden.

Das Engagement von Frauen ist auch in der Diakonia von großer Relevanz: Viele Frauen arbeiten als professionelle Beraterinnen in karitativen Einrichtungen. Sie sind tätig in katholischen Krankenhäusern, Altenheimen oder Frauenhäusern. Ihre ganz besondere Stärke ist die Arbeit in sozialen Berufen. Die Gemeinden vor Ort sind auf das ehrenamtliche Engagement vieler Frauen angewiesen, wenn es um den Zusammenhalt der Pfarrei und vor allem um die notleidenden Mitglieder geht. Es ist in diesem Kontext nicht genug zu betonen, welche tragende Rolle Ordensschwwestern in den Gemeinden besitzen. Sie sind in den



Margarete Strauss ist katholische Theologin und engagiert sich für Maria 1.0.

vielen sozialen Bereichen tätig, aber auch in Hostienbäckereien, bei Restaurierungsarbeiten und der Anfertigung von Gewändern. Der Dienst von Ordensfrauen in allen kirchlichen Vollzügen, zuallererst im Bereich die Liturgia, ist unverzichtbar.

Zudem ist der ganze organisatorische Rahmen zu berücksichtigen, den Frauen mit herausragendem Organisationstalent wesentlich mittragen: in der Gremienarbeit von Kirchenvorstand und Pfarrgemeinderat, im Pfarrbüro und der Jugendarbeit, in Vereinsarbeit und Rahmentätigkeiten der Liturgie.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Frauen tragen die Kirche bereits wesentlich mit. Dabei ist zu betonen, dass „Kirche“ nicht als der Zusammenschluss von Menschen zu einem Verein zu verstehen ist, in dem es um eine gerechte Machtverteilung geht, schon gar nicht vergleichbar mit der Gewaltenteilung nach dem Schema Montesquieus. „Kirche“ ist auch nicht gewachsen im Sinne einer Gestaltung in einem sich stets ändernden soziologischen Kontext. Vielmehr ist Kirche eine übernatürliche und überzeitliche Gemeinschaft, die von Christus selbst gestiftet und sein Leib ist. Sie ist „allumfassendes Heilssakrament“ (*Lumen gentium* 48) Gottes. Ausgehend von einem solchen ekklesiologischen Selbstverständnis wird die Frage nach Macht irrelevant. Stattdessen steht die Frage im Raum: Wie können sich die Mitglieder mit ihren vielfältigen Begabungen und Stärken in der Gemeinde einbringen und der Gemeinschaft dienen? Es geht nicht um Rechte, sondern um Hingabe und Dienst. Dabei ist die Würde von Mann und Frau gleich, was schöpfungs- sowie tauftheologisch begründet wird. Sie bleibt gleich bei ganz unterschiedlich verteilten Begabungen und Stärken und wird gerade in der Bipolarität von Mann und Frau gewährleistet, nicht in der Gleichschaltung.

Davon ausgehend ist zu verdeutlichen, dass Frauen nicht geweiht werden können – weder zum Bischof noch zum Priester oder Diakon. Papst Johannes Paul II. hat es mit *Ordinatio sacerdotalis* auf den Punkt gebracht. Auch dem Einwand, dass dieses Apostolische Schreiben sich nur auf Priester- und Bischofsweihe beziehe, den Diakonat aber offenlasse, ist entgegenzuhalten, dass das Weihesakrament in einer untrennbaren Dreigliedrigkeit besteht. Auch die These eines frühchristlichen Diakonates für Frauen ist zu präzisieren: Keine Frau hat jemals die sakramentale Weihe erhalten, sodass sie als Diakon gewirkt hat. Dies wird mit dem nichtsakramentalen Amt der Diakonisse missverstanden, die bei der Ganzkörpertaufe von Frauen und der Versorgung von Witwen mitgeholfen hat. Die sakramentale Weihe bleibt Männern vorbehalten – nicht, weil die Kirche so frauenfeindlich gestimmt ist, sondern weil Jesus es im Abendmahlssaal so geboten hat, als er die Weihe ausschließlich vor den Aposteln eingesetzt hat. Frauen haben von Anfang an eine andere Berufung: Diese besteht primär in der geistigen und körperlichen Mutterschaft. Sich ganz für das eigene Kind hinzugeben, ist keinesfalls diskriminierend, auf eine berufliche Tätigkeit eingegrenzt zu werden jedoch schon. Die Frau ist vielmehr dazu berufen, ihre ganze Weiblichkeit in die Welt hinauszutragen und zugleich Christus, so wie Maria es getan hat. In *Ordinatio sacerdotalis* 3 heißt es: „Im Übrigen zeigt die Tatsache, dass Maria, die Mutter Gottes und Mutter der Kirche, nicht den eigentlichen Sendungsauftrag der Apostel und auch nicht das Amtspriestertum erhalten hat, mit aller Klarheit, dass die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihr gegenüber bedeuten kann, sondern die treue Beachtung eines Ratschlusses, der der Weisheit des Herrn des Universums zuzuschreiben ist.“ *Mulieris dignitatem* 26 sagt dazu: „Wenn Christus nur Männer zu seinen Aposteln berief, tat er das völlig frei und unabhängig. Er tat es mit derselben Freiheit, mit der er in seinem Gesamtverhalten die Würde und Berufung der Frau betonte, ohne sich nach den herrschenden Sitten und nach der auch von der Gesetzgebung der Zeit gebilligten Tradition zu richten.“ Wenn Christus unabhängig von gesellschaftlichen Konventionen gehandelt hat, dann ist das ein Appell an die heutige Kirche, es ihm gleichzutun.

Diese Denkweise ermöglicht die Loslösung von einer Weihefixiertheit bei der Frage nach der Bedeutung von Frauen in der Kirche (dazu auch Papst Franziskus in *Querida*

Amazonia 100).

Es bietet sich die Chance, über andere Aufgaben nachzudenken:

In Zeiten vermehrter Bürokratie können professionell ausgebildete Frauen mehr organisatorische und administrative Aufgaben des leitenden Pfarrers, die Verantwortung für die Mitarbeiter, sogar die Gesamtleitung übernehmen. So kann der Pfarrer sich auf seine seelsorgerischen Aufgaben konzentrieren, die seine oberste Priorität darstellen. Frauen müssen also keine Priesterinnen sein und am Altar stehen, um eine große Verantwortung in der Gemeinde zu übernehmen. Zugleich ist zu beachten, präzise Abgrenzungen der Arbeitsfelder zu klären, denn der versorgende Charakter des Geistlichen darf nicht ganz verloren gehen. Er ist Pastor, d. h. „Hirte“, und muss als solcher auch erkennbar bleiben. Er hat selbst keine Familie, um sich um seine Gemeinde zu kümmern. Da ergibt eine strikte Trennung in „natürliche“ und „übernatürliche“ Sorge keinen Sinn.

Und dennoch: Die zunehmende Vergrößerung von Pfarreiengemeinschaften erfordert eine bessere Arbeitsteilung, sodass die verstärkte Einbeziehung professioneller Fachkräfte vonnöten ist. So können Frauen noch intensiver als Pädagoginnen, Psychologinnen, Managerinnen etc. eingestellt werden. Auch im Bereich der Hauswirtschaft und der sozialen Arbeitsbereiche bietet eine stärkere Professionalisierung die Chance, dass Frauen besser eingebunden werden. Dabei ist eindrücklich zu betonen, dass solche Aufgaben nicht als niederer Dienst angesehen werden dürfen. Sie sind entscheidend und als solche auch zu kommunizieren. Schon Paulus hat in seiner Charismenlehre (1 Kor 12) dargelegt, dass jede Begabung für die Erbauung der Gemeinde entscheidend ist und nicht jeder dasselbe von Gott geschenkt bekommt. Es ist nicht die Art der Aufgabe ausschlaggebend, sondern das Maß an hingebender Liebe, mit der sie umgesetzt wird.

Gemäß den drei kirchlichen Vollzügen ist Folgendes ausbaufähig:

In der Liturgia tragen Frauen bereits eine große Verantwortung. Optimierbar ist die Teilnahme von Frauen an der Liturgie auch jenseits ihrer „Dienstzeiten“, sodass gerade jene mit Vorbildfunktion durch ihre persönliche Gottesbeziehung ein Glaubenszeugnis ablegen. Zudem wird so dem Risiko eines puren Aktivismus entgegengewirkt, getreu dem Motto: „Nicht nur Martha, auch Maria sein.“

In der Verkündigung geschieht bereits vieles durch ausgebildete Katechetinnen und Referentinnen. Zu wünschen wäre eine Vergeistlichung des verkündeten Inhalts. Dieser ist in den letzten Jahrzehnten zu Ungunsten des spezifisch christlichen Profils auf ein Minimum reduziert worden. Es müsste vermehrt wieder das vollständige Evangelium Jesu Christi verkündet und konkret vorgelebt werden, vor allem die Zehn Gebote. Die Organisation und Leitung von Ehevorbereitungs- und Alpha-Kursen durch Frauen wären besonders vonnöten. In diesem Kontext sind auch Kurse zur Natürlichen Empfängnisregelung zu nennen. Schön wäre in diesem Zusammenhang die Durchführung solcher Kurse durch Ehepaare. So wird Martyria wieder authentisch und die Kirche gewinnt an Glaubwürdigkeit.

Frauen können sich auch noch mehr im Bereich der Diakonia einbringen, vor allem bei Grenzsituationen von Menschen. Ihr Feingefühl im Umgang mit leidenden Menschen, ihre Empathiefähigkeit und der Blick für die ganz konkrete Not sind Charakteristika, die in beratenden Einrichtungen besonders wertvoll sind. Als ausgebildete Fachkräfte sollten Frauen insbesondere bei Ehekrisen, Schwangerschaftskonflikten sowie in der Obdachlosen- und Frauenhilfe eingebunden werden. Unverzichtbar ist in diesem Kontext eine Anlaufstelle für sexuellen Missbrauch und häusliche Gewalt. Hier sollte der Bereich der Prävention dringend ausgebaut werden. In den Gemeinden könnte eine Gruppe von Ehrenamtlichen als Anlaufstelle für Betroffene dienen. Dabei muss solch eine Gruppe nicht erst bei Härtefällen zum Einsatz kommen, sondern kann grundsätzlich für notleidende Mitglieder da sein, z. B. bei finanziellen Engpässen, Schicksalsschlägen, als Trauerbegleitung oder als Unterstützung von Alleinerziehenden.

Frauen verleihen der Kirche ihr Gesicht und können es in Zukunft

Literatur

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 86), Bonn 1988.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe [*Ordinatio sacerdotalis*] (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117), Bonn 1994.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 222), Bonn 2020.

Müller, Gerhard Ludwig, Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und

noch mehr tun – und das hängt nicht von einer sakramentalen
Weihe ab.

christologischer Perspektive,
Einsiedeln 2000.



Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Datenschutz | Redaktion

Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Feminismus in der katholischen Kirche

Maria 2.0: Eine Frage der Macht

Seit Mai 2019 engagieren sich katholische Frauen in der Initiative „Maria 2.0“ gegen die Machtstrukturen in der katholischen Kirche und für die volle Gleichstellung von Frauen, inklusive des Zugangs zum Weiheamt. Kurz darauf vereinten sich unter dem Namen „Maria 1.0“ Frauen, die als Gegenbewegung wahrgenommen wurden und sich insbesondere gegen die Forderung wenden, das Weiheamt für Frauen zugänglich zu machen. Wir haben Vertreterinnen beider Gruppen nach ihrer Vision für Frauen in der Kirche gefragt – wie können Frauen Gemeinde und Kirche tragen?

Im Mai 2019 riefen katholische Frauen in Münster eine Streik- und Aktionswoche aus und Tausende folgten ihrem Ruf. Ausgangspunkt war das Entsetzen über sexualisierte Gewalt und die Vertuschung derselben in der römisch-katholischen Kirche. Die 2018 veröffentlichte MHG-Studie, die die Ursachen des Missbrauchs untersuchte, nannte den Umgang mit Macht, die Sexualmoral der Kirche und die priesterliche Lebensform als neuralgische Faktoren, die Missbrauch begünstigen. Schnell wurde klar, dass klerikale Männerbünde die Vertuschung der Taten und den Schutz der Täter gefördert haben. Die Motivation, sich gegen diese Macht- und Missbrauchsstrukturen aufzuheben, rührt daher, dass Frauen sich nicht mehr für eine Kirche engagieren können und wollen, in der die Gesetze ausschließlich von Männern gemacht werden.

Die Machtfrage – ein Tabu in der katholischen Kirche

In ihrem 2017 erschienenen Buch „Der Weiberaufstand. Warum Frauen in der katholischen Kirche mehr Macht brauchen“ fragt Christiane Florin nach der Macht in der Kirche und erntet zunächst Unverständnis von Seiten der Kirchenmänner. Macht gebe es in der Kirche nicht, nur Dienst. Oder wie Joseph Ratzinger bemerkt: Die Kirche handle mit Vollmacht. Der Umgang mit Macht ist die zentrale Frage, um die es beim Kampf um die Gleichstellung der Geschlechter geht. Mit knapp hundert Jahren Verspätung erreicht der Feminismus nun die letzte global wirkende Institution, deren Alleinstellungsmerkmal es auch im 21. Jahrhundert noch ist, Frauen den Zugang zur Macht zu verwehren und damit zu diskriminieren. Frauen müssen die Machtfrage stellen, wollen sie wirklich eine Neuausrichtung und Veränderung bewirken.

Macht ist in der katholischen Kirche an die Weihe gebunden. Nur geweihte Männer können entscheidende, einflussreiche Positionen besetzen. Frauen wird die Weihe verweigert, ergo haben sie keine Macht. Maria 2.0 jedoch auf die Forderung nach der Frauenordination zu reduzieren, verkürzt den Horizont, in dem sich die Bewegung aufstellt. Der gleichberechtigte Zugang von Frauen zu allen Ämtern und Diensten der Kirche ist zwar eine der zentralen Forderungen, doch kann er nur gedacht werden mit einer umfassenden Neuausrichtung in allen Kernbereichen der katholischen Kirche. Dazu gehören das Amts-, Kirchen- und Sakramentenverständnis. Diese Bereiche müssen in neuen Kategorien gedacht werden, die sich vor allem auch an der Frage der Gerechtigkeit orientieren müssen. Verbunden mit einer Neuausrichtung ist eine Analyse, mit welcher Konzeption von Macht Kirche agiert. In all ihren Vollzügen spielt Macht eine elementare Rolle. Deshalb muss untersucht werden, wie durch Amts-, Kirchen- und Sakramentenbegriff Macht ausgeübt wird. In



Maria Mesrian ist katholische Theologin und engagiert sich bei Maria 2.0.

all diesen Bereichen spielt Macht eine elementare Rolle, wird jedoch vollkommen tabuisiert. Es gibt keine theologisch-wissenschaftlichen Abhandlungen darüber, wie die dogmatische Rückführung des Amtes auf Gott diejenigen, die das Amt ausführen, zu allmächtigen Herrschern über Leib und Seele macht. Der Grund ist einfach: Gäbe es beispielsweise eine offene Diskussion über Macht im Verständnis wie in der Ausübung des Amtes, wäre die Frage nach der Kontrolle dieser Macht unumgänglich. Eine Institution, der weltweit 1,2 Milliarden Menschen angehören und die als Arbeitgeber fungiert, muss die soziale Kategorie der Macht thematisieren. Sie kann sich nicht hinter absolutistisch-monarchischen Herrschaftsformen verstecken, will sie aufrichtig den Missbrauch von Macht verhindern.

Das Gleiche gilt für den Kirchenbegriff: „Außerhalb der Kirche kein Heil“ postuliert einen Kirchenbegriff, der mit aller Macht sein Territorium absteckt und zu dem nur „Ein-geweihte“ Zugang haben. Zwar ist allen Getauften dieselbe Würde zugesprochen, aber nur geweihte Männer entscheiden über das Dazugehören. Kommunikation nach ihren Regeln – oder Exkommunikation. Setzen sich Getaufte über die Regeln hinweg, wird ihnen die Mitgliedschaft abgesprochen. Dabei spielt es keine Rolle, ob diese Regeln diskriminierend oder menschenverachtend sind, wie am Beispiel der exkommunizierten Priesterinnen um Ida Raming zu beobachten ist.

Auch Sakramente werden als Machtmittel eingesetzt und so ihres Sinnes als Zeichen des Heils entleert. Wenn die Institution bspw. wiederverheiratet geschiedenen Menschen die Teilnahme an der Eucharistie verweigert, setzt sie Sakramente als Machtmittel ein, die entscheiden, ob der Mensch Teil der Gemeinschaft ist oder nicht. Auch in der Coronakrise war zu beobachten, dass viele Priester sich auf die Feier der Eucharistie unter allen Umständen und trotz vieler berechtigter gesundheitlicher Einwände fixierten. Kritisiert wurde auch die Selbstbezüglichkeit eines Messefeierns, bei der Priester sich als Stellvertreter Christi und zugleich der Gemeinde verstanden. Dagegen legte man auf Anregungen zu Gottesdienstformen, die von allen Getauften in Hausgemeinschaften gefeiert werden können, viel zu wenig Wert.

Würden in Ermangelung öffentlicher Gottesdienste die getauften Gläubigen sich als bevollmächtigt begreifen, Jesus um seine Gegenwart in Brot und Wein zu bitten, würde das zentrale Alleinstellungsmerkmal des Klerus, als exklusiv bevollmächtigter Hüter des Kults zu fungieren, *ad absurdum* geführt. Sind die Zugangskriterien für die, die die Eucharistie „gültig“ feiern dürfen, „Mann, Kleriker, zölibatär lebend“, dann hat auch nur diese immer kleiner werdende Kaste die Macht, das gemeinschaftsstiftende Mahl als Vergegenwärtigung Jesu zu feiern. Das Festhalten an dieser Macht stößt allerdings immer mehr auf die Weigerung, auch von engagierten Ordensfrauen (vgl. „Fülle in der Leere“), sich auf diese Weise bevormunden zu lassen. Neue Wege werden selbstbewusst gegangen, und indem Frauen nicht mehr um Erlaubnis bitten, lassen sie die Kirchenmänner machtlos zurück. Nicht umsonst richtet auch Maria 2.0 den Sakramentenbegriff an Charisma und Sendung aus, wie es die [Junia-Initiative](#) aus der Schweiz treffend auf den Punkt bringt.

Die Macht der Worte: Gibt es einen gerechten Diskurs in der katholischen Kirche?

Diskurs wird in der katholischen Kirche autoritär geführt. Das wird besonders deutlich bei der Frage der Frauenordination. Die Vertreter der Amtskirche werden nicht müde, diese Frage für entschieden zu erklären, indem sie auf das von Papst Johannes Paul II. verfasste Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* aus dem Jahr 1994 verweisen. Im letzten Absatz erklärt er apodiktisch: „Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“ Er wollte also die bischöflichen „Brüder“ gegen Frauen stärken, in denen man keine „Schwestern“ mehr erkennt.

Mit dieser theologisch höchst fragwürdigen Behauptung wird seit Jahren jeder Diskurs im Keim erstickt. Das ist Machtausübung in Reinform. Diskurse zu verbieten und Sprechverbote zu erteilen sind Instrumente autoritärer Regime und nicht Merkmale einer Institution in der Spur Jesu. Letztlich geht es darum, die Deutungshoheit über die Begriffe zurückzuerobern. Es gibt keine Gerechtigkeit in der katholischen Kirche, solange sie nicht in der Gleichberechtigung von Frauen und Männern verwirklicht ist. Die Kirche bedient sich der Begriffe der Aufklärung, ohne sie in ihren Strukturen zu verwirklichen. Das ist unredlich. Auch wenn sie es leugnet, sind ihre Strukturen diskriminierend. Die Feststellung, Frauen seien gleichwürdig, aber nicht gleichartig, sie hätten aufgrund dessen andere Aufgaben als Männer, ist diskriminierend, weil Männer die Rolle der Frau definieren. Angefangen bei Augustinus („Das Weib ist ein minderwertiges Wesen, das von Gott nicht nach seinem Ebenbilde geschaffen wurde. Es entspricht der natürlichen Ordnung, dass die Frauen den Männern dienen.“) bis zu Papst Franziskus („Die Frau ist das edelste Fleisch der Welt.“) bestimmen solche bis dato unwidersprochenen Aussagen das katholische Frauenbild. Dieser Deutungshoheit müssen sich Frauen entziehen und einen gerechten Diskurs einfordern, der nicht immerzu mit dem Willen Gottes argumentiert. Über Gottes Willen Bescheid zu wissen, sollte sich kein Mensch anmaßen. Die entscheidende Frage lautet: Dient etwas der Verkündigung des Evangeliums oder dient es nicht?

Wirkmacht weltweit: Maria 2.0 und das Catholic Women's Council

Schnell hat sich aus der Graswurzelinitiative Maria 2.0 eine Marke entwickelt, die als Synonym für Widerstand in der katholischen Kirche gilt. Getragen von der jahrzehntelangen Arbeit der großen deutschen Frauenverbände KDFB und kfd, war im Mai 2019 das Momentum gekommen, der Frauenbewegung innerhalb der katholischen Kirche einen neuen Schub zu verleihen. Der laute Protest kam aus dem Innersten der Kirche, von den Frauen, die noch geblieben sind und die Gemeinden maßgeblich tragen. Kaum eine Gemeinde, die ohne das ehrenamtliche Engagement von Frauen überlebensfähig wäre.

Selbstbewusst und selbstbestimmt nehmen Frauen nun ihr Schicksal selbst in die Hand. Wieso sollten sie im Kirchenraum ihre Grundrechte über Bord werfen und davon absehen, gleichberechtigt zu sein? Darf der im Grundgesetz verbürgte Artikel 3: „Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung [...] benachteiligt [...] werden“ von der Kirche unbeachtet bleiben?

Im November 2019 gründete sich auf Initiative der in Rom ansässigen Organisation Voices of Faith das Catholic Women's Council (CWC). Zu den Gründungsmitgliedern zählen Maria 2.0, die großen deutschsprachigen Frauenverbände aus der Schweiz, Österreich und Deutschland und verschiedene Einzelinitiativen. Bereits im Januar schlossen sich bei einem Treffen in Rom weltweit tätige Organisationen, Theologinnen und Initiativen an. Das CWC versteht sich als ein Netzwerk von Frauen, das die Gleichberechtigung von Frauen im Rahmen einer umfassenden Erneuerung der Kirche forciert. Innerhalb der Organisation gibt es eine Bandbreite an Überzeugungen, die jedoch alle auf den Nenner „gleiche Würde, gleiche Rechte“ gebracht werden können. Das Argument, die „Frauenfrage“ sei nur in der nördlichen Erdhalbkugel virulent und kein Thema für die Weltkirche, ist damit entkräftet. Interessant dabei ist, dass das kirchliche Lehramt meint definieren zu müssen, was genau die Frauenfrage sei, anstatt die Fragen mündiger Katholikinnen ernst zu nehmen. Wenn die Kirche als Global Player die Standards der Geschlechtergerechtigkeit verinnerlichen würde, hätte sie einen maßgeblichen Einfluss auf Länder, in denen Frauen gesellschaftlich immer noch diskriminiert werden. Insofern bedeutet die Arbeit des CWC Solidarität mit Frauen auf der ganzen Welt. Gemeinsam beschreiten die Frauen nun einen Weg, der zum Ziel hat, eine eigene Synode voraussichtlich 2021 einzuberufen, bei der Frauen die Themen setzen und ihre Vorstellungen von einer gerechten Kirche formulieren. Das bedeutet, dass nicht Männer die Agenda vorgeben und über Frauen sprechen, sondern auch hier Frauen ihr Schicksal

selbstbestimmt in die Hand nehmen. Sie werden nicht umhinkommen, die „Machtfrage“ zu stellen. Allerdings werden sie nicht darauf abzielen, andere auf klerikal ausgeübte Weise kleinzuhalten, sondern alles, was in ihrer Macht steht, zu tun, um Menschen bei ihrer Selbstwerdung und ihrer Suche nach Gott zu unterstützen.



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Gott hinter der Gefängnistür

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Gott hinter der Gefängnistür

Das Projekt „Jail House College“ möchte Gefangene stärken, dem Lebenssinn nachzugehen

Das ökumenische Projekt „Jail House College“ möchte den im Gefängnis Inhaftierten mit einer „Theologie der Stärkung“ eine Stimme und geistorientierte Sinnhaftigkeit geben und sie mit den Menschen im Bistum Fulda und der weiteren Gesellschaft in Kontakt bringen. Mithilfe der drei Säulen Musik, Bildung und Kultur versuchen die Seelsorger eine Präsenz von Glaube und Hoffnung im Gefängnis zu schaffen. Das innovative diakonische Projekt ist aus dem Herzensanliegen von einzelnen Gefangenen, Mitarbeitern und Seelsorgern entstanden, die diese Brücke der Menschlichkeit und des Evangeliums bauen. Es ist zudem einer der Preisträger des Preises für pastorale Innovation, den das Bistums Fulda im Oktober 2019 vergeben hat.

Was begegnet uns im Gefängnis? Wir machen viele unterschiedliche Erfahrungen, aber das Leben in einer Justizvollzugsanstalt ist vor allem gekennzeichnet von einem massiven Freiheitsverlust, der nicht zu unterschätzen ist: Die Türen sind zu, es gibt strikte Abläufe und unzählige Ge- und Verbote. Sinn- und Hoffnungslosigkeit entstehen durch monotone Routine, die alle Kreativität und persönliche Initiative erstickt. In dieser Situation und an diesem Ort „Gott“ auf die Spur zu kommen und die Menschen mit dem Evangelium zu stärken, ist eine besonders herausfordernde Aufgabe. Die Gefängnisseelsorge heute muss über Ausdauer, Kreativität und eine gute Menschenkenntnis mit viel Verständnis verfügen, um mit den existenziellen Bedürfnissen, Schmerzen und Leiden im Leben der Gefangenen, aber auch des Anstaltspersonals umzugehen.



Diakon Dr. Dr. Meins G. S. Coetsier ist Gefängnisseelsorger an der Justizvollzugsanstalt Hünfeld und der Justizvollzugsanstalt Fulda.

Foto: © privat.

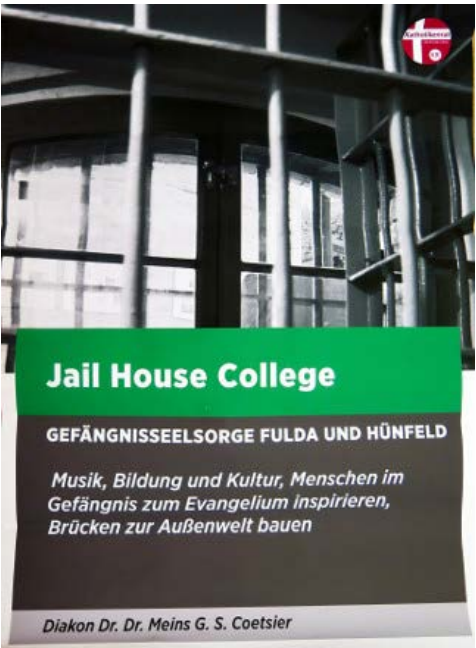


Foto: © privat.

Glaube und Hoffnung im Gefängnis

Artikel 1 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland sagt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Sie ist zu achten, sie ist zu schützen, und das ist unsere Bürgerpflicht –

auch hinter Gittern. Als Kirche in Deutschland dürfen wir nämlich nicht vergessen: Am Rande der Gesellschaft werden auch Menschen weggeschlossen, die in unseren Bistümern, Dörfern und Städten aufgewachsen und jahrelang in die Kirche gegangen sind. Sie sind Teil von unserer Glaubensgemeinschaft. Sie haben ähnliche Lebensthemen und teilen mit uns das Drama des Menschseins in unserer heutigen säkularen und komplexen Gesellschaft. Auf kleinem Raum im Gefängnis sind Hunderte von verschiedensten Schicksalen, Lebensorientierungen und Nationalitäten geballt zusammengebracht. Das sorgt für Spannungen und große Unzufriedenheit, für Negativität und Aggression, das bewirkt eine andauernde Hoffnungslosigkeit und Depression. Inhaftierte brauchen wie wir alle Zeichen der Hoffnung, Perspektive und neue Gedanken. Sie benötigen Verarbeitung ihrer Gefühle und Gedanken, ihrer verlorenen Träume. Sie brauchen Kultur, Zivilisation und „Normalität“, kurz eine Brücke mit einer stärkenden und ermutigenden Botschaft.

Das „Jail House College“ möchte den Inhaftierten mit einer „Theologie der Stärkung“ (*Theology of Empowerment*) eine Stimme und geistorientierte Sinnhaftigkeit geben und sie mit den Menschen im Bistum Fulda und der weiteren Gesellschaft in Kontakt bringen. Mithilfe der drei Säulen *Musik, Bildung und Kultur* versuchen wir als Seelsorger eine Präsenz von Glaube und Hoffnung im Gefängnis zu schaffen. Dieser Versuch, einen funktionierenden theologischen Ansatz zur existenziellen Frustration in Gefängnissen zu finden, wobei die Suche nach Sinn zentral ist, ist eine große Herausforderung in einem System, in dem Sicherheit und Ordnung an erster Stelle stehen.



Einführung von Diakon Coetiers in der JVA Hünfeld. Foto: © Hartmut Zimmermann, Fuldaer Zeitung.

Versuch eines praktischen theologischen Ansatzes

Das ökumenische Projekt „Jail House College“ versucht, auch in schwierigen Zeiten (Corona usw.) einer „Theologie der Stärkung“ nachzugehen, um einen Unterschied in der Art und Weise zu bewirken, wie Gefängnisseelsorge den Sinn und Wert des Lebens verbessern kann. Es ist deswegen weniger ein „missionarisches Projekt“ im klassischen Sinn, sondern der Versuch, einen „Horizont der Sinnhaftigkeit“ zu kreieren, der trotz aller gescheiterten Initiativen und gefühlter Erfolglosigkeit hinter den grauen Mauern Gottesbegegnungen und eine tiefe menschliche Verbindlichkeit ermöglichen möchte. Wir reden lieber über einen „Horizont“, da Projekte kommen und gehen und immer wieder scheitern in einem verknackten und vergitterten Alltag. Es ist wichtig, so einen spirituellen Horizont zu haben, um die Hoffnung auf bessere Zeiten für und mit den Gefangenen nicht zu verlieren.

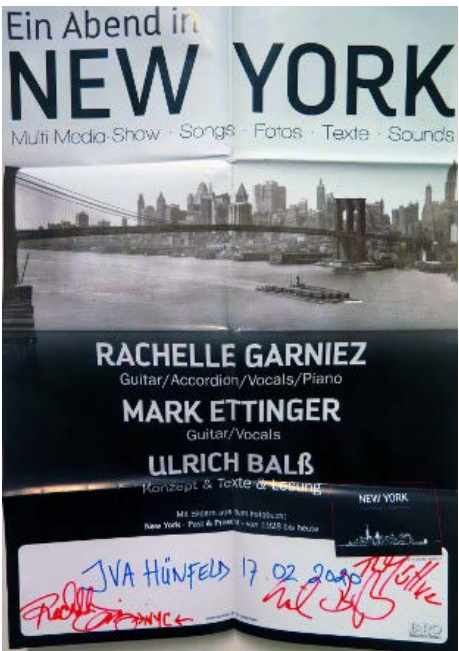
Klar ist, dass jeder Mensch Hoffnung und das gleiche Maß an menschlichem Wert und Menschenwürde benötigt. Wir versuchen, die Inhaftierten in der JVA Fulda und der JVA Hünfeld mit Literatur, Kunst, Musik und Poesie und einer guten Dosis Humor zu ermutigen und zu stärken. Das heißt im Kleinen: mit Papier, Buntstiften, Büchern und Musik-CDs auf der Zelle, aber auch mit einer Reihe von größeren Veranstaltungen und dynamischen Aktionen in Gemeinschaftsräumen: „Gitarre Dojo“, „Admissio“, „Humor hinter Gittern“, „Knast Cinema“, „Väter in Haft“, „Divine Concern“, „Finnischer Blues-Rock“, „Ein Abend in New York“ und noch mehr.



Im „Gitarren Dojo“. Foto: © Gefängnisseelsorge JVA Hünfeld/JVA Fulda.



„Admissio“ mit dem Fuldaer Weihbischof Prof. Dr. Karlheinz Diez. Foto: © Gefängnisseelsorge JVA Hünfeld/JVA Fulda.



„Ein Abend in New York“. Foto: © Gefängnisseelsorge JVA Hünfeld/JVA Fulda.

Stärkung hinter Gittern

Es bleibt die spannende Frage, ob wir wirklich die Menschen dauerhaft erreichen können, aber es ist sicherlich einen Versuch wert. Mit dem „Jail House College“ möchten wir mithilfe der drei Säulen Musik, Bildung und Kultur die Menschen im Gefängnis zum Evangelium inspirieren. Dem heiligen Ignatius von Loyola, Gründer des Jesuitenordens, war schon klar: ohne Bildung keine Freiheit. Ohne Bildung, Musik und Kultur können Menschen und Inhaftierte ihre Potenziale nicht entfalten und wird Resozialisierung eine unmögliche Aufgabe.

Wir Seelsorger erfahren bei Inhaftierten den Mangel an grundlegenden Fähigkeiten wie Lesen und Schreiben. Wir sehen aber auch die emotionalen Anlagen und gebrochenen Leben Einzelner und deren eingeschränkte religiöse und kreative Möglichkeiten, Talente zu entwickeln. Dies alles macht es ihnen unmöglich, ein selbstbestimmtes Leben zu führen ohne Drogen, Alkohol und Straftaten. Aufgrund der immensen Bedeutung für die Perspektiven von Gefangenen einerseits und des religiösen Stellenwertes für die Entwicklung der Gesellschaft und Kirche andererseits setzen wir uns mit dem „Jail House College“ im Rahmen einer Theologie der Stärkung für gerechtere Bildungschancen ein.

Kreativität als ein Weg, verschlossene Türen zu öffnen

Kreativität ist sehr wichtig, sowohl für kirchliche Innovation generell als auch im Knastalltag. Deswegen versuchen wir seit einiger Zeit, unsere Projekte kreativ zu finanzieren und u. a. das Netzwerk mit unseren Kooperationspartnern (Justiz, evangelische Kirche, Fördervereine der jeweiligen JVsAs, Dekanat Hünfeld-Geisa, verschiedene Pressestellen, Ehrenamtliche, die u. a. als Musiker, Lehrer und Ausbilder fungieren, usw.) zu vergrößern. Vor der Corona-Zeit arbeiteten wir eng mit dem Verein „[Förderung der Bewährungshilfe in Hessen e.V.](#)“ zusammen, speziell mit ihrem Projekt „Theater hinter Gittern“ zur Unterstützung der JVsAs im Bereich Theater, Kunst, Musik und Literatur. Auch hatten wir geplant, Vorlesungen von Hochschulreferenten ins Gefängnisleben zu integrieren. Leider ist es uns derzeit nicht möglich, dies umzusetzen. Ebenso wenig können Musiker, Bands und Chöre engagiert werden, um ins Gefängnis zu kommen und sowohl für die als auch mit den Gefangenen zu singen und zu spielen.



Erja Lyytinen – finnischer Blues-Rock. Foto: © Gefängnis-seelsorge JVA Hünfeld/JVA Fulda.



Gospel-Chor. Foto: © Gefängnisseelsorge JVA Hünfeld/JVA Fulda.



Erja Lyytinen – finnischer Blues-Rock. Foto: © Gefängnisseelsorge JVA Hünfeld/JVA Fulda.



Die Band „Shotgun Joes“ hat schon mehrmals für die Inhaftierten in der JVA gespielt. Foto: © Gefängnisseelsorge JVA Hünfeld/JVA Fulda.

Die COVID-19-Pandemie hat wie überall signifikante Schwierigkeiten und Probleme für die Projektumsetzung mitgebracht und vieles im Leben hinter den Mauern verändert, vor allem in den täglichen Sicherheitsabläufen der JVA's. Wir hoffen, „nach Corona“ mit unserem „Jail-House-College“-Musikprojekt „Divine Concern“ wieder intensiver weitermachen und JVA-Musikworkshops anzubieten zu können: einen Schlagzeugkurs, einen Bassgitarrenkurs, Gesangsunterricht usw. Und hoffen dabei vor allem, dass wir auch hier den Humor hinter den Mauern nicht verlieren!



Divine Concern. Foto: © Gefängnisseelsorge JVA Hünfeld/JVA Fulda.

Theologie der Stärkung?

Im gemeinsamem Kreativ-Sein, Talente-Entdecken und Charismen-Wecken helfen wir einander und denen in Gefangenschaft, uns unserer gottgegebenen Würde im Licht des Evangeliums bewusst zu werden. Auf diesem Weg kann unser Glaube heute als lebendig und relevant hinter Gittern erfahren und die Menschenwürde wieder ins Bewusstsein der Gesellschaft gebracht werden: So bekennen sich unsere „Theologie der Stärkung“ (*Theology of Empowerment*) und das pastorale Gemeinschaftsprojekt „Jail House College“ insbesondere zur Barmherzigkeit Gottes, zur menschlichen Gemeinschaft des Friedens und zur Gerechtigkeit in der Welt.



Diakon Meins Coetsier und Addi Haas beim Tag für Pastorale Innovation des Bistums Fulda (Oktober 2019). Foto: © Dr. Arnulf Müller.

Wir setzen uns als Kirche vor Ort ein, damit die Inhaftierten die Gemeinschaft mit der Außenwelt nicht verlieren und umgekehrt die Außenwelt ihre Brüder und Schwestern am Rande der Gesellschaft nicht vergisst. Es bedarf Brücken der Barmherzigkeit. Das „Jail-House-College“-Projekt und die *Theologie der Stärkung* sind aus diesem Herzensanliegen – eine Brücke der Sinnhaftigkeit zu bauen – entstanden. Mit Musik, Bildung, und Kultur möchten wir die Beziehungen der Gefangenen nicht nur auf die Freunde und Angehörigen beschränken, sondern die weitere kirchliche und gesellschaftliche Gemeinschaft verantwortlich und zur Stärkung mit den Worten Viktor Frankls miteinbeziehen:

Das erste Mal in meinem Leben erfahre ich die Wahrheit dessen, was so viele Denker als der Weisheit letzten Schluß aus ihrem Leben herausgestellt und was so viele Dichter besungen haben; die Wahrheit, daß Liebe irgendwie das Letzte und das Höchste ist, zu dem sich menschliches Dasein aufzuschwingen vermag. Ich erfasse jetzt den Sinn des Letzten und Äußersten, was menschliches Dichten und Denken und – Glauben auszusagen hat: die Erlösung durch die Liebe und in der Liebe!

(Viktor Frankl, Trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München: Kösel-Verlag [1977] 2016, 63.)

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Datenschutz | Redaktion



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Digitale
Verkündigungsformate
während der Corona-Krise

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Digitale Verkündigungsformate während der Corona-Krise

Eine Ad-hoc-Studie im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland

Das Versammlungsverbot und die Kontaktbeschränkungen aufgrund der Corona-Pandemie haben ab Mitte März 2020 die christlichen Kirchen und auch andere Religionsgemeinschaften vor die Herausforderung gestellt, dass für sie grundlegende und normalerweise selbstverständliche Vollzüge wie der gemeinsame öffentliche Gottesdienst wochenlang nicht möglich waren. In dieser besonderen Situation entstanden schnell zahlreiche digitale Angebote, von denen in der evangelischen ebenso wie in der katholischen Kirche ein Großteil gottesdienstlichen Charakter hatten – von der Audio- oder Video-Liveübertragung oder -Aufzeichnung von in kleinstem Rahmen gefeierten Gottesdiensten bis zu neuen Formaten, die sich an liturgische Formen anlehnen. Dies wurde bald als Digitalisierungsschub und disruptive digitale Transformation in den Kirchen interpretiert.

Mit der [Ad-hoc-Studie](#), die die Evangelische Arbeitsstelle für missionarische Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung (midi) im Auftrag des Kirchenamtes der EKD zu digitalen Verkündigungsangeboten dieser Zeit innerhalb der evangelischen Landeskirchen durchgeführt hat, liegt nun zeitnah eine erste größere Erhebung vor, die diese Entwicklung untersuchen und quantifizieren will. Als digitale Verkündigungsformate gelten hier Gottesdienste, Andachten sowie andachtsähnliche Formate, worunter Angebote mit eher impulsartigem und weniger liturgischem Charakter verstanden werden, jeweils live übertragen oder aufgezeichnet und somit auch zeitversetzt abrufbar.

Die Studie entstand innerhalb von sechs Wochen von Ende April bis Mitte Juni, also im Wesentlichen unmittelbar nach Ende der bundesweiten Versammlungsverbote, unter der Leitung von Daniel Hörsch. Sie nimmt die Anbieterseite, vorwiegend also die Kirchengemeinden, aber auch andere Träger, in den Blick. Befragt wurden Ende Mai Gemeinden und weitere Träger digitaler Formate in vier möglichst repräsentativ ausgewählten Landeskirchen (Württemberg, Mitteldeutschland, Kurhessen-Waldeck und Nordkirche) in Form einer freiwilligen Online-Umfrage. 729 Rückläufe mit Erfahrungen zu digitalen Verkündigungsangeboten gingen ein und bilden die Grundlage der Studie.

Dafür, dass tatsächlich ein Digitalisierungsschub stattgefunden hat, spricht, dass 78 % der Teilnehmenden vor der Corona-Zeit noch keine digitalen Verkündigungsangebote gemacht und nun neu damit begonnen hatten. „Waren es vor der Covid-19-Pandemie vermutlich so genannte ‚Pioniere‘, die sich auf den Weg der Digitalisierung gemacht hatten, so wurde aus der Not der Corona-Krise heraus eine disruptive digitale Transformation in der Breite der jeweiligen Landeskirchen vollzogen“ (22). Die Aussage von 72 % der Teilnehmer, die Angebote „auch nach dem Lockdown“ fortführen zu wollen, wird als Zeichen eines nachhaltigen Digitalisierungsschubs verstanden; allerdings bleibt offen, ob hier jeweils eine dauerhafte oder vielleicht eine auf die Zeit von fortbestehenden Versammlungsbeschränkungen aufgrund der Pandemie begrenzte Fortsetzung geplant ist. Die Autoren der Studie rechnen in Zukunft vermehrt mit hybriden, also sowohl in der physisch versammelten Gemeinde als auch digital



Andrea Imbsweiler ist Referentin für
Evangelisierung und Digitalisierung
bei der Katholischen Arbeitsstelle für
missionarische Pastoral.

mitvollziehbaren Formaten, wohl unter der Annahme, dass in der Regel wegen des Zeitaufwands nicht Gottesdienste vor Ort und eigene digitale Formate parallel angeboten werden können.

Der Gottesdienst war der Angebotstyp, mit dem die meisten Teilnehmenden Erfahrungen gemacht hatten (73,8 % gegenüber 69,3 % für Andachten und 43,6% für Andachtsähnliche). Betrachtet man die absolute Anzahl der angebotenen Feiern der drei Typen, lag der Anteil der beiden Kurzformen Andacht und Andachtsähnliche bei 60 %; hier sieht die Studie eine Ausdifferenzierung der Formate, die die Logik der digitalen Medien und das Nutzerverhalten berücksichtigt.

Von den bereits vor der Corona-Zeit vorhandenen digitalen Verkündigungsangeboten bestand ein Großteil aus auf Websites gestellten Texten (63,6 %); nur für insgesamt etwa ein Fünftel wurden Interaktion erlaubende Kommunikationswege wie Facebook, Instagram, Youtube etc. gewählt. In der Corona-Krise nun stieg der Anteil mit Interaktionsmöglichkeit, insbesondere über soziale Plattformen deutlich an; Youtube mit 39,6 %, Facebook mit 13,4 % und Instagram mit 7,7 % der Angebote insgesamt sind hier zu nennen. Podcasts wurden bei 5,6 % und Zoom bei 3,4 % eingesetzt. Dennoch sind Texte noch mit 38,5 % vertreten – offenbar hat also auch ein nicht kleiner Anteil der „digitalen Neueinsteiger“, die ja den weit überwiegenden Teil der Teilnehmenden stellen, (auch) auf diesen doch sehr klassischen Weg gesetzt.

Die Reichweite der digitalen Verkündigungsangebote, gemessen nach Views und Aufrufen, gibt die Studie insgesamt für die betrachtete Zeitspanne mit insgesamt 6,5 Mio. an. Ausgehend von rund 69.000 Gottesdienstbesuchern in den teilnehmenden Gemeinden an einem normalen Sonntag und der durchschnittlichen digitalen Reichweite der Gottesdienste eines Sonntags in der Corona-Zeit von rund 198.000 konstatiert die Studie einen „Nachfrage-Boom“ und einen Zuwachs von 287 % (offenbar beträgt jedoch die *Anzahl* der Abrufe 287 % der Gottesdienstbesucher, damit läge der *Zuwachs* bei 187 %). Die Frage, ob diese Zahlen wirklich so vergleichbar sind, thematisiert die Studie jedoch auch selbst. Wie viele Personen sich jeweils wie lange und wie intensiv mit den digitalen Formaten beschäftigen, geht aus der Zahl der Abrufe und Views nicht hervor. Ob also tatsächlich mehr Menschen von digitalen als von analogen Verkündigungsformen erreicht werden, wie die Autoren feststellen (32), und wie sie daran teilnehmen und sich damit auseinandersetzen, wäre also noch näher zu untersuchen, etwa durch Studien, die die Nutzerperspektive erfassen.

Was die Interaktivität der Angebote angeht, gaben 39 % der Teilnehmenden an, Interaktionen und Beteiligung seien möglich gewesen, 60 % verneinten dies. Bei den Formaten, die Beteiligung ermöglichten, ist größtenteils die Gelegenheit mitzubeten (65 %) und mitzusingen (59 %) und des klassischen (nachträglichen) Feedbacks (64,3 %) gegeben; tatsächliche Interaktivität bieten deutlich weniger dieser Angebote (Live-Chat 25,8 %, Einbringen von Gebetsanliegen 33,6 %, also rund 10 % bzw. 13 % der digitalen Angebote insgesamt). 12 % gaben an, eine digitale Abendmahlfeier (die medial Mitfeiernden empfangen dabei das Abendmahl in Form von Brot und Wein, die sie selbst bei sich bereitstellen) angeboten zu haben.

Initiiert wurden die meisten Angebote von der Pfarrperson oder zumindest unter deren Beteiligung (81,6 %), bei 38,4 % waren Ehrenamtliche Mit- oder Hauptinitiatoren. In den meisten Fällen (64,9 %) wurden die Angebote in einem Team produziert, oft unter Beteiligung von mehreren Ehrenamtlichen.

Bedeutend ist der Zeitaufwand für die digitalen Formate; Arbeitszeiten von einem Arbeitstag oder mehr fielen bei 33,1 % für die inhaltliche und bei 22,9 % für die technische Vorbereitung sowie bei 37 % für die technische Realisierung an.

Die Anbieter wurden auch nach ihrem subjektiven Eindruck befragt, wie die Formate in der Gemeinde aufgenommen wurden. 88 % schätzten die digitalen Formate als hilfreich oder sehr hilfreich für die Gemeindeglieder ein, allerdings überwiegend als gewöhnungsbedürftig (56,7 %) oder sogar stark gewöhnungsbedürftig (5,2 %).

Insgesamt stellt die Studie große Fortschritte in Sachen „digitale Kirche“ und einen nachweisbaren Digitalisierungsschub fest und ist zuversichtlich, dass auch die klassische Gottesdienstgemeinde diesen Schritt mitvollzogen hat. Es intensivieren sich durch diese Entwicklung Fragen nach dem Gottesdienstverständnis und der Bedeutung von Präsenz, Beziehung und gemeinsamem Handeln der Gottesdienstteilnehmer/innen, die sich durch digitale Formate bereits bisher stellten. Die Autoren sehen in der hohen Nachfrage eine Sehnsucht nach Nähe und Beziehung in der Situation stark eingeschränkter Kontaktmöglichkeiten, der die digitalen Formate entgegenkommen. Bei der Berücksichtigung der digitalen Logiken – wie Interaktivität, Zeitsouveränität, Selbstbestimmtheit der Nutzer/innen u. a. – konstatiert die Studie Fortschritte, sieht aber noch „Luft nach oben“.

Die Ad-hoc-Studie liefert interessante erste Zahlen zu den digitalen Verkündigungsangeboten in der evangelischen Kirche während der Corona-Zeit. Vieles davon dürfte mehr oder weniger für die katholischen Angebote ähnlich zutreffen. Vertiefende Ergebnisse sind vom ökumenisch und international angelegten [CONTOC-Forschungsprojekt](#) zu erhoffen, für das derzeit Online-Befragungen laufen.



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich
Synodaler Weg:
Partizipation in Arbeit

Termine & Berichte

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Synodaler Weg: Partizipation in Arbeit

Der Synodale Weg ist wie ein großes, zentrales Experiment der katholischen Kirche in Deutschland – mit vielfältigen Bezügen und Wirkungen darüber hinaus. Auch wenn er erst am Anfang steht, seien deshalb Äußerungen von Teilnehmenden und BeobachterInnen eingefangen und einige Aspekte herausgestellt, in denen sich mögliche Lernerfahrungen für eine zukunftsfähige Gestalt von Kirchesein zeigen; dabei liegt der besondere Fokus in diesem Artikel auf dem Lernfeld Partizipation.

Beteiligung

Die Vehemenz der Auseinandersetzungen – bis hin zu Entgleisungen – um den und auf dem Synodalen Weg zeigt, dass es hier ums „Eingemachte“ geht. Während die einen hier eine „letzte Chance“ dafür sehen, um den Bruch zwischen Kirchenleitung und Basis zu kitten, beschwören andere die Gefahr eines Schismas, eines nationalkirchlichen Sonderwegs.

Bemerkenswert ist: Zumindest bei den Sitzungen des Synodalen Wegs selbst spricht man trotzdem miteinander – und das vernünftig. Aufschlussreich ist hier der Rückzug des Kölner Weihbischofs Dominikus Schwaderlapp aus einem Synodalforum (aber nicht aus der Synodalversammlung). Zwar beklagt er einen „massiven Dissens in Kernfragen“; doch seien „die bisherigen Gespräche in dem Forum [...] bei allen unterschiedlichen Auffassungen ‚in einer keineswegs aggressiven, sondern konstruktiven Atmosphäre‘ verlaufen“ (katholisch.de 2020b).

Bemerkenswert ist das deshalb, weil man sonst innerkirchlich meist in den eigenen Kreisen verbleibt und außerhalb von eigens inszenierten Streitgesprächen nur mit Gleichgesinnten diskutiert – und sonst vorzugsweise *über* die anderen spricht. Letzteres gibt es natürlich beim Synodalen Weg auch, doch führt er eine Vielzahl von Stimmen zusammen – inklusive der von Papst Franziskus, der ja einen ausführlichen Brief geschrieben hat.

Ohne einen solchen Austausch gibt es ja keine Partizipation. Doch wird ganz deutlich: Ein solcher „lagerübergreifender“ Austausch ist nicht selbstverständlich, sondern braucht bestimmte und in diesem Fall sehr massive Bedingungen: Die Verknüpfung des Synodalen Wegs mit dem Missbrauchsskandal lässt (zumindest bisher) nicht zu, dass sich auch nur ein einziger Bischof gemeinsamen Beratungen entzieht.

Setzungen

Zugleich bietet der Synodale Weg ein Lehrstück über die entscheidende Bedeutung von Strukturen für gelingende Partizipation. Auf der formalen Ebene springen hier gleich einmal die Diskussionen um Satzung und Geschäftsordnung ins Auge. Nicht nur im Vorfeld gab es hier Streit, sondern auch auf der ersten Synodalversammlung selbst wurden die Vorschläge der Synodenregie nicht einfach abgenickt. Vielmehr sah sie sich deutlicher Kritik wegen ihrer Vorgaben ausgesetzt; von verschiedenster Seite wurden massive Veränderungen gefordert (vgl. Langer 2020).

Hier zeigen sich Grenzen von Partizipation. Die Organisatoren des Synodalen Weges bemühen sich ja um breite Beteiligung: Vielerorts finden Informations- und Beteiligungsveranstaltungen zum Synodalen Weg statt, auch online kann man sich immer wieder durch das Ausfüllen von Fragebögen einbringen; zudem



Dr. Martin Hochholzer ist Referent für Evangelisierung und Charismenorientierung in der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral.



folgte die Auswahl der Delegierten komplexen Schemata, um möglichst viele Gruppen zu repräsentieren. Doch können nicht alle, die wollen, bei allen Punkten mitsprechen; und die letztlich ausgewählten Delegierten spiegeln keineswegs repräsentativ das katholische Kirchenvolk wider (vgl. auch Thillainathan 2020). Auch wenn man sich noch so sehr bemüht, wäre das nicht in Perfektion möglich gewesen. Die Frage freilich ist: Gibt man sich mit einer Annäherung zufrieden und versucht das Beste daraus zu machen? Die medialen Debatten darüber offenbaren jedenfalls nicht nur Machtkämpfe, sondern auch Reflexionen, wenn etwa der Paderborner Weihbischof Dominicus Meier meint: „Kann nur das Bestand vor mir haben, an dem ich selbst beteiligt war beziehungsweise wozu ich etwas sagen konnte? Oder kann ich auch anderes gelten lassen, was durch zwei Gremien entschieden wurde?“ (katholisch.de 2020a).

Nicht unterschätzen sollte man aber auch informellere strukturelle Setzungen. Michael Thurn spricht vom „Laboratorium Frankfurt“ (Thurn 2020, 97) und betont, die Wahl des Tagungsortes mitten in einer Großstadt und damit inmitten der modernen Welt (und nicht etwa in einem abgeschiedenen Kloster) sei für den Verlauf der Gespräche relevant: „Wenn die Synodalversammlungen in der City von Frankfurt und seinem Dom stattfinden, prägt das nicht nur die Personen und Themen der Versammlungen selbst, sondern ist zugleich eine Aussage darüber, in welchem Kontext sich Kirche und ihr Glauben künftig bewähren soll“ (ebd. 94).

Ebenso wird der ungehinderte Zugang der Presse zu den Versammlungen sowie die Übertragung per Livestream hervorgehoben. Das korreliert mit anderen Bemühungen der katholischen Kirche hierzulande, mehr Transparenz zu zeigen.

Ganz unterschiedlich gesehen wird die Sitzordnung, nicht nach „Ständen“ geordnet, sondern nach dem Alphabet. „Allein, dass manch einer aufgrund der Sitzordnung gefühlt nicht unter Seinesgleichen sitzt, sondern neben jemand Fremden und dass beide sich über zwei Jahre hinweg miteinander auseinandersetzen müssen, erscheint mir schon nach der ersten Sitzung als ein unfassbarer Gewinn und zwar für alle Beteiligten“, schreibt Pia Dyckmans in einem Kommentar und erkennt hier Potential für das Gespräch über divergierende Ansichten (Dyckmans 2020). Eine divergierende Ansicht dazu äußert Kardinal Rainer Maria Woelki: Darin und in anderen Zeichen sei das rechte Verhältnis von Geweihten und Nichtgeweihten, die hierarchische Verfassung der Kirche in Frage gestellt (vgl. Kirche+Leben Netz 2020).

Hier geht es um eine noch einmal andere Form von Struktursetzung, um die ebenso heftig gerungen wird: um die Setzung von Denkstrukturen. Soll man bei den Diskussionen von einer gewissen tradierten Lehre ausgehen, wie es Woelki vorschwebt: „Es gelte zunächst zu verstehen, was Glaube und Lehre der Kirche sei, um dann die Fragen im Jahr 2020 zu reflektieren und Antworten zu geben“ (ebd.)? Wie gestaltet man denkerisch das Verhältnis von Theologie/theologischer Tradition und heutiger Lebensrealität? Welche Relevanz für innerkirchliche Strukturen billigt man Untersuchungen wie der Missbrauchsstudie zu? Wie sieht man die Beziehung zwischen kirchlichen Strukturen und Evangelisierung? Welches Bild von Klerus und Hierarchie soll den Umgang miteinander prägen?

Damit wird zugleich offengelegt, welche institutionellen Strukturen sich im Laufe der Zeit nicht nur faktisch, sondern auch denkerisch verfestigt haben – mit weitreichenden Konsequenzen für Partizipation – und jetzt mühsam neu gestaltet werden müssen. Dass Laien und Kleriker Seite an Seite beraten und auch abstimmen, ist nämlich nichts Neues: Das gab es bereits bei der Würzburger Synode in den 1970er Jahren. Ein bischöflicher Vorbehalt war freilich auch damals gegeben: Die Bischöfe konnten per Veto eine Abstimmung verhindern (vgl. Renzikowski 2015). Dennoch: Die Aufregung über das Verhältnis von Laiinnen und Klerikern auf dem Synodalen Weg kann als Hinweis auf einen kirchenentwicklerischen Stillstand in den letzten Jahrzehnten gelesen werden.

Hinter dem Streit um Abstimmungsregeln liegt aber auf einer tieferen Ebene noch einmal eine wesentliche denkerische Struktursetzung: nämlich das Verständnis von Einheit in der

Kirche. Kann die Einheit nur bewahrt werden, wenn die bischöfliche Lehr- und Entscheidungsvollmacht hoch gehängt wird (ungeachtet der Tatsache erheblicher Meinungsverschiedenheiten zwischen den Bischöfen) und zudem vielleicht noch Diskurse, die irgendwie die katholische Lehre in Frage stellen könnten, von vornherein verhindert werden? Oder kann (und muss) man nicht auch LaikInnen eine verantwortungsvolle Mitsorge um die Einheit der Kirche zutrauen? Oder haben wir die innerkirchliche Einheit bereits verloren und müssen sie erst wiederfinden?

Freimut

Die faktische Kirchenentwicklung geht in Deutschland jedenfalls nicht in eine paternalistisch bewahrende Richtung. Ganz im Gegenteil: Themen kommen mit einer Offenheit auf den Tisch, wie das noch vor zehn Jahren eher nicht vorstellbar war. Die Erfurter Dogmatikprofessorin und Teilnehmerin am Synodalen Weg Julia Knop berichtet aus der ersten Synodalversammlung: „[...] Es folgte eine Aussprache im Plenum. Sie war in mancher Hinsicht bemerkenswert. Einmal deshalb, weil überhaupt solch ‚heiße Eisen‘ – im Jargon der Boulevardpresse ausgedrückt: Macht, Sex, Zölibat und Frauen – in einem solchen Gremium angefasst wurden. Aber vor allem deshalb, weil sie so angefasst wurden, wie es in Frankfurt zu erleben war, nämlich in einer bis in die Sitzordnung hinein bunt gemischten, nicht hierarchisch organisierten Konferenz und in einer Offenheit und Authentizität, die ihresgleichen sucht. Die Intensität der Beteiligung am Gespräch war groß, ebenso die Herausforderung, in diesem Setting die eigene Rolle (neu) zu (er-)finden. Viele Frauen, viele der jungen Leute und viele Pfarrer meldeten sich zu Wort und sie äußerten sich frisch und klar, ohne Verharmlosung und Harmonisierung, ohne Angst und voller Entschiedenheit“ (Knop 2020). Ähnlich der Frankfurter Pfarrer und Delegierte Werner Otto: „Der intensive hierarchiefreie Austausch zwischen Bischöfen, Priestern, Ordensleuten, BDKJ-Vertreter*innen, ZdK-Mitgliedern, Wissenschaftler*innen und vielen anderen hat der Versammlung eine ganz eigene Qualität gegeben, die ich so in der Kirche noch nicht erlebt habe. Das könnte die große Chance des Synodalen Wegs werden“ (Emunds/Otto 2020, 101).

Und trotz dieser Stimmung des Freimuts sind die Themen Angst und Macht gegenwärtig beim Synodalen Weg. Aber: Sie werden offen angesprochen. Wie wichtig und nicht selbstverständlich das ist, zeigte sich beim [Statement von Sr. Philippa Rath](#) und den vielen Reaktionen darauf, die sie zu einem ausführlicheren Artikel in der Herder Korrespondenz veranlassten (Rath 2020).

Allein dieser Aspekt macht klar, dass der Synodale Weg noch weit und anspruchsvoll ist. Doch er wird gemeinsam angegangen – als geistlicher Weg. Das ist offenbar für manchen gewöhnungsbedürftig: „Ich war am Anfang etwas skeptisch. Aber die basalen eutonischen Übungen, die jeweils in ein Gebet mündeten, haben uns geholfen, trotz vieler Emotionen aufmerksam zu bleiben. So ein Tag, an dem die Versammlung von morgens bis spätabends tagt, ist ja schon ein Kraftakt. Da war es gut, zwischendurch auch einmal durchatmen zu können“, so Bernhard Emunds (Emunds/Otto 2020, 104 f.). „Geistlicher Weg“ kann aber viel mehr heißen. Stefan Kiechle etwa schreibt u. a.: „Ein geistlicher Prozess setzt voraus, dass alle, die teilnehmen, indifferent hineingehen; dieses Schlüsselwort ignatianischer Spiritualität meint zunächst ergebnisoffen, aber tiefer noch: von persönlichen Vorlieben, Vorurteilen, Vorfestlegungen so frei, dass man ganz auf den Geist hören kann, der vielleicht ganz Neues wirken will“ (Kiechle 2019).

An dieser Stelle wie auch bei den anderen bereits genannten Aspekten zeigt sich der Synodale Weg vielleicht noch nicht als Kirchenentwicklung „in voller Fahrt“, sondern im Modus des Möglichen, des Fragens, des Sich-Entfaltenden. Das schließt auch überraschende Entwicklungen und Lernerfahrungen mit ein, etwa aktuell durch die Coronakrise, in der auch der Synodale Weg mit neuen – u. a. digitalen – Besprechungsformaten experimentiert. Zu den offiziellen Themen des Synodalen Wegs, die ja für eine neue kirchliche Partizipationskultur hochrelevant sind, ist jetzt in diesem Artikel noch gar nichts gesagt; das ist eine andere Geschichte und mag ein andermal thematisiert werden.

Literatur

Dyckmans, Pia, Synodaler Weg: Diskutieren außerhalb der eigenen „Bubble“, in: [katholisch.de](#), 2020 (alle Internetquellen abgerufen am 23.6.2020).

Emunds, Bernhard/Otto, Werner, Über notwendige Reformen, überraschende Eindrücke und gedämpften Optimismus. Ein Gespräch mit Bernhard Emunds und Werner Otto, in: Lebendige Seelsorge 2/2020, 100-105.

[katholisch.de](#), Erzbischof Becker begrüßt Gesprächskultur auf Synodalem Weg. Kardinal Marx informierte Papst über Synodalversammlung, in: [katholisch.de](#), 2020a.

[katholisch.de](#), Kölner Weihbischof Schwaderlapp steigt aus Synodalforum aus, in: [katholisch.de](#), 2020b.

Kiechle, Stefan, Synodaler Weg – aber geistlich, 2019.

Kirche+Leben Netz, Kardinal Woelki übt heftige Kritik an Synodalversammlung. „Es sind eigentlich alle meine Befürchtungen eingetreten“, in: Kirche+Leben Netz. Das katholische Online-Magazin, 2020.

Knop, Julia, Synodaler Weg: „Kein System heilt sich von selbst“ – Prof. Dr. Julia Knop über kirchliche Autorität und die erste Synodalversammlung, in: THEOLOGIE AKTUELL, 2020.

Langer, Stefan, Eher Bergtour als Spaziergang, in: Christ in der Gegenwart 6/2020, 67 f.

Rath, Philippa, Geschichten der Angst. Schluss mit der Verdrängung, in: Herder Korrespondenz 4/2020, 20-23.

Renzikowski, Christoph, Nicht nur reden – gemeinsam entscheiden. Vor 40 Jahren ging die Würzburger Synode zu Ende, in: [katholisch.de](#), 2015.

Doch ist auch so deutlich zu sehen: Selbst wenn die inhaltlichen Ergebnisse hinter den Erwartungen vieler deutlich zurückbleiben sollten, entspringen allein der Durchführung des Synodalen Wegs vielfältige (positive und negative) Lernerfahrungen, die der Einübung einer partizipativeren Gestalt von Kirche dienen und dadurch, dass die Delegierten aus ganz verschiedenen Kontexten kommen und der Synodale Weg (kirchen-)medial breit rezipiert wird, vielfältig in die Kirche in Deutschland (und darüber hinaus) hineinwirken. Von daher scheint der Synodale Weg auf einem guten Weg zu sein.

[Thillainathan, Regamy, Pfarrer Thillainathan: „Der Schwarze stirbt zuerst“. Kölner Priester über #blacklivesmatter und weiße Katholikenräte, in: katholisch.de, 2020.](#)

Thurn, Michael, Frankfurt ist ein Statement. Zur Relevanz des Austragungsortes der Synodalversammlungen, in: Lebendige Seelsorge 2/2020, 94–99.



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Frauen in kirchlichen
Leitungspositionen

Wie aus Hülsen Worte
werden

Nicht ohne die anderen

Gesucht: die Pfarrei der
Zukunft

Zu dieser Ausgabe

Frauen in kirchlichen Leitungspositionen

Möglichkeiten, Bedingungen und Folgen der Gestaltungsmacht von Frauen in der katholischen Kirche

In einer Zeit, in der in der deutschen Kirche das Thema Leiten in Bewegung gekommen ist, hat die Studie von Andrea Qualbrink, die sie in einer umfangreichen Dissertation vorlegt, einen zentralen Nerv getroffen. Angestoßen durch die MHG-Studie befasst sich der Synodale Weg mit den zentralen Themen Macht und Machtausübung, Priesterbild und Frauen in der Kirche. In vielen Bistümern werden (nicht erst in der Nachfolge des Bischofspapiers „Gemeinsam Kirche sein“) neue Perspektiven und Formate von Leitung diskutiert und ausprobiert: Leitung im Team, Leitung durch beauftragte Getaufte, Leitung auf Zeit, Leitung nicht nur durch Berufung, sondern durch Wahl und Beauftragung. Es geht dabei nicht nur darum, wie die bestehende Kirche in ihren derzeitigen Strukturen angesichts von Priestermangel erhalten bleiben und gestärkt werden kann, sondern darum, wie die Kirche mit Sendungsorientierung und neuen Formen von Beteiligung und im Teilen von Verantwortung unter Einbeziehung der Gaben möglichst vieler eine andere, den veränderten Kontexten adäquate Gestalt und Praxis entwickeln kann. Dazu ist ein eminent wichtiger Gesichtspunkt, wie Leitung (nicht nur durch Ordinierte) verstanden und ausgeübt wird. Daher ist es auch richtig und schlüssig, dass Qualbrink die Thematik Frauen in kirchlichen Leitungspositionen in der Veränderungsdynamik und Innovation des Systems verortet.

In dem informativen Band wird eine Forschungstätigkeit ausgebreitet, die sich bereits über zehn Jahre erstreckt und daher eingebettet ist in die Entwicklung, die der Diskurs über das Thema und die entsprechende Praxis in dieser Zeit genommen hat. Ausgangspunkt war die Problemstellung der Unterrepräsentanz von Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. Andrea Qualbrink verfolgt einen geschlechterbewussten Forschungsansatz, der einerseits pastoraltheologisch in der Verschränkung von Theorie und Praxis fundiert wird und andererseits in seiner Intersektionalität einen Blick auf Kategorien richtet, die Ursache für gesellschaftliche Differenzen und Ungleichbehandlungen sind. Konkret geht es im Zentrum des Buches um die Ergebnisse und die Kontexte einer qualitativen Studie über Frauen in hohen Leitungspositionen in Ordinariaten katholischer Bistümer in Deutschland. Qualbrink befragt neun Interviewpartnerinnen u. a., wie die Frauen in diese Leitungspositionen kommen, welche Handlungsstrategien sie entwickeln, welche Ressourcen sie im Umgang mit den Möglichkeiten und Grenzen ihres beruflichen Agierens mobilisieren. Wie nehmen sie die organisationalen Bedingungen wahr und welche Deutung geben sie selbst den Veränderungsprozessen an sich selbst und in der Organisation?

Die Forscherin zeichnet diese Studie ein in den Kontext der Entwicklung des Themas Frauen in Führungspositionen in der katholischen Kirche seit dem Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“ von 1981. Qualbrink zeigt auf, dass nach der Phase der Jahre 2000–2009, wo es zunächst hauptsächlich um Frauenförderung und Gleichstellung ging, erst im Gefolge der öffentlich gewordenen Missbrauchskrise auch in das Thema Frauen in Führungspositionen Bewegung kam, nicht zuletzt durch den Studientag auf der Vollversammlung der Deutschen



Andrea Qualbrink, Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. Möglichkeiten, Bedingungen und Folgen der Gestaltungsmacht von Frauen in der katholischen Kirche (Praktische Theologie heute 156), Stuttgart: Kohlhammer 2019, ISBN 978-3-17-034970-4, 572 Seiten, EUR 49,00.

Bischofskonferenz „Das Zusammenleben von Männern und Frauen im Dienst und Leben der Kirche“ (2013). Eine erste quantitative Studie 2013 zeigte seinerzeit auf, dass noch viel Luft nach oben ist, was die Zahlen von Frauen in kirchlichen Führungsaufgaben betrifft.

Seitdem hat sich eine Dynamik entwickelt, die das Thema in vielen Bistümern befördert. Es gibt Willensbekundungen der Bischöfe, einen Anteil von 30 % Frauen in kirchlichen Leitungspositionen erreichen zu wollen. Es gibt mittlerweile eine verstärkte Präsenz von Frauen insbesondere im Bereich der Leitung von Seelsorgeämtern.

Ein für den Leser besonders spannender Abschnitt ist die Beschreibung der Problemkontexte: Kirche und Führung, Frauen und Kirche sowie Frauen und Führung. Hier findet die Leserin viel kompetent aufbereitetes Material aus Führungsforschung, Kirchenrecht, Pastoraltheologie sowie theologisch-systematische Reflexionen über Führen und Leiten. Es zeigt sich, dass das Thema Führung in der Kirche bislang sehr unterkomplex thematisiert wurde. Es zeigen sich Dilemmata und Aporien wie z. B. das ekklesiologische Nebeneinander von Hierarchie und Communio, was zu unterschiedlichen kirchenrechtlichen Ansätzen führt, die sich in der Perspektive auf Verkündigung, Machtausübung und Gehorsam wie auch zum Verhältnis von getauften Christgläubigen und ordinierten Hirten deutlich unterscheiden. Hinzu kommen Hinweise über Organisationskulturen von Ordinariaten und zum Umgang mit Macht in der Kirche. Es werden Frauenbilder und Beteiligungsformen von Frauen in der Kirche reflektiert. Was den Problemkontext Frauen und Führung angeht, zeigt sich, dass es (nicht nur in der Kirche, dort aber wohl besonders) gläserne Wände und Decken und männlich dominierte Karrierenetzwerke gibt, die homosoziale Reproduktion unterstützen und problematische Rahmenbedingungen für Aufstieg und Sichtbarkeit weiblicher Leitungswahrnehmung darstellen.

Qualbrink hat einschlägige quantitative und qualitative Studien, z. B. des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, des Deutschen Caritasverbandes und der Deutschen Bischofskonferenz (diese hatte die Autorin selbst durchgeführt), in ihre Dissertation aufgenommen. Das Zentrum stellt jedoch, wie gesagt, ihre umfangreiche qualitative Studie dar. Breiten Raum nimmt die Beschreibung von Anlage, Methodik und wissenschaftlicher Qualitätssicherung der Studie ein (Sampling, Interviews, Auswertung, Ergebniserhebung). Hier kann der der empirischen Sozialforschung nicht so kundige Leser viel lernen, wie das reflektiert geht.

Als Ergebnisse der Interviews arbeitet die Forscherin sieben Achsenkategorien heraus (321), die mit Einzelaspekten aus dem empirischen Material generiert und an denen die Ergebnisse dargeboten werden: ‚Berufung ergreifen‘, ‚gestalten wollen‘, ‚Kirche begrenzt gestalten‘, ‚Führung übernehmen‘, ‚Differenzierungen als Frau kompensieren‘, ‚Empowerment erfahren und kultivieren‘, ‚begrenzt integrieren und wirken‘.

Alein die entwickelten Achsenkategorien lassen schon viel von den grundsätzlichen Ergebnissen der Studie erahnen, was Antriebe, Umgangsformen, innere und äußere Stützsysteme der befragten Frauen betrifft. Vor allem sind die signifikanten Unterschiede interessant, die auf der Mikroebene der Unterkategorien herausgearbeitet werden: So sind bspw. einige der Interviewpartnerinnen erst im Laufe ihrer Tätigkeit für geschlechtergerechte Aspekte aufmerksamer geworden. Gerade die Art und Weise, wie die befragten Frauen ihr Frausein in das berufliche Agieren einbringen, differiert bisweilen. Es ist aufschlussreich zu lesen, wie die Interviewpartnerinnen z. B. mit der Unterrepräsentanz als Frau umgehen oder mit der Tatsache, dass auf diesen Hierarchiestufen eine mehrheitlich männlich und durch Ordinierte geprägte Kultur sich durch das Engagement von Frauen verändert. Gleichzeitig sehen die Frauen selbst die Möglichkeiten, aber auch Grenzen dessen, dass sie nicht als Ordinierte, sondern aus der Rolle als Getaufte, als Laiinnen heraus ihre Beteiligung legitimieren und gestalten.

Die Frauen tragen insofern nach Qualbrink einerseits zu Innovation bei, da sie viele Dinge anders wollen und gestalten. Sie

merken aber auch, dass sie durch ihre Tätigkeit auch zur Erhaltung und Stabilisierung eines Systems beitragen, das sich in der Spannung von Hierarchie und pluraler Partizipation, von Beharrung und Innovation, von juridischer Grundierung und charismatischer Geistbegabung bewegt.

Soweit der Renzensent das beurteilen kann, wird das empirische Material in dieser Studie kompetent generiert, bearbeitet und gedeutet. Dennoch bleiben Fragen offen: Sind nicht manche Erfahrungen von Frauen auch vergleichbar mit der von nicht-ordinierten Männern im kirchlichen Kontext? Ist die Tatsache, dass für Personen in hohen Leitungspositionen offenbar zu wenig Vorbereitungs-, Unterstützungs- und Begleitungsmaßnahmen am Beginn zur Verfügung stehen, nur ein frauenspezifisches Thema, oder ist hier nicht insgesamt ein Mangel an personalentwicklerischen Kompetenzen und Praktiken im beruflichen Raum der Kirche angezeigt?

Obwohl es für den Leser auch ein wenig Mühe bedeutet, sich durch das breit dargelegte empirische Material hindurchzuarbeiten, öffnet sich hier doch ein spannungsreiches und interessantes weites Feld von Wahrnehmungen, Erfahrungen und Deutungen, die Perspektiven sowohl auf die handelnden Frauen selbst als auch auf die kirchlich-organisationalen Realitäten werfen.

Qualbrink verdichtet ihre diversen Erkenntnisse auf die Kernkategorie ‚nüchtern gestalten‘ (474). Die befragten Frauen sind motiviert, kompetent, kennen aber auch ihre Grenzen, können kreativ mit Situationen umgehen und als Führungskräfte das Feld gestalten. Sie sind nach Qualbrink handlungsfähig und erleben sich als selbstwirksam, haben Lust auf Gestaltung, zeigen sich gleichzeitig fachlich und kommunikativ kompetent, dem kirchlichen Arbeitgeber gegenüber hochloyal und spirituell geerdet. Ihre Macht erscheint jedoch prekärer und verletzlicher im Vergleich mit der Macht priesterlicher Rollenträger auf derselben Hierarchiestufe. Qualbrink verbleibt stets bei einer kompetenten Beschreibung und verantworteten Deutung ihrer Ergebnisse, kennzeichnet Vermutungen als solche, nennt mögliche weitergehende Fragen und Forschungsdesiderate. Zum Schluss des Buches bietet sie eine Deutung der zentralen Ergebnisse und stellt sie in den Horizont kirchlicher Entwicklung hinein: Frauen tragen – so ihre These – durch die positiv-kreative Irritation des Gewohnten dazu bei, dass Kirche als lernende Organisation pastorale Innovation generiert (Ekklesiogenese).

Das Buch wird so – unbeschadet der fachlichen Qualität der Forschungsarbeit – zu einem leidenschaftlichen Plädoyer für Führen (nicht nur, aber auch durch Frauen) in Leitung ohne Teilhabe am ordinierten Amt. Dadurch veränderten sich Leitungsstrukturen, Kirchenbilder und Frauenbilder. Durch die Einbeziehung des Beitrages, den Frauen als selbstbewusster und unverzichtbarer Teil der Kirche für die Ausgestaltung ihrer Sendung zu geben und beizutragen haben, ergeben sich hier Anschlusspunkte zu den derzeitigen Debatten über Charismenorientierung, über Leitung, über die Veränderung von Rollen, Ämtern und Diensten in der Kirche. Man kann nur hoffen, dass der Schwung, der im Augenblick da ist, bleibt. Und dies um einer lernenden Kirche willen, die in einer veränderten Zeit ihre Botschaft und damit ihr inneres und äußeres Leben, ihre Abläufe, ihre Werte, ihre Kommunikationsprozesse und ihre Selbstbilder neu und anders materialisieren muss.

Hubertus Schönemann



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht
<i>Denkanstöße für eine Theologie des Körpers</i>
<i>„Wo fallen tatsächlich die Entscheidungen in der Diözese?“ Erfahrungen einer Pastoralamtsleiterin</i>
<i>Zur Notwendigkeit eines theologischen Feminismus</i>
<i>Geistlicher Missbrauch – ein Frauenthema?</i>
<i>Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche</i>
<i>Lebensentwürfe jenseits der Normen. Emanzipierte Christinnen</i>
<i>Geschlechtersensible Gottesrede und Christologie: Grundlagen für eine geschlechtergerechte Kirche</i>
<i>Queer, Queer-Theorie und queere Theologien</i>
<i>Wie Frauen Gemeinde tragen können</i>
<i>Feminismus in der katholischen Kirche</i>

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Frauen in kirchlichen Leitungspositionen

Wie aus Hülsen Worte werden

*Nicht ohne die anderen
Gesucht: die Pfarrei der Zukunft*

Zu dieser Ausgabe

Wie aus Hülsen Worte werden

Glaube neu buchstabiert

Der Jesuit Klaus Mertes hat 2018 einen kleinen Band über die großen Begriffe des christlichen Glaubens vorgelegt. Angesichts einer sich ständig verändernden Sprache und einer zunehmenden Unverständlichkeit will er die zu leeren „Hülsen“ gewordenen Worte mit Beobachtungen, eigenen Erfahrungen und Geschichten aus der Literatur und Zeitgeschichte in ihrer ursprünglichen Bedeutung wieder freilegen. Er widersteht der Versuchung, die Worthülsen schlicht und einfach zu entsorgen und neue Begriffe an ihre Stelle zu setzen (z. B. Resilienz statt Geduld, Bescheidenheit statt Demut etc.). Stattdessen setzt er sich den sperrig gewordenen Worten aus, um so auch die Anschlussfähigkeit an die christliche Frömmigkeits- und Theologiegeschichte nicht aufgeben zu müssen.

Mit kurzen drei- bis fünfseitigen Texten erschließt Mertes 38 Schlüsselworte des Glaubens. Der Auswahl liegt kein bestimmtes Prinzip zugrunde, sie ist vielmehr biographisch gewachsen. Man könnte jedoch auch einige Kategorien benennen: So beginnt Mertes mit den ersten Artikeln des Glaubensbekenntnisses und wendet sich den Begriffen Gott, Auferstandener und Geist zu. Danach folgen im Wechsel Texte zu sakramentalen Fragen (z. B. Beichte, Sakramente), zu Tugenden (z. B. Barmherzigkeit, Demut, Gerechtigkeit, Hoffnung), zur Kirche (z. B. Amt, Institution, Priester), zu theologischen Fragen (z. B. Erbsünde, Erlösung, Glauben, Inkarnation, Jungenfrauengeburt, Kreuz, Trinität) und zum Thema Frömmigkeit (z. B. Engel, Dämonen). Den Abschluss bildet eine etwas längere Abhandlung über den Zorn.

Auf zwei Begriffe sei kurz eingegangen: Seine Gedanken zum Thema *Evangelium* beginnt Mertes mit der Erinnerung an Hans-Dietrich Genschers legendären Auftritt auf dem Balkon der mit DDR-Flüchtlingen überfüllten Prager Botschaft im Jahr 1989. Seine „gute Nachricht“ war: „Sie können ausreisen.“ Von dort geht er zum Evangelium Jesu, das großen Jubel (aber auch Widerstand) auslöst. Aber der Hörer bleibt nicht beim Jubel stehen, sondern es kommt zu einer Verstetigung, zur Verinnerlichung, zum Ergriffensein. Dies verbindet Mertes mit einer Anfrage an die „Evangelisierung“, da die Gefahr, Menschen, Völker und Kulturen als bloße Objekte zu behandeln, nach wie vor gegeben ist. In dieser Denke müssten vor allem „die Anderen“ sich ändern. Solch „gleichgeschaltete Jubelmassen“ sind Mertes aber – zu Recht – nicht geheuer. Erstrebenswert erscheint ihm vielmehr, ein wirklicher „Freudenbote“ zu sein, jemand, der „erfüllt [ist] von der Freude, die [er] mitteilen“ darf, und von der „Vorfreude auf die Freude, die [die] Botschaft bei den Hörenden auslösen wird“. In eine ähnliche Richtung gehen die Anregungen zum Thema *Mission*. Mertes erzählt von einer überraschenden Einladung, auf die hin er anlässlich eines muslimischen Fastenbrechens Gelegenheit hatte, über seinen christlichen Glauben zu sprechen, und blickt von dort auf Jesu Praxis. Diese war geprägt von spontanen Gesprächen auf dem Weg und grenzüberschreitenden Einladungen von Außenstehenden wie Zöllnern, Dirnen, Kranken und Armen. So plädiert er im Blick auf ein missionarisches Leben weniger für Strategieentwicklung und Aktionen, sondern dafür, sich absichtslos und mit einer das eigene Christsein nicht versteckenden Auskunftsfreudigkeit auf die Straßen und in den Alltag zu begeben.

Das Buch verführt dazu, darin zu blättern und bei den Begriffen mit dem Lesen zu beginnen, die einem ins Auge fallen. Aber auch



Klaus Mertes, *Wie aus Hülsen Worte werden*. Glaube neu buchstabiert, Ostfildern: Patmos Verlag 2018, ISBN: 978-3-8436-1065-0, 159 Seiten, € 18,00.

die Gesamtlektüre ist nicht zu verachten, da man auf diese Weise dem Grundduktus von Mertens Theologie (und auch seiner Person) Schritt für Schritt näherkommt. Ein Gefühl des Bekanntwerdens tritt ein. Mit seiner Mischung aus theologischen Beobachtungen, persönlichen Erfahrungen und passenden Geschichten gelingt es dem Autor insgesamt, zu vielen Begriffen wieder einen neuen Zugang zu eröffnen. Dabei hilft auch seine klare und verständliche Schreibe. Er will keine Abhandlungen vorlegen und kann sich daher in der Regel bei jedem behandelten Begriff auf einen Aspekt beschränken. Auch wenn man bisweilen gerne mehr lesen würde, legt dieser Ansatz, der die Begriffe im wahrsten Sinne des Wortes nicht „erschöpfend“ behandeln will, viele gute und auch unerwartete Spuren und regt so zum neuen Nachdenken über die oftmals zu „Worthülsen“ gewordenen zentralen Begriffe des christlichen Glaubens an. Damit ist schon sehr viel gewonnen.

Markus-Liborius Hermann

Katholische Arbeitsstelle
für missionarische Pastoral

Impressum | Datenschutz | Redaktion



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Frauen in kirchlichen
Leitungspositionen

Wie aus Hülsen Worte
werden

Nicht ohne die anderen

Gesucht: die Pfarrei der
Zukunft

Zu dieser Ausgabe

Nicht ohne die anderen

Gemeinsame Pfarreileitung durch Priester und
hauptamtliche Laien im Bistum Osnabrück

Wilfried Prior legt mit dem Band nicht nur seine
pastoraltheologische Dissertation vor, sondern liefert damit auch
einen Baustein des Projekts „Pastorale Koordination“ des Bistums
Osnabrück. Er verbindet also seine theologische
Weiterqualifizierung mit seiner beruflichen Tätigkeit als einer der
Projektleiter. Diese Innenperspektive thematisiert er explizit (vgl.
20–26).

Hintergrund der Arbeit ist das Projekt „Pastorale Koordination“ des
Bistums Osnabrück (2011/13–2016). In zuerst sieben, dann in
insgesamt 13 Pfarreien/Pfarreiengemeinschaften wurde neben
dem Pfarrer ein hauptamtlicher Laienmitarbeiter (Gemeinde- oder
PastoralreferentIn) mit Leitungsaufgaben in festgelegten
Bereichen betraut.

Dieses Modellprojekt beruht auf pastoralen Grundentscheidungen
des Bistums, etwa, statt eine Überlastung der Priester durch
weitere Pfarrefusionen in Kauf zu nehmen, lieber auf eine
Förderung neuer Modelle von Leitung durch LaiInnen und damit
auf eine Neujustierung des priesterlichen Dienstes zu setzen.
Angezielt wurde neben einer Entlastung der Pfarrer von
Verwaltungsaufgaben und einer organisationalen
Qualitätssteigerung auch eine Weiterentwicklung des Dienstes
von Gemeinde- und PastoralreferentInnen durch Teilhabe an der
pfarrlichen Gesamtverantwortung.

Prior stellt den Projektverlauf umfassend dar, beginnend mit dem
Projektdesign, das auch eine ständige Begleitung und eine
eigens konzipierte Fortbildung vorsah. Er geht auch auf
Schwierigkeiten und Konflikte ein: Z. B. musste, damit die
pastoralen Koordinatoren stimmberechtigte Mitglieder im
Kirchenvorstand werden konnten, das Niedersächsische
Konkordat geändert werden. Zudem kam es in einigen Fällen zu
Auseinandersetzungen – etwa zu Zuständigkeitskonflikten mit
Kitaleitungen –, doch viele Befürchtungen im Vorfeld, etwa wo
es überall zu unguter Konkurrenz kommen könnte,
bewahrheiteten sich nicht.

Besonders ausführlich geht Prior auf die Evaluation des Projekts
ein, bei der die Haupt- und Nebenamtlichen sowie die Mitglieder
von Kirchenvorstand und Pfarrgemeinderatsvorstand der
betroffenen Pfarreien/Pfarreiengemeinschaften befragt wurden.
Diese Gruppen bewerteten die pastorale Koordination
durchgehend positiv. Da der für die Evaluation verwendete
Fragebogen neben Bewertungsskalen auch Freitext vorsah, kann
Prior aus Zitaten auch unterschiedliche Wahrnehmungen,
Anliegen und Anregungen der einzelnen Gruppen herausarbeiten.

Mittlerweile wurde das Projekt vom Bistum in eine dauerhafte
pastorale Praxis überführt: „Aus heutiger Sicht gesehen (Anfang
2019) wird das Modell ‚Pastorale Koordination‘ bistumsweit als
Strukturveränderung mit problemlösendem Potential und
Akzeptanz in Pfarreien und pastoralen Berufsgruppen
wahrgenommen. Inzwischen sind 23 von 72 Pfarreien und
Pfarreiengemeinschaften nach diesem Leitungsmodell besetzt“
(149).

Die Arbeit verbindet organisationswissenschaftliche und
theologische Perspektiven. Deshalb stehen vor der eigentlichen
Projektvorstellung umfangreiche Reflexionen zur Pfarreileitung
aus beiderlei Sicht. Dabei wird in die theologischen Überlegungen



Wilfried Prior, Nicht ohne die anderen.
Gemeinsame Pfarreileitung durch
Priester und hauptamtliche Laien im
Bistum Osnabrück (Studien zur
Praktischen Theologie 4), Münster:
Aschendorff Verlag 2020, ISBN: 978-
3-402-15191-4, 326 Seiten, € 49,00.

in Kapitel 5 aus einer organisationswissenschaftlichen Perspektive, in die Kapitel 4 einführt, insbesondere die Frage nach dem Auftrag von Kirche und kirchlichem Dienst eingebracht. Prior beklagt, dass in ekklesiologischen Diskursen die Frage nach dem *Wozu* von Kirche hinter der Frage zurücksteht, *was* das Wesen der Kirche sei; *Lumen gentium* dagegen beschreibe das Wesen der Kirche „konsequent von der Sendung der Kirche her“ (74). Daran schließe sich Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* an. „Diese Priorisierung verändert nicht einfach nur äußerlich eine Herangehensweise, sondern grundlegend das Verständnis kirchlicher Institutionen und kirchlichen Handelns und auch das Entfalten des sakramentalen Wesens der Kirche“ (82).

Vor diesem Hintergrund behandelt Prior im Folgenden – organisationswissenschaftliche und theologische Sichtweise verbindend – Strukturen und Strategien der Kirche und das Verhältnis von LaiInnen und Klerikern. Prior bemüht sich hier um eine Klärung von Aufgaben und Rollen – insbesondere von Priestern – und arbeitet nicht nur die historische Bedingtheit herkömmlicher Priesterbilder heraus, sondern auch die daraus folgende Flexibilität bei der Ausgestaltung von Ämtern und Diensten. Mit diesen wichtigen Reflexionen schafft er eine Basis für „Suchbewegungen“ (131) wie das Osnabrücker Projekt „Pastorale Koordination“ auf dem Weg „hin zu einer neuen Sozialgestalt von Kirche“ (ebd.).

Abgeschlossen wird die Arbeit durch zwei kleinere Kapitel: Während Kapitel 7 (obwohl „Über das Leitungsmodell hinaus – Einsammeln von Erfahrungen und Theorien“ überschrieben) für den Rezensenten etwas redundant wirkt, sind die Ausführungen in Kapitel 8 insbesondere zu einem (möglichen) neuen kirchlichen Autoritätsverständnis ein inspirierender Ausblick. Die umfangreichen Anhänge nach dem Literaturverzeichnis gewähren u. a. Einblicke in konzeptionelle Überlegungen der Bistumsverwaltung und in die Freitextantworten bei der Befragung im Rahmen der Projektevaluation.

Stellenweise finden sich etwas gehäuft formale Mängel, insbesondere bei den Literaturangaben, deren Gestaltung in ihrer Eigenwilligkeit den Rezensenten nicht überzeugt. Insgesamt punkten aber die im Großen und Ganzen gelungenen Ausführungen mit der systematischen Darstellung eines lehrreichen pastoralen Experiments und der Befruchtung wichtiger theologischer bzw. ekklesiologischer Reflexionen durch eine organisationswissenschaftliche Perspektive.

Martin Hochholzer



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Rezensionen

Frauen in kirchlichen
Leitungspositionen

Wie aus Hüllen Worte
werden

Nicht ohne die anderen
Gesucht: die Pfarrei der
Zukunft

Zu dieser Ausgabe

Gesucht: die Pfarrei der Zukunft

Der kreative Prozess im Bistum Essen

Leider musste die entsprechende Fachveranstaltung des Bistums Essen über die „Pfarrei der Zukunft“ in Mülheim/Ruhr pandemiebedingt abgesagt werden. So blieb nur übrig, das kurz davor erschienene Buch über die Voten des Pfarreientwicklungsprozesses im Bistum Essen einfach so zu lesen.

Das Bistum Essen ist sicher eines derjenigen Bistümer, die derzeit Veränderungsprozesse in der Pastoral mit Energie, aber auch verantwortet und reflektiert vorantreiben. Nach einer erfolgten ersten Strukturreform wurde in partizipativer Weise ein diözesanes Zukunftsbild („Du bewegst Kirche“) erarbeitet, das sich in sieben Adjektiven bündelt. Das Thema des Buches, das Verantwortliche für diesen Prozess herausgegeben haben, ist nun der daran angeschlossene Prozess einer inhaltlichen Pfarreientwicklung, verstanden als Kirchenentwicklung.

Einerseits besteht für das Bistum die Herausforderung einer zukünftigen Reduzierung der Kosten (Personal und Gebäude). Es ist aber den Herausgebern klar, dass es nicht um ein ressourcenbedingtes Downsizing des herkömmlichen „Kirchenmodells“ geht: Kirche muss neu gedacht werden. Bischof Overbeck spricht im Vorwort sogar vom „Ende der alten Zeit“ (10).

Was das aber wirklich bedeutet, Mentalitäten, liebgewordene Kirchentümer (Gemeinde als „Heimat“) oder gar den Blick auf Kirche als Institution oder Organisation zu verändern, und mit wie viel Hemmnissen dies auf verschiedenen Ebenen verbunden ist, davon handelt dieses Buch nicht nur zwischen den Zeilen.

Die Erneuerung zielt einerseits auf eine zukunftsfähige Gestalt von Kirche vor Ort, die aber verbunden ist mit einem Wandel von Kirchenbildern und pastoralen Praktiken. All dies bündelt sich in der Vorstellung und Praxis der Pfarrei. Die Bistumsleitung hat allen Pfarreien zugemutet, ein pastorales Votum zu erstellen, wie sie ihre Situation sehen und zukünftig pastoral agieren wollen. Der Hauptteil des Buches ist die Darstellung der Ergebnisse der wissenschaftlichen Auswertung der Voten durch Björn Szymanowski vom Zentrum für angewandte Pastoralforschung (ZAP).

Viel Material wurde in 17 Kategorien in 5 Oberkategorien geordnet und aufbereitet. Die Ergebnisse sind naturgemäß vielfältig und unterschiedlich. Einige Thesen drängen sich dem Leser jedoch auf:

Obwohl Markus Potthoff in seiner Einführung betont, dass der als eine lokale Kirchenentwicklung verstandene Prozess „nicht als ein rein strukturell und finanziell begründeter Rückbauprozess oder als ‚Schrumpfungsprozess‘ einer kleiner werdenden Kirche – obwohl er dies zweifellos auch ist“ (23) – zu sehen ist, begleitet den Leser die Frage, ob und wie das wirklich vor Ort wahrgenommen und gedeutet wird. Welche Kirchenvorstellungen und -hoffnungen zeigen sich in den Bildern und Narrativen und wie sie verwendet werden?

Hervorgehoben wird die hohe Beteiligung der lokalen Ebene. Es wird aber auch erwähnt, dass es letztlich die Verantwortungsträger der Pfarreien sind, die die Endfassung eines Votums verantworten, sich also eine ganz bestimmte Perspektive durchsetzt und mögliche andere Shareholder (z. B. die treuen Kirchenfernen oder gar Menschen, die als anders oder nicht Glaubende auf eine spezifische Weise mit dem Handeln



Markus Etscheid-Stams/Björn Szymanowski/Andrea Qualbrink/Benedikt Jürgens (Hg.),
Gesucht: die Pfarrei der Zukunft. Der kreative Prozess im Bistum Essen,
Herder: Freiburg 2020, ISBN: 978-3-451-38678-7, € 32,00.

einer sendungsorientierten Kirche zu tun bekommen könnten) dann doch nicht so partizipieren können.

Vorausgesetzt ist die Pfarrei als Handlungs- und Referenzrahmen, innerhalb dessen sich lokale Gemeinschafts- und Handlungsformen von Kirche ereignen (sollen). Es geht nach Potthoff um „vitale kirchliche ‚Orte‘“ (28), um „das kooperative Zusammenspiel kirchlicher und nicht-kirchlicher Institutionen“ (ebd.). „Im Zusammenwirken der Institutionen, Orte, Projekte, Kontaktflächen und Gelegenheiten entsteht Resonanz“ (28). Soweit die Hoffnung und Perspektive des Hauptabteilungsleiters Pastoral und Bildung im Generalvikariat.

Wie das im differenzierten Praxiskontext aussieht, zeigen die Ergebnisse der Auswertung der Voten eindrücklich. Positiv wird gewertet, dass sich alle Gedanken machen mussten, wie sie ihre kirchliche und pastorale Präsenz und Arbeit sehen und deuten und worauf sie für die Zukunft Wert legen wollen. Vielfältige Perspektiven, pastorale Motive und Priorisierungen sind so dokumentiert. Dabei scheint es entscheidend, wie die entsprechenden Formulierungen verstanden werden. Vorweggenommen der entscheidende Punkt: Sind die Akteur*innen tatsächlich bereit, durch Ermöglichung erweiterter Partizipation sich selbst mit anderen Menschen, in unterschiedlichen Situationen und Gelegenheiten auf einen Weg zu machen, um mit anderen das Evangelium im lokalen Kontext neu zu entdecken und zur Gestalt zu bringen? Oder geht es – zwischen den Zeilen ist das immer wieder spürbar – doch wieder darum, andere als „Adressaten“ oder „Objekte“ zu erreichen, um sie dem „Eigenen“ als erwünschte Mitglieder, Teilnehmer oder gar als Aktive zuzuführen? Die eigene Gemeinde und ihr Gemeinschaftsleben doch im Zentrum und als Ziel der pastoralen Bemühungen. Dies zeigt sich auch im zentralen Motiv „Weitergabe des Glaubens“. Die anderen werden als defizient bestimmt. Wir haben etwas, was die anderen unbedingt auch brauchen: einen bestimmten Inhalt, eine bestimmte Gemeinschaftsform, eine bestimmte soziale Praxis. Szymanowski sieht das nach Auswertung der Voten sehr deutlich: „Die vermutete spirituelle Bedürftigkeit der Menschen wird so zum latenten Movens kirchlicher Selbstbildungsprozesse. [...] Für den Entwurf eines theologischen Selbstverständnisses der Pfarrei und damit auch von Kirche insgesamt ist es von erheblicher Tragweite, wenn die Subjekte der pfarreilichen Umwelt als defizitäre Empfänger, die glaubwürdigen Christinnen und Christen hingegen als scheinbar spirituelle Avantgarde, als rettende Lichtgestalten stilisiert werden“ (47).

Von diesem Grundverständnis her – das sicher nicht überall in dieser Weise so vorhanden ist, aber doch bei kirchlichen (vor allem „gemeindlichen“) Akteur*innen vor Ort sehr verbreitet scheint – zeigt Szymanowski auf, dass auch in anderen Bereichen diese Grundmentalität vorherrschend ist und möglicherweise gerade eine echte Neuorientierung verhindert. Besonders deutlich kann man dies am Bereich Kinder- und Jugendarbeit zeigen, der einerseits quantitativ zu den Spitzenreitern der Nennungen in den Voten gehört (wohl unter der auch irgendwie realistischen Annahme, dass Jugendarbeit eine Investition in kirchliche und gemeindliche Zukunft bedeutet) – gleichzeitig liegt der Vorrang deutlich auf der Erhaltung oder Verstärkung einer gemeindlichen Jugendarbeit. Andererseits entspricht die starke Quantität und Bedeutung, die das Thema in den Voten erreicht, offenbar nicht einer ausgefalteten Realität, die hier beschrieben werden könnte. „Die enorme Aufladung und Bedeutungszuschreibung dieses pastoralen Handlungsfeldes in den Voten steht der geringen Menge konkret genannter Angebote diametral entgegen“ (76). Es bleibt also bei einer ausgesprochenen Hoffnung, dass mit einer verstärkten Jugendarbeit „die Gemeinde“ Zukunft haben möge. Jugend wird so zur (virtuellen) Symbolik einer erhofften Zukunftsfähigkeit.

Ähnlich sieht es offenbar mit dem Thema ehrenamtliches Engagement aus. Einerseits wird tauf- und charismentheologisch begründet, dass Menschen ihre persönlichen Fähigkeiten entdecken mögen, andererseits wird das Thema als dem Mangel an priesterlichem und hauptberuflichem Personal geschuldet verstanden. Allerdings sehen die Voten ehrenamtliches Engagement doch – insbesondere in den beschriebenen

Aufgabenfeldern – sehr stark orientiert auf ein passendes langfristiges Engagement in einem Bereich der klassischen Gemeindevollzüge. Es ist also noch ein weiter Weg, dass kirchliches Engagement nicht primär der Selbsterhaltung, sondern gerade dem Wohl des anderen Menschen und der sozialen Gemeinschaft gilt, mit denen die Christen leben.

Gesellschaftliches Engagement, Öffentlichkeitsarbeit, Sozialraumorientierung: Auch hier ist zumeist der Grundtenor spürbar, dass es darum geht, Menschen außerhalb der Gemeinde zu „erreichen“, mit dem Ziel, ihnen die „Angebote“ und Veranstaltungen und Vollzüge der Gemeinde zu kommunizieren, dies wiederum mit dem Ziel, sie zur Teilnahme zu bewegen. Begrifflichkeiten der pastoraltheologischen Diskurse werden zwar in den Voten aufgenommen, scheinen aber wenig reflektiert oder praktisch durchgearbeitet. Sie stellen eher Hoffnungssignale dar. Auch wenn sich Formulierungen vom „Suchen und Gehen noch nicht beschrittener Wege, vom Ausprobieren innovativer Ideen und vom Zulassen neuen Denkens“ (56) in den Voten finden, so verbleiben sie offenbar doch inhaltlich recht blass und fleischlos. Der Leser erhält den Eindruck, dass ein bestimmter Kirchenentwicklungssprech zwar vorhanden ist und immer wieder bemüht wird, die praktische Relevanz jedoch oft nicht erkennbar ist. Der Forscher resümiert sogar im Blick auf ein bestimmtes Votum: „Der Raum der Innovation ist damit das Alte und Bewährte“ (58). Es bleibt seltsam unkonkret, wie das Neue wirklich anfangen und Raum greifen soll und was die Akteur*innen vor Ort dazu tun oder besser: (zu-)lassen müssten.

Szymanowski erkennt einen gemeinde- und einen pfarreorientierten Typ in den Voten und formuliert für Ersteren: Es wird zwar „ein Zusammenwachsen der Gemeinden in der Pfarrei durchaus als Bereicherung von Glaubenserfahrungen gedeutet“. Aber: „Ein Territorialverständnis, das ohne die Größe der Gemeinde auskommt, ist nicht im Blick“ (169).

Es bleibt in den Voten unklar, wie sich die bisherige Struktur einer (sich als Zielpunkt verstehenden pfarrgemeindlichen) Organisation zu den diversen kirchlichen „Orten“ und Gelegenheiten, die sich in der großen Pfarrei als sozialer Raum mehr als (dezentrale und informelle) Netzwerke, Projekte oder Ereignisse vollziehen, verhält. Es ist das Verdienst der Auswertung des ZAP, hier deutlich aufzuzeigen, welche gedanklichen Beharrungen die Voten über die Entwicklung der Pfarrei immer noch enthalten.

Der Band wird komplettiert durch theologische und zeitgeschichtliche Reaktionen. Der Systematiker Hans-Joachim Sander verweist auf die zukünftig liquide Qualität der Kirchenbildung vor Ort. Die Pfarrei ringt um ihre ekklesiologische Dignität und versucht sich in die pastoralen Diversifikationen hinein zu vermitteln. Bleibende Gefahr ist eine Verheißung von Komplexitätsreduktion in einer „einfachen, von territorialer Sicherheit bestimmten Pfarrei“ (237). Sander macht deutlich: „Ein Raum, der anders geworden ist, lässt sich nicht mit den Mitteln bearbeiten, die auf eine frühere und kleinere Version hin entwickelt wurden und dort erfolgreich waren“ (238). Im Blick auf eine sich neu entwickelnde öffentliche Religion macht er Mut, sich auf solche *public religion*, auf die „tieferen Fragen und Probleme von Gesellschaft und Existenz zu beziehen“: „Glauben wächst über die Grenzen seiner Möglichkeiten hinaus, wenn er diesen Raum mit den Menschen teilt“ (244). Die Pastoraltheologin Birgit Hoyer schlägt vor, „statt in Zielgruppen konsequent in Sozialräumen zu planen“ (255). Die fünf Prinzipien der Sozialraumorientierung, wie sie beispielsweise im Caritasverband entwickelt wurden, sind für sie ein Schlüssel für eine alternative kirchliche Transformation. Wolfgang Reuter sieht als Psychotherapeut „Entwicklung als dauerhaftes Ereignis in Beziehung zwischen Menschen“ (260). Er votiert dafür, die Verlusterfahrungen ernst zu nehmen, aber auch die Verführung zur Selbstoptimierung in einer „Angebotspastoral“ kritisch zu sehen. Kirchenhistorische Beiträge von Andreas Henkelmann und Martin Belz machen deutlich, warum gerade in der historischen Entwicklung des Ruhrgebietes ein kleinräumiges, lokales Verständnis von Kirche und Lebenswelt so attraktiv geworden ist. Weitere Beiträge befassen sich mit den Themen Partizipation, Dialog und Kommunikation in Prozessen der Ekklesiogenese sowie mit pastoraler Qualität, Community-Organizing und

Leitbildarbeit. Sie tragen je spezifische Einzelaspekte zu der Frage nach kirchlicher und pastoraler Erneuerung und Transformation bei, mehr oder weniger an dem konkreten Votenprozess orientiert.

Die Bedeutung des vorliegenden Bandes liegt in der Breite der Perspektiven, die hier in Auswertung eines Bistumsprozesses versucht werden. Nach meiner Kenntnis ist eine solche Evaluation eines Bistumsprozesses mit der Weiterentwicklung der pastoraltheologischen und organisationsbezogenen Fragen mit Ausnahme des Bistums Rottenburg-Stuttgart, das seinen Prozess „Kirche am Ort, Kirche an vielen Orten“ ebenfalls einer wissenschaftlichen Evaluation unterzog, in der Bistumslandschaft bislang einzigartig. Es ist sicher wichtig, die jeweiligen Erfahrungen und Erkenntnisse anderer Bistümer hinzuzulegen und gemeinsam – auch im Hören auf den Geist Gottes – zu guten, tragfähigen Wegen zu einer neuen und relevanten „Gestalt“ und „Praxis“ von Kirche in der Zukunft zu kommen.

Hubertus Schönemann



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers

„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin

Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus

Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?

Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche

Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen

Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche

Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien

Wie Frauen Gemeinde tragen
können

Feminismus in der
katholischen Kirche

Aktuelles Projekt

Aktuelle Studie

Kirche entwickelt sich

Termine & Berichte

Konferenz der
Internetseelsorge-
Beauftragten 2020

Rezensionen

Zu dieser Ausgabe

Konferenz der Internetseelsorge- Beauftragten 2020

Gleich zweifach war die diesjährige ISBK am 17. und 18.6. durch die Covid-19-Situation geprägt: Zum einen fand sie deshalb nicht, wie sonst gewohnt, als Präsenztagung statt, sondern per Videokonferenz, zum anderen beschäftigte sie sich vor allem am 17.6. als Thementag unter dem Titel „Verbunden bleiben trotz Corona: aktuelle pastorale Erfahrungen online“ mit den Entwicklungen der letzten Monate.

Aufgrund der Versammlungs- und Kontaktbeschränkungen, die für einige Wochen öffentliche Gottesdienste unmöglich machten und andere persönliche Begegnungen verhinderten oder zumindest erschwerten, waren in dieser Zeit viel Kreativität und Bewegung im Bereich der Pastoral im digitalen Raum und mit digitalen Mitteln zu erleben. Im Rahmen der ISBK bot sich nun eine erste Gelegenheit, in einem größeren überdiözesanen Rahmen Erfahrungen und Beobachtungen dieser Zeit austauschen und gemeinsam zu reflektieren.

Dazu gab es zunächst einige Erfahrungsberichte. Felix Goldinger (Bistum Speyer) stellte die Angebote der [Netzgemeinde da_zwischen](#) vor, die über verschiedene Messenger-Dienste zugänglich sind. Das ursprünglich im Wochenrhythmus zum Mitmachen und meist auch in irgendeiner Form zu Rückmeldungen einladende Impulsformat wurde erweitert, um in der Krisenzeit täglich eine „gute Botschaft“ zu geben. Die Nutzer/-innen wurden eingeladen, die Seelsorger/-innen bei Bedarf anzusprechen. Dazu gab es an den Sonntagen und den Kar- und Ostertagen und an weiteren Feiertagen ein Gottesdienstangebot, das den Tag über per Messenger-Dienst abgerufen werden konnte und bei dem die Nutzer/-innen durch einen Chatbot – also einen automatischen, vom Seelsorgeteam vorprogrammierten Chat-Dialogpartner – durch den Ablauf geleitet wurden. Das Gottesdienst-Angebot war ursprünglich nur für die Wochen ohne öffentliche Präsenzgottesdienste gedacht, war aber schnell so gefragt, dass es nun vorläufig weitergeführt wird. Im Messenger-Gottesdienst besteht wie bei den Wochenimpulsen meist die Möglichkeit für die Mitfeiernden, Bilder, Texte oder Videos einzusenden, die dann gesammelt allen zugänglich gemacht werden. Während der Zeit, in der der Gottesdienst jeweils abrufbar ist, gibt es auch ein Angebot, mit Seelsorgerinnen und Seelsorgern per Chat ins Gespräch zu kommen. Die Nutzerzahl der Netzgemeinde hat sich in der Corona-Zeit deutlich erhöht.

Martin Ludwig Jetschke berichtete von der [Lingualpfeife-Community](#), ursprünglich entstanden aus Jetschkes Youtube-Kanal mit Orgelvideos und dessen Zuschauern und Kommentatoren. Mittlerweile vernetzen sich einige hundert, vorwiegend junge Menschen über einen Discord-Server mit dessen Chat-, Messaging- und Konferenzfunktionen. Auch hier brachte die Corona-Situation einen deutlichen Zuwachs. Die Nutzer/-innen haben das gemeinsame Interesse, ihr Leben aus dem Glauben zu gestalten, und teilen in der selbstorganisierten und von kirchlichen Institutionen unabhängigen Community einen Teil ihres Alltags miteinander, unterhalten sich über Glaubensthemen und alles, was sie bewegt. Sie beten online miteinander Stundenliturgie und feiern Gottesdienste, in denen die Mitfeiernden über Audiochat verbunden sind und in denen viel Persönliches zur Sprache kommen kann. Der Community gehören ehrenamtlich mehrere Seelsorger/-innen an, die kein



Andrea Imbsweiler ist Referentin für
Evangelisierung und Digitalisierung
bei der Katholischen Arbeitsstelle für
missionarische Pastoral.



explizites Seelsorgeangebot machen, sondern einfach selbstverständlich bei Bedarf angesprochen werden. Unter den Mitgliedern der Community bleibt es nicht beim digitalen Kontakt allein; Besuche und Treffen vor Ort gehören (zumindest in „normalen“ Zeiten“) dazu.

Als ökumenischer Gast informierte Karsten Kopjar über die Angebote der [Online-Kirche](#) – einer der „[Erprobungsräume](#)“ der evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM), in denen mit neuen Formen des Kircheseins experimentiert wird. Der Online-Kirche ist ein Pfarrer mit einer Teilzeitstelle zugeordnet, der als Seelsorger angesprochen werden kann. In der von der Corona-Pandemie geprägten Zeit wurde das Angebot an Online-Gottesdiensten ausgebaut; mithilfe von Online-Tools wie Mentimeter wurde Interaktivität erreicht. Unter der Woche gab es regelmäßige Videoandachten. Nach der Gottesdienstzeit am Sonntag wurde ein Online-Gemeindetreff via Zoom angeboten, der nun, um nach Wiederaufnahme der öffentlichen Gottesdienste vor Ort nicht mit diesen in Konkurrenz zu stehen, an einem Abend in der Woche weitergeführt wird.

Einige der vielfältigen Angebote der Orden stellte P. Maurus Runge OSB für die Deutsche Ordensoberenkonferenz vor – neben live gestreamten Stundenliturgien und Eucharistiefeyern aus mehreren Klöstern gehörten dazu unter anderem Coronablogs, Podcasts, Impuls-Newsletter und das Angebot seelsorglichen Kontakts. Gerade die Orden haben die Erfahrung gemacht, dass viele Menschen in dieser Zeit auf der Suche nach „geistlichem Futter“ waren. Gefragt war auch die geistliche Erfahrung mit Einsamkeit und Rückzug: Auf Twitter entstand der Hashtag [#coronaeremit](#), unter dem Ordensleute unterstützende Gedanken für Zeiten der Quarantäne und des Alleinseins zu Hause posteten.

Die Erfahrungen in der beratenden Internetseelsorge schilderten Walter Lang (Bistum Würzburg) für [internetseelsorge.de](#) und Stefanie Uphues (Bistum Münster) vom [Haus der Seelsorge](#). Die Nachfrage nach Seelsorgekontakten war im April/Mai zwar deutlich wahrnehmbar stärker, aber nicht massiv höher als sonst; die Themen waren kaum „coronatypisch“, sondern bewegten sich in einem ähnlich breiten Spektrum wie gewöhnlich.

Der Nachmittag und der zweite Konferenztage gehörten der Diskussion und dem weiteren Austausch. Es wurde festgestellt, dass in der Pastoral eine hohe Kreativität und Mut zum Ausprobieren (und Fehlermachen!) vorhanden sind, die sich in der besonderen Situation zeigen konnten. Während in der Öffentlichkeit vor allem das Streamen von Eucharistiefeyern wahrgenommen und diskutiert wurde, wurden verschiedenste neue Online-Formate jenseits der Hochliturgie entwickelt oder bereits bestehende ausgebaut und fanden große Nachfrage. Dass die Teilnahme am Gottesdienst in der Kirche für viele fremd geworden ist, ist eine Realität, mit der umzugehen ist; viele Rückmeldungen zeigen, dass auch Menschen, die nicht mehr regelmäßig vor Ort am Gottesdienst teilnehmen, es schätzen, sich online „genau die richtige Dosis Spiritualität“ holen und zwischen vielen verschiedenen Angeboten und Stilen wählen zu können. Hier ergeben sich neue Anknüpfungs- und Teilhabemöglichkeiten.

Der Mut, Spiritualität selbst und im eigenen Umfeld zu gestalten, sind in dieser Zeit, auch durch unterstützende Online-Angebote, gestärkt worden. Bibelteilen und andere Gesprächs-, Gebets- und Gottesdienstformen über Videokonferenzen haben zahlreiche Gruppen aus eigener Initiative ausprobiert. Aus der Notsituation heraus haben viele, sowohl Gläubige als auch Seelsorger/-innen, gute Erfahrungen mit geistlichen Inhalten und Vollzügen online gemacht und zugleich technisch dazugelernt.

Wichtig ist es nun, Angebote, die weiterhin gefragt sind, nach Möglichkeit weiterzuführen und der sich wieder entspannenden Situation gemäß weiterzuentwickeln – was es notwendig macht, dafür Zeit und finanzielle Ressourcen weiterhin bereitzustellen. Dies heißt auch, anhand der Erfahrungen dieser Intensivphase zu reflektieren und weiterzudenken, wie Pastoral in der Digitalität neue Gestalt gewinnt. Angesichts einer Fülle z. B. an Impulsangeboten, oft ohne Interaktionsmöglichkeit oder Gesprächsangebot, stellt sich aber auch die Frage nach der Qualität und Professionalität digitaler geistlicher Angebote.

Für die Konferenz war es eine neue und gute Erfahrung, dass das intensive fachliche Gespräch unter den gegebenen Bedingungen auch per Videokonferenz konzentriert und in gutem Kontakt stattfinden konnte. Sogar der bei Tagungen nicht unwichtige informellere Rahmen fehlte dank eines Treffens im „virtuellen Tagungshaus-Clubraum“ am Abend nicht ganz. Dennoch soll die ISBK wenn möglich im nächsten Jahr wieder als Präsenztagung stattfinden. Allerdings wurde vereinbart, übers Jahr mit regelmäßigen kurzen Videokonferenz-Treffen enger in Kontakt zu bleiben, um das gemeinsame Weiterdenken zu stärken.



Ausgabe 2 | 2020

Editorial

Perspektive Geschlecht

*Denkanstöße für eine
Theologie des Körpers*

*„Wo fallen tatsächlich die
Entscheidungen in der
Diözese?“ Erfahrungen einer
Pastoralamtsleiterin*

*Zur Notwendigkeit eines
theologischen Feminismus*

*Geistlicher Missbrauch – ein
Frauenthema?*

*Frauen in Diensten und
Ämtern in der Kirche*

*Lebensentwürfe jenseits der
Normen. Emanzipierte
Christinnen*

*Geschlechtersensible
Gottesrede und Christologie:
Grundlagen für eine
geschlechtergerechte Kirche*

*Queer, Queer-Theorie und
queere Theologien*

*Wie Frauen Gemeinde tragen
können*

*Feminismus in der
katholischen Kirche*

[Aktuelles Projekt](#)

[Aktuelle Studie](#)

[Kirche entwickelt sich](#)

[Termine & Berichte](#)

[Rezensionen](#)

[Zu dieser Ausgabe](#)

Zu dieser Ausgabe

ISSN: 2191-3781

URN dieser Ausgabe:

urn:nbn:de:0283-euangel2-2020_9

Bildnachweis Titelbild:

[Prawny/pixabay.com](#) – vereinfachte Pixabay-Lizenz

[Download der gesamten Ausgabe als PDF](#)

Impressum

Herausgeber

Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP e.V.)

Holzheienstraße 14
99084 Erfurt
Tel.: 0361 / 54 14 91-0
Fax: 0361 / 54 14 91-90
sekretariat@kamp-erfurt.de
www.kamp-erfurt.de

Vertretungsberechtigter Vorstand:

Dr. Ralph Poirrel (Vorsitzender)
Registergericht: Amtsgericht Bonn,
Register-Nr.: VR 9063,
Steuer-Nr.: Finanzamt Bonn Innenstadt: 205/5766/1873

Inhaltlich verantwortlich für diesen Internetauftritt:

Dr. Hubertus Schönemann
Holzheienstraße 14
99084 Erfurt

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die
Meinung der Redaktion wieder.

ISSN: 2191-3781

Newsletter

Wenn Sie bei Erscheinen einer neuen Ausgabe von euangel
informiert werden möchten, können Sie den [Newsletter der
Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral](#) abonnieren.
Er wird jeweils versandt, sobald eine neue Ausgabe bereitsteht.

Bilder und Copyright

Soweit nicht anders angegeben:

© 2010–2020 KAMP und deren Lizenzgeber. Alle Rechte
vorbehalten.

Titelbild Ausgabe 1/2013:
Angelika Kamlage, <http://www.leidenschaften-leben.de>

Titelbild Ausgabe 2/2013:
Katharina Wagner / Pfarrbriefservice.de

Titelbild Ausgabe 3/2013:
Tobias Kläden, KAMP

Titelbild Ausgabe 1/2014:
Martin Hochholzer, KAMP

Titelbild Ausgabe 2/2014:
© stockphoto-graf / Fotolia.com

Titelbild Ausgabe 3/2014:
Martin Hochholzer, KAMP

Titelbild Ausgabe 1/2015:
Roark / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 2/2015:
AnnaER / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 3/2015:
Martin Hochholzer, KAMP

Titelbild Ausgabe 1/2016:
© Rawpixel.com / Fotolia.com

Titelbild Ausgabe 2/2016:
Martin Hochholzer, KAMP

Titelbild Ausgabe 3/2016:
NASA

Titelbild Ausgabe 1/2017:
Pieter Bruegel der Ältere [Public domain], via [Wikimedia Commons](#)

Titelbild Ausgabe 2/2017:
Martin Hochholzer, KAMP

Titelbild Ausgabe 3/2017:
OpenClipart-Vectors / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 1/2018:
ElasticComputeFarm / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 2/2018:
auntmasako / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 3/2018:
walkerud97 / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 1/2019:
Pexels / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 2/2019:
Simeblack / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 3/2019:
geralt / pixabay.com, public domain (CC0)

Titelbild Ausgabe 1/2020:
Thomas Milz, Adveniat

Titelbild Ausgabe 2/2020:
Prawny / pixabay.com, public domain (CC0)

Gestaltung

Georgy · Büchner
www.georgy-buechner.de

Technische Umsetzung

Ulfried Herrmann
www.yellowlabel.de