

## Von politischen Nachtgebeten, gefährlichen Erinnerungen und notwendiger Leid-Empfindlichkeit Genealogien und Perspektiven für eine politische/re Theologie der Geschlechter

Am 7. Oktober 1970 hielt Dorothee Sölle in Hofgeismar vor dem Theologischen Arbeitskreis Alter Marburger einen Vortrag, den sie später unter dem Titel »Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann« veröffentlichte.<sup>1</sup> Vierzig Jahre später, von 5. bis 7. November 2010, fand an demselben Ort die Jahrestagung der deutschen Sektion innerhalb der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen (ESWTR) statt, ebenfalls dem Thema »Politische Theologie« gewidmet.<sup>2</sup> Vielleicht ist es kein Zufall, dass aktuell – eine biblische Generation später – dieses Thema wieder auf die Tagesordnung gesetzt wurde, wenn auch unter sehr

---

1 Dorothee Sölle: Politische Theologie – Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart 1971; erneut unter dem Titel »Politische Theologie«, Stuttgart 1982 (zusammen mit anderen Beiträgen).

2 Vgl. die Einleitung zu diesem Band. Der vorliegende Artikel basiert auf einem der beiden Hauptvorträge für die Tagung. Mein Dank geht an Dr. Aurica Nutt, seit dem WS 2009/10 wiss. Mitarbeiterin in der »Arbeitsstelle Feministische Theologie und Genderforschung«, für manches Gespräch und manchen Hinweis zum Thema Politische Theologie. Dankbar bin ich auch dafür, dass es an der katholisch-theologischen Fakultät in Münster ein institutionelles »Biotop« gibt, in dem feministische, genderbewusste und geschlechtersensible Reflexion und Zusammenarbeit so gut gedeiht. Dank schließlich an Stefanie Schäfer-Bossert für erhellende e-mail-Diskussionen zum Thema. – Das Bändchen, das Francis Schüssler Fiorenza, Klaus Tanner und Michael Welker herausgegeben haben und das, neben Beiträgen der drei Herausgeber, drei Vorträge von Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Elisabeth Schüssler Fiorenza zum Thema »Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale« versammelt, erschien im Herbst 2011, nach Abschluss meines Manuskriptes. Es stellt eine knappe und gute Einführung in die Grundkonzepte der Neuen Politischen Theologie dar und buchstabiert seinerseits Möglichkeiten einer Aktualisierung dieses Ansatzes. Für unseren Zusammenhang besonders relevant ist der Beitrag von Elisabeth Schüssler Fiorenza: Die kritisch-feministische The\*logie der Befreiung – eine entkolonisierend-politische The\*logie, in: Francis Schüssler Fiorenza/Klaus Tanner/Michael Welker (Hg.): Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale, Theologische Anstöße 1, Neukirchen-Vluyn 2011, 23-39.

anderen Vorzeichen: In einer Zeit politisch-gesellschaftlicher Umbrüche, aber noch weitgehend fehlender Sensibilisierung für die Geschlechterfrage suchte Dorothee Sölle das politische Potential im Denken eines Theologen und Neutestamentlers zu heben, der mit seinem Programm von Entmythologisierung und existentialer Interpretation der Bibel bzw. des Evangeliums eine ganze Epoche geprägt hatte. Heute dagegen liegen bereits mehrere Jahrzehnte der feministischen Theologie und der gendersensiblen Theologie hinter uns, doch steht der Verdacht im Raum, dass die Weiterentwicklungen der feministischen Theologie das Politische, das aus ihren Ursprüngen nicht wegzudenken ist, aus dem Blick verloren haben könnten.

Mein Beitrag verfolgt eine bestimmte und damit notwendig begrenzte Spur in dieser Debatte. Ich setze ein mit Erläuterungen zu Begriff und Konzepten der (Neuen) Politischen Theologie, wie sie in der deutschsprachigen katholischen und evangelischen Theologie der 1960er und 1970er Jahre geprägt wurden. In einem zweiten Schritt geht es um Verknüpfungen, die feministische Theologinnen ab den 1970er Jahren zu diesen Konzepten Politischer Theologie hergestellt haben, um Linien, die sie weiter ausgezogen und um Themen, die sie als politisch-feministische hinzugewonnen haben.

Drittens kehre ich die Perspektive um und nutze zentrale Impulse aus der Neuen Politischen Theologie zur Sondierung der aktuellen theologischen Gender- und Geschlechterforschung. Darüber kann sichtbar werden, dass sich in diesen Diskursen das Politische nicht einfach verflüchtigt, sondern dass es neue Formen ausgebildet hat; darüber lässt sich aber auch ein Thema als politisch-theologisches einfordern, das gesellschaftlich und kirchlich derzeit eine besondere Brisanz besitzt, das Thema der Sexualität/en.

## I Zu Begriff und Konzepten der (Neuen) Politischen Theologie

### Dorothee Sölles Kritik an Rudolf Bultmann

In ihrem Vortrag entfaltet Dorothee Sölle das, was sie unter »Politischer Theologie« fassen will, über eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, als dessen »Enkelschülerin« sie sich, vermittelt über ihre Religionslehrerin Marie Veit, verstand. Ohne Bultmann und dessen gelebte Verbindung von »Denken und Glauben, Kritik und Frömmigkeit, Vernunft und Christentum«,

so schreibt sie in ihrer Autobiographie, hätte sie wohl nie den Weg zur Theologie gefunden.<sup>3</sup>

Sölle sieht die historisch-kritische Methode, die für Bultmann die exegetische Basis bildet, als das aufklärerische Erbe in seiner Theologie an, als dasjenige Erbe also, das gegen die unbefragte Macht von Institutionen und Traditionen die kritische Vernunft setzt und tendenziell auch politische Sensibilität zeige, insofern die historische Kritik die biblischen Texte an ihre historischen Kontexte, die immer auch politisch-gesellschaftliche Kontexte sind, rückbindet. Allerdings wirft Sölle Bultmann vor, sein eigenes historisch-kritisches Programm nicht konsequent zu Ende gedacht zu haben. Er reflektiere zwar den historischen Ort der biblischen Schriften, nicht aber die Kontextabhängigkeit des auslegenden Exegeten mit seiner bürgerlich-liberalen Befangenheit. Dementsprechend kritisiert Sölle die Art und Weise, wie Bultmann die Existenzphilosophie Heideggers rezipiert, als – wenn auch nicht notwendig, so doch faktisch – individualisierende Engführung, in der die gesellschaftliche Verfasstheit des glaubenden Ich ausgeblendet bleibt. Wenn dann noch eine Verengung des für Bultmann zentralen, aus der dialektischen Theologie stammenden Konzepts des Kerygmas dazukommt, nämlich dessen Fixierung auf bestimmte zu glaubende Satz Wahrheiten, dann führe das zu einer apolitischen, den politisch-gesellschaftlichen *status quo* ignorierenden, ihn faktisch damit aber affirmierenden Theologie, der Sölle höchst kritisch gegenübersteht. *Wenn* jedoch der Impuls der historischen Kritik dominant bleibt, *wenn* also die existenziale Interpretation kritisch bleibt gegenüber ihrem eigenen Kontext, *kann* daraus ein Ansatz politischer Theologie entstehen.<sup>4</sup>

### »Politische Theologie« – ein belasteter Begriff

Für den Begriff der »Politischen Theologie« bezieht Dorothee Sölle sich auf den Münsteraner katholischen Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz. Seit 1967 bezeichnete er mit diesem Begriff eine neue Form der Theologie, die sich ihrer Verantwortung in Geschichte und Gesellschaft bewusst ist.<sup>5</sup>

---

3 Vgl. Dorothee Sölle: *Gegenwind. Erinnerungen*, Hamburg 1995, 54-60, 54.

4 Vgl. Sölle 1982 (s. Anm. 1), 46. Als Exegetin finde ich es höchst spannend und bemerkenswert zu sehen, welche kritische Kraft Dorothee Sölle der historischen Kritik zutraut!

5 Sölle 1982 (s. Anm. 1), 62ff, vgl. insbes. Johann Baptist Metz: *Kirche und Welt im Lichte einer »politischen Theologie«* (ursprünglich ein Vortrag auf dem internat. Theologenkongress

Das entspricht im Kern Sölles Konzept. Sie weiß aber andererseits auch um die Belastung, die dem Begriff der Politischen Theologie anhaftet, hat er doch eine Geschichte, die seine Verwendung für einen gesellschaftskritischen Ansatz der Theologie eigentlich konterkariert. Zudem ist er mit einem Namen verbunden, der in der Herkunftsfamilie von Dorothee Sölle eine wichtige Rolle gespielt hat. Sölles Vater, der Kölner Rechtswissenschaftler Hans Carl Nipperdey, war engagiert dafür eingetreten, den Staatsrechtler und späteren »Kronjuristen des Dritten Reiches« Carl Schmitt 1932 an die Juristische Fakultät nach Köln zu holen und auch 1933 dort zu halten.<sup>6</sup> Carl Schmitt aber hatte den Begriff der Politischen Theologie, seiner bis in die römische Antike zurückreichenden Bedeutung nach, dezidiert im Sinne einer politischen Vereinnahmung theologischer Inhalte bzw. einer theologischen Überhöhung der Politik in die öffentliche Debatte gebracht.<sup>7</sup> Will Metz mit diesem Begriff die aus dem Glauben verantwortete Kritik gesellschaftlich-politischer Verhältnisse bezeichnen, so ist er von seiner Geschichte her gerade gegenteilig besetzt, insofern er die unkritische Allianz zwischen politischer Macht und deren theologischer Legitimation bezeichnet.<sup>8</sup>

### »Politische Theologie« – neu definiert

Dorothee Sölle greift, weil sie sich mit Johann Baptist Metz im Anliegen einig weiß, dennoch den Begriff auch für ihren eigenen Ansatz auf. Politische Theologie ist für sie »theologische Hermeneutik, die in Abgrenzung von einer ontologischen oder einer existenzial interpretierenden Theologie einen Interpretationshorizont offenhält, in dem Politik als der umfassende und entscheidende Raum, in dem die christliche Wahrheit zur Praxis werden soll, verstanden wird.«<sup>9</sup> Theologische *Hermeneutik* also, eine Gesamtperspektive

---

in Toronto 1967), in: ders.: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 99-146. Grundlegend dann: ders.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977.

6 Vgl. etwa Reinhard Mehring: *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, München 2009, 287 mit Anm. 22; 328f. – Über ihren Vater spricht Sölle in ihrer Autobiographie nicht.

7 Vgl. Carl Schmitt: *Politische Theologie*, München 1922/21934.

8 Vgl. Bernd Wacker/Jürgen Manemann: »Politische Theologie«. Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs, in: dies. (Hg.), *Politische Theologie – gegengelesen* (JPTH 5), Münster 2008, 28-65.

9 Sölle 1982 (s. Anm. 1), 64f.

für die Theologie, ein *Interpretationshorizont* ist gemeint, nicht etwa bloß ein neues Fach oder ein neuer Stoff.

Das Neue dieser Perspektive wird zunächst über die beiden Abgrenzungen deutlich. An der *existential interpretierenden Theologie à la Bultmann* kritisiert Sölle deren Verengung der christlichen Wahrheit auf das bürgerlich-liberale Individuum und seine Welt. In ihrer Abgrenzung von einer *ontologischen* Theologie trifft sie sich mit Metz, der die Theologie aus einer anderen ihm fatal erscheinenden Umklammerung zu befreien sucht, der Umklammerung durch eine Philosophie, die einen weltlosen, von den Abgründen der konkreten Geschichte unberührt bleibenden Gott voraussetze. Um diesen Engführungen zu entkommen, muss der neue Interpretationshorizont dezidiert *politisch* sein. Auch hier kann es nicht darum gehen, Politik nur neu zum Thema zu machen, sondern auf dem Spiel steht die politische Dimension der Theologie als ganzer und, damit verbunden, ein *Praktischwerden* der Wahrheit. Im Blick sind bei Sölle, das wird in ihren weiteren Ausführungen deutlich, nun aber nicht einfach generell die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Menschen leben; im Blick sind die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse als *antagonistisch*, vor allem in ihren *ökonomischen* Strukturen, verbunden mit *machtpolitischen* Interessen, und gemeint ist eine dezidierte *Parteilichkeit* für die, die in diesen Antagonismen auf der Strecke bleiben.<sup>10</sup>

Beide, Dorothee Sölle wie Johann Baptist Metz, sind dabei zutiefst überzeugt, dass die Öffnung der Theologie hin auf den Raum des Politischen vom Evangelium her notwendig werde, da das Evangelium, ernst genommen, unausweichlich vor die gesellschaftliche Verantwortung des Glaubens führt. Metz hat in seinen frühen Veröffentlichungen etwa formuliert, dass die eschatologischen Hoffnungen des Christentums *per definitionem* nicht rein private seien und das Kreuz Christi »draußen«, in aller Öffentlichkeit aufgerichtet wurde.<sup>11</sup> Für Dorothee Sölle ist es, gerade auch in Absetzung von Bultmann, der *historische* Jesus mit seiner dezidierten Zuwendung zu den Marginalisierten, den sie auf ihrer Seite sieht, für Metz ist es immer wieder das Evangelium der *Hebräischen* Bibel mit ihrem Bekenntnis zu Gott, der Israel aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat.

---

10 Vgl. schon Sölle 1982 (s. Anm. 1), 65ff.

11 Metz 1968 (s. Anm. 5), 104.

## »Politisches Nachtgebet«

Das »Politisches Nachtgebet«, das Dorothee Sölle mit ihren Freunden und Freundinnen eines ökumenischen Gesprächskreises initiiert hat, steht als wohl bekanntester Ausdruck ihrer Überzeugung, dass »die christliche Wahrheit zur Praxis werden soll«, ja, schärfer noch, dass theologisches Nachdenken ohne politische Konsequenzen einer Heuchelei gleichkomme.<sup>12</sup> Es begann auf dem Katholikentag in Essen 1968 als ein politischer Gottesdienst, den die Veranstalter erst um 23 Uhr stattfinden ließen und der von daher seine Bezeichnung »Nachtgebet« erhielt. Daraus entstand über mehrere Jahre in Köln eine Liturgie, die der Kölner Kardinal Frings für die katholische Kirche St. Peter hatte verbieten lassen und der das Presbyterium der evangelischen Antontenkirche daraufhin Heimatrecht gewährte, auch gegen heftige Äußerungen des damaligen Präses der Rheinischen Landeskirche, Joachim Beckmann. Immer war ein politisch virulenter Zusammenhang der Ausgangspunkt, über den informiert wurde, beispielsweise der Vietnamkrieg, die Probleme des Strafvollzugs in der Bundesrepublik oder auch Gewalt gegen Kinder; immer gehörte die Konfrontation mit einem biblischen Text dazu, eine Ansprache, ein Aufruf zu konkretem politischen Handeln und eine Diskussion unter den Anwesenden. Mit Maria Mies wirkte auch eine der frühen Frauenaktivistinnen hierzulande, die zudem die internationale Frauenfrage im Blick hatte, gelegentlich mit, und Unrecht gegen Frauen war bei den »Nachtgebeten« durchaus schon Thema, aber noch nicht feministisch fokussiert, sondern als *ein* politisches Thema unter vielen.

### Weitere Entwicklungen

Anders als Metz, der dezidiert bei seiner Rede von der »(Neuen) Politischen Theologie« blieb, hat Dorothee Sölle diese Bezeichnung später aufgegeben.<sup>13</sup> Auch für den dritten frühen Vertreter einer Politischen Theologie, den Tübinger evangelischen Theologen Jürgen Moltmann, ist der Begriff ein Durchgangsstadium geblieben. Moltmann hatte ihn schon Ende der 1960er

---

12 Vgl. Sölle 1995 (s. Anm. 3), 70-85; dies./Fulbert Steffensky (Hg.): Politisches Nachtgebet in Köln (Bd. 1), Mainz und Stuttgart 1969; dies. (Hg.): Politisches Nachtgebet in Köln (Bd. 2), Berlin/Mainz 1971.

13 S.u. II.

Jahre aufgenommen und sich in den Grundanliegen Politischer Theologie ausdrücklich mit Metz verbunden.<sup>14</sup> Ein wichtiger Unterschied zwischen den beiden hängt sicherlich auch mit ihrem jeweiligen theologischen Fach zusammen: Während Moltmann eher an der Entfaltung des christlichen *Dogmas* in politisch-kritischer Absicht interessiert ist, konzentriert Metz sich auf die *fundamentaltheologischen* Fragen einer Rechenschaft über die politische Dimension des Glaubens.

War es bei Metz zunächst die Kritik an einer ausgeprägten Privatisierungstendenz der Theologie und positiv der Versuch, die eschatologische Dimension des Christentums, die nie nur privat sein kann, unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft zu rebuchstabieren,<sup>15</sup> so kristallisierte sich für ihn in der Folgezeit zunehmend die grundlegende Bedeutung des Konzepts einer anamnetischen Vernunft heraus.<sup>16</sup> Damit ist eine Vernunft gemeint, deren Wille zur Freiheit sich nicht in aufklärerischer Weise abstrakt auf Erkenntnis gegen Autorität beruft und diese Freiheit und Erkenntnis dann de facto als Herrschaft des erfolgreichen liberalen Bürgers konkretisiert, sondern sich als vernehmende Vernunft berühren lässt von den Opfern der Geschichte, von denen, denen ein Subjektwerden verweigert blieb. Solche Erinnerung ist, so Metz, eine »gefährliche Erinnerung«, weil sie an herrschenden Plausibilitätsstrukturen rüttelt und die Frage nach dem Sinn eines unabgeholten Lebens wach hält. Sie ist darüber hinaus eine Erinnerung, die angesichts eines konstitutionellen Pluralismus der Religions- und Kulturwelten die »schwache« Autorität der ungerecht Leidenden als unhintergebares Kriterium aller Kultur- und Religionsdialoge nahelegt.<sup>17</sup> Eine »gefährliche Erinnerung« nun steht auch im Zentrum des Christentum, wo es die *memoria passionis* Jesu in der Eucharistiefeyer begeht. Zugleich hält das Christentum mit seiner Auferstehungsbotschaft die Hoffnung auf Gerechtigkeit über die Todesgrenze hinaus und damit die Hoffnung auf einen Gott fest, der, wie die Schrift ausweist, sich vom menschlichen Leid bewegen lässt und als rettender und befreiender Gott gegenwärtig ist. Deshalb auch

---

14 Vgl. Jürgen Moltmann: *Politische Theologie – Politische Ethik*, München/Mainz 1984, 9.

15 Vgl. pointiert zusammengefasst etwa Metz 1968 (s. Anm. 5), 99.

16 Vgl. schon Metz 1977 (s. Anm. 5), *passim*; dann v.a. auch: ders. (zus. m. Johann Reikerstorfer): *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006.

17 Vgl. Johann Baptist Metz, Art. »Politische Theologie«, in: *LThK*<sup>3</sup> 8 (1999/2006) 392-394, bes. 394.

kann Kirche als »Institution gesellschaftskritischer Freiheit«<sup>18</sup> entworfen und eingefordert werden.

Als eine Leidensgeschichte allerdings, die christliches Denken radikal verändern muss und die Rede von einem rettenden Gott in eine tiefe Krise führt, tritt seit den 1970er Jahren bei Metz zunehmend der Holocaust in den Vordergrund; Metz wurde zu einem der wichtigsten Vertreter einer Theologie nach Auschwitz,<sup>19</sup> der die Frage, wie denn nach der *Shoah* überhaupt noch von Gott die Rede sein kann, zur alles beherrschenden wird. Diese Verschärfung der Theodizeefrage hat Metz nicht mehr losgelassen und seine Absage an Denkformen, die die »(eschatolog.) Rückfrage an Gott angesichts der öffentlichen Leidensgeschichten in der Schöpfung«<sup>20</sup> zu verharmlosen scheinen, radikalisiert. Der Ansatz der »Neuen Politischen Theologie« hat sich damit über mehrere Jahrzehnte hinweg zu einem Konzept entwickelt, in dem »Leidempfindlichkeit« das entscheidende Zentrum geworden ist.

## II Politische Theologie und Feministische Theologie: kritisch-solidarische Verknüpfungen

»Zu ihrem Gedächtnis«

Ende der 1960er Jahre saß im Doktorandenkolloquium von Johann Baptist Metz in Münster eine junge Frau, die dabei war, eine neutestamentliche Dissertation abzuschließen, sich aber gleichzeitig auch von dem neuen Ansatz Politischer Theologie herausfordern ließ: Elisabeth Schüssler (Fiorenza). Nach ihrer Übersiedlung in die USA wurde sie dort zu einer der Pionierinnen der neu entstehenden feministischen Theologie. In ihrer grundlegenden Monographie »In Memory of Her«<sup>21</sup>, von deren Notwendigkeit und Konzept sie bereits seit Mitte der 1970er Jahre spricht, widmet sie sich einer Rekonstruktion der christlichen Ursprünge unter dem dezidierten Vorzeichen, die

---

18 Metz 1968 (s. Anm. 5), 107ff; Metz 1977 (s. Anm. 5) 77ff.

19 Vgl. Metz/Reikerstorfer 2006 (s. Anm. 16), passim und Johann Baptist Metz: Art. »Auschwitz [II. theologisch]«, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993/2006), 1260f.

20 Metz 1999/2006 (s. Anm. 17), 394.

21 Elisabeth Schüssler Fiorenza: Zu ihrem Gedächtnis, München/Mainz 1988 (= In Memory of Her, New York 1983).

vergessene, verdrängte, marginalisierte Geschichte der Frauen zu heben und sie den Frauen als ihr Erbe, das zugleich ihre Macht bedeutet, zurückzugeben. Dieses genuin feministische Anliegen verbindet sie mit Impulsen der Neuen Politischen Theologie, insofern sie etwa die hohe Bedeutung von Erinnerung für die Subjektwerdung von Frauen betont – bereits der Titel des Werks deutet in diese Richtung! – und die Rekonstruktion der urchristlichen Geschichte mit ihrer Praxis der Gemeinschaft von Gleichgestellten explizit und mit Bezug auf Metz als eine »gefährliche Erinnerung« bezeichnet.<sup>22</sup>

Ihren politisch-theologischen Grundoptionen ist Elisabeth Schüssler Fiorenza in den kommenden Jahrzehnten treu geblieben. Immer wieder hat sie Kirche als einen Raum beschrieben, in dem die Gleichstellung von Frauen zum Testfall des Evangeliums wird, und damit die Metz'sche Bestimmung der Kirche als »Institution gesellschaftskritischer Freiheit« aufgenommen, aber ihr zugleich einen feministisch-theologischen Maßstab gesetzt, an dem eine Kritik dieser Institution um ihrer selbst willen notwendig wird. Mehrmals auch hat sie ihr Modell einer politisch-gesellschaftlichen Analyse revidiert und ist von einer »Patriarchatsanalyse« zur komplexeren, da multiple Herrschaftsverflechtungen bedenkenden »Kyriarchatsanalyse« weitergeschritten, hat aber inzwischen auch aktuelle Debatten um Empire und Postkolonialismus einbezogen.<sup>23</sup>

### »Wenn Gott und Körper sich begegnen«

Auch Elisabeth Moltmann-Wendel begegnete Anfang der 70er Jahre der US-amerikanischen christlichen Frauenbewegung, auf einer USA-Reise zusammen mit ihrem Mann Jürgen Moltmann. Sie »blieb dran«, arbeitete sich in die Geschichte der deutschen Frauenbewegung ein und machte die deutsche Leserinnenschaft in einem Reader von 1974 erstmals mit Diskussionsbeiträgen zur feministischen Theologie aus den USA bekannt. Dessen Titel »Menschen-

---

22 Schüssler Fiorenza 1988 (s. Anm. 21), 64f. – Ich selbst habe 1988 eine Rekonstruktion des feministisch-alttestamentlichen Diskurses insgesamt unter dieses Stichwort gesetzt, vgl. Marie-Theres Wacker: Gefährliche Erinnerungen. Feministische Blicke auf die hebräische Bibel, in: dies. (Hg.): Theologie feministisch. Disziplinen – Schwerpunkte – Richtungen, Düsseldorf 1988, 14-58.

23 Vgl. bes. Elisabeth Schüssler Fiorenza: *The Power and the Word. Scripture and the Rhetoric of Empire*, Minneapolis 2007; Schüssler Fiorenza 2011 (s. Anm. 2).

rechte für die Frau« hebt das politische Grundlagenproblem ins Bewusstsein, die geschlechtsbezogene Halbierung der Emanzipationsgeschichte in der Moderne.<sup>24</sup> In ihrem Vortragsbändchen von 1977, das mit dem Titel »Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit« in die gleiche Richtung weist, unterscheidet Moltmann-Wendel vier Stationen auf dem Weg der Mündigkeit von Frauen: politische, ökonomische, soziale und leibliche Mündigkeit. Bei diesem letztgenannten Akzent fand sie zunehmend ihr eigenes Thema<sup>25</sup> – Elisabeth Moltmann-Wendel ist eine Körpertheologin, lange bevor es diese Wende in der Genderforschung geben wird, und sie sieht die Auseinandersetzung mit dem Körper im Sinne des feministischen Axioms »das Private ist politisch« als eine eminent politische Aufgabe an. Explizite Bezüge auf die (Neue) Politische Theologie finden sich bei ihr allerdings, soweit ich sehe, nicht.

»Und ist noch nicht erschienen ...«

In ihrer Autobiographie hält Dorothee Sölle fest, dass sie später ihren theologischen Ansatz nicht mehr als den einer Politischen Theologie bezeichnet habe, sondern die Befreiungstheologie für sie wichtiger geworden sei.<sup>26</sup> Hier ist die Verbindung von Praxis und Reflexion für sie eindeutiger, hier ist aber auch die Öffnung auf die nichteuropäische Welt in der Weise vollzogen, dass Impulse aus dieser Welt zurückkommen nach Europa und damit der koloniale Gestus, dass *wir* die Welt denken, nachhaltig gebremst ist. Dieser Einbruch der nichteuropäischen Welt in die Theologie war damit für sie ein treibendes Motiv, den stark mit deutschen Problemen und deutscher Vergangenheit behafteten Begriff der Politischen Theologie aufzugeben, während Metz, der seinerseits früh Kontakte zu lateinamerikanischen Befreiungstheologen aufnahm, deren Anliegen teilte und verteidigte und die Verschiebungen in einer polyzentrisch werdenden Weltkirche aufmerksam verfolgte, womöglich gerade wegen der Kontextgebundenheit, die ihm für seinen Ansatz wichtig war, am Begriff der Politischen Theologie festhielt.

---

24 Elisabeth Moltmann-Wendel: *Menschenrechte für die Frau*, München 1974; verändert aufgelegt unter dem Titel »Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente«, München/Mainz 1978; erneut verändert München/Mainz 1982 und München 1991.

25 Vgl. bes. Elisabeth Moltmann-Wendel: *Wenn Gott und Körper sich begegnen*, Gütersloh 1989, und dies.: *Mein Körper bin ich*, Gütersloh 1994.

26 Sölle 1995 (s. Anm. 3), 188f.

Auch Dorothee Sölle wurde erst in den USA für Probleme und Denkformen feministischer Theologie sensibilisiert – ab 1975, als sie ans Union Theological Seminary nach New York als Professorin für Systematische Theologie berufen wurde, wo sie bis 1987 lehrte.<sup>27</sup> Von ihrem Ansatz einer politischen Hermeneutik des Evangeliums aus konnte sie die Kritik feministischer Theologie an frauenverachtenden Strukturen in Gesellschaft und Kirchen gut integrieren, aber hat sich immer gewehrt gegen einen »feministischen Separatismus«, der Männer ausschloss. Ihr war es zudem wichtig, dass die verschiedenen politischen Kämpfe ihrer Zeit, die Frauenbewegung, die Friedensbewegung, die ökologische Bewegung, die Solidarität mit der Dritten Welt, zusammengehalten werden. Sie praktizierte demnach, bevor es diesen Begriff schon gab, eine Theologie der Intersektionalität, insofern sie einander überschneidende unterschiedliche Formen der Diskriminierung im Blick behielt. Einer ihrer poetischen Texte, das »Gebet nach 1. Johannesbrief 3,2«, entfaltet dies, indem es zugleich den eschatologischen Vorbehalt jeder politischen Praxis festhält: »Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.«<sup>28</sup>

»Keine ist befreit, wenn nicht jede befreit ist«

Mitte der 1970er Jahre begann Christine Schaumberger ein Promotionsstudium bei Metz in Münster; seit 1979, so sagt sie von sich, sei sie feministische Theologin. Auch sie ist früh der US-amerikanischen Frauenbewegung begegnet und hat sich besonders von der womanistischen Theologie berühren lassen. Bereits 1983 diagnostizierte sie in einer der ersten Nummern der neu gegründeten Zeitschrift »Schlangenbrut«, die deutsche feministische Theologie sei »farbenblind«, »vereinnahmend« und »exotisierend«;<sup>29</sup> sie hat damit weit vor den entsprechenden *turns* in der späteren Gender-Forschung auf kolonialisierende Blickverengungen aufmerksam gemacht. Gemeinsam mit Monika Maaßen, seinerzeit ebenfalls Doktorandin bei J. B. Metz, initiierte sie das »Handbuch feministische Theologie«, das erste seiner Art im

---

27 Vgl. Sölle 1995 (s. Anm. 3), 133ff und Dorothee Sölle: Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Stationen feministischer Theologie, München 1987.

28 Sölle 1987 (s. Anm. 27), 7f.

29 Vgl. Christine Schaumberger: Verschieden und vereint: Frauen der »Dritten« und der »Ersten« Welt. Tagungsbericht, in: Schlangenbrut, 1. Jg., 3 (1983), 40-42.

deutschen Sprachraum.<sup>30</sup> In die in den ausgehenden 1980er Jahren kontrovers und emotional geführte Diskussion um Antijudaismus in der feministischen Theologie<sup>31</sup> griff sie mit einem eigenen Sammelband ein, dessen Anliegen es war, Polarisierungen zu überwinden, den breiteren Rahmen einer Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit herzustellen und auf diese Weise eine ihrerseits dem Konzept »gefährlicher Erinnerungen« verpflichtete (feministische) Befreiungstheologie im hiesigen Kontext voranzutreiben.<sup>32</sup> Mit ihrer Übersetzung von »In Memory of Her« legte sie den Grund für die breite Rezeption dieses Werks von Elisabeth Schüssler Fiorenza im deutschen Sprachraum. Zusammen mit Luise Schottroff analysierte sie »Schuld und Macht« als Basiskategorien feministischer Theologie und bezog sich in ihren Ausführungen dezidiert auf den Ansatz von J. B. Metz.<sup>33</sup> Für Christine Schaumberger ist die Parteilichkeit für die jeweils schwächsten, marginalisiertesten Frauen vorrangig: »Keine ist befreit, wenn nicht jede befreit ist.«<sup>34</sup> In ihrer jüngsten Publikation hat sie sich, konsequent auf dieser Linie, einem neuen politisch-gesellschaftlich wie persönlich-privat brisanten Thema zugewandt, dem der Demenz.<sup>35</sup>

- 
- 30 Christine Schaumberger / Monika Maaßen (Hg.), *Handbuch Feministische Theologie*, Münster 1986; <sup>3</sup>1989. – Monika Maaßen hat sich in ihrer Dissertation an das komplexe Thema der »Erfahrung« gewagt: vgl. dies.: *Biographie und Erfahrung von Frauen. Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie der Erfahrung*, Münster 1993.
- 31 Vgl. bes. die Hefte 17-19 (1987) der »Schlangenbrut« und Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.): *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in Verantwortung vor der Geschichte*, München 1988.
- 32 Christine Schaumberger (Hg.), *Weil wir nicht vergessen wollen ... Zu einer feministischen Theologie im deutschen Kontext*, Münster 1987, das Stichwort »gefährliche Erinnerung« hier S. 7 (Vorwort), aber auch etwa S. 55 (im Beitrag von Johanna Kohn, ihrerseits Metz-Schülerin).
- 33 Luise Schottroff / Christine Schaumberger: *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München 1988, vgl. bes. 207f mit Anm. 104.
- 34 Vgl. z.B. Christine Schaumberger: *Blickwechsel. Fundamentale theologische Fragen einer sich kontextualisierenden Theologie*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 18 (1998), 31-52, 37.
- 35 Peter Pulheim / Christine Schaumberger: *Bekehrung von Seelsorge und Theologie zu Menschen mit »Demenz«*, in: *ThPQ* 159 (2011), 137-145.

## »Lydias Schwestern«

Luise Schottroff, die erste evangelische Theologin, die im Fachgebiet Neues Testament habilitierte, hat aus ihren politisch-kritischen Optionen nie einen Hehl gemacht und z. B. schon 1969 an ihrer Fakultät in Mainz, als der Antirassismusbeschluss des ÖRK kontrovers diskutiert wurde, deutlich Stellung bezogen. In dieser Debatte war für sie klar: Gewaltverzicht zu predigen ist nur dann glaubhaft, wenn diese Predigt eingebettet ist in eine Widerstandspraxis gegen Strukturen des Unrechts. Zu einer feministischen Zuspitzung ihrer sozialgeschichtlichen Exegesen fand sie in den ausgehenden 1970er Jahren, und ihr Zugang blieb auf der Spur, die ihr politisch wichtig ist: es geht ihr um die »kleinen Leute«, um den Alltag der Menschen in Palästina, an den Rändern des Imperium Romanum.<sup>36</sup> Von daher ist es konsequent, dass auch Luise Schottroff feministische Theologie als eine Form der Befreiungstheologie versteht. Konsequent aber war es auch, dass sie mit Theologinnen aus der Tradition der Neuen Politischen Theologie zusammenarbeitete. Neben Christine Schaumberger gilt dies besonders für Dorothee Sölle: Ab Mitte der 1980er Jahre veranstalteten Schottroff und Sölle auf dem Evangelischen Kirchentag regelmäßig gemeinsame Bibelarbeiten, die immer auch einen feministischen Akzent hatten.<sup>37</sup> – Zusammen mit Elisabeth Moltmann-Wendel gehört Luise Schottroff zu den acht Frauen aus dem Kontext des Weltkirchenrates, die die Gründung der ESWTR als eines europaweit gespannten Netzwerks theologisch arbeitender Wissenschaftlerinnen im Jahr 1986 vorantrieben und ermöglicht haben.

### III Auf dem Weg zu einer bewusster politischen Gender- und Geschlechterforschung in der Theologie

#### »Gender« und »Geschlecht«

Seit den 1990er Jahren nimmt im deutschen Sprachraum die feministische Theologie Impulse der selbst im Fluss befindlichen Genderforschung auf; seit etwa einem Jahrzehnt entwickeln sich hierzulande auch Ansätze einer

---

36 Vgl. bes. Luise Schottroff: *Lydias ungeduldige Schwestern*, München/Gütersloh 1994.

37 Vgl. exemplarisch Dorothee Sölle/Luise Schottroff: *Die Erde gehört Gott*, Reinbek 1985; erweiterte Neuaufl. Wuppertal 1995.

Geschlechterforschung in der Theologie. Stehen, sehr knapp charakterisiert, für die feministische Theologie Frauen im Zentrum, so sind »Frauen« für die Genderforschung nur noch in Anführungsstrichen zu verhandeln, weil es hier zentral um die soziale bzw. diskursive Konstruktion von »Frauen« und »Männern« bzw. des Systems der Zweigeschlechtlichkeit geht, und verschiebt sich in der Geschlechterforschung das Interesse erneut, auf die Vielfalt der Geschlechter, ihrer Identitäten, Begehren und Praxen, einer Vielfalt, an der auch Frauen/»Frauen« teilhaben (insofern benutze ich den Begriff der »Geschlechterforschung« in gewisser Überschneidung mit »*queer theory*«). Gegenwärtig bestehen unterschiedliche Formen der feministischen Theologie, der theologischen Genderforschung und der Geschlechterforschung in der Theologie nebeneinander und, so möchte ich behaupten, inspirieren sich gegenseitig.

### Politisch-kritische Kraft der Genderforschung

Der Schritt von einer feministischen zur Gender-Perspektive war und ist m. E. intellektuell notwendig, weil er, vermittelt über neue theoretische Differenzierungen, die Komplexität des *status quo* angemessener sehen lässt. Politische Bewegung und wissenschaftliche Reflexion traten in Folge dessen ein Stückweit auseinander. Womöglich hat gerade dies den methodologischen wie strukturellen Eingang in den »herrschenden« Wissenschaftsbetrieb erleichtert, hat aber andererseits auch mit befördert, dass die politischen Ursprungsimpulse des Feminismus teilweise zurücktraten oder abgeschliffen wurden. So lautet ein zentraler Vorwurf auch an die *theologische* Genderforschung, sie habe ihren kritisch-politischen Stachel, den die feministische Theologie aus ihrer Parteilichkeit für die Sache der Frauen bezog, verloren.

Dagegen lässt sich jedoch einwenden, dass dies kein notwendiger und kein durchgehender Verlust ist. Denn von ihren kulturalanthropologischen und sozialwissenschaftlichen Ursprüngen her stellt die Genderforschung ja die *soziale* Dimension des Geschlechts in den Vordergrund und analysiert »Geschlecht« gerade nicht ontologisch-essentialistisch und auch nicht individualistisch verengt, sondern in seiner Konstruiertheit durch die jeweilige Gesellschaft mit ihren Normen und Praktiken. Sie stellt nicht »Frau« bzw. »Mann«, sondern »Weiblichkeit« bzw. »Männlichkeit« als konkreten Menschen im Rahmen eines Systems der Zweigeschlechtlichkeit angetragene soziale Verhaltens- oder Identitätsmuster in den Vordergrund. Insbesondere

ermöglicht sie es mit ihrer Perspektive auf »Geschlecht« nun auch Männern, ihr eigenes Geschlecht zu entdecken und als sozial konstruiert zu begreifen.<sup>38</sup> Damit entspricht die Genderforschung einem Desiderat, das schon die frühe feministische Kritik angemerkt hatte: Sie kann die Verflechtungen privater und politischer bzw. individueller und sozialer Mechanismen analysieren, mit denen Geschlechter gemacht werden. Um dies im Sprachduktus der Politischen Theologie zu reformulieren: Die Genderforschung (und ihre Rezeption in der Theologie) trägt auf der Analyseebene auf ihre Weise und analytisch präziser als das feministische »das Private ist politisch« zu einer Entprivatisierung der Geschlechter-Frage bei und löst gerade darin diese Forderung ein.

Der springende Punkt dürfte allerdings in den die Analyse leitenden Optionen und Positionen bzw. in der implizierten oder explizierten Praxis der Gender-Forschung liegen. Die feministische Option einer Parteilichkeit für Frauen ist ja praktischer Ausdruck eines *kritisch*-analytischen Blicks auf das, was politisch-gesellschaftlich der Fall ist, nämlich einer strukturellen Benachteiligung und Marginalisierung von Frauen aufgrund ihres Geschlechts. Eine *kritische* gesellschaftsanalytische Perspektive lässt sich aber nun auch in der Genderforschung ausmachen. Dies gilt etwa dort, wo »Geschlecht« als sozialer »Platzanweiser« bestimmt und gesehen wird, welche Einschränkungen mit der Zuweisung »Geschlecht: weiblich« verbunden sind. Dies gilt noch grundsätzlicher dort, wo die Genderforschung die Legitimierungen hegemonialer Strukturen hinterfragt, sei es, dass sie auf Ausschlüsse achtet, die über die Interferenz von Gender mit anderen sozialen »Platzanweisern« wie Hautfarbe, Alter, ökonomischen Möglichkeiten, Bildung, Gesundheit hergestellt werden (und dabei möglicherweise analytisch schärfer als mit einem feministischen Blick auch Männer als von Ausschlüssen betroffen wahrnehmen kann), sei es aber auch, dass sie die herrschende Geschlechterordnung als solche kritisch fokussiert.

### **Genderforschung, Dekonstruktion und neue Leidempfindlichkeit**

In jüngeren katholisch-lehramtlichen Stellungnahmen wird vor allem dieser zuletzt genannten Fokussierung hohe praktisch-politische Sprengkraft zugeschrieben und sie gerade deshalb auch polemisch abgewiesen. Ich nenne

---

38 Vgl. einführend Marie-Theres Wacker/Stefanie Rieger-Goertz (Hg.): *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und Theologische Frauenforschung im Gespräch*, Münster 2006.

beispielhaft das »Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche zur Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt«, unterzeichnet vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger.<sup>39</sup> Die Genderforschung wird hier als Frontalangriff auf die Familie, auf die katholische Sexualmoral und auf die gleichermaßen natur- wie gottgegebene Zweigeschlechtlichkeit verstanden.

In der Tat hinterfragt die Genderforschung die Legitimationsgrundlagen der herrschenden Geschlechterordnung sehr grundsätzlich, insbesondere in ihrer philosophisch-dekonstruktiven und hierzulande vor allem mit dem Namen Judith Butler verbundenen Linie. Hier wird nicht nur der »naturale Fehlschluss« von einem vorgegebenen »sex« auf die »natürlich« damit verbundene Ausprägung von »gender« aufgedeckt; hier wird die Unterscheidung von sex und gender als solche obsolet und mit ihr das Festhalten an zwei und nur zwei Geschlechtern, weil und insofern »Geschlecht« unhintergebar als Effekt diskursiver Praxen zu verstehen und damit der Vielfalt der geschlechtlichen *performances* ihr Recht zu geben sei.

Insofern der Denkansatz von Judith Butler in seiner Konsequenz die politisch-theologische Vision einer »Subjektwerdung Aller« prinzipiell in Frage stellen könnte, ist der philosophische Grundlagenstreit zu führen.<sup>40</sup> Insofern ihr Ansatz sensibilisiert für die psychischen und sozialen Beeinträchtigungen etwa derjenigen, deren Geschlecht nach ihrer Geburt durch einen chirurgischen Eingriff vereindeutigt und so einer binären »Naturordnung« unterworfen wurde, der eine entsprechende Sozialisation folgte, eröffnet er neue notwendige Perspektiven einer Leid-Empfindlichkeit, für die es in den Ursprüngen der Neuen Politischen Theologie noch kein Sensorium gab. Die im Februar 2012 formulierte Empfehlung des Deutschen Ethikrates, im Personenstandsregister neben der Eintragung eines »männlichen« oder »weiblichen« Geschlechtes eine dritte Möglichkeit zuzulassen,<sup>41</sup> zeigt, dass das Thema die staatliche Politik erreicht hat, und trägt dem Leiden derer, denen an sex und gender Gewalt angetan wurde, Rechnung.

---

39 Veröffentlicht am 31.5.2004; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166, Sekretariat der DBK, Bonn 2004.

40 Vgl. bes. Saskia Wendel: Sexualethik und Genderperspektive, in: Konrad Hilpert (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), Freiburg 2011, 36-56.

41 Vgl. <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/stellungnahme-intersexualitaet.pdf> (gelesen am 28. 2. 2012).

## Geschlechterforschung als politisch-kirchlicher An-Stoß

Von der Genderforschung kann die Geschlechterforschung unterschieden und sie so gekennzeichnet werden, dass hier – auch noch einmal jenseits des eben beschriebenen Falles der medizinisch einer »Naturordnung« Unterworfenen – die in Bewegung befindliche und nicht fest-stellbare Vielfalt der Geschlechter, ihrer Identitäten, Begehren und Praxen ins Zentrum tritt. Einer solchen Geschlechterforschung kann man schnell den Vorwurf machen, sie verfolge ein Luxusproblem für einen verschwindenden Bruchteil von Menschen, die es sich erlauben können, über ihre Geschlechtsidentität nachzudenken oder damit zu spielen, und sie sei politisch nicht relevant. Auch hier wieder dürfte es auf den Kontext bzw. die Kontextualisierung ankommen und nicht zuletzt darauf, leid-empfindlich auf die zu achten, die ohne solche Sensibilität außerhalb des Blickfeld sind. Für die Geschichte des »christlichen Abendlandes« ist insbesondere an die Stigmatisierung und Pathologisierung der Homosexualität zu erinnern,<sup>42</sup> innerhalb des Christentums zudem an die Reglementierungen der Sexualität auch und selbst in der Ehe, die begleitet waren von Sündenangst und für Begehren und Lust wenig Raum ließen.

Seit mehr als einem Jahrzehnt sucht die Frankfurter katholische Moraltheologin Regina Ammicht-Quinn das innerkirchliche Sprechen über »Sexualität« in Gespräche mit Stimmen aus der modernen Literatur, aber auch etwa kulturwissenschaftlicher Diskurse über den Körper hineinzuziehen und darüber neue, erfahrungssensible Weisen der Wahrnehmung und Annäherung an dieses Thema zu erschließen. Dabei hat sie, ihren Ansatz konsequent weiterentwickelnd, zunehmend auch Impulse der Geschlechter-Forschung aufgenommen.<sup>43</sup> Von lehramtlicher Seite wurde ihr unmissverständlich – über die mehrfache Verweigerung einer kirchlichen Unbedenklichkeitserklärung (»nihil obstat«) für eine Professur – deutlich gemacht, dass ihre Denkwege unerwünscht sind. Dass andererseits eine Umorientierung im Ansatz der katholischen Sexualethik notwendig ist, so dass Erotik, Begehren, Sexualitäten anders als naturrechtlich reglementiert und »akt«-fixiert wahrgenommen

---

42 Vgl. dazu bes. Michael Brinkschröder: *Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären - eine religionsgeschichtliche Anamnese*, München 2006.

43 Vgl. v.a.: Regina Ammicht-Quinn: *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999; sodann auch etwa dies.: *Sexualität und Sünde. Moralische Körper-Fragen*, in: Stefan Orth (Hg.): *Eros – Körper – Christentum. Provokation für den Glauben?* Freiburg 2009, 64-81; dies.: *Gefährliches Denken: Gender und Theologie*, in: *Concilium* 48/4 (2012) (im Druck).

werden können, und dass Kriterien eines Umgangs mit »Sexualität« entwickelt werden müssen, die sich nicht an einer prädefinierten Heiligkeit oder Reinheit der Kirche, sondern an den Bedürfnissen, am Recht, aber auch am Schutz der beteiligten Menschen orientieren, ist im Jahr 2010 im Zusammenhang der Aufdeckung sexuellen Missbrauchs, genauer: sexualisierter Gewalt an Jungen durch Kirchen-Männer in Schulen und anderen Institutionen kirchlicher Trägerschaft, überdeutlich geworden. Allzulange haben kirchliche Behörden hier zudem privatisiert und individualisiert, was nun als struktureller Defekt im System der katholischen Kirche öffentlich sichtbar wird.<sup>44</sup>

### Coda: Sexuelle Theologie als Politische Theologie

Auf einer der internationalen, alle Ländersektionen umfassenden Konferenzen der ESWTR, 2001 in Salzburg, hielt eine Theologin einen Hauptvortrag, bei dem den Anwesenden der Atem stockte, begann sie ihren Vortrag doch mit dem Satz: »Queer I stand« und parodierte damit keinen Geringeren als Luther, und erhob sie dann die Forderung, Theologie »ohne Unterwäsche« zu treiben und Gott »unter den Rock« zu fassen.<sup>45</sup> Marcella Althaus-Reid ist sicher eine der radikalsten Stimmen, die, um den Körper wirklich material ernst zu nehmen und nicht faktisch wieder zu spiritualisieren, die Integration sexueller Sprache, sexueller Bilder und sexueller Begehren in die Theologie fordert und in ihren Büchern und Vorträgen praktiziert hat.<sup>46</sup> Als gebürtige Argentinierin ist ihr die Befreiungstheologie ein zentrales Anliegen, die sie zugleich durch die Kritik des Post-Kolonialismus führt. Damit verbindet sie

---

44 Vgl. z. B. Marianne Heimbach-Steins: Wege aus der Vertrauenskrise, in: Christ in der Gegenwart 22/62 (2010) 245f.; Wunibald Müller: Verschwiegene Wunden: Sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche erkennen und verhindern, München 2010.

45 Marcella M. Althaus-Reid: Queer I stand: Doing Feminist Theology Outside the Borders of Colonial Decency, in: Charlotte Methuen/Angela Berlis (Hg.): Befreiung am Ende? Am Ende Befreiung? Jahrbuch der ESWTR 10, Leuven 2002, 23-36, und dies.: Queer I stand: Lifting the Skirts of God, in: dies./Lisa Isherwood (Hg.): The Sexual Theologian, London 2004, 99-109. – Für viele Gespräche über Marcella Althaus-Reid bin ich Miriam Leidinger dankbar. Vgl. jetzt ihren Beitrag »Queer-Theologie. Eine Annäherung«, in: Margit Eckholt/Saskia Wendel (Hg.): Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt, Ostfildern 2012, 240-261.

46 Genannt seien hier lediglich ihre Monographien: Marcella M. Althaus-Reid: Indecent Theology, London 2000; dies.: The Queer God, London 2003; dies.: From Feminist Theology to Indecent Theology, London 2004.

ihre Form der *queer theology*, mit der sie einerseits die christliche Gottesrede sexualisiert, andererseits Erfahrungen gelebter Sexualität aufnehmen möchte, die am Rand der Wahrnehmung stehen, und damit unser geschlossenes, klares Bild verstört. Die verheiratete Mutter als Opfer sexueller Gewalt ist im Blick deutscher Befreiungstheologie, aber die arme Frau, die in einem der Slums der großen Städte Lateinamerikas lebt und alle Arten des Sex mag – wie passt sie in unser Bild?

Marcella Althaus-Reid, die bis zu ihrem viel zu frühen Tod im Jahr 2009 Professorin für Kontextuelle Theologie an der Universität Edinburgh in Schottland war, zwingt zur Auseinandersetzung mit Themen und Perspektiven, die fremd, vulgär, obszön daherkommen. In der Sprache der Politischen Theologie könnte man sagen: Sie nimmt die Menschen als Subjekte ernst, sie traut den Frauen, von denen sie schreibt, gerade auch den armen und marginalisierten Frauen, Reife, Freiheit, Entscheidungsfähigkeit zu. Auch das ist ein ungewohnter, aufrüttelnder Blick für BefreiungstheologInnen, die leicht zum Helfersyndrom neigen. Andererseits mochte man die argentinische Kollegin manchmal fragen, ob sie nicht doch die Mächte der strukturellen Entmündigung zu wenig scharf in den Blick genommen hat. Was aber aus ihren Veröffentlichungen überall durchscheint, ist eine unbändige Liebe zum Leben. Vielleicht ist es gerade ihre Leidempfindlichkeit, die Marcella Althaus-Reid dorthin geführt hat.