

*Marianne Heimbach-Steins, Judith Könemann
und Verena Suchhart-Kroll*

Religion und Feminismus – zwei einander exkludierende Größen? Perspektiven theologischer Genderforschung

Religion ist ein ambivalentes Phänomen. Insbesondere die politischen Auseinandersetzungen um Religion in den vergangenen zwei Jahrzehnten haben die gleichzeitige und gegenläufige Dynamik von gewaltförmigen und friedentiftenden Anteilen in jeder Religion immer wieder deutlich gemacht. Vergleichbares gilt für das Verhältnis von Religion und Feminismus: Auch hier existieren viele Ambivalenzen, die dazu führen, dass beide Größen oft als einander exkludierend betrachtet werden. In diesem Beitrag möchten wir zeigen, dass Religion und Feminismus einander nicht zwingend exkludieren, es also durchaus möglich ist, (als Frau) zugleich Feminist*in und ein religiöser Mensch zu sein. Feministische Theologien können in dem doppelten Sinne der ›Freiheit von‹ und ›Freiheit zu‹ emanzipatorisch sein: Sie können Potentiale positiver Freiheit von Frauen in ihrer persönlichen Lebensgestaltung, ihrer religiösen Selbstdeutung und ihrer Partizipation in sozialen, auch religiösen Institutionen heben und stärken. Sie können aber auch die Schranken, die religiöse Traditionen und Machtansprüche sowie gesellschaftliche Normen und Erwartungen dieser Freiheit setzen, bewusst machen, kritisieren und durchbrechen.

In einem *ersten* Schritt zeigen wir auf, dass die Exklusionsmomente zwischen Feminismus und Religion vor allem in den kulturellen Verfasstheiten und institutionellen Ausgründungen von Religion wurzeln. In einem *zweiten* Schritt zeichnen wir nach, dass eine seit den 1960er Jahren sehr elaborierte feministische Theologie und theologische Genderforschung die Auseinandersetzung mit Feminismus, feministischer Theoriebildung und Genderforschung in die Theologie eingetragen hat. In einem *dritten* Schritt zeigen wir die Aneignung feministischen Denkens in theologischen Zusammenhängen aus den Perspektiven dreier theologischer Fächer, der Biblexegese, der christlichen Sozialethik und der Praktischen Theologie, auf. Dabei wählen wir als katholische Theologinnen bewusst eine Eingrenzung auf unsere eigene Disziplin. Auch aus den anderen christ-

lichen sowie den feministischen und gendersensiblen Theologien anderer Religionen ließen sich vielfältige Beispiele reflektieren.

1. Religion – Exklusionsmoment des Feminismus

Religionen stellen Sinndeutungssysteme dar, die dem Menschen ein Angebot der Selbst-, Welt- und Wirklichkeitserschließung zur Verfügung stellen. Als solche sind sie – nach der berühmten Definition von Clifford Geertz (1983) – kulturelle Zeichensysteme, die den jeweiligen kulturellen Verfasstheiten unterliegen bzw. diese als Kondensate in sich tragen. Religionen sind mehr oder weniger stark institutionell verfasst und verfügen über institutionelle Ausgründungen wie z. B. die christlichen Kirchen. Insofern es das Phänomen Religion nicht an sich gibt, sondern immer nur historisch konkret, in einer Vielzahl religiöser Traditionen, hat die Untersuchung etwaiger Exklusionsmechanismen immer ihre Eingewobenheit in das Verhältnis von Religion und Kultur zu berücksichtigen. Hier sind mehrere Ebenen zu unterscheiden: *Erstens* sind die wechselseitigen Beeinflussungen zwischen religiösen und kulturellen Vorstellungen, Bildern, Gebräuchen und sich herausbildenden Traditionen in synchroner wie diachroner Perspektive zu re- bzw. zu dekonstruieren und in ihrer bleibenden oder vielleicht auch nur historischen Wirkmächtigkeit zu untersuchen. Dieses voraussetzend sind dann *zweitens* auf der materialen Ebene Gehalte zu identifizieren, die Exklusion(en) setzen. So ist beispielweise der Annahme eines einzigen Gottes in den drei abrahamitischen monotheistischen Religionen ein durchaus exkludierendes Moment eingeschrieben. *Drittens* ist von der Ebene materialer Gehalte die Ebene formaler Geltungsansprüche zu unterscheiden. Universale Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen sind formaler Art, insofern ihnen unterschiedliche materiale Gehalte zugrunde liegen können. Sie gehen nicht per se mit Exklusionen einher, wirken aber dann exkludierend, wenn sie mit dem binären Code ›wahr – falsch‹ operieren und damit alle abweichenden religiösen Traditionen (oder abweichende Deutungen innerhalb der jeweiligen Tradition) ausschließen.

Dementsprechend sind also sowohl den materialen Gehalten als auch den formalen Geltungsansprüchen religiöser Überzeugungen in der jeweiligen Verbindung von Religion und Kultur Exklusionspotentiale eingeschrieben. Wie nun aber damit in den jeweiligen religiösen Traditionen umgegangen wird, liegt – so unsere These – vielfach in ihren institutionellen Ausgründungen und Verfasstheiten, durch die die materialen Gehalte und

formalen Geltungsansprüche einer Religion verwaltet, überliefert und ›gesichert‹ werden. Diese Institutionen – und die christlichen Kirchen gelten als besonders stark organisational ausgestaltete Institutionen – bestimmen im Wesentlichen darüber, wie und in welchen Gradualisierungen mit den Exklusionspotentialen umgegangen wird. Dabei kann es zu Verstärkungen oder auch zu Abschwächungen exkludierender Positionen kommen. Das paradigmatische Beispiel in der katholischen Kirche für eine Verstärkung ist die dogmatische Absicherung der Verweigerung des Priesteramts für die Frau seit den 1970er Jahren. Ein Beispiel für eine Abschwächung ist die Aufgabe des alleinigen Wahrheits- und Heilsvertretungsanspruchs der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil.

Exklusionsmechanismen im Feld der Religion implizieren nicht zwingend zugleich die Exklusion von Frauen oder eines ›Weiblichen‹. Jede der hier unterschiedenen Ebenen ist noch einmal gesondert hinsichtlich ihrer Frauen exkludierenden Mechanismen zu untersuchen und zu differenzieren. Der häufig angenommene Exklusionsmechanismus zwischen Feminismus und Religion stellt sich vielfach dadurch ein, dass religiöse Traditionen auf patriarchalen Ordnungen aufruhren und insbesondere ihre Institutionen im Bemühen um die ›richtige‹ Interpretation des Traditionsbestandes Entwicklungen der Geschlechtergerechtigkeit und des Feminismus skeptisch gegenüberstehen. Dass sich dennoch in der christlichen Theologie, sofern sie sich bis zu einem gewissen Grad von der religiösen Institution der Kirche unabhängig entwickeln konnte, feministische Theologie und Theologische Genderforschung herausbildeten, zeigt ein Blick in die christlichen Theologien.

2. Feministische Theologie und Theologische Genderforschung

Die feministische Theologie versteht sich als kontextuelle Theologie und als Befreiungstheologie, deren hermeneutischer Ausgangspunkt und Prinzipien in einem Primat der Praxis, in als Unterdrückung interpretierten Erlebnissen und in der Parteilichkeit mit Frauen liegen (Wendel 2019, 1265). Ihr Fokus lag zunächst vor allem auf der Bibelexegese, insbesondere auf Fragen der Bibelhermeneutik, und der Systematischen Theologie. Sie richtete sich darauf, vergessene, überschriebene Traditionen und Personen wieder sichtbar zu machen (Schüssler-Fiorenza 1984, 1988) und klassische theologische Vorstellungen und Lehrgehalte wie z.B. theologische Anthropologie, Gottesvorstellungen, Christologie oder die Erlösungslehre in ihrem unterdrückenden Potential zu dekonstruieren und in ihrem

befreienden Potential zu reformulieren (Halkes 1980; Radford Ruether 1983). Dies verband sich mit der Lenkung der Aufmerksamkeit auf Frauen in den biblischen Quellen und der Tradition, einer Verortung von Frauen in dieser Geschichte mit dem Ziel der Wiederaneignung im Sinne eines ›our heritage is our power‹ und der Herstellung von Geschlechtergerechtigkeit in der theologischen Rekonstruktion der biblischen und christlichen Traditionen. In der theologischen Anthropologie und Ethik wurde seit den 1990er Jahren die Unterscheidung von ›sex‹ und ›gender‹ aufgenommen. Essentialistische Geschlechtervorstellungen und damit verbundene, naturrechtlich sanktionierte Vorstellungen einer essentiellen weiblichen und männlichen Natur wurden und werden einer Grundlagenkritik unterzogen (Heimbach-Steins 2009). In der Praktischen Theologie zog die Unterscheidung von ›sex‹ und ›gender‹ umfangreiche Reflexionen zur Bedeutung der Kategorie Gender für Religiosität bzw. Spiritualität und die je eigenen religiösen Praxen nach sich (Klein 1994, Franke, Matthiae, Sommer 2002, Könemann 2002). Forschungen zum Zusammenhang von Gender und Pastoral (Qualbrink 2019), zu Gender in Bildungsprozessen – vor allem dem Religionsunterricht und seinen Lehrmaterialien – folgten (Becker, Nord 1995; Pithan, Arzt, Jakobs, Knauth 2009; Qualbrink, Pithan, Wischer 2011).

Innerhalb der feministischen Theologie entwickelten sich sowohl gleichheits- als auch differenzhermeneutische Ansätze, um die zum Teil heftige innertheologische Debatten geführt wurden, die bis in die Gegenwart fortwirken. Bezogen auf die Leit-Unterscheidung zwischen ›sex‹ und ›gender‹ richte(te)n sich die Auseinandersetzungen vor allem auf ›gender‹ als geschlechtliche Rollenzuschreibung und weniger auf eine Infragestellung von ›sex‹.

Im Rahmen der theologischen Genderforschung wurden, wenn auch bis heute eher vereinzelt, die Perspektive der theologischen Männerforschung aufgenommen und eine Reihe von queer-theologischen Ansätzen entwickelt (Wendel 2019, 1266). Zugleich wird die Debatte durch poststrukturalistische und dekonstruktivistische Ansätze, vor allem aber durch die Infragestellung der Unterscheidung von ›sex‹ und ›gender‹, radikalisiert. Noch deutlicher als in den Anfängen werden hegemoniale Geschlechterdiskurse und Konstruktionen von Gender in den biblischen Schriften kritisiert (Fischer 2004), in der theologischen Anthropologie werden nach wie vor essentialistisch aufgeladene Konstruktionen kritisiert und vermehrt Theorien der Verkörperung, Konzeptionen der Symbolisierungen des Körpers sowie die Bedeutung performativer Akte für den Zusammenhang von Performanz und Geschlechtsidentität rezipiert (Wendel

2019, 1267). Theorien der Verkörperung inspirieren auch die Systematische Theologie hinsichtlich klassischer Theologumena wie der Gottesvorstellungen, der Dreifaltigkeit, der Christologie oder auch hinsichtlich ekklesiologischer oder sakramententheologischer Denkansätze. Theistische Vorstellungen werden durch prozesstheologisches Denken infrage gestellt, in denen Gott eher panentheistisch oder ereignisontologisch verstanden wird, was eine Infragestellung des Person-Verständnisses nach sich zieht (Wendel 2019, 1268). In der theologischen Ethik werden Konzeptionen einer gendersensiblen Beziehungsethik vorgestellt, die auf phänomenologischen oder transzendentalen Philosophien beruhen und entsprechende Theorien der Verkörperung miteinbeziehen. In der Sozialethik wird das Thema der Geschlechtergerechtigkeit mit Blick auf (Sozial-)Politik, Ökonomie und globale soziale Fragestellungen wie z.B. Migration, Armut und Entwicklung diskutiert (Heimbach-Steins 2012). In der Praktischen Theologie, vor allem der Religionspädagogik, erlangen Fragen der Dramatisierung und Entdramatisierung von Geschlecht im Kontext der Überwindung normativer Zweigeschlechtlichkeit Aktualität, verbunden mit der bleibenden Bedeutung einer geschlechtergerechten Erziehung. Zunehmende Aufmerksamkeit erfährt in jüngerer Zeit das Intersektionalitätstheorem als hermeneutisches Instrument, u. a. im Kontext der Reflexion auf Bildungsgerechtigkeit. In der Praktischen Theologie geht es um die Einschreibung der Genderkategorie in das Reflexionsinstrumentarium der eigenen wissenschaftlichen Disziplin und als durchgängige Reflexionskategorie der unterschiedlichen Handlungsfelder, sei es Gemeindegarbeit oder kategoriale Seelsorge, Katechese oder Kinder- und Jugendarbeit.

Bei all diesen unterschiedlichen Forschungen in den einzelnen Fächern der Theologie ist über die Veränderungen im Laufe der Zeit und die Pluralisierung der Forschungsansätze das Grundanliegen der feministischen Theologie, *von* etwas und *zu* etwas zu befreien, gleich geblieben.

3. Feministische Theologie und Theologische Genderforschung – drei Zugänge

Im Folgenden sollen in drei fachspezifischen Zugängen solche befreienden Potentiale jeweils exemplarisch dargestellt werden. Zunächst richtet sich der Blick auf feministische und gendersensible Bibelexegese, die gerade für die Anfänge feministischer Theologie sehr prägend war. Anschließend

werden Perspektiven aus der christlichen Sozialethik und der Praktischen Theologie skizziert.

3.1 Ringen mit dem biblischen Fundament

Nicht zufällig ist die feministische und gendersensible Bibelexegese ein entscheidender Ort feministischer Theologie und theologischer Genderforschung. Schließlich ist die Bibel das »Grunddokument des Christentums« (Wacker 1995, 3) und laut dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1965) das »bleibend[e] Fundament« (DV 24) christlicher Theologie, auf das sie – wie alle religiöse Traditionsbildung – immer wieder Bezug nimmt und nehmen muss.

Für feministische Theolog*innen stellt sich der Umgang mit der Bibel beim Versuch, Frauen *von* unterdrückenden Deutungen und *zu* einem (Selbst-)Empowerment zu befreien, als Herausforderung dar. So beschreibt Phyllis Trible, eine der bedeutendsten feministischen Bibelwissenschaftler*innen des 20. Jahrhunderts, ihren Umgang mit der Bibel als ein Ringen (Shanks 2006, 46), d. h. als eine konfliktreiche Beziehung, in der dennoch der Kontakt nicht abgebrochen, sondern immer wieder neu gesucht wird und aus dem neue Kraft entstehen kann. Es gibt also eine doppelte hermeneutische Bewegung: Einerseits ist »die Beschäftigung mit der Bibel ein Ringen um das missverstehbare, manchmal auch missverständliche Wort der Schrift, das oft genug in der Geschichte des Christentums dazu verwendet wurde, Frauen kleinzuhalten« (Wacker 2016, 22). Um darauf angemessen zu reagieren, braucht es eine Hermeneutik des Verdachts, die analysiert, inwiefern aus patriarchaler Perspektive Frauen in den biblischen Erzählungen z. B. als unterlegen, ohne eigene Stimme und eigene Handlungsmacht, nicht vertrauenswürdig und zur Sünde verführbar dargestellt oder gar nicht erwähnt werden. Andererseits vertreten feministische Theolog*innen aber auch die Überzeugung, dass die Bibel »dennoch als gute und befreiende Botschaft von Gottes Gerechtigkeit hörbar gemacht werden kann und muss« (Wacker 2016, 22). Neben die Hermeneutik des Verdachts tritt damit eine Hermeneutik der Rekonstruktion, welche die Bibel auch als Frauengeschichte entdecken möchte, bzw. eine Hermeneutik des (Selbst-)Empowerments.

Zunächst bedarf es einer kurzen Vergewisserung, wie sich feministische und gendersensible Theologie in die Disziplin der Bibelexegese einordnen lassen: Seit der Aufklärung hat sich zuerst in der evangelischen, später auch in der katholischen Theologie, die historisch-kritische Exegese als Methodik durchgesetzt: Bibeltexte werden als historische Quellen und

damit wie jede andere Quelle auch gelesen. Auch in der feministischen Exegese werden historische Fragen an Bibeltexte gestellt: Gab es z. B. in alttestamentlicher Zeit Prophetinnen oder Frauen in anderen einflussreichen Positionen? Welche Rollen spielten Frauen im Jünger*innenkreis um Jesus und in den ersten christlichen Gemeinden? Welche Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit lassen sich anhand biblischer Quellen und außerbiblicher Zeugnisse herausarbeiten, wie wurde Gender konstruiert und welchen Status hatten Menschen, die aus diesen Konstruktionen herausfielen, wie z. B. Eunuchen? (Fischer 2004 u. a.) Mit der historischen Analyse mit einem Fokus auf feministischen bzw. Genderfragen verbindet sich zugleich, so Elisabeth Schüssler Fiorenza (1988, 23), »die ausdrückliche Parteinahme für eine heute lebende Gruppe von Menschen: für Frauen, die von den biblischen Traditionen religiös oder kulturell beeinflusst (sic!) werden«. Die historischen Fragen können also entdecken helfen, welche vergessenen oder verdrängten Traditionen und Vorbilder es gab, die auch gegenwärtiges Handeln aus den eigenen Quellen anregen und auf größere Gerechtigkeit hin verändern können.

Dieses Bewusstsein, dass die Auseinandersetzung mit biblischen Texten immer auch eine Relevanz für die Gegenwart hat und dass beim Interpretationsprozess die Exeget*innen mit ihren eigenen Anliegen und einem zu einem gewissen Maße deutungsoffenen Text konfrontiert sind, wird in der feministischen Exegese im Austausch mit den Literaturwissenschaften erarbeitet. Zunehmend werden also auch Anliegen der Rezeptionsästhetik, Stichworte wie Leser*innen-Orientierung u. v. m. aufgenommen (vgl. Schneiders 2006). Damit entstehen auch in der feministischen und gendersensiblen Exegese Ansätze, die den Fokus nicht auf die Rekonstruktion einer möglichen Autor*innen-Intention oder historischer Gegebenheiten legen, sondern von der Textintention ausgehend das bestärkende Potential biblischer Texte ausmessen und entsprechende Deutungen biblischer Texte als Gegenstimmen zu patriarchalen Deutungen in Anschlag bringen. Das Lesen mit einer Hermeneutik des Verdachts wie mit einer Hermeneutik der Rekonstruktion oder der Bestärkung findet sich sowohl bei historischen als auch bei leser*inorientierten Ansätzen.

Ein Beispiel, das die Notwendigkeit einer Hermeneutik des Verdachts und zugleich Ansätze alternativer Deutungen vor Augen stellt, führt nach Korinth in eine der ersten christlichen Gemeinden: Der Apostel Paulus schreibt der Gemeinde – anscheinend sehr aufgeregt – eine Liste von Argumenten, warum Frauen im Gottesdienst den Kopf verhüllen sollten. Ein Argument lautet: »Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes.

Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann« (1 Kor 11,7–9).¹ In der Bibel, hier im Neuen Testament, wird also auf die Erschaffung des ersten Menschenpaares (Gen 2–3) und damit auf eine alttestamentliche, mythisch fundierte Erzählung zurückgegriffen, d. h. auf eine Erzählung, die über das Wesen des Menschen reflektiert, indem sie sich dessen Anfänge vorstellt (Irsigler 2013). Paulus bemüht nun die auch heute bekannte Deutung dieser Erzählung, die Frau sei nachträglich aus dem Mann erschaffen worden, um eine Kleidungs Vorschrift gegenüber Frauen zu untermauern, die für Paulus zugleich eine Unterordnung, d. h. das Absprechen der vollen Gottebenbildlichkeit der Frauen impliziert.² Hier gilt es jedoch, misstrauisch zu werden: Blickt man in den Text von Genesis 2–3, dann fällt auf, dass der erste Mensch *adam* eigentlich das von der *adamah*, d. h. aus dem *Erdboden* stammende *Erdwesen* ist (Gen 2,7), nicht ein Mann mit dem Eigennamen Adam. Dieses *Erdwesen* wird geteilt, eine *zela*, eine *Rippe* bzw. *Seite*, entnommen (Gen 2,21–22). Erst im Anschluss an diesen Vorgang bezeichnet sich der zurückgebliebene Teil zum ersten Mal als Mann und den entnommenen Teil als Frau (Gen 2,23). Diese sehr genaue Textbeobachtung, die auf Tribble (1978) zurückgeht,³ ermöglicht es, den Text als sorgfältigen Versuch, eine fragile und prozesshafte Entstehung der Menschen in ihrer Verbundenheit zum Erdboden, in der Verwiesenheit auf andere und in Geschlechtlichkeit zu erzählen. Somit kann mit einer Hermeneutik des Verdachts mit dem biblischen Text bzw. hier mit Paulus gerungen und seine Deutung der Ersterschaffung und Überordnung des Mannes infrage gestellt werden, indem ein anderer biblischer Text genauer und dabei zugleich im Sinne eines Empowerments gelesen wird.

Ein anderes Beispiel für eine Hermeneutik, die eine verengende Tradition aufbricht, findet sich in der Bibel in gerechter Sprache. Diese Bibelübersetzung ist dem Anliegen verpflichtet, mit einer besonderen Sensibilität für Gerechtigkeit im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Dialog, soziale und Geschlechter-Gerechtigkeit zu übersetzen (Bail et al. 2011, 9–10). Dies stellt eine Herausforderung bezogen auf die Wiedergabe des Gottesnamens dar: Es hat lange Tradition, dass im Judentum als Ausdruck der Ehrerbietung der Gottesname nicht ausgesprochen, sondern mit *ha'schem*, *der Name* oder *adonaj*, *der Herr* wiedergegeben wird. In den Übersetzungen der Bibel findet sich daher auch im Christentum überwiegend

¹ Die Übersetzung ist der Einheitsübersetzung (2016) entnommen.

² Das Beispiel weist weitere Dimensionen auf (vgl. dazu Wacker 2017), die hier ausgespart werden.

³ Einen Überblick zur feministisch-theologischen Auslegung von Genesis 2–3 bietet Wacker (2008).

eine Wiedergabe des Gottesnamens mit *der Herr*. Dies hat zur Konsequenz, dass die üblichen Assoziationen mit dieser Bezeichnung wie Männlichkeit, Herrschaft u. v. m. bei Leser*innen auch das Gottesbild mitprägen können, so sehr Theologie und Kirche betonen, dass das göttliche Geheimnis größer ist, als dass es auf das Bild einer Person mit einem bestimmten Geschlecht festgelegt werden könnte. Die Bibel in gerechter Sprache geht mit dieser Ausgangslage kreativ um: Einerseits wird die Ehrfurcht vor dem Gottesnamen betont und dieser weiterhin nicht ausgeschrieben. Andererseits wird aber auch die ausschließliche Wiedergabe mit *der Herr* vermieden und betont, dass das göttliche Geheimnis auch durch andere Begriffe angenähert werden kann wie z. B. »der Name«, »der Eine / die Eine«, »die Lebendige / der Lebendige«, »der / die Ewige« u. v. m. Liest man den Text, ist die Stelle, an der im hebräischen Original der Gottesname steht, grau unterlegt, eine mögliche Wiedergabe des Namens vorgeschlagen und weitere in der Kopfzeile angegeben (Bail et al. 2011, 14–18). Dies ermöglicht den Leser*innen, die unterschiedlichen Begriffe, die wiederum lange Traditionen haben, sowie die sich jeweils ergebenden Assoziationen auszuprobieren. So wird das Gottesbild vor einer möglichen patriarchalen Verengung geschützt, indem der Wiedergabe mit »der Herr« anderes zur Seite gestellt wird, was eine größere Freiheit in der Gestaltung der Gottesbeziehung unterstützen kann. So zeigt sich, dass gerade im Ringen mit den biblischen Texten neue Zugänge eröffnet werden können, die ein kreativeres und freieres Aneignen der biblischen Gehalte im Sinne eines Empowerments ermöglichen.

3.2 *Genderblind? Sichtbehinderungen und neue Sichtachsen der Gerechtigkeitsreflexion*

Die Christliche Sozialethik ist eine sehr junge Disziplin der katholischen Theologie. Von seinen Ursprüngen her, die eng mit den neuartigen Herausforderungen der sich modernisierenden (Industrie-)Gesellschaften verbunden sind, widmete sich das Fach zunächst v. a. ethischen Fragen von Arbeit, Eigentum, Armut sowie zunehmend ordnungsethischen wie gesellschaftsethischen Herausforderungen auf nationaler, internationaler und globaler Ebene. Die Wissenschaft treibenden Subjekte waren lange Zeit ausschließlich Männer – und im Kontext katholischer Theologie bis Ende der 1960er Jahre ausnahmslos Priester.

In diesem Setting verwundert es nicht, dass eine Sondierung zu Frauen- und Geschlechterthemen in der Fachgeschichte des 20. Jahrhunderts eine nahezu vollständige Genderblindheit diagnostiziert (Heimbach-Steins

2009). Solange männliche Perspektiven auf die gesellschaftlichen Herausforderungen weder in der Theologie noch im Wissenschaftssystem insgesamt angefragt wurden, konnten sie ›Objektivität‹ beanspruchen. Ein Perspektivenbewusstsein des männlichen Wissenschaftssubjekts lag (nicht nur in der Theologie, sondern auch in den sozialwissenschaftlichen Bezugsdisziplinen) außerhalb des Horizonts. Die bis in die Nachkonzilszeit vorherrschende Naturrechtslehre bildete einen Rahmen, in dem Platz und Rollen der Geschlechter klar definiert und – theologisch überhöht – durch göttlichen Willen sanktioniert gedacht wurden. Thematisiert wurde gleichwohl nur die gesellschaftliche Platzierung der Frauen als ›Andere‹ in Bezug auf die normsetzende männliche (göttliche!) Ordnung. Eine aus solchen Voraussetzungen gewonnene patriarchal-hierarchische Geschlechterontologie verschwand seit den 1960er Jahren nach und nach aus dem sozialetischen Denken (während ihr Nachleben in Teilen der kirchlichen Verkündigung bis heute andauert).

Nachmetaphysische sozialetische Ansätze, die in ihren theoretischen Grundlagen zunächst v. a. von der Diskursethik profitierten, sind jedoch zunächst noch von androzentrischen Denkmustern geprägt. »Das Subjekt der sich herausbildenden Ethik der europäischen Moderne ist der autonome, bürgerliche, besitzende – und damit männliche Mensch« (Ammicht Quinn 2005, 585). Im Sinne eines abstrakten Universalismus wird nun auf eine Ausfaltung (geschlechter-)anthropologischer Voraussetzungen der Ethik weitgehend verzichtet bzw. mit einer quasi ›körperlosen‹ Anthropologie und einem von den konstitutiven sozialen Bezügen abstrahierten Autonomieverständnis gearbeitet. Solche Abstinenz kann als Gegenreaktion auf die hegemoniale Gewissheit verstanden werden, mit der eine von Männern (der Kirche) vertretene essentialistische Geschlechterontologie Frauen religiös überhöhten Verhaltensnormen hatte unterwerfen können. Ausgehend von der sowohl menschenrechtlich als auch schöpfungstheologisch rückgebundenen Anerkennung gleicher Personwürde werden auch die Geschlechterverhältnisse grundsätzlich partnerschaftlich und im Sinne gesellschaftlicher Gleichberechtigung gedacht. Aber konkrete Problematisierungen von geschlechtsbezogener Ungleichheit und die Infragestellung der implizit androzentrischen Perspektive bleiben weitgehend aus. Der Verzicht auf eine offensiv vertretene essentialistische Geschlechterordnung öffnet zwar einen Raum, aber noch geht niemand hinein. Ausgeleuchtet wird diese ›Leerstelle‹ erst durch die seit etwa Anfang der 1990er Jahre in der Sozialetik produktiv wirksam werdende Aneignung feministischer Theologie und Philosophie – zu einem Zeitpunkt, als Wissenschaftlerinnen in diesem Fach allmählich Fuß zu fassen beginnen.

Der implizit androzentrischen anthropologischen Grundierung der Sozialethik korrespondieren abstrakt-universalistische Gerechtigkeitskonzeptionen (vgl. u. a. Schramm 2018). Für eine auf gesellschaftliche Strukturen und Institutionen fokussierte Ethik ist die normative Kategorie Gerechtigkeit ebenso unverzichtbar wie zentral. Jedoch kommt es auch hier auf die ›Füllung‹ und den Referenzrahmen an. Grundlegend ist die Mehrdimensionalität des Gerechtigkeitsbegriffs als Tugend und als Maßstab gesellschaftlicher Zuordnungsverhältnisse. Für eine moderne Sozialethik zentral ist die Einsicht, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht durch transzendente, ›natürliche‹ oder ›göttliche‹ Ordnung festgelegt und menschlicher Gestaltbarkeit entzogen, sondern als Gegenstand verantwortlicher Gestaltung selbst unter den Anspruch der Gerechtigkeit (›soziale Gerechtigkeit‹) zu stellen sind. Vorgefundene Platzanweisungen, soziale Ungleichheiten und Machtasymmetrien werden erst unter dieser Prämisse nicht mehr nur als legitimationsbedürftig, sondern als überwindbar und veränderungsbedürftig entschlüsselt.

Feministisch-theologische Ethik nimmt seit den späten 1980er Jahren zunächst v. a. konkrete Fragen der Ungleichheit (u. a. in Bezug auf Selbstbestimmungsrechte, familiäre Geschlechterverhältnisse und Erwerbsbeteiligung von Frauen) als Gerechtigkeitsfragen auf. Institutionell allenfalls an der Peripherie des Wissenschaftsbetriebs verortet, ist sie weniger auf Theoriebildung als auf die Reflexion und Konzeption (alternativer) gesellschaftlicher Praxen fokussiert (›Orthopraxie‹) (z. B. Schiele 1993). Sozialethische Ansätze entwerfen alternative Sichtweisen auf zentrale Bereiche des gesellschaftlichen Austauschs – etwa in dem von Theologinnen, Philosophinnen und Ökonominnen initiierten Projekt »Weiberwirtschaft« (Bernhard Filli u. a. 1994).

Seit den 1990er Jahren richtet sich feministische Kritik auch gegen Konzeptionen, die Fragen des guten Lebens klinisch rein vom Gerechtigkeitsdiskurs trennen.⁴ Indem diese eine gleichsam mathematisch präzise Gerechtigkeitslogik von Aspekten der Sorge und der Beziehungsethik strikt abgrenzen, mit der Polarität von öffentlicher und privater Sphäre korrelieren und in diese Matrix eine Geschlechterordnung einschreiben, wird der gesamte Bereich der ›Sorge‹ (Care) und der Beziehungsethik aus dem Gerechtigkeitsdiskurs exkludiert und der privaten Sphäre sowie der Zuständigkeit der Frauen zugeordnet. In einem solchen Koordinatensys-

⁴ Bahnbrechend war die Kritik Gilligans (1982) an Kohlbergs Stufenmodell der Moralentwicklung; allein an männlichen Probanden entwickelt, zieht Kohlberg daraus Schlüsse auf die angeblich generell geringe moralische Reife von Mädchen (Buse 1993).

tem gibt es weder eine ›Systemstelle‹ für die Kategorie ›Geschlechtergerechtigkeit‹ noch für ›die Frau‹ (bzw. generell nicht-männliche Menschen) als Subjekt von Gerechtigkeitsansprüchen. Die männliche Inbesitznahme der Kategorie Gerechtigkeit kann nur aufgebrochen und Geschlecht als gerechtigkeitsbedeutsame Größe geltend gemacht werden, indem Gerechtigkeit von der Bindung an »das (fiktive und männliche) absolut autonome Subjekt« (Ammicht Quinn 2005, 586) gelöst wird: »Gerechtigkeit« wird im ethischen Diskurs zum Verhältnisbegriff – und zeigt damit eine erstaunliche Konvergenz zum Gerechtigkeitsbegriff einer feministischen biblischen Hermeneutik. Statt Unabhängigkeit (*independence*) wird Verbundenheit (*interdependence*) zu dem Terminus, der Gerechtigkeit markiert« (Ammicht Quinn 2005, 586). Auf dieser Grundlage können Angewiesenheit, Abhängigkeit in asymmetrischen Sorgebeziehungen und Verwundbarkeit als keineswegs nur ›weibliche‹, sondern als existentiell menschliche Erfahrungsdimensionen in einer Gerechtigkeitssemantik reflektiert werden: Sorge / Care – als grundlegende Kategorie sozialer Beziehungen und Chiffre für Tätigkeiten, die in der Grammatik gesellschaftlicher Geschlechterverhältnisse in erster Linie Frauen zugeschrieben werden – wird erst dadurch als Gegenstand der Gerechtigkeitsfrage im Kontext moderner Gesellschaft zurückgewonnen (Schnabl 2005).

Der »Gerechtigkeitsbegriff als Verhältnisbegriff« (Ammicht Quinn 2005, 587) wird mithin für die theologisch-ethische Gender-Forschung zum zentralen Analyseinstrument. »Geschlechtergerechtigkeit« (Heimbach-Steins 2018) konnte im Lauf der letzten zwei Jahrzehnte in der sozialetischen Forschung etabliert werden und die Arbeit an ethischen Fragen der Geschlechterverhältnisse, der Menschenrechte und der Partizipation von Frauen und sexuellen Minderheiten in Gesellschaft und Kirche anleiten. ›Geschlechtergerechtigkeit‹ fungiert dabei als Analyseinstrument, mit dem unerkannte oder uneingestandene partikuläre Perspektiven angefragt und aufgebrochen werden können, um bislang verstellte oder übergangene Sichtweisen und Problemanzeigen namhaft zu machen.

Der normativen Ebene, die mit den Begriffen Gerechtigkeit / Geschlechtergerechtigkeit aufgerufen ist, korrespondiert daher notwendigerweise eine hermeneutische Ebene, auf der die Selbstreflexion der Wissenschaft treibenden Subjekte, die Entwicklung von Perspektivbewusstsein, Kontextsensitivität und die daraus resultierende Relativierung der je eigenen, begrenzten, weil an das erkennende Subjekt gebundenen Sichtweise entdeckt und eingeübt werden muss. (Nur) Im Zusammenspiel dieser beiden Ebenen kann eine gendersensitive Sozialethik ausgearbeitet werden. Weil und solange dieses Anliegen in den nach wie vor von androzentri-

schen Strukturen und Machtasymmetrien bestimmten, doppelten Institutionenkontext von Universität und Kirche eingelassen ist, liegt darin eine bleibende Herausforderung.

3.3 Geistliche Leiterinnen – Erschließung eines ›verschlossenen‹ Raumes

Seit vielen Jahren engagieren sich Frauen für Gleichberechtigung und mehr Rechte in der katholischen Kirche mit dem Ziel, die kirchliche Gemeinschaft und deren Glaubensausdruck mit ihren eigenen Fähigkeiten und Anliegen mit mehr Freiheit und mehr Verantwortung zu gestalten. Sie wehren sich dagegen, dass kirchliches Handeln zu stark von dem – männlich geprägten und Männern vorbehaltenen – Priesteramt her gedacht wird, was zugleich einen männlichen Superioritätsanspruch impliziert.⁵ Die Bewegung Maria 2.0 ist ein beredtes Beispiel für dieses Ringen um Gleichberechtigung und mehr Gendergerechtigkeit. Zentrales Thema ist der Frauen ›verschlossene‹ Raum des Weiheamtes, mit dem sich vor allem die so genannten ›heiligen Handlungen‹, die Feier der Liturgie, verbinden. Auch wenn viele liturgische Handlungen so genannten Lai*innen in der katholischen Kirche, das heißt den getauften Mitgliedern der Kirche, möglich, weil nicht an die Weihe gebunden sind, stellt die Spendung der Sakramente durch den Priester einen Kristallisationspunkt wahrgenommener Exklusion insbesondere von Frauen dar, u. a. weil andere Formen wie z. B. Wortgottesdienste, Stundengebet u. v. m. marginalisiert sind. Im Folgenden soll am Beispiel der Einrichtung des ›Amtes‹⁶ der Geistlichen Leiterin bzw. Geistlich(-theologisch)en Begleiterin gezeigt werden, wie Frauen mit diesem ›Amt‹ versuchen, einen Raum zu erobern, der in höchstem Maße durch Exklusion(en) geprägt ist und doch zugleich auch zum Ort des Empowerments von Frauen und damit zu einem emanzipatorischen Ort werden kann.⁷

⁵ Der Ausschluss von Frauen vom Priesteramt in der katholischen Kirche ist in lehramtlichen Dokumenten Johannes Pauls II (1994) sowie der Kongregation für die Glaubenslehre (1976; 2004) normativ fixiert worden. Vgl. zum Superioritätsanspruch näher: Demel (2010) und Anuth (2017).

⁶ ›Amt‹ wird hier bewusst in Anführungsstriche gesetzt, weil es sich nicht um das in der katholischen Kirche dem Mann vorbehaltene dreifach gestufte Weiheamt (Diakon, Priester, Bischof) handelt, sondern um die offizielle Übertragung einer Aufgabe. Gleichwohl dokumentiert sich bereits in der Bezeichnung ›Amt‹ der damit verbundene Anspruch, im Auftrag der Kirche gestalterisch und verantwortlich zu handeln. Mit der Bezeichnung ›Geistliche Leiterin‹ wird zudem der Anspruch auf Leitungsgewalt erhoben.

⁷ Dem Beispiel liegt ein im Auftrag der kfd durchgeführtes Forschungsprojekt zum Amt der Geistlichen Leitung zugrunde, das als quantitative und qualitative Studie

Zum Gegenstand der Reflexion in der Praktischen Theologie wird dieses Beispiel, da deren Aufgabe spätestens seit den entsprechenden Überlegungen Friedrich Schleiermachers in der wissenschaftlichen Reflexion der sozialen Wirklichkeit und der Praxis liegt und diese mit dem Ziel der Analyse, Veränderung, letztlich der Verbesserung im Sinne einer ›Orthopraxie‹ zum Gegenstand praktisch-theologischer Theoriebildung wird. Das heißt, Gegenstand der Praktischen Theologie sind die unterschiedlichen Dimensionen menschlicher wie kirchlicher Praxis, die auf Grundlage der geschichtlich sich vollziehenden gesellschaftlichen und kulturellen Wandlungsprozesse reflektiert und im Horizont einer religiösen (das bedeutet hier: christlichen) Selbst- und Weltdeutung interpretiert werden. In diesem Sinne wird das Beispiel der Einrichtung des ›Amtes‹ der Geistlichen Leiterin als Reflexion auf eine Praxis von Frauen in der Kirche reflektiert und analysiert.

Die katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) ist der größte Verband in der katholischen Kirche und ist über die Diözesen und entsprechende Diözesanverbände organisiert; in fast jeder Gemeinde existiert eine kfd-Ortsgruppe, in der nach wie vor verhältnismäßig viele Frauen engagiert sind.⁸ Traditionell war und ist jedem Verband der katholischen Kirche, so auch den kfd-Ortsgruppen und Diözesanverbänden ein Priester in der Funktion des Präses an die Seite gestellt, der für die Gruppe zuständig ist und diese meistens spirituell begleitet. Mit zunehmenden Priestermangel lässt sich diese Struktur der Zuordnung eines Präses zu einem Verband spätestens seit Mitte der 1990er Jahre nicht mehr aufrechterhalten. Innerhalb der kfd führte dies dazu, dass nach und nach das ›Amt‹ der so genannten Geistlichen Leiterin bzw. geistlich(-theologisch)en Begleiterin etabliert wurde, die die Aufgabe hat, auf Diözesanverbands- aber mehr noch auf Ortsebene die Frauengruppen zu begleiten und spirituelle Angebote zu machen. Das ›Amt‹ der Geistlichen Leiterin nutzt so ein durch den Priestermangel entstandenes Vakuum und dringt in einen bislang Priestern vorbehaltenen Bereich vor; wesentliche Handlungsorte sind, wenn auch vielfach untergeordnet bzw. eher im Sinne einer spirituellen Leitungsgewalt verstanden, die Leitung und liturgisch-spirituelle Hand-

angelegt ist und 2020 durchgeführt wurde. Im Mittelpunkt stehen die Untersuchung der Entwicklung des Amtes, die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Amtsträgerinnen und damit verbundene Konflikte. Durchgeführt wurde die Untersuchung von den Lehrstühlen für Pastoraltheologie und für Religionspädagogik, Bildungs- und Genderforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster.

⁸ Für den süddeutschen Raum ist der Katholische Deutsche Frauenbund (KDFB) das Pendant, wenn auch traditionell mit einer etwas anderen Ausrichtung.

lungen. Beide Erfahrungsorte, sowohl der der Leitung als auch der der liturgischen Handlungen sind – das zeigen die Analysen der empirischen Untersuchung – Orte besonderer Selbsterfahrung der Frauen, die dieses ›Amt‹ innehaben. Insbesondere die Liturgie als weitgehend dem Priester vorbehalten und damit auch exkludierender Ort, wird dabei zum Ort eines besonderen Empowerments, wie im Folgenden deutlich werden soll.

Mit Blick auf das Feld der Leitungsgewalt eröffnet die Analyse der qualitativen Daten ein spannungsreiches Bild: Den interviewten Frauen scheint es schwer zu fallen, die mit dem ›Amt‹ verbundene Leitungsgewalt für sich zu akzeptieren und positiv zu besetzen, sehr klassisch wird Leitung mit Macht assoziiert, ist in diesem Sinne negativ besetzt und ruft mindestens Skepsis bis Ablehnung hervor. Von daher findet eine Reihe von Frauen auch die Selbstbezeichnung der Geistlichen Begleiterin für sich passender als die der Geistlichen Leiterin. Zugleich beschreiben die Frauen ihre Aufgaben als Begleitung und Bestärkung von Frauen, d. h. sie sehen sich als diejenigen, die Erfahrungsräume schaffen und die wichtige, z. B. feministisch-theologische Inhalte vermitteln und somit einen Bildungsauftrag wahrnehmen. Leitung wird wahrgenommen und ausgeübt, allerdings eher als eine partizipative und ermöglichende Leitung, damit unterscheidet sie sich von einem als männlich wahrgenommenen Leitungsstil und wird zum Distinktionsmerkmal zu diesem. Zugleich lässt sich das Potential erkennen, diesen Leitungsstil bewusster zu machen und damit das Selbstverständnis der Geistlichen Leiterinnen in ihren Rollen zu stärken sowie über die kfd hinaus Vorbildfunktion zu erfüllen.

Auch die Liturgie als exklusiver, hoch aufgeladener symbolischer Ort, der oftmals sehr stark auf dem Priester vorbehaltene Handlungen verengt wird, ist ein Bereich, dem mit viel Respekt, fast Ehrfurcht begegnet wird. Zugleich geht mit ihm jedoch der Reiz einher, sich dieses Ortes zu bemächtigen und ihn zu erproben, gerade mit dem Anliegen, die Verengungen aufzulösen und – Lai*innen zugänglichen – Handlungen wie Wortgottesdiensten oder Segenshandlungen größere Bedeutung und ein eigenes Profil zu geben. So wird die Liturgie zum Raum, in den die Geistlichen Leiterinnen vordringen, den sie sich erschließen und in gewisser Weise aneignen, in dem sie liturgische Handlungen vollziehen, mit den Frauen ihrer Ortsgruppe Frauen- und Gemeindegottesdienst feiern. Für viele Frauen ist es dieses ›Amt‹ der Geistlichen Leiterin, das sie das erste Mal eine liturgische Handlung vorbereiten und durchführen, das erste Mal vor einer Gruppen von Frauen sprechen und, verbunden mit dem Erproben der Leitung und des Vorstehens, Leitungsgewalt wahrnehmen lässt. Dieses ruft nun im Kontext der liturgischen Handlung keiner-

lei Abwehr hervor, sondern ist vielmehr selbstverständlich akzeptiert und wird von den anderen Frauen als Bestärkung erfahren. Die liturgische Handlung wird so zu einem vorrangigen Raum des Empowerments von Frauen, in dem sie in einen ihnen bisher zumindest ›verschlossen‹ gedachten Ort vordringen und sich diesen zumindest in einigen Bereichen und Handlungen aneignen. Zum Ort des Empowerments wird er vor allem deshalb, weil es gerade die liturgischen Handlungen sind, in denen die Frauen am meisten Zuspruch und Bestätigung seitens der Frauen, deren Geistliche Leiterin sie sind, erfahren. Diese Bestätigung durch die anderen und die Fremdzuschreibung des ›Du kannst das, wir wollen Liturgie mit Dir feiern‹ ist es, was wesentlich zur Bestärkung der Frauen beiträgt. In der Liturgie kommen dementsprechend Selbstbe- und Selbstermächtigung zusammen, indem sie von außen bestätigt werden. In diesem Sinne nehmen die Frauen das ›Amt‹ der Geistlichen Leiterin auch als eine Befreiung *von* und auch *zu* wahr.

In der Bemächtigung des liturgischen Raumes durch die Frauen ist die Liturgie jedoch gleichzeitig Ort hegemonialer konfliktiver Auseinandersetzungen mit ›dem Priester‹. Die Umgangsformen reichen dabei von Ignorieren, eigenmächtigem Verändern z.B. einer vorbereiteten Liturgie oder auch Wiederholungen von Handlungen mit priesterlicher Weihegewalt, wenn z.B. die Segnung der Kräuterweihe anlässlich des Festes Maria Himmelfahrt, die durch die Geistliche Leiterin vorgenommen wird, durch den Priester anschließend nochmals wiederholt wird. Damit wird deutlich, dass das Empowerment eher von den gleichgesinnten Frauen vorgenommen wird, nur vereinzelt erfolgt es durch Priester, die offen gegenüber geistlichen ›Ämtern‹ für Frauen eingestellt sind.

Dessen ungeachtet bleibt der zentrale Aushandlungsprozess einem ständigen Erlaubnisdiskurs von dürfen/nicht dürfen, sich trauen, zutrauen/nicht zutrauen mit entsprechenden Machtasymmetrien, verhaftet. Und doch wird sozusagen unterhalb der Ebene geforderter Gleichberechtigung der exklusive und an sich in hohem Maße exkludierende Ort der Liturgie zugleich zu einem emanzipatorischen Ort. So wird mit dem ›Amt‹ der Geistlichen Leiterin bzw. Geistlich(-theologisch)en Begleiterin eine herrschende Exklusionspraxis subversiv unterlaufen, auch wenn damit (noch) keine nachhaltigen strukturellen Reformen der katholischen Kirche eröffnet werden.

4. Fazit

Die drei Zugänge geben Einblick in die Breite feministischer Theologie und Genderforschung, die sich mehr und mehr als unverzichtbar für die Theologie erweisen. Die skizzierten Aspekte aus der Geschichte feministischer Theologie und Genderforschung sowie aus den ausgewählten theologischen Disziplinen zeigen, dass die Alternative »Religion oder Feminismus« keineswegs zwingend ist, sondern im Gegenteil ein feministischer Standpunkt und/oder eine spezifische Gendersensibilität das Spektrum theologischer Fragen anreichert und die Deutungspotentiale der Theologie zugleich für neue Kontexte erschlossen werden können. Für Theolog*innen, aber auch für Menschen außerhalb des wissenschaftlich-theologischen Kontextes tritt neben die Wahl einer Freiheit *von* Religion die Freiheit *zu* einer religiösen Selbst- und Weltdeutung sowie zu einer kritischen Partizipation an religiösen Institutionen, die Exklusionen feministisch und gendersensibel benennt, aufarbeitet und neue Praxen etabliert. Zur Erschließung und Reflexion der Ressourcen solchen des (Selbst-)Empowerments in den religiösen Traditionen und Glaubensüberzeugungen tragen feministische Theologie und Theologische Genderforschung wesentlich bei.

Literatur

- Ammicht Quinn, Regina (2005 [1995]): Re-Vision von Wissenschaft und Glaube. Zur Geschlechterdifferenz in der Theologie. In: Bußmann, Hadumod/Hof, Renate (Hrsg.), Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch. 2. Auflage. Stuttgart, 558–594.
- Anuth, Bernhard Sven (2017): Gottes Plan für Frau und Mann. Beobachtungen zur lehramtlichen Geschlechteranthropologie. In: Eckholt, Margit (Hrsg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche. 2. Auflage. Ostfildern, 171–188.
- Bail, Ulrike/Crüseemann, Marlene/Crüseemann, Frank/Domay, Erhard/Ebach, Jürgen/Janssen, Claudia/Köhler, Hanne/Kuhlmann, Helga/Leutzsch, Martin/Schiffner, Kerstin/Schottruff, Luise/Taschner, Johannes/Wacker, Marie-Theres (Hrsg.) (2011 [2006]): Bibel in gerechter Sprache, 4. Auflage, Gütersloh.
- Becker, Sybille/Nord, Ilona (Hrsg.) (1995): Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen. Stuttgart.
- Bernhard Filli, Heidi/Günter, Andrea/Jochimsen, Maren/Knobloch, Ulrike/Praetorius, Ina/Schmuckli, Lisa/Vock, Ursula (1994): Weibberwirtschaft. Frauen – Ökonomie – Ethik. Fribourg.
- Buse, Gunhild (1993): Macht – Moral – Weiblichkeit. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug. Mainz.

- Demel, Sabine (2010): Art. Weihesakrament, Ausschluss von Frauen, in: Dies., Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis. Freiburg, 625–629.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift (2016). Stuttgart.
- Fischer, Irmtraud (Hrsg.) (2004): Gender-faire Exegese: Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten. Münster.
- Franke, Edith / Matthiae, Gisela / Sommer, Regina (Hrsg.) (2002): Frauen, Leben, Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Stuttgart.
- Geertz, Clifford (1983): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt.
- Gilligan, Carol (1982): In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development. Cambridge / Massachusetts.
- Halkes, Catharina (1980): Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Düsseldorf.
- Heimbach-Steins, Marianne (2009): »... nicht mehr Mann und Frau«. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit. Regensburg, v. a. 91–161.
- Heimbach-Steins, Marianne (2012): Verantwortung ermöglichen, Generationen und Geschlechtergerechtigkeit fördern: Zur sozial-ethischen Rezeption der Lebenslaufperspektive. Eine Bestandsaufnahme in programmatischer Absicht, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 53, 75–106.
- Heimbach-Steins, Marianne (2018): Art. Geschlechtergerechtigkeit. Staatslexikon der Görresgesellschaft, 8. Auflage Bd.2, 1217–1219.
- Irsigler, Hubert (2013): Mythos (AT). In: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet.
<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/mythos-at/ch/1f0ea3f83f866bab454c24eeb8c09679/> (14.01.2021).
- Johannes Paul II (1994): Apostolisches Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* an die Bischöfe der katholischen Kirche über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe.
http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html (14.01.2021).
- Klein, Stefanie (1994): Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie. Stuttgart.
- Könemann, Judith (2002): »Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich. Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. Opladen.
- Kongregation für die Glaubenslehre (1976): Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html (14.01.2021).
- Kongregation für die Glaubenslehre (2004): Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt.
http://www.vatican.va/roman_curia//congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html (14.01.2021).
- Pithan, Annebelle / Arzt, Silvia / Jakobs, Monika / Knauth, Thorsten (Hrsg.) (2009): Gender, Religion, Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt. Gütersloh.
- Qualbrink, Andrea / Pithan, Annebelle / Wischer, Mariele (Hrsg.) (2011): Geschlechter bilden. Perspektiven für eine genderbewussten Religionsunterricht. Gütersloh.

- Radford Ruether, Rosemary (1983): *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. London.
- Schiele, Beatrix (1993). Lebensfülle für alle – feministische Ethik zwischen den Lehrstühlen. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 34, 214–232.
- Schnabl, Christa (2005): *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge*. Freiburg i.Br./Fribourg.
- Schneiders, Sandra (2006): *The Gospel and the Reader*. In: Barton, Stephen (Hrsg.): *The Cambridge Companion to the Gospels*, Cambridge, 97–118.
- Schramm, Michael (2018): Art. Gerechtigkeit II. Gerechtigkeit in Theologie und christlicher Sozialethik. *Staatslexikon* 8. Auflage Bd. 2, 1163–1170.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1985): *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1988 [1985]): *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. München.
- Shanks, Hershel (2006): *Wrestling with Scripture. Interview with Phyllis Trible*, *Biblical Archaeology* 32 Nr. 2, 46, 48–52, 76–77.
- Trible, Phyllis (1978): *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia.
- Wacker, Marie-Theres (1995): *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*. In: Schottroff, Luise/Schroer, Silvia/Wacker, Marie-Theres (Hrsg.): *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Darmstadt, 3–82.
- Wacker, Marie-Theres (2016): *Frauen ins Zentrum stellen. Zum Stand der christlich-feministischen Exegese*. In: *Herder-Korrespondenz Spezial* Nr.1, 22–25.
- Wacker, Marie-Theres (2017): *Genderforschung und biblische Schöpfungsgeschichten*. In: Laubach, Thomas (Hrsg.): *Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild*. Freiburg i.Br. u. a., 161–174.
- Wendel, Saskia (2019): *Religion und Glaubenspraxis. Konzepte und Positionen Theologischer Geschlechterforschung*, in: Kortendiek, Beate/Riegraf, Birgit/Sabisch, Katja (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*. Wiesbaden, 1265–1269.
- Zweites Vatikanisches Konzil (1965). *Dogmatische Konstitution Dei Verbum über die göttliche Offenbarung*. In: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html (14.01.2021). [Abkürzung: DV].