

Die Materialität des Religiösen findet sich womöglich dort, wo sie gar nicht explizit gesucht wird. Rita Werden im Interview mit Hille Haker

Werden, Rita; Haker, Hille

2015

<https://doi.org/10.25595/3854>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Werden, Rita; Haker, Hille: *Die Materialität des Religiösen findet sich womöglich dort, wo sie gar nicht explizit gesucht wird. Rita Werden im Interview mit Hille Haker*, in: FZG (FZG – Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien), Jg. 21 (2015) Nr. 1, 47–59. DOI: <https://doi.org/10.25595/3854>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: <https://doi.org/10.3224/fzg.v21i1.20864>

Die Materialität des Religiösen findet sich womöglich dort, wo sie gar nicht explizit gesucht wird

Rita Werden im Interview mit Hille Haker

fzg: Frau Professorin Haker, können Sie Auskunft darüber geben, wie stark Ihrer Einschätzung nach gendertheoretische Diskurse in der theologischen Reflexion von Glaubensüberlieferungen in den monotheistischen Religionen durchgeführt werden?

Welche Meilensteine der Vergangenheit und welche Forschungsdesiderate sehen Sie in der religionsbezogenen Genderforschung?

Wie hat sich Ihrer Wahrnehmung nach der Umgang von Frauen mit der Genderthematik innerhalb der Theologie verändert? Und über die Theologie hinaus?

HH: Seit den 1970er Jahren haben feministische bzw. geschlechtertheoretische Untersuchungen Eingang in die Theologie gefunden, und zwar sowohl in der christlichen und jüdischen als auch in der islamischen Theologie. In allen drei monotheistischen Religionen bedeutete dies einen großen Einschnitt. Bis dahin gab es zwar Untersuchungen zu Themen der Weiblichkeit – seltener explizite Forschungen zu Männlichkeit – aber vorherrschend war doch eine Blindheit gegenüber denjenigen Themen, die zuerst die thematisch orientierte Frauenforschung, dann die kritisch orientierte feministische Theologie und später die geschlechtertheoretische Forschung aufnahm. Ich kann eigentlich nur über die christliche Theologie sprechen, auch wenn ich sowohl in den Niederlanden, wo ich für ein Jahr studierte, als auch in den USA mit den Forschungen – und Wissenschaftlerinnen – der jüdischen und islamischen Theologie in Kontakt war und bin. Es wäre aber vermessen, für sie sprechen zu wollen, denn inzwischen ist es sicher nicht zu gewagt, von einem Wissenschaftsfeld mit vielen Wegen quer durch alle theologischen Disziplinen zu sprechen, die zudem auch die interkulturellen und interreligiösen Fragen betreffen. Unzählige Einzeluntersuchungen liegen zu biblisch-theologischen, historischen, systematisch-theologischen, ethischen, kirchenrechtlichen und praktisch-theologischen Fragen vor – ein großer Gewinn für die jeweiligen Theologien.

Und trotzdem bin ich nicht sicher, ob sie die Theologie insgesamt verändert haben. Bis heute gibt es einen historischen Kanon der Überlieferung, der von Theologen dominiert ist – zwar werden, vor allem in historischer Perspektive, Biografien von Frauen einbezogen, wie dies etwa im Hinblick auf die Frauenmystik geschieht – aber die Frage ist, ob sich dadurch die Rede von Gott verändert.

Ich möchte ein kleines autobiografisches Beispiel geben: Als ich in den 1980er Jahren in Nijmegen Theologie studierte, erarbeiteten wir die Rezeptionsgeschichte der Simson- und Delila- Erzählung aus dem Buch Richter, um herauszufinden, welche Wertungen in die jeweiligen, zeitgebundenen Interpretationen einfließen, und um zu prüfen, ob sie dem Text, so wie wir ihn aus feministischer Perspektive lasen, gerecht wurden. Für mich war diese feministisch-exegetische Übung augenöffnend: Immer wieder wurde das Bild der weiblichen Verführerin gezeichnet, wobei ihre Verführungskraft weniger mit ihrem politischen Auftrag in Verbindung gebracht wurde als vielmehr mit der „weiblichen“ Natur, die den „Mann“ bedroht. In unserem Seminar waren wir zu dieser Zeit mehr an der Kritik der Repräsentation „der“ Frau in den biblischen Texten und in der Theologiegeschichte interessiert. Wir kümmerten uns weniger um die Repräsentation des Mannes, die – aus geschlechtertheoretischer Perspektive gesehen – genauso problematisch ist. Für mich war jedoch wichtig zu lernen, dass zu einer historisch-kritischen die literatur- und rezeptionskritische Arbeit notwendig dazugehörte – und in diesem Zusammenhang wurden für mich nicht nur die literaturwissenschaftlichen Theorien zur Rezeptionsästhetik wichtig, sondern genauso auch die philosophische Hermeneutik. Ich erwähne diese biografische Erfahrung deshalb, weil „Frauenforschung“, „Feministische Theologie“ und „Geschlechterforschung“ Theologie für mich spannend und unerlässlich machen. Sie ist selbst schon eine Antwort auf eine *Geschlechterideologie*, die sich durch die gesamte Theologiegeschichte hindurchzieht. Jüdische und islamische Theologinnen sind sich mit christlichen Theologinnen darin einig, dass es einer großen wissenschaftlichen Anstrengung bedarf, um die Geschlechterperspektive offenzulegen. Daher überwogen in den Anfängen, zumindest in der christlichen Theologie und unter dem Begriff der Frauenstudien, vor allem „rekonstruktive“ Arbeiten: Quellen mussten freigelegt, Methoden der Interpretation entwickelt werden, überhaupt: eine neue Frageperspektive gewonnen werden, die „die“ Überlieferung für die Fragen der Gegenwart öffnete; die sozialen Prägungen durch die kirchliche Sozialisation wie auch die normativen Muster weiblicher Religiosität mussten aufgearbeitet und mit den jeweils individuellen religiösen Erfahrungen und Interpretationen von Frauen konfrontiert werden. Ich erinnere mich gut, dass einigen Studentinnen (ich schließe mich explizit ein) der Rekurs auf die individuellen Erfahrungen dann suspekt wurde, wenn nun wiederum einer Generalisierung und Essentialisierung „weiblicher“ Erfahrungen das Wort geredet wurde. Zum Glück wurde dies jedoch bald auch in der feministischen Forschung problematisiert.

Der Ansatz bei den (religiösen) Erfahrungen ist dennoch für jede (feministische) Theologie unerlässlich – die Frage war und ist nur, auf welche Weise dies in der wissenschaftlichen Theologie der Fall sein kann und sein sollte. Die „Standortgebundenheit“ oder, anders gesagt, die Reflexion auf den jeweils eigenen Ausgangspunkt des Fragens, ist der feministischen Theologie wie auch der Geschlechterforschung eingeschrieben. Sie bedeutet, Abschied zu nehmen vom Anspruch auf übergeschichtliche theologische Wahrheiten, die historisch und reflexiv unvermittelt konstatiert werden. Wenn heute die Rede von kontextueller Theologie ist, dann weiß sich die feministische Theologie dieser her-

meneutischen Grundentscheidung der Situiertheit des theologischen Sprechens verbunden – sie ist leitend für die jeweilige Forschungsperspektive, ohne dass damit schon gesagt ist, was genau Kontextualität für die theologische Reflexion bedeutet. Hier besteht durchaus noch Forschungsbedarf.

In den 1980er Jahren etablierte sich die Feministische Theologie auch in Deutschland – sie basierte auf den Arbeiten derjenigen Theologinnen, die seit den 1960er und 1970er Jahren ihre Stimmen erhoben hatten – aber sie war auch ein Schritt nach vorne in die Richtung der Spezialisierung und Ausdifferenzierung feministischer Forschung in den unterschiedlichen theologischen Disziplinen.

Wie reagierte die „etablierte“ Theologie? Zum Teil mit Wohlwollen, zum Teil mit Ablehnung, meistens aber mit Hilflosigkeit, selten mit genuinem Interesse, was die feministische Forschung für die Theologie insgesamt bedeuten könnte. Feministische Theologie ist davon überzeugt, dass die Fragen und die Antworten der theologischen Überlieferung kritisch hinterfragt und dass die jeweiligen normativen Gehalte der Theologien immer wieder im Hinblick auf die christliche Botschaft interpretiert werden müssen. Auf diese Weise entsteht ein hermeneutischer Zirkel, aus dem es für keine Theologie einen Ausweg gibt – ob er jedoch, in den jeweiligen Forschungsarbeiten, produktiv ist oder zu Selbstimmunisierungen führt, ist eine Frage, die jede Theologie als Wissenschaft begleiten muss.

Inzwischen ist die Feministische Theologie zu einer geschlechtertheoretischen Forschung erweitert worden. Das hat den Nachteil, dass das kritische Potential der feministischen Theologie leicht in den Hintergrund gerät – darauf hat immer wieder Elisabeth Schüssler Fiorenza in ihren Arbeiten hingewiesen. Aber umgekehrt gilt auch: Eine theologische Geschlechterforschung, die „Geschlecht“ als eine maßgebliche Kategorie des theologischen Denkens wie auch der religiösen Praxis begreift, kann nicht ohne die feministische Perspektive auskommen. Warum? Weil „Geschlecht“ zwar grundsätzlich als *Beschreibung* von Differenz (Zweigeschlechtlichkeit) oder auch Diversität (Pluralität der Geschlechter) verstanden werden kann, de facto aber durch *Normierungen* und Hierarchien gekennzeichnet ist. Ungleichheit schlägt sich in der theologischen Überlieferung genauso wie in den religiösen Praktiken und Institutionalisierungsformen der drei großen monotheistischen Religionen nieder. Und aus diesem Grund ist es schwer vorstellbar, Geschlechterforschung ohne die kritische Perspektive, die mit dem Begriff der Feministischen Theorie verbunden ist, zu verstehen.

Dieser kritische Stachel verhindert auf vielen Ebenen, dass die Geschlechterperspektive zu einem notwendigen Bestandteil theologischer Reflexion geworden ist, und zwar unabhängig davon, ob es hier und da Lehrstühle bzw. Professuren oder Institute gibt, die sich speziell mit der theologischen Geschlechterforschung beschäftigen. Nicht nur in der Philosophie (in Deutschland), auch in der Theologie herrscht nach wie vor eine gewisse Trägheit vor, die verhindert, sich im Denken oder Handeln durch die kritische Geschlechterforschung herausfordern zu lassen. Jede Generation steht vor eigenen Herausforderungen. Die Fragen verändern sich und auch die feministische Theologie verändert sich. In der katholischen Kirche gibt es aber nach wie vor kaum die Strukturen, die not-

wendig sind, um feministisch arbeitenden Theologinnen eine machtvolle Stimme zu geben. Feministische Theologinnen haben es nach wie vor sehr schwer, einen Ort zu finden, und der universitären politischen Strategie, über personale Veränderungen – mit dem so genannten Gender-Mainstreaming – Strukturen zu verändern, sind in der Theologie enge Grenzen gesetzt.

In den nächsten Jahren gilt es, nicht nur transdisziplinär weiter voranzukommen – es gibt in fast allen Fachdisziplinen Geschlechterforschung –, sondern genauso ist es auch wichtig, den interreligiösen und interkulturellen Schulterschluss mit Theologinnen zu suchen. Wünschenswert wären institutionelle Freiräume und -zeiten, in denen Theologinnen und ReligionsforscherInnen ihre jeweiligen Arbeitskontexte und Disziplinen kennenlernen können, um zu erproben, inwieweit sie zusammen thematisch arbeiten können. Dies geschieht zum Beispiel in den USA in meiner Fachgesellschaft der Society of Christian Ethics, die jedes Jahr zusammen mit der Society of Jewish Ethics und Society of the Study of Muslim Ethics tagt. Die „Differenz“ in der „Einheit“ der ethischen Fachgesellschaft erleichtert den Austausch und wird nach einer Weile zu einer Selbstverständlichkeit – erst dann schieben sich die thematischen Interessen in den Vordergrund.

fzg: Wo sehen Sie bezogen auf religiöse Gruppierungen Gründe für die Skepsis gegenüber Genderdiskursen?

HH: „Gender“ ist zu einem Kampfbegriff – zumindest in der katholischen Kirche, auf die ich mich hier beschränken will – geworden. Die eine Seite – dies sind meistens so genannte konservative Gruppierungen, die jedoch von der Amtskirche starke Unterstützung erfahren – sieht „Gender“ als Symbolbegriff für die Infragestellung einer natürlichen Ordnung des Zusammenlebens von Mann und Frau, die theologisch untermauert ist. Wenn man die grundsätzliche „Kritik der Kritik der Geschlechterordnung“ ernst nimmt, dann geht es den Kritikern in der Tat um existentielle Gewissheiten, die „Ordnung“ in die Unsicherheiten der menschlichen Existenz bringen bzw. bringen sollen: Eine Infragestellung etwa der Zweigeschlechtlichkeit (Mann/Frau), so die Kritik an der so genannten Genderforschung, ist nicht nur kontraintuitiv – schließlich verwenden wir alle die Kategorien Männlichkeit und Weiblichkeit, um uns zu identifizieren – sie bedeutet auch, dass wir fast alle Kulturdokumente neu betrachten müssten, weil diese die Zweigeschlechtlichkeit voraussetzen. Wenn es aber gar keinen Grund dafür gibt, wenn doch die historischen Dokumente genauso wie die Theorien (und die Theologie) auf der Zweigeschlechtlichkeit basieren, warum sollten wir dann einigen Theoretikern und Theoretikerinnen folgen, die zudem eine weitere Agenda verfolgen (dazu gleich mehr)? Aber ist dieser Rekurs auf die „normalen, alltäglichen“ Erfahrungen und die Geschichte so eindeutig? Die Geschlechterforschung bezweifelt genau dies; und mehr noch: Sie macht darauf aufmerksam, dass in der biologischen, archäologischen, kunstgeschichtlichen, historischen, und selbst in der theologischen Tradition Spuren der Geschlechterkritik auszumachen sind, diese aber systematisch überschrieben wurden. Die

„Gender“-Forschung kann uns darüber belehren, dass die Geschlechterdifferenz, die auf der Zweigeschlechtlichkeit beruht, eigentlich zu grob ist, um die Pluralität zu beschreiben – dabei muss sie gar nicht die Dominanz der „Mann/Frau“-Kategorie bezweifeln.

Problematisch wird der Streit nicht auf dieser Ebene der Beschreibung, sondern auf der Ebene der normativen Annahmen, die mit der These der Zweigeschlechtlichkeit einhergehen: Diese umfassen nicht nur die Heterosexualität, sondern auch die Hierarchie zwischen den (zwei) Geschlechtern. Und hier kommt die „Agenda“ ins Spiel: „Gender“ steht aus Sicht der Kritiker für den Streit um die Natürlichkeit bzw. Faktizität der Geschlechtlichkeit und, damit einhergehend, für den Streit um die *vorgegebene* Heterosexualität als Lebensform der Geschlechterdifferenz. Anders gesagt: Wenn es klar ist, dass es „Mann“ und „Frau“ gibt, dann stellt sich die Frage, wie die beiden Geschlechter sich zueinander verhalten. In diesem Verhältnis geht es zum einen um die Sexualität, zum anderen um die Rollen bzw. Identitäten. Nun hat sich die katholische Theologie im 20. Jahrhundert dazu durchgerungen (!), von der Komplementarität der Geschlechter zu sprechen – damit hat sie der Herrschaft des Mannes über die Frau eine klare Absage erteilt. Dies ist eine Errungenschaft, die historisch unhintergebar ist; sie fasst die Geschlechterdifferenz als Kategorie auf, die die Gleichheit der Geschlechter nicht berührt. Diese Interpretation, die sich vor allem mit den Schriften Johannes Pauls II. verbindet, ist heute die vorherrschende christliche Geschlechtertheorie – ob sie sich freilich in der *Praxis* des Geschlechterverhältnisses niederschlägt, ist eine andere Frage.

„Gender-Theoretikerinnen“ sind sich also zunächst einmal einig mit ihren Kritikern, dass Geschlechterdifferenz nicht als Geschlechterungleichheit ausbuchstabiert werden darf. Sie stellen aber die implizite oder explizite Voraussetzung der Komplementaritätstheorie in Frage, nach der mit der Differenz notwendig auch die Heterosexualität einhergeht. Wenn zum Beispiel die Schöpfungsgeschichte aus dem Buch Genesis als Ausdruck (und zuweilen als Begründung) für die göttliche gewollte heterosexuelle Ordnung der Geschlechter angeführt wird, dann erfolgt hier eine normative Engführung, die all diejenigen, die dieser Ordnung nicht entsprechen, ausschließt, und ausschließen soll. Geschlechtertheorie geht dagegen in Stellung: Zum einen behauptet sie, dass das Verhältnis der Geschlechter gar nicht ausschließlich über die sexuelle Ausrichtung zu beschreiben ist; es ist weder auf den Eros noch auf die Fortpflanzungsfähigkeit zu reduzieren. Zum anderen weist sie darauf hin, dass es so, wie es vielfältige Formen der gleichgeschlechtlichen Beziehungen gibt: in Freundschaften, in Verwandtschaftsbeziehungen, in männlichen oder weiblichen Gemeinschaften (wie etwa Klöstern), auch unterschiedliche Formen der sexuellen Orientierung gibt. Niemand würde dies auf der *deskriptiven* Ebene leugnen. Der Streit ist daher einzig ein Streit über die Bewertung. Die angegriffenen „Gender-TheoretikerInnen“ kämpfen für die Anerkennung nichtheterosexueller Orientierungen als *anererkennungswürdige* Formen menschlicher Sexualität. Sie aus der rechten „Ordnung“ der Sexualität wie auch des Geschlechterverhältnisses zu verbannen, sie gar als „widernatürlich“ zu bezeichnen, widerspricht, so sagen sie, dem

höchsten biblischen Gebot, das sich auch in der Schöpfungstheologie niederschlägt: der grundsätzlichen Anerkennung aller Menschen durch Gott.

In den letzten Jahren hat die Kirche auf den Diskriminierungseinwand reagiert: Nicht die Menschen werden verurteilt, sondern lediglich diejenigen sexuellen *Handlungen*, die im Widerspruch zur Heterosexualität stehen. Der implizite wie explizite Aufruf zur Enthaltsamkeit an diejenigen, die zum Beispiel homosexuell sind, löst jedoch das Wertungsproblem nicht. Denn die (deskriptiv behauptete und theologisch untermauerte) „Natürlichkeit“ jedweder sexuellen Ausrichtung eines Menschen, die die Anerkennungswürdigkeit homosexueller Menschen qua Menschsein beinhaltet, weil sie der Entscheidung entzogen ist – das ist ja der Kern der Interpretation von Natürlichkeit als „Vorgegebenes“ – ist von der Aktualisierung des sexuellen „Potentials“ zwar zu unterscheiden, letztlich aber nicht zu trennen: Wenn Homosexualität „natürlich“ ist, warum *soll* es dann moralisch nicht gerechtfertigt sein, sie auch zu leben? Wir kommen nicht umhin offenzulegen, dass sich im Begriff der „Natürlichkeit“ bereits eine Wertung verbirgt, die entweder Sexualität unabhängig von ihrer Ausprägung als „gut“ auffasst, oder aber unterschiedliche sexuelle Ausprägungen mit verschiedenem Maß misst. Dass letzteres in der Tat der Fall ist, zeigt ein Blick auf die Sexualmoral der katholischen Kirche. Diese geht bekanntlich, trotz einiger Modifikationen in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, davon aus, dass sexuelle Handlungen nicht unabhängig von der Reproduktionsfähigkeit zu sehen sind: Um moralisch gerechtfertigt zu sein, müssen sie prinzipiell im Horizont der Fortpflanzung stehen. Sexualität „an sich“ ist kein Gut, und diejenigen, die ihre Sexualität nicht im Rahmen des Fortpflanzungshorizonts, in der Ehe, oder aber eben nicht heterosexuell realisieren *können* oder *wollen*, *sollen* sie gar nicht realisieren, sondern Verzicht üben. Für den „Genderdiskurs“ ist dieses Verdikt über die sexuelle Orientierung und die Bewertung der Sexualität insgesamt nach wie vor einer der Kernpunkte der Auseinandersetzung. Und da die kirchliche Bewertung indirekt auf ein viel größeres Problem verweist, nämlich auf die Interpretation der „Natürlichkeit“, des „Vorgegebenen“ im Hinblick auf die menschliche Existenz und dessen, was nicht zuletzt auch der technischen Verfügbarkeit entzogen ist, entzündet sich an der Geschlechterforschung und -frage scheinbar das fundamentale Problem, das Teile der Kirche mit „der“ Moderne haben: Dies ist die Freiheits- und Autonomieauffassung. Auf diese Verbindung zwischen Gendertheorie und der „Selbst-Erfindung“ des Menschen in der Moderne hat vor allem Benedikt XVI. hingewiesen – allerdings unter Absehung von fast allen Schriften zur Geschlechterforschung, in Ausblendung *theologischer* Geschlechterforschung, und in einer seltsamen Engführung von instrumenteller und praktischer Vernunft.

Der Streit entzündet sich also einerseits an der Bewertung der *Homosexualität*, die eine Art Stellvertreterauseinandersetzung um die katholische Sexualmoral und Sexualitätsauffassung geworden ist, und andererseits an der Natürlichkeit der *Heterosexualität*, die zum Kriterium des Geschlechterverhältnisses insgesamt gemacht wird. Geschlechter-Theologie kann noch so sehr darauf hinweisen, dass die Sexualmoral ethisch schlecht begründet und sowohl körper- als auch freiheitsfeindlich ist. Und sie kann noch so sehr betonen, dass

es theologisch in der Nachfolge Christi nicht um die biologischen oder sozialen „Identitätsmarker“ geht, mit denen wir identifiziert werden und die zu einem Teil unsere Identität prägen, unabhängig davon, ob dies positiv oder negativ ist – die Kritiker der so genannten Genderideologie sehen nur Auflösungserrscheinungen der „natürlichen“, sozialen und moralischen Ordnung, individuelle Libertinage, potentielle Verwirrung und Gefährdung des Wohlergehens von Kindern, und letztlich einen Angriff auf diejenige Theologie, die sie als Garant für die Stabilität der menschlichen Existenz, der gesellschaftlichen Ordnung sowie der Kirche selbst betrachten. Dass ihre Theologie sich dabei immer weiter vom Gleichheitspostulat, von der unbedingten Annahme eines jeden Menschen durch Gott, und von einer redlichen Auseinandersetzung mit dem Gegner entfernt, wird entweder nicht gesehen – oder in Kauf genommen. Das Ergebnis ist ein erstarrtes theologisches System, das weder mit den naturrechtlichen Interpretationen übereinstimmt noch mit der postvatikanischen Annäherungen an „die“ Moderne – erstarrte Systeme aber sind Ideologie.

Nun ist „Identität“ eine so wichtige Dimension der Biografie wie auch der sozialen Ordnung, dass es schwer ist, sie auf die „neue“ Perspektive hin zu überschreiten: Paulus würde sagen: Christen finden ihre Identität gerade in der Unterbrechung der zugeschriebenen Identitäten. Kurz gesagt: Christliche Identität besteht in der (biografischen und sozialen) Nicht-Identität. Damit ist nicht gemeint, dass die Identitätskategorien verschwinden – es meint nur, dass sie für die Nachfolge Christi, für die christliche Perspektive, normativ irrelevant werden *sollen*. Dieses „Undoing Identity“ fordert Paulus von Christen und Christinnen. Geschlechtertheologie zeigt auf, dass es schon schwer genug ist, „Geschlecht“ als reflexive Kategorie des Denkens und Schreibens offenzulegen – umso schwerer ist es, die Bereitschaft aufzubringen, sie *um Gottes willen und um des Menschen willen* zu überschreiten. In diesem Sinn ist die theologische Geschlechterforschung gewiss radikal.

Aber neben dem Streit um die sexuelle Ausrichtung, der sich zu einem Streit um die moralische Bewertung der Sexualität und dann um die „Natur“ des Menschen ausweitete, und neben dem Streit um den Status der Geschlechterkategorie im christlichen Glauben, gibt es eine weitere Ebene in diesem Diskurs, die nicht ignoriert werden kann: Die Kategorie Geschlecht durchzieht die gesamte institutionelle Organisationsstruktur der katholischen Kirche. Unter den Bedingungen der behaupteten Gleichheit in der Geschlechterdifferenz, so kritisiert die Feministische Theologie, werden Frauen systematisch (teil-)ausgeschlossen. Angesichts der vielfältigen Anstrengungen, Frauen aus den wichtigen innerkirchlichen Entscheidungsprozessen herauszuhalten, ihnen die Ämter zu verweigern, die Männern qua Geschlecht offenstehen, und angesichts der Tatsache, dass Millionen von Frauen selbst dann, wenn es um ihren eigenen Körper geht, über den sie in der Kirche kaum je selbst sprechen dürfen, faktisch die moralische Entscheidungskompetenz und Verantwortungsfähigkeit abgesprochen wird, ist es schlichtweg unmöglich, all die Exklusionsmechanismen zu ignorieren, die im Namen der (theologisch begründeten) Geschlechterdifferenz praktiziert werden. Diese (Un-)Kultur der Exklusion hängt nicht an theologischen Fragen: Sie hängt an der Frage von Macht. Und daher ist die kirchliche Exklusion und

Ungleichbehandlung auch im Kontext der globalen Geschlechterungerechtigkeit zu sehen – die Kirchenkreise, die sich sonst immer lautstark von den gesellschaftlichen Tendenzen abzusetzen versuchen, haben kein Problem damit, dass die Katholische Kirche (an die ich mich hier explizit richte) die gleichen Ungerechtigkeitsstrukturen aufrecht erhält wie bisher alle Gesellschaften. Ein Beispiel mag genügen: Laut einer Studie der Weltgesundheitsorganisation zur Gewalt gegenüber Frauen von 2013 machen ein Drittel aller Frauen im Laufe ihres Lebens Erfahrungen mit sexueller Gewalt. Die WHO spricht von epidemischen Ausmaßen. Zu dieser physischen Gewalt kommt die strukturelle Gewalt noch hinzu, der Frauen ausgesetzt sind. Und die Antwort der kirchlichen Hierarchien aller drei Religionen auf diese zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit, an der sie selbst auch partizipieren? Sie verweisen auf die natürliche Ordnung, auf die Offenbarung, auf die Tradition. Sie mahnen zur Geduld. Sie schweigen. Vor allem aber: Sie ziehen ins Feld gegen Homosexualität, gegen die Bedrohung der Geschlechterordnung, gegen die so genannte Geschlechterphilosophie, gegen die Genderideologie. Für die feministische Theologie und Geschlechterforschung in der katholischen Kirche ist diese Antwort bitter und niederschmetternd. In ihrer Kritik an der Verletzung von Rechten von Frauen hätte sie ihre Kirche als Mitkämpferin gegen die Gewalt und strukturelle Ungerechtigkeit mehr als nötig – stattdessen hat sie sie zum Gegner.

Manche mögen in den vergangenen Monaten beobachtet haben, dass Papst Franziskus die „Frauenfrage“ sehr wohl im Blick hat. Aber er hat sie im Sinne eines wohlmeinenden Familienvaters im Sinn, der einigen (wenigen) Frauen einen Stuhl am Tisch der Kirchenorganisation bereitstellen will. Leider hat er jüngst die Misere und die Hilflosigkeit im Umgang mit der unausweichlichen „Gender-Frage“ – unfreiwillig – in einer Metapher auf den Punkt gebracht, als er, in einer Geste des Wohlwollens und der Wertschätzung, Frauen als die „Erdbeeren auf dem Kuchen“ bezeichnete. Diese unschuldig anmutende Metapher macht das ganze Dilemma der Kirchenführung mehr als deutlich: Frauen sind unübersehbar, Frauen sind (für Männer wie Frauen) ein „Genuss“, sie sind willkommen und durch und durch positiv zu betrachten – soweit die Absicht des Papstes. Aber ihre „Besonderheit“ macht sie zu „Anderen“, zu dem anderen Geschlecht, das aus der Perspektive der Männer, von ihrer Position aus, betrachtet wird – ob mit Wohlwollen oder Misstrauen (wie dies im Interview von Kardinal Burke geschah, der in der Zulassung von Messdienerinnen die Ursache für den mangelnden Priesternachwuchs sieht) – darauf haben die Frauen keinen Einfluss, weil nicht *mit* ihnen, sondern *über* sie gesprochen und geurteilt wird. Die unfreiwillige Tragikomik solcher Aussagen offenbart die Hilflosigkeit einer *systemimmanenten* Geschlechterblindheit. Eine positive Veränderung ist nicht in Sicht: Diejenigen Männer und Frauen, die für die Inklusion, für die Zulassung von Frauen zu den Ämtern, für eine Veränderung der Sexualmoral und insgesamt für eine andere Geschlechtertheorie plädieren, werden selbst als ideologisch kritisiert, und ansonsten wird betont, dass die kirchliche Lehre genau an den Schaltstellen, die für Frauen wichtig sind, unantastbar ist.

Die aktuelle Bühne für die Auseinandersetzung ist die Familiensynode – so viel Aufmerksamkeit die Themen der Zulassung von geschiedenen Paaren zu

den Sakramenten, die gleichgeschlechtlichen Lebensformen bzw. Ehen auch bekommen haben – eigentlich ist es beschämend für eine Familien-Synode, dass sie so wenig zu den in den Berichten aus der Weltkirche sehr wohl dokumentierten Nöten der Familien gerade aus den armen Ländern zu sagen hatte, wenig insbesondere zu den Nöten von Mädchen, Frauen und Müttern, die unter der Migration leiden, unter der mangelnden Gesundheitsversorgung einschließlich der Mittel zur Geburtenregelung, der mangelnden wirtschaftlichen und sozialen Grundversorgung. Familien leiden schon jetzt unter den Folgen des Klimawandels, und nicht zuletzt leiden Mädchen und Frauen unter der epidemischen Gewalt, der sie von Männern ausgesetzt sind. Ist dies alles nicht wichtig? Wird es nicht gesehen? Haben die Frauen, haben die Familien wirklich so wenige Fürsprecher in der Kirche? Die Synode hatte bisher auch wenig zur sich ausbreitenden Diskriminierung von homosexuellen Menschen zu sagen, wenig zur „Frohen Botschaft“ für diejenigen, die unter dem Tod von Familienmitgliedern durch die HIV-AIDS-Pandemie leiden, bei deren Bekämpfung die Kirche ebenfalls eher Teil des Problems als der Lösung ist. Und sie hatte überhaupt nichts zu sagen zu einer männlich geprägten Geschlechterordnung in der Kirche, die ein schlechtes Vorbild für die „Gleichheit“ der Geschlechter in der Familie darstellt.

Der Streit um die Genderideologie ist ein defensiv geführter Kampf um die Deutungshoheit innerhalb der Kirche – und natürlich ist es ein Kampf um Macht. Er kann nur dann aufgebrochen werden, wenn nicht – wohlwollend oder misogyn – immer weiter nur „über“ Frauen und „über“ die Gender-Ideologen und Ideologinnen gesprochen wird, sondern endlich mit den Frauen und Theologinnen.

fzg: Wie steht es Ihrer Einschätzung nach um die Religionskompetenz in nicht-theologischen Wissenschaften?

HH: Da die Theologie – und erst recht die interreligiöse und interkulturelle Religionsforschung – schon so komplex ist, kann die Binnenperspektive leicht den Blick für die Realitäten an Universitäten verstellen. Religion und Theologie an den Universitäten stehen – so mein Eindruck – häufig unter einem Generalverdacht, den es in der Zusammenarbeit geduldig auszuhalten und zu überwinden gilt. In unzähligen Gesprächen mit Kolleginnen und Kollegen anderer Fächer wurde und werde ich mit den geprägten Bildern und Vorbehalten gegenüber „den“ Religionen, „der“ Kirche und „dem“ Glauben konfrontiert. Ohne Zweifel kann zumindest in Deutschland eine wie auch immer geartete Religionskompetenz nicht mehr vorausgesetzt werden, weil die Sozialisationen sich verändert haben und weil es in den vergangenen Jahren – trotz vieler Anstrengungen – noch nicht gelungen ist, die Universitäten zu Orten der öffentlichen Diskussion um die Rolle der Religionen in der Gesellschaft werden zu lassen. Man kann dies beklagen – ich sehe es aber als den Ausgangspunkt an, den wir nun einmal vorfinden. Um mit den nichttheologischen Kollegen und Kolleginnen fachlich ins Gespräch zu kommen, muss die Theologie allerdings selbst *auch* gesprächsfähig und gesprächsoffen sein. In der universitären

Öffentlichkeit kann es nicht um solche Übersetzungen gehen, wie sie für die öffentlichen, entscheidungsbezogenen Diskurse veranschlagt werden. Vielmehr geht es darum, gemeinsame Perspektiven und Fragen zu identifizieren und die jeweils unterschiedlichen Wissenschaftsperspektiven zu respektieren.

fzg: Eine biografische Frage: Mit welchen Strategien sind Sie als Frau mit Interesse an gendertheoretisch-theologischen Themen den kirchlichen Positionen und Strukturen begegnet?

HH: Vielleicht bedingt durch mein Studienjahr in den Niederlanden, das für mich insofern wichtig war, als in dieser Zeit Toleranz in den Niederlanden noch sehr groß geschrieben wurde und zudem in der Theologie sehr viel interdisziplinär gearbeitet wurde als ich dies aus dem Grundstudium in Tübingen kannte, habe ich versucht, mir anzugewöhnen, Argumentationen von ihrer starken und nicht von ihrer schwachen Seite zu betrachten. Darüber hinaus habe ich mich, mit vielen „Reisen“ durch die Landschaft der Literaturwissenschaft und Philosophie, von denen ich keine einzige missen möchte, im Laufe der Zeit mit meiner Rolle als Theologin und Ethikerin identifiziert – denn der Widerspruch, Ethikerin in einer Kirche zu sein, die, in eben dieser Sprache der Ethik gesagt, systematisch die Rechte von Frauen verletzt, macht ein Zögern vielleicht verständlich. Meine Rolle sehe ich in der Kritik dieser Ungerechtigkeitsstrukturen, was zuweilen bedeutet, sie überhaupt erst sichtbar zu machen. Neben der wissenschaftlichen Forschung muss ich daher als Ethikerin eine Gesprächspartnerin in der Kirche, aber auch für die Kirche sein. Dieser „Raum“ ist mir zugedacht worden, aber ich muss ihn auch verantwortlich ausfüllen. Ich vermute, dass jeder Wissenschaftler und jede Wissenschaftlerin, in der Forschung, in der Lehre, in der wir ja die große Chance haben, mit (jungen) Menschen zu arbeiten, die entweder selbst Fragen haben, die sie an uns richten, oder denen wir Fragen mit auf den Weg geben können, um die bestmögliche Erfüllung dieser Aufgabe ringt. Ich habe in meiner Zeit in Deutschland oft das Gefühl gehabt, dass viele Menschen in meiner Kirche, egal in welcher Position, eher erleichtert als befremdet waren, wenn ich meine Haltung – zuweilen auch meinen Dissens – zu bestimmten Positionen „der“ Kirche äußerte. Ich fühle mich von Papst Franziskus darin bestärkt, als Theologin Stachel sein zu müssen – aber auch sein zu dürfen. Letzteres, das gebe ich gerne zu, ist neu, aber willkommen.

Aber ich bin nicht nur von meiner professionellen Entwicklung geprägt: Ich habe als Jugendliche und als Studentin für die Menschenrechtsorganisation Amnesty International gearbeitet und dabei leider von furchtbaren Verbrechen, zum Teil aus der Nähe und nicht nur durch Medien vermittelt, erfahren. Und ich weiß um die langjährigen Spuren, die sexuelle Gewalt hinterlässt. Menschenrechtsverletzungen und Gewalt gegen Menschen sind mir zu einem negativen moralischen Kriterium geworden, an dem ich normative Theorien messe. Als ich – zum Beispiel – mit einigen Kolleginnen 2004 ein Conciliums-Heft zum sexuellen Missbrauch unter dem Titel „Struktureller Verrat“ gemacht habe, hoffte ich auf eine Reaktion von Seiten der Kirche – von Seiten der Bischöfe zumindest.

Aber es gab nur Schweigen. Und dieses Schweigen hat mich umso mehr empört, als es bis 2010 dauerte, dass endlich auch in der deutschen Kirche ausgesprochen wurde, was jeder und jede lange wusste, aber nicht belegen konnte, weil das Schweigen systemisch war. Glaubwürdigkeit verlangt Aufklärungsarbeit im Hinblick auf sexuelle Gewalt (im Übrigen auch gegenüber Frauen, vielleicht auch Männern, und keineswegs nur gegenüber Kindern!) – aber der nächste Schritt besteht darin, die systemischen Ursachen zu analysieren. Und dies bedeutet unter anderem eben auch eine fundamentale Neuorientierung und kritische Selbstreflexion in Sachen „Geschlecht“, wie ich sie oben skizziert habe. Denn die eine Seite der Kirchen-Mauer besteht allzu oft aus Normen, Macht und Angst vor der Freiheit und Angst vor dem Leben selbst, das doch als höchstes Gut propagiert wird – die andere Seite dieser Mauer besteht viel häufiger als wir denken aus Tränen, Verletzung und Enttäuschung – sie gehören zu denjenigen Menschen, die über die Gnaden-Losigkeit der Kirche schweigen müssen, weil sie nicht davon ausgehen können, gehört zu werden. Als Theologin muss ich – immer wieder – entscheiden, auf welcher Seite der Wand ich stehe und stehen möchte.

Und drittens: Da ich – nicht zuletzt von meinem Lehrer und Mentor Dietmar Mieth – eine tiefe Lebensweisheit vermittelt bekam, nämlich dass Normen starr werden und in dieser Starrheit verletzend werden können, und weil ich immer mehr davon überzeugt bin, dass nicht Widerfahrnisse (Erfahrungen, in die man verstrickt wird oder in die man sich selbst verstrickt) der Rechtfertigung bedürfen, sondern einzig ihre Deutung und der Umgang mit ihnen – fühle ich mich eher dann „im Recht“, wenn ich mit meinem Urteil über Menschen zögere. Dieser Urteils-Vorbehalt kann mich aber nicht davon abhalten, die *Verstrickung von Institutionen* (hinter denen ja auch wieder einzelne Personen stehen) in *strukturelle Gewalt* zu verurteilen.

fzg: *Welches gesellschaftspolitische Thema kommt Ihnen zum Stichwort „Materialisierung des Religiösen“ als erstes in den Sinn? Worin bestehen Ihres Erachtens seine besonderen Herausforderungen politischer und gesellschaftlicher Art?*

HH: Sie fragen mich nach der „Materialisierung des Religiösen“. Ich gebe zu, dass ich nicht genau weiß, was dies bedeutet oder in welche Richtung ich es interpretieren soll. Also versuche ich es auf meine Art: Wir stehen alle vor gewaltigen Herausforderungen, und meine Generation der so genannten Baby-boomer hat es zwar geschafft, Fragen zu stellen, aber wir haben uns zu oft zu schnell mit dem Fragen zufrieden gegeben: Wir sind, das sage ich sehr selbstkritisch, vielleicht zu schnell dem politischen Pragmatismus gefolgt, der die letzten Jahrzehnte gesellschaftspolitischer Entwicklung prägend war. Und wir haben die politisch-theologische Orientierung – im Sinne der politischen Theologie von Metz oder der Befreiungstheologie Lateinamerikas – zu sehr von uns ferngehalten. Diese fordert eine Orientierung der Theologie an dem, was Menschen (und aus feministischer Perspektive sind Frauen zu priorisieren, weil ihre Rechte in

nahezu allen Ländern auf die eine oder andere Weise weniger realisiert sind als die Rechte von Männern) belastet und erdrückt. Für mich ist dies eine Materialisierung des Religiösen, und zwar beides: das Vergessen des Anspruchs wie umgekehrt auch das Eingedenken an die Opfer aller Geschichte und Gegenwart. (Eingedenken ist Walter Benjamins Begriff, die beste Übersetzung des hebräischen *zakhor*, das für die praktische, erfahrungsgesättigte und ethisch orientierte Erinnerung steht.) Die Option für die Frauen ist dabei nicht exklusiv gemeint, sondern meint eine vorrangige Dringlichkeit – und keineswegs geht sie mit der Annahme einher, dass Frauen immer nur Opfer sind (das gleiche gilt im Übrigen auch für die Option für die Armen). Es ist eine Orientierung an den konkreten Erfahrungen, Strukturen und Verhinderungsmechanismen eines menschenwürdigen Lebens, und zwar in der eigenen Gemeinde, Stadt, Region genauso wie in der globalen Dimension, der nur politisch beizukommen ist.

Wenn es aber genauer um die Dimension des Religiösen geht, so scheint es mir richtig und wichtig, uns an unsere Überlieferung zu halten, vor allem an die biblische Überlieferung, um von all denen zu lernen, die ebenso vor riesigen Herausforderungen standen – sei es durch Migration, durch Naturkatastrophen, Kriege oder korrupte politische Regime. Ich setze dabei voraus, dass Kritik Urteilsfähigkeit ist, und „angewandte“ Kritik Urteilsfähigkeit schult – insofern ist es töricht, die Forschungsrichtung der Feministischen Theologie oder Geschlechterforschung zu marginalisieren. Es ist an uns, die Geschichte der Menschen mit Gott selbst zu erforschen und weiterzuerzählen. Um diese Geschichte und Geschichten erzählen zu können, müssen wir immer wieder die Sprachen der Menschen lernen, mit denen wir zusammenleben – ganz wörtlich: die Sprachen, in denen Menschen sich selbst suchen, in denen sie Gesprächspartner finden wollen, um womöglich ihre eigenen Fragen erst entdecken zu können. Aber wir müssen auch eine neue Weise des Sprechens von und zu Gott finden – oder besser gesagt: eine Übersetzung unserer eigenen Tradition *in* unsere Tradition der Moderne (oder, wem das besser gefällt, der Postmoderne). Denn vor jedem Gespräch zwischen Religion und Politik, zwischen Religion und „öffentlicher Vernunft“, an der wir auch Teil haben, steht doch das Gespräch zwischen Religion und Religion, als Gespräch mit und über Gott: sei es als innerchristliches Gespräch über unsere Geschichte und Überlieferung oder als Verständigung über die Geschichte und Überlieferung anderer Religionen. Übersetzung *ist* bereits Bestandteil unserer Tradition; aber wer meint, dass diese ein Paket ist, das wir uns auf den Rücken schnüren, um es von einem Ort an ein anderen zu transportieren, der verkennet, dass dieses Paket lebendig ist und sich womöglich gegen eine solche Art der Über-Setzung sperren wird.

Was ist unsere Aufgabe? Eine Tradition, die zuallererst lebt und nicht abgeschlossen ist, dennoch zu vermitteln. Meine jüdischen Gesprächspartner würden vielleicht einwenden: Vermittlung heißt entziffern. Dem will ich mich gerne anschließen. Aber alle Religionen sind auch Erzähltraditionen. Für eine Hermeneutikerin (für die ich mich zuweilen halte, weil Ethik ohne die Anstrengung des Verstehens selbst zu Gewalt wird), gibt es dabei nichts Schöneres als dies: Beim wiederholten Erzählen verändert sich nicht nur die Geschichte selbst, sondern ebenso die Erzählerin, wie auch – so zumindest die Hoffnung – die Zuhörenden.

Das Religiöse „materialisiert“ sich daher in der Tradition. Aber weil diese lebendig ist und nur am Leben erhalten wird durch das Erzählen und Über-Setzen, ist sie nicht zu fassen, sondern nur immer wieder neu weiterzuerzählen.

Feministische Theologie und Geschlechterforschung gibt es nicht, weil das Unverfügbare verfügbar gemacht werden soll, wie ihre Kritiker meinen. Es gibt sie, weil es eine Erfahrungswirklichkeit gibt, in der bestimmte Menschen und bestimmte Gruppen von Menschen, ihre Stimme, ihr Leiden und ihre Lust keinen Ort finden in ihrer Kirche, die doch die Nachfolge dessen vertritt, der niemanden, auch den Geringsten nicht, je hätte ausschließen wollen.

Die „Materialität“ des Religiösen – sie findet sich womöglich dort, wo sie gar nicht explizit gesucht wird. Und wer weiß, vielleicht muss eine Theologie, die sich der Materialität des Religiösen verpflichtet weiß, in Erinnerung an eine beinahe vergessene Tradition, materialistisch verstanden werden. Ich will, versuchsweise, mit einem Satz enden, der über die Feministische Theologie hinausweist: Theologie, wie ich sie verstehe, ist eine materialistische Theologie, die sich den Erfahrungen, Lebensbedingungen und Verhältnissen derer verpflichtet weiß, die um ihre Lebensmöglichkeiten und -potentiale, und daher um ihre Rechte und Würde gebracht werden. *Ihre* Geschichten als *Teil* der christlichen Tradition zu begreifen, in der sie einen Namen bekommen, ein Gesicht, und ein Geschichte – und in der sich Gott ihnen zuwendet, wenn schon der Mensch es nicht tut, das ist Aufgabe der Theologie. Der Versuch, die Tragödie der Gewaltgeschichte des Menschen mit dem Menschen zu wenden, liegt in ebendieser Benennung, und das ist Theologie: Namen, Gesichter und Geschichten in die Erfahrung bringen und in Tradition über-setzen.