



ZEITSCHRIFT FÜR
PASTORALTHEOLOGIE

Krieg und Frieden



Gunda Werner

Von Krisen und Visionen

2000 Jahre Bekehrung und Berufung
zwischen Legitimation und Transformation

Von Krisen und Visionen 2000 Jahre Bekehrung und Berufung zwischen Legitimation und Transformation¹

Abstract

Der Beitrag untersucht Berufung und Bekehrung als zentrale, aber theologisch und historisch hoch ambivalente Kategorien christlicher Identitätsbildung. Ausgehend von exemplarischen Biografien – Franziskus von Assisi, Teresa von Ávila, Sor Juana Inés de la Cruz und Thérèse von Lisieux – zeigt der Text, wie Berufungserzählungen entlang geschlechtsspezifischer Erwartungen, Körperpraktiken und kirchlicher Machtstrukturen konstruiert wurden. Während männliche Berufungen öffentlich, autorisierend und institutionell bestätigt erscheinen, sind weibliche Berufungen an Räume der Klausur, der Innerlichkeit und der Kontrolle gebunden. Die Analyse macht sichtbar, wie Körper, Leiden und Armut als theologische Legitimationsfiguren fungieren und zugleich gefährliche Dynamiken entfalten können, insbesondere für Frauen. In einem zweiten Schritt wird die paulinische Bekehrungsfolie als paradigmatische Legitimationsstruktur herausgearbeitet, die bis heute religiöse und politische Narrative prägt. Der Text argumentiert, dass Berufung und Bekehrung weder neutrale noch ungefährliche Kategorien sind, sondern Ausschlüsse, Machtasymmetrien und normative Geschlechterordnungen stabilisieren. Abschließend plädiert der Beitrag für eine Ekklesiologie, die nicht als Legitimationswissenschaft fungiert, sondern als kritische Hilfswissenschaft die historischen Kontingenzen, theologischen Unterbauten und gefährlichen Theologien sichtbar macht, um Transformation und Geschlechtergerechtigkeit zu ermöglichen.

This article examines vocation and conversion as central yet deeply ambivalent categories of Christian identity formation. Drawing on exemplary biographies—Francis of Assisi, Teresa of Ávila, Sor Juana Inés de la Cruz, and Thérèse of Lisieux—the study demonstrates how narratives of vocation are shaped by gendered expectations, embodied practices, and ecclesial power structures. While male vocations appear public, authorizing, and institutionally affirmed, female vocations are confined to cloistered spaces, interiority, and mechanisms of control. The analysis highlights how body, suffering, and poverty function as theological legitimating figures that simultaneously generate dangerous dynamics, particularly for women. A second analytical step identifies the Pauline conversion narrative as a paradigmatic structure of legitimation that continues to shape religious and political discourses. The article argues that vocation and conversion are neither neutral nor harmless categories; rather, they stabilize exclusions, power asymmetries, and normative gender orders. It concludes by advocating for an ecclesiology that does not operate as a science of legitimation but as a critical auxiliary discipline capable of exposing historical contingencies, theological underpinnings, and dangerous theologies. Such an approach is necessary to enable transformation, accountability, and gender justice within the church.

1 Dies ist die überarbeitete und erweiterte Version der Antrittsvorlesung am 5.11.2025: „Wie Schuppen von den Augen. Antrittsvorlesungen von Michael Hölscher und Gunda Werner“. Der Vortragsstil wurde weitestgehend beibehalten.

Einleitung

Sie fallen vom Pferd, geraten in Gefangenschaft, bleiben bei einem Gewitter im Haus gefangen, verrennen sich, verwunden sich. Sie geraten in die Krise und kehren nach einer intensiven Gottesbegegnung um, werden Priester und gründen Ordensgemeinschaften – in der Regel. Sie haben Visionen und Gottesbegegnungen, Zweifel und apostolischen Eifer, gehen ins Kloster und stecken im Korsett erwarteter Gender-Vorstellungen.

Im Folgenden geht es mir um die Kategorie der Berufung und Bekehrung – prominent in der Apostelgeschichte an der Figur des Paulus inszeniert und präfiguriert. Berufung und Bekehrung sind zwei wesentliche Themen der dogmatischen Ekklesiologie, denn an sie knüpfen sich das Moment der Nachfolge im Allgemeinen, an die Amtstheologie im Besonderen und damit an die Strukturen der Überlieferung sowie der Praxis. Mit der Amtstheologie ist die Reflexion aber bereits zutiefst mit gendertheoretischen Voraussetzungen verknüpft, die sich bis in die faktische Gestaltung von Berufungsgeschichten und Biografien auswirken und damit die Frage von sowohl Legitimation als auch Transformation in definierte Bahnen lenken. Im Folgenden werde ich verschiedene Biografien vorstellen und diese in einem zweiten Schritt gendertheoretisch analysieren. Abschließend wird das Ergebnis der Analyse systematisch-theologisch ausgewertet und die Kategorien Berufung und Bekehrung werden kritisch hinterfragt. Damit möchte ich in die Überlegungen um Berufung, Verantwortung von Theologie angesichts von (Macht)Missbrauch und Geschlechtergerechtigkeit Diskussionsanstöße geben, die von der These ausgehen, dass das Christentum von Anfang an ein problematisches Verständnis von Berufung entwickelt hat, weil es an die Frage nach der Legitimität gebunden wurde.

1 Exemplarische Bekehrungen und Berufungen

1.1 Die gefährliche Erinnerung der Orientierung am Leben Jesu – Franziskus von Assisi

Franziskus lebte von 1181/2–1226 (vgl. Lang 2006). Als Sohn eines wohlhabenden Tuchhändlers aus Assisi ging Franziskus 1202 in die Schlacht bei Collestrada, er geriet in die Gefangenschaft Perugias, wurde krank und fiel in eine tiefe Lebenskrise. Dennoch brach er 1205 erneut in den Krieg auf, eigentlich nach Apulien, aber er kehrte bereits in Spoleto aufgrund eines Traumgesichts um. Weitere prägende Momente der Umkehr waren die Begegnung mit einem Aussätzigen, in dem er Christus erkannte, sowie das Gebet vor dem Kruzifix in San Damiano. 1206 verzichtete er in einer dramatischen Geste auf das väterliche Erbe und erkannte im Jahr 1209 seine Berufung in Mt 10,5ff². Er

2 Alle Bibelstellen nach der Einheitsübersetzung (2016).

wanderte nach Rom, um 1210 von Innozenz III. die Erlaubnis der kleinen Laienpredigt zu erhalten und in Armut zu leben (vgl. Bösch & Werner 2009). Er konnte eine Gemeinschaft mit einer eigenen Regel gründen und erfuhr den Höhepunkt seiner Nachfolge des gekreuzigten Christus in der Stigmatisierung in La Verna 1224. Er starb 1226.

Franziskus vermochte es nicht nur, einen eigenen Orden zu gründen, obwohl das Verbot neuer Orden auf dem IV. Laterankonzil 1215 (c. 13; COD³ Bd.2) erneut bekräftigt wurde. Ein Umstand übrigens, der bei Klara von Assisi dazu geführt hatte, dass sie und ihre Schwestern auf die benediktinische Regel verpflichtet wurden und erst auf dem Totenbett 1253 von Innozenz IV. ihre eigene Ordensregel approbiert wurde. Franziskus folgte dem armen und gekreuzigten Christus nach und sah in der Liebe Gottes zu allen Geschöpfen den Auftrag, es Gott gleichzutun. In einer Zeit, in der die päpstliche Macht mit Innozenz III. auf einem ersten Höhepunkt angelangt war, konnte dies zugleich als eine klare Kirchenkritik gelesen werden. Franziskus selbst wurde auch nie zum Priester geweiht, sondern predigte im Rahmen der Erlaubnis kleiner Predigten. Der Franziskanerorden hat sich noch zu Lebzeiten von Franziskus rasant ausgebreitet, ebenso wie die in Klausur lebenden Klarissen (auch ein Umstand, den Klara nicht angestrebt hatte, sondern dem sie folgen musste). Allerdings verfiel der Orden schnell in Spaltungen, von denen die bis heute existierenden franziskanischen Orden zeugen.

1.2 Teresa von Ávila – Ordenseintritt, um als Frau nicht diskriminiert zu werden

Teresa von Ávila (1515–1582) entstammte väterlicherseits aus einem jüdischen Elternhaus, mütterlicherseits aus einer traditionellen katholischen Familie (vgl. Dobhan 2006). Auf Geheiß des Vaters lernte sie Schreiben und Lesen, was zu intensiver Lektüre von Ritterromanen führte. Sie trat am 2. November 1535 in den Karmelitinnenorden ein. Als Beweggründe schrieb sie selbst in ihrer Autobiografie „Das Buch meines Lebens“, dass sie Angst vor der Ehe und der Diskriminierung der Frau hatte (Teresa von Ávila 2015, Nr. 3,2) ebenso aber auch Angst vor der Hölle (Teresa von Ávila 2015, Nr. 3,6) Teresa von Ávila beschrieb immer wieder ihr Wissen um die Benachteiligung durch ihr Geschlecht, so auch in einem ihrer Briefe: Sie wisse, dass „die Richter dieser Welt lauter Männer sind und dass es keine Tugend einer Frau gibt, die sie nicht für verdächtig halten“ (Teresa von Ávila 2015, 1646). Eine schwere Krankheit ab 1539 mit langjähriger Genesung führte Teresa von Ávila in eine innere Krise und schließlich im Jahr 1554 zur endgültigen Bekehrung. Diese Bekehrung bestand in der Freiheit gegenüber Gott und in dem Freisein von einem schlechten Gewissen aufgrund persönlicher Unzulänglichkeiten (vgl. Dobhan 2006, 1487). Das Bekehrungserlebnis geschah im Gebet vor dem Schmerzensmann und so war es das Leiden und die Armut Jesu, die sie mit der Gewissheit erfüllte, genau so geliebt zu werden, wie sie ist. 1662 gründete sie ein eigenes Kloster, im Jahr 1567 noch einmal 15 weitere und ab dem Jahr 1568 mit Johan-

3 Conciliorum oecumenicorum decreta.

nes vom Kreuz auch Männerklöster. Diese Gründungen führten 1593 zu einem eigenen Orden, den Theresianischen Karmelit*innen oder den Unbeschulten Karmelit*innen. Teresa von Avila veröffentlichte nicht nur ihr Leben als Autobiografie, sondern auch geistliche Schriften und geriet in die Fänge der Inquisition. Obwohl sie als „herumvagabundierendes und unruhiges Weib“ (Dobhan 2006, 1488) bezeichnet wurde, ist sie nicht verurteilt worden. Ihre Schriften wurden gleichwohl von der Inquisition geprüft und kritisiert (vgl. Delgado 2020, 250). Mariano Delgado (2020, 251) macht darauf aufmerksam, dass in den fortlaufend dauernden Prozessen der Inquisition das Bestreben zu erkennen war, aus Teresa eine „Tochter der Kirche“ zu machen, die ihr Selbstbewusstsein, das sich in dem Wunsch zu lehren und zu predigen ausdrückte, aufgeben möge. Die Besonderheit ihrer Spiritualität liegt im Begriff der Freundschaft mit Gott, im Vertrauen auf die eigene Erkenntnis Gottes, in der Reflexion der Gotteserfahrung durch Bildung und Verschriftlichung derselben sowie in der eigenhändigen und eigenständigen Klostergründung 1562 als Reform der Karmelitinnen. In dieser Gründungsidee war sie „paradigmatisch für den frühneuzeitlichen Konfessionskatholizismus, mit dem inneren Gebet einen missionarischen Anspruch“ (Holzem 2015, 231) zu verbinden, darin kann sie durchaus antireformatorisch gelesen werden. Das Einstehen für die ‚Rettung der Abtrünnigen‘ im Gebet verstand Teresa als apostolischen Auftrag – eine Überzeugung, die für sie als Frau in der Form nicht formulierbar gewesen war und daher in der Nachfolge Jesu und der Apostel und Märtyrer begründet wurde. Delgado (2020, 253) verdeutlichte, wie sehr aus der Akte der Heiligsprechung der Versuch herauszulesen sei, Teresa nach ihrem Tod durch die Heiligenverehrung als demütige, domestizierte Frau der nachtridentinischen Zeit zu konstruieren. Sie wurde erst spät, nämlich 1970, von Papst Paul VI. zur Kirchenlehrerin ernannt, zuvor wurde von Papst Pius XI. 1923 als Gegenargument gebracht, dass das Geschlecht gegen eine Ernennung zur Kirchenlehrerin stehe (*obstat sexus*); interessanterweise hatte sie bereits posthum 1922 von der Universität von Salamanca einen Ehrendokortitel erhalten.

1.3 Juana Inés de la Cruz – die bekannteste Schriftstellerin der Neuzeit und zum Verstummen gebracht

Als eine der bedeutendsten Schriftsteller*innen des 16./17. Jahrhunderts wurde Sor Juana Inés de la Cruz (12.11.1648–17.4.1695) beschrieben, die dennoch in den gängigen Ekklesiologien oder Theologien nicht zu finden ist. Dies ist umso erstaunlicher, als dass sie nicht nur Poesie verfasst hat, sondern auch eine theologische Schrift, die Aufsehen hervorgerufen hat.

Die meisten biografischen Informationen sind autobiografische Notizen von Sor Juana Inés selbst, die sie im Kontext ihres Briefes, den sie zur Rechtfertigung ihrer theologischen Stellungnahme schrieb, verfasst hatte. Damit ist über ihr Leben bekannt, dass sie von klein auf wissbegierig war und die ihr auferlegten geschlechtlichen Grenzen der Bildung nicht akzeptierte. 1660 zog Juana Inés zu Verwandten der Mutter in Mexiko-

Stadt, diese brachten sie 1665 an den vizeköniglichen Palast. Juana Inés brillierte aufgrund ihrer Bildung und ihrer Intelligenz, jedoch nicht aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung als uneheliches Kind, Frau und jemand ohne große Mitgift. Sie nahm zwei Anläufe eines klösterlichen Lebens, zunächst mit 19 bei den Unbeschuheten Karmelitininnen, die sie bald wieder verließ, um dann 1669 in den Orden der Hieronymitinnen in das Kloster San Jerónimo in Mexiko-Stadt einzutreten. Dort lebte sie bis zu ihrem Tod am 17.4.1695. Über die Beweggründe ihres Klostereintritts gab es viele Spekulationen: Übereinstimmung herrscht in der Annahme, dass es weniger eine spirituelle Berufung für das Gebetsleben im Kloster gewesen sei, als eine Entscheidung gegen die Ehe und für die Freiheit, die Studien und das Schreiben fortführen zu können. Unbestritten ist jedenfalls, dass sie ihre schriftstellerische Tätigkeit fortsetzte und in dem reichen Kloster nicht nur eine umfangreiche Bibliothek und vielzählige Instrumente und Atlanten besaß, sondern auch regelmäßig Besuch aus dem In- und Ausland bekam (vgl. Pithan 1999, 136).

Sor Juana Inés wurde im Jahr 1690 gebeten, eine Kritik an einer 40 Jahre alten Predigt des Jesuiten António de Vieira zu verschriftlichen. Gegen ihren Willen, so betonte sie es, veröffentlichte der Bischof von Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, diese Kritik zusammen mit einem offenen Brief an Sor Juana Inés, den er mit Sor Philotea unterzeichnete. Sor Juana Inés antwortete „Sor“ Philotea mit einer Selbstverteidigung. Die dann folgenden Ereignisse sind kaum rekonstruierbar, bekannt ist nur, dass sie im Nachgang ihrer Antwort alle ihre Bücher und Instrumente verkaufte, den Erlös den Armen zukommen ließ, eine Generalbeichte ablegte und schwieg. Sie starb an der Pest im Jahre 1695. Ihre Werke wurden veröffentlicht, sodass sie sowohl zu Lebzeiten als auch posthum zu den bekanntesten Persönlichkeiten der spanisch-sprechenden Welt gehörte.

Es könne der Verdacht nicht verstreut werden, so Ulrich Müller (1998, 242), dass hier „eine unbequeme Frau zu Fall gebracht“ werden sollte. Margit Eckholt (2023, 377) verdeutlicht, dass Sor Juana Inés de la Cruz sich dessen nicht nur bewusst war, sondern sich explizit in die Genealogie sichtbarer und genannter Frauen der Bibel sowie der Philosophie und Dichtung stellte. Dass das viele Wissen zu einem Konflikt führen würde, hatte viele innerkirchliche Komponenten, die auch mit Fragen der Macht zwischen den beteiligten (Erz-)Bischöfen und Priestern zu tun hatten (vgl. Pithan 1999, 136). Sie wehrte sich gegen die Grenzen, die ihr im Modus der Untergebenheit und Gehorsam auferlegt wurden (vgl. Pithan 1999, 138). So kann der Brief auch eher als ein Manifest des Rechts auf Bildung, als eine Widerlegung der eigenen Position gelesen werden (vgl. Wustmans 2005, 320–322). Sie schuf eine neue symbolische Ordnung des Wissens, wenn sie z.B. darauf aufmerksam machte, dass auch Aristoteles zusätzliches Wissen hätte haben können, wenn er denn in der Küche gestanden hätte (vgl. Pithan 1999, 140).

1.4 Terese von Lisieux – zum Priester berufen und von Gott mit einer Krankheit getröstet

Thérèse von Lisieux (1873–1897) trat 1888 mit einer Sondergenehmigung in den thesianischen Karmel ein. Zuvor prägte ihr Leben zunächst der Verlust der Mutter mit vier Jahren und dann eine spirituelle Erfahrung in der Weihnacht 1886, die den Entschluss zu einem Leben für Gott entstehen ließ. Thérèse von Lisieux beschrieb in ihrer Geschichte ihre jahrelange geistige Dürre, ein Zustand, den sie als Dunkelheit zeichnete und mit einer Gottes- und Glaubensferne konkretisierte (vgl. Jakel 2006, 1490). Deswegen sei der Mensch vor Gott auch ein primär Empfangender; das Bild der leeren Hände prägte ihre Spiritualität. Vor allem aber wurde sie stilbildend für den Gedanken des Klein-Seins vor Gott. Sie infizierte sich mit Tuberkulose, an deren Erkrankung sie jung starb. Ihre Krankheit verstand sie als die Angleichung des Lebens an den leidenden Christus. Sie wurde 1997 von Johannes Paul II. zur Kirchenlehrerin ernannt. Ihre Lehre wurde in dem Kleinen Weg gesehen, also jenem spirituellen Weg des Empfangens und Annehmens der Gnade Gottes.

Thérèse von Lisieux wurde inmitten der antimodernistischen Phase geboren, sodass einiges ihrer Spiritualität von dort her einzuschätzen ist. In anderen Bereichen ist sie ihrer Zeit voraus, etwa wenn sie am Beginn ihrer Erkrankung feststellte, dass sie zum Priesteramt berufen sei. Ihre Schwester Céline gibt 1910 vor dem Diözesangericht folgende Aussage von Thérèse zu Protokoll:

„Der liebe Gott ist im Begriff, mich in einem Alter zu sich zu nehmen, da ich noch nicht die Zeit gehabt hätte, Priester zu sein Wenn ich hätte Priester werden können, hätte ich in diesem Juni die heiligen Weihen empfangen. Was tat also Gott? Damit ich nicht enttäuscht würde, ließ er mich krank werden. Auf diese Weise konnte ich nicht dabei sein, und ich sterbe, bevor ich mein Amt ausüben könnte.“ (vgl. Facius 1997)

Ihre Berufung und die Unmöglichkeit derselben interpretiert sie beinahe paradox, dass Gott selbst eingreife und Enttäuschung verhindere. Die starke Leidensmystik lässt eine eigene Art der Christusrepräsentanz aufscheinen, die die Angleichung an den leidenden Christus beinhaltet und darin ein Apostolat sieht. Ihre Biografie wird zu einem katholischen Bestseller (Thérèse von Lisieux 2019), ihr „kleiner Weg“ der Demut und Einfachheit vor Gott zum Leitbild.

2 Berufung unter gendertheoretischer Perspektive – Gemeinsamkeiten und Differenzen

2.1 Berufung und der ‚garstig breite Graben‘ – Legitimationsproblematiken

Werde die beschriebenen Biografien kritisch intersektional und gendertheoretisch gelesen, fallen weitere Motive auf, die noch deutlicher werden, vergleicht man sie im Hinblick auf ihre gelesene Geschlechteridentität. Was sind die Ähnlichkeiten dieser Biografien? Mit Paulus angefangen (vgl. Hölscher 2027) scheinen alle ein- und dasselbe Problem zu haben und dies scheint geschlechter-, klassen-, ethnisch-, altersunabhängig zu sein: Sie alle sind nicht mehr Zeug*innen des Lebens Jesu, sie haben keine unmittelbare Erfahrung und Beauftragung durch Jesus wie es von den ersten Jünger*innen und Apostel*innen berichtet wird. Sie sind – wie Lessing es sehr viel später sagen wird – Jünger*innen (und Lessing möge mir das Gendern verzeihen) zweiter Hand (Lessing 1777). Es trennt sie der „garstig breite Graben“ (Lessing 1777, 443f), jener Graben also zwischen notwendigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geschichtswahrheiten (vgl. Lessing 1777, 441). Gerade die zufälligen Geschichtswahrheiten eignen sich nicht als Brücke – denn woher wisse denn die historisch-kritisch informierte und autonome Vernunft, dass diese wahr seien? Es braucht Erklärungen und Legitimationen. Und hier scheint Paulus die Folie geliefert zu haben – oder müsste man sagen: die Autor*innen haben diese Brücke für Paulus konstruiert? –, wie denn eine Autorität ohne die persönliche Begegnung mit und erst-persönliche Beauftragung durch Jesus funktionieren könnte: durch die je persönliche Erfahrung des Auferstandenen in einem performativen Akt. Diese Erfahrung wird also narrativ an die Wunder Jesu und an die Gotteserfahrungen zurückgebunden und dramatisch inszeniert, um eine Legitimation zu konstruieren.

Wird auf den Paulustext selbst geschaut (Hölscher 2027), so fällt auf, dass die Geschichte der Bekehrung des Saulus und der Berufung als Paulus gleich dreimal erzählt wird, und in diesen Erzählungen verändert sich das Bekehrungs- und Berufungsgeschehen, wenn die beteiligten Personen betrachtet werden. So bestimmen in Apg 9,17–19 noch drei Personen das Bekehrungsgeschehen, nämlich Paulus, Hananias und Jesus. Die Saulus begleitenden Personen hörten die Stimme, die Saulus aufforderte, in die Stadt zu gehen, um dort zu erfahren, wie es weitergehe. Die zweite Erzählung ist bereits eine Referenz auf die erste und ist in Apg 22 zu finden. Dort hören die begleitenden Personen von Paulus nichts, nur er selbst hört die Stimme und dies macht ihn zum exklusiven Ohrenzeugen. Hananias ist ein Mitglied der Gruppe und hat keine Vision mehr. In der dritten Version in Apg 26 hält Paulus, bereits verhaftet, eine Rede; in dieser rechtfertigt er sich für seine Mission mit seinem Bekehrungs- und Berufungserlebnis, welches nun ein Geschehen zwischen ihm und der Stimme des Herrn ist. Hananias kommt nicht mehr vor und auch keine weiteren Stationen. Das Erleben des Saulus wird von der Bekehrung zum Paulus immer stärker als eine spezifische Berufung konstruiert. „Die per-

sönliche Lebenswende des Paulus“ tritt „also schrittweise immer mehr in den Hintergrund, während die Beauftragung des Paulus, die Botschaft zu verkünden, immer stärker herausgearbeitet wird“ (Hölscher 2027). Diese Bekehrungs- und Berufungsgeschichte, die sowohl die Form der Audition als auch der Vision Gottes anbietet, ermöglicht es Paulus, der Jesus nicht mehr erlebt hatte, in die Fußstapfen der Jünger*innen zu treten. Sowohl Bekehrungs- als auch Berufungsgeschichten, die durch das selbst- oder fremdbeschriebene Erzählen überliefert sind, bewegen sich in diesen körperlichen Erfahrungen. Was sind jedoch die genderspezifischen Deutungsmuster und Erlaubnisdiskurse, die die beschriebenen Biografien exemplarisch prägen?

2.2 Berufung und gendertheoretische Differenzen

Die Differenzen der Biografien gestalten sich entlang geschlechterspezifischer Erwartungen, Möglichkeiten und Grenzen. Die Sphäre der Männer nämlich ist ein Draußen (vgl. Werner 2023). Sie ziehen in den Krieg, sie zeigen öffentlichkeitswirksame körperliche Reaktionen auf Auditionen, Visionen oder Deutungen von gehörten Stimmen, sie kommen in ihrem bisherigen Leben nicht weiter, können oft auch körperlich nicht weiter – wie es bei Paulus der Fall gewesen ist oder aber durch die Krankheit wie bei Franziskus und Ignatius. In der Regel gibt es Zeug*innen ihrer Widerfahrnis und meist gibt es dienstbare Wesen, die ihnen auf dem Weg weiterhelfen, die mal eigens erwähnt werden, mal wiederum nicht, die diese ‚gefallenen Männer‘ in ihrer Krise umsorgen. Weil sie nun wissen, was als nächstes zu tun sei – nicht nur für sie, sondern auch für andere –, gehen die Männer nach ihrer Bekehrung, ihrer Umkehr und ihrer Berufung stets in die Öffentlichkeit und suchen selbst Autoritäten auf, von denen sie die Bestätigung ihres Weges erwarten. Sie sind nun autorisiert durch die Begegnung mit Jesus und Gott persönlich – wenn auch vermittelt durch die je persönliche Erfahrung, eine Erfahrung, die als solche bereits öffentlich ist, also nicht nur privat und persönlich. Sie werden autorisiert durch bischöfliche Amtsträger und oft durch den Papst selbst.

Einen anderen Weg scheinen die Frauen zu gehen oder gehen zu müssen: Sie gehen ins Kloster oder sind zum Zeitpunkt ihrer Bekehrung und Berufung bereits im Kloster, bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts mehr oder weniger streng klausuliert. Viele von ihnen leben ein anderes Leben als es ihre eigentliche Berufung wäre, aber nur der Orden gibt ihnen den möglichen Raum (Wustmans 2005 und 2001). Zu denken ist hier sowohl an Sor Juan de la Cruz, die gerne weiter geforscht und geschrieben hätte, oder an Thérèse von Lisieux, die gerne Priesterin geworden wäre. Ihnen begegnet Gott in ihrem Inneren. Gehen sie nach außen, sei es, dass sie ihre Klausur wirklich verlassen oder aber, dass sie mit eigenen Schriften öffentlich werden, mit ihrer Autorität durch die Begegnung mit Gott, stehen sie unter Häresie-Verdacht, müssen sich verteidigen, ihre Gottes-Erfahrung wird auf die Echtheit geprüft.

2.3 Gendertheoretische Vertiefung – von der heiligen Anorexia und weiteren verkörperten Selbstermächtigungen

Gerade im 19. Jahrhundert kann die geschlechtliche Differenz deutlich gemacht werden. Denn zeitgleich zu den katholischen Vereinen blühte in beiden Konfessionen die Konstituierung von weiblichen Ordensgemeinschaften, die die Armenhilfe, Kinderheime, Haushaltsschulen und Krankenschulen trugen und zu einem guten Teil den Katholizismus im langen 19. Jahrhundert prägten, was mit der Feminisierung des 19. Jahrhunderts beschrieben wurde (vgl. Werner 2025). Vor allem schufen sie Frauen einen Ort im Berufsleben, der ihnen sonst verwehrt geblieben wäre. In diesem Sinne waren diese Orte emanzipiert und eröffneten Frauen Horizonte der Bildung, der Arbeit und auch (religions)-politischen Einfluss (vgl. Werner 2025). Zugleich blieben die Berufungsgeschichten im Rahmen dieser zwei Möglichkeiten, der verheirateten Frau oder der für Gott entschiedenen Ordensfrau oder Jungfrau.

Die Selbst-Aneignung des eigenen Körpers oder aber das Erleben der Fremd-Aneignung des eigenen Körpers durch Gott ist eine weitere gendertheoretische Interpretationsebene, die auf die Biografien angelegt werden kann. Elke Pahud de Mortagnes (2022) liest einige der genannten Biografien unter der Perspektive der Körperlichkeit und der verkörperten Praktiken der *memoria passionis*, des Erinnerns an das Leiden Jesu. Dies zeigte sich in allen Biografien als ein spiritueller und theologischer Ankerpunkt (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 64). Bei Franziskus von Assisi kann die Verkörperung der Nachfolge Jesu nachgezeichnet werden. Erstens verdeutlichte die Wahl des Kleidungsstückes die Überzeugung, zur Nachfolge des armen Jesus gerufen worden zu sein. Performativ ist hierfür nicht nur der Kleidungs- und Standeswechsel vor dem eigenen Vater gewesen, sondern auch die Wahl der Kleidung, dessen einfacher Habit ihn von den bestehenden Orden unterschied. Die Bewegungsfreiheit des Franziskus war Klara von Assisi verwehrt, verbunden hat beide jedoch der Wechsel der Kleidung und des Standes (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 68). Klara von Assisi nahm aber nicht nur einen Standeswechsel ein, gründete eine eigene Gemeinschaft, sondern legte ihrer Gemeinschaft ein strenges Fasten auf, in dem sie die intensive und wahre Nachfolge des armen und leidenden Jesus sah. Diese Form der Nachfolge ist zwischen 1200 und 1500 für Frauen eine Möglichkeit, einer eigenen Selbstermächtigung des Körpers nachzukommen, so neuere Perspektiven auf eine Praxis, die als *Holy Anorexia* bezeichnet wurde (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 69). Das vor allem als Selbstzerstörung gedeutete Fasten zu reframe, bedeutet, es auch verstehen zu können als eine Form, den eigenen weiblichen Körper der männlichen Codierung zu entziehen (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 69). Diese Frauen können in ihrer körperlichen Praxis eben auch gelesen werden als jene, die auf diese Weise die *repräsentatio Christi* leben, welche ihnen verwehrt blieb und bleibt.

„Sie machten diesen [den Körper, G.W.] bewusst zum Ort und Instrument, auf dem sie die *imitatio Christi* und das Leid der Armut spielten. Dass männliche Repräsen-

tanten der Kirchenhierarchie immer wieder versuchten, diese Formen weiblicher Körperpraxis zu reglementieren und Fastenverbote auszusprechen, spricht für die Lesart der *Holy Anorexia* als Selbstermächtigung der Frauen.“ (Pahud de Mortagnes 2022, 69, kursiv im Original)

Aus heutiger Perspektive hilft die Idee der Selbstermächtigung insofern, als sie ermöglicht, Frauen in ihrem Verhalten nicht zu schnell zu pathologisieren. Zugleich sollte diese Körperpraxis eine bleibende Frage an das System und seine Normen und Diskurse sein, deren Legitimationspraxis theologisch enggestellt auf das Leiden Jesu fixiert bleibt und körperliche Selbstermächtigung und wahre Nachfolge Jesu als *imitatio* oder *repräsentatio* mit radikalen Einschränkungen belegt.

Eine andere Form körperliche Angleichung und Nachfolge findet sich unter anderem bei Teresa von Ávila. In einer Vision erfuhr sie eine Herzverwundung, die auch als *Transverberation* beschrieben wird (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 81). In mystischen Visionen wurde Teresa das Herz verwundet, was sie nach einer Weile nicht mehr als Schmerz, sondern als reine Wonne erlebte. Die körperliche Veränderung kann bis in die Sichtbarkeit hinein gehen, wie dies das Phänomen der Stigmata zeigt. Franziskus gilt als der erste stigmatisierte Mann in der christlichen Geschichte, ebenso wie bei Teresa auch hier ein reines Tun Gottes (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 89). Bei Franziskus waren die Stigmata zu sehen, hingegen z. B. bei Katharina von Siena nicht. Interessanterweise wird im Gegensatz zum 13. und 14. Jahrhundert das 19. Jahrhundert die Zeit der weiblichen Stigmatisierung sein (vgl. Pahud de Mortagnes 2022, 90). Es ist nicht mehr der auferstandene Christus, der zur Nachfolge ruft, sondern der Leidens- und Schmerzensmann der Gotik. Die an den Geschlechtergrenzen entlang geführten Orthodoxie- und Orthopraxie-Diskurse zeigen jedoch auch, dass – obwohl Frauen der emotionale spirituelle Zugang zur Nachfolge Jesu besonders zugetraut wurde – „der *primären Performanzkompetenz* des weiblichen Körpers immer die *sekundäre Schrift- und Beurteilungskompetenz* des männlichen Geistes gegenübergestellt respektive übergeordnet“ (Pahud de Mortagnes 2022, 94, kursiv im Original) wurde. Dies wird insbesondere im 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert rein weiblicher Stigmatisierung, prägend werden, wenn Priester die Deutungshoheit über weibliche stigmatisierte Körper erlangten, dann „standen die Chancen gut, dass die Stigmata als echt anerkannt und die Frau(en) als Heilige verehrt wurde(n)“ (Pahud de Mortagnes 2022, 96). Verkörperungen, Berufungen und Performativitäten der Gottesbegegnung bewegen sich in vermachteten Diskursen und dienen als Legitimationspraxen, deren Inhalt sich einerseits kontextualisiert und andererseits entzeitlicht, weil die Logiken der Legitimierung sich entlang der Amtstheologie orientieren.

3 Gefährliche Theologie? Kritischer Blick auf eine der Signaturen christlicher Spiritualität und Amtstheologie

3.1 Ekklesiologie als Legitimationswissenschaft oder als Hilfswissenschaft?

Jürgen Werbick (1994, 87) stellte bereits 1994 fest, dass es für die Ekklesiologie ein großer Gewinn wäre, würde sie sich weniger auf die Legitimation des göttlichen Rechts und der unveränderlichen Strukturen fokussieren, sondern stärker die Christusunachfolge in den Fokus rücken. Im Kern geht es um die Frage, ob Ekklesiologie sich primär als eine „Legitimationsbeschafferin“ für das göttliche Recht und die unveränderlichen Strukturen versteht, also als eine „Legitimationswissenschaft des gottgegebenen Grundgesetzes“ (Werbick 1994, 90), oder als eine Hilfswissenschaft für die Interpretation der Nachfolge Jesu, wie sie für die Kirche unabdingbar zentral gestellt werden sollte (vgl. Werbick 1994, 90). Würde Ekklesiologie als eine Hilfswissenschaft verstanden, dann besteht eine ihrer Kernaufgaben – so meine These – darin, in kompakten theologiegeschichtlichen Überblicken sowie in einzelnen *Case Studies* die Vielfalt und Kontingenz der Nachfolgekonzeppte sowie ihrer Orte der Auseinandersetzung, Festlegung und Legitimation darzustellen. Im Kern geht es bei der Frage um die Berufung um weit mehr als eine persönliche Lebensentscheidung, nämlich auch darum, wie und in welcher Form Legitimationen gedacht und Transformationen ermöglicht werden und wer wie beteiligt ist. Wenn nun aber Christusunachfolge als ein den Aposteln und ihren Nachfolgern (im Maskulinum gedacht) gegebenes Amt verstanden wird, die Vollmachtsfrage also an eine lückenlose Sukzession von Amtsträgern gebunden wird, wird die *successio* zu einer Legitimationskategorie, die bestimmte Ansprüche begründet. Diese Ansprüche stellen jene, die in dieser Logik rechtmäßig in ihr Stellvertreteramt sowie in die *representatio christi capitis* gelangt sind (Werbick 1994, 87). Aus dem Blick gerät dann, so Werbick, dass die Nachfolgeworte der Evangelien voraussetzen, dass die Person in eine Selbstidentifikation mit dem Gesandten gerät, umkehrt und den Weg in aller Konsequenz geht (vgl. Werbick 1994, 88). Die Nachfolge sei doch zunächst nur so zu verstehen, dass man tue, was er tut, und nicht als eine Legitimationsformel, „die den Apostelnachfolgern erlaubte, die Vollmacht Jesu Christi formal für sich in Anspruch zu nehmen“ (Werbick 1994, 88). Eine Ekklesiologie als Hilfswissenschaft hätte das Letztere herauszuarbeiten. Ist damit allerdings bereits alles umfasst?

3.2 Berufung als gefährliche Theologie

Nun konnte Jürgen Werbick noch emphatischer die Theologumena der Nachfolge in Anspruch nehmen, als das heute der Fall ist. Denn aus gutem Grund weisen z. B. Ute Leimgruber (2021, 119–136) und Doris Reisinger (2021, 7–15) auf die gefährlichen Theologien hin, deren „theologischer Unterbau“ (Reisinger 2021, 7) gerade nicht neutral oder per se positiv sei, nur weil er von einer Jesus-Nachfolge spreche. Ute Leimgru-

ber (2021, 119–136 & 2025) bringt mehrere Beispiele einer gefährlichen Dogmatik, die Gewalt und Abhängigkeiten fördern kann. Dies ist nicht nur jene schon erwähnte Amtstheologie. „Die dogmatische Tradition der Kirche stellt mit einer lehramtlich gesicherten Amtstheologie, die direkt mit dem verbunden ist, was die Forschung heute Klerikalismus nennen, eine ‚gefährliche Theologie‘ zur Verfügung, mit deren Hilfe weitere ‚gefährliche Theologien‘ ihre Wirkung potenziert entfalten können“ (Leimgruber 2025, 44). Wenngleich die Amtstheologie sicher auch ganz oben auf dem Treppchen der gefährlichen Theologien steht, gehört eine weitere, die in allen erwähnten Biografien eine herausragende Rolle spielt, dazu: die Armut und das Leiden Jesu (vgl. Leimgruber 2025, 42). Beides ist nicht deswegen bereits positiv, weil dies mit Jesus verbunden wird. Beides sind ausgesprochen vulnerante Theologumena, die Biografien massiv beschädigen können. Insbesondere Frauenbiografien sind über die Leidensmetapher in ihren Möglichkeiten eingegrenzt und verhindert worden, wenn Missstände, Missbrauch, Krankheiten, Machtübergriffe als Leiden, die dem Herrn für die Sünden der Welt geopfert werden können, dargestellt und nahegelegt werden (vgl. Leimgruber 2025).

Die Bekehrungs- und Berufungsmetapher hat aber noch mindestens zwei weitere Problematiken. Erstens scheint das Christentum ein systemisches Problem zu haben: Die Autor*innen der Texte des frühen Christentums haben alles auf die Karte der persönlichen Begegnung und Berufung durch Jesus gesetzt. Es ist diese Begegnung, die alles ändert. Allerdings wird durch einen kritischen Blick auf die Geschichte und Gegenwart deutlich, dass dies zur Folge hat, dass dem Christentum eine Identität zugrunde zu liegen scheint, die nur durch Ausschluss und Verwerfung funktioniert. Die positiv konnotierte Deutung der persönlichen Berufung bedeutet eben auch, dass es klare Kriterien gibt, wer wie wofür berufen werden und sein kann. Die Vermengung erstpersönlicher Erfahrung mit dem Geschlecht, dem göttlichen Gesetz sowie religions- und geopolitischen Interessen führt zu einer Melange, die bestimmte Menschen ‚berufener‘ als andere macht – hier gäbe es viele Case Studies zu nennen. Wesentlich ist mir: Es sind weder neutrale noch ungefährliche Kategorien. Zweitens haben diese Biografien, vor allem die Bekehrungsfolie des Paulus, eine weitere Relevanz, die weit in die politische Sphäre hineingeht. Diese Form der Biografien, die die persönliche Lebensgeschichte in ein „Vorher – Nachher“ unterteilen und der Bindestrich zwischen beiden die alles verändernde Begegnung mit Jesus ist, haben schon sehr lange in evangelikalen und charismatischen Kreisen als Folie der Bekehrung fungiert (vgl. Werner 2018). Mit dieser Erwartungshaltung der Bekehrung und Berufung wird nicht nur Religion, es wird damit auch Politik gemacht – dies dürfte in den letzten Jahren mehr als deutlich geworden sein. Die Ausschlussthematiken können hier mehr als deutlich abgelesen werden.

Umso notwendiger ist es, um mit einer Forschungsperspektive zu enden, dass Dogmatik und insbesondere die dogmatische Ekklesiologie nicht nur ihre Materie kennt und auf dem zweiten Auge, dem historischen, nicht blind ist (wie bereits Ignaz von Döllinger 1863 forderte) sondern dass sie ihre Analysekatoren klar hat und auf diese Wei-

se den „theologischen Unterbau“ (Reisinger 2021, 7), der zu vulneranten Systemen und Theologien führt, entlarvt.

Literaturverzeichnis

- Bösch, Paul & Werner, Gunda (2009). Franz von Assisi: 800 Jahre Vereinnahmung ohne Verblässung. In: *Neue Wege. Beiträge zu Religion und Sozialismus*, 12, 349–352.
- Delgado, Mariano (2020). Heiligsprechung und kirchliche Domestizierung: Teresa von Ávila. In: Mariano Delgado & Volker Leppin (Hg.), *Bilder, Heilige und Reliquien: Beiträge zur Christentumsge- schichte und zur Religionsgeschichte*. Basel/Stuttgart: Schwabe Verlag, 247–264.
- Die Bibel (2016). Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Stuttgart: Katholische Bi- belanstalt.
- Dobhan, Ulrich (2006). Teresa v. Ávila. In: *LThK3: Sonderausgabe Band 9*. Freiburg/Basel/Wien: Her- der, 1487–1490.
- Eckholt, Margit (2023). Zwischen „Entmächtigung“ und „Ermächtigung“: Frauen mitten in den Reform- bewegungen der Kirche. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 35, 377–391.
- Facius, Gernot (1997). „Ich fühle mich zum Priester berufen“. In: *Die Welt*, 17.10.1997, abrufbar unter <https://www.welt.de/print-welt/article643163/Ich-fuehle-mich-zum-Priester-berufen.html> [24.3.2026].
- Holzem, Andreas (2015). *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung 2*. Paderborn: Schöningh.
- Hölscher, Michael (erscheint 2027). Smart City. Von Wende und Wandel des Paulus in und bei Damas- kus (Apg. 9,1–19). In: *BZ* 1.
- Jakel, Michael (2006). Art. Thérèse de Lisieux. *LThK3: Sonderausgabe Band 9*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1490–1492.
- Lang, Justin (2006). Franziskus v. Assisi. In: *LThK3: Sonderausgabe Band 4*, Freiburg/Basel/Wien: Her- der, 44–47.
- Leimgruber, Ute (2025). Warum sich Theologie nicht vom Thema Missbrauch dispensieren kann: Eine Typologie vulneranter Theologie im Kontext kirchlicher Missbrauchsmuster. In: *ZPTh* 45 (2), 33–50.
- Leimgruber, Ute (2021). Frauen als Missbrauchs Betroffene in der katholischen Kirche? Wie Miss- brauch tabuisiert und legitimiert wird. In: Doris Reisinger (Hg.), *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 119–136.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1989/1777). Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: Arno Schilson (Hg.), *Werke und Briefe in zwölf Bänden, Band 8: Werke 1774–1778*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Ver- lag, 437–445.
- Müller, Ulrich (1998). Dorothea von Montau und Sor Juana Inés de la Cruz: Zwei religiöse Frauen aus dem späten Mittelalter und aus der Barockzeit. In: Wolfgang Beutin (Hg.), *Europäische Mystik vom*

- Hochmittelalter bis zum Barock: eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung; Beiträge der Tagungen 1996 und 1997 der Evangelischen Akademie Nordelbien in Bad Segeberg (Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte). Frankfurt/M.: Lang, 237–249.
- Pahud de Mortanges, Elke (2022). *Bodies of Memory and Grace. Der Körper in den Erinnerungskulturen des Christentums*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Pithan, Annebelle (1999). Sor Juana Inés de la Cruz (1648–1695). Streiterin für das Recht auf (theologische) Bildung von Frauen. In: Desmond Bell, Heike Lipski-Melchier, Johannes von Lüpke & Birgit Ventur (Hg.), *Menschen suchen – Zugänge finden. Auf dem Weg zu einem religionspädagogisch verantworteten Umgang mit der Bibel* (Festschrift für Christine Reents). Wuppertal: Foedus-Verlag, 132–143.
- Reisinger, Doris (2021). Wenn theologisch begründete Macht gefährlich wird. Interdisziplinäre Denkschneisen. In: Dies. (Hg.), *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 7–15.
- Teresa von Ávila (2015): *Werke und Briefe. Gesamtausgabe, Band 1: Werke*. Herausgegeben von Ulrich Dobhan & Elisabeth Peeters. Freiburg/Br.: Herder.
- Werbick, Jürgen (1994). *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*. Freiburg/Br.: Herder.
- Werner, Gunda (2018). Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche als Ausdrucksform der *ecclesia semper reformanda*? Anmerkungen zur internen Verarbeitung von Herausforderungen der Moderne. In: Dies. (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?* Freiburg/Br.: Herder, 116–144.
- Werner, Gunda, 2023. „Add Teresa of Avila and Stir“ – Why Adding Women Does Not End Exclusion Mechanisms in (Theological) Science. In: *Religions* 14/11, 1391. <https://doi.org/10.3390/rel14111391> [7.4.2026].
- Werner, Gunda (2025). Katholische Systematik, protestantische Kirchengeschichtsschreibung. Frauen- und Geschlechterforschung als ökumenisches Projekt? In: Benedikt Bauer & Jennifer Mettner (Hg.), *Verstaubt, verdrängt, vergessen: „Frau“ und „Geschlecht“ in der Kirchengeschichte* (TeiResias 2). Göttingen: V&R unipress, 97–113.
- Wohlmuth, Josef (2000). *Conciliorum oecumenicorum decreta*. In drei Einzelbänden mit deutscher Übersetzung: Band 2, Konzilien des Mittelalters: vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517). Paderborn: Schöningh.
- Wustmans, Hildegard (2001). „Und so lag die Welt erhellt in wahrerem Licht und ich erwachte“. Die Theologie der Sor Juana Inés de la Cruz – eine Sprache des Unerhörten. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Wustmans, Hildegard (2005). Auf der Suche nach einer eigenen Sprache. Die Mystik Sor Juana Inés de la Cruz. In: Mariano Delgado & Gotthard Fuchs (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gottese Erfahrung*, Band II: Frühe Neuzeit. Freiburg/Br.: Academic Press Fribourg, 307–324.

Prof.in Dr.in theol. habil. Gunda Werner
Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
gunda.werner(at)rub(dot)de