

Doris Strahm

# Aufbruch zu neuen Räumen

Eine Einführung  
in feministische Theologie



EDITION  
-XODUS



7

*Feministische Theologie*: was verbirgt sich hinter diesem Begriff, der für viele (Kirchen-)Leute noch immer ein Reizwort und für immer mehr Frauen Zeichen eines hoffnungsvollen Aufbruchs ist? – Ansätze, Positionen sowie zentrale Themen feministischer Theologie darzustellen, dies ist das Ziel der vorliegenden Einführung. Sie möchte eine erste Orientierung ermöglichen und zu eigener Auseinandersetzung anregen.

*Doris Strahm*, geboren 1953 in Zürich; katholische Theologin; arbeitet an einer feministisch-theologischen Dissertation und ist Mitherausgeberin der feministisch-theologischen Zeitschrift FAMA.

EDITION  
-XODUS

ISBN 3-905575-34-5

**Doris Strahm**

**Aufbruch zu neuen Räumen**

**Doris Strahm**

**Aufbruch  
zu neuen Räumen**

**Eine Einführung  
in feministische Theologie**

**THEOLOGIE AKTUELL 7**

**EDITION EXODUS**

**Freiburg/Schweiz 1987**

Für Silvia, meine Schwester

Alle Rechte vorbehalten  
© Genossenschaft Edition Exodus, Freiburg (Schweiz) 1987  
Fotokopieren nicht gestattet

Titelbild:  
Giovanni Lan Franco (1582 – 1647)  
Studi per la testa e la mani della Maddalena  
portata in cielo (Ausschnitt)  
Florenz, Uffizien (Cabinetto Disegni e Stampe)

Umschlag: Bernhard Schlup (Gestaltung)/Widerdruck, Bern (Satz)  
Satz und Druck: Fuldaer Verlagsanstalt, Fulda

ISBN 3-905575-34-5

# Inhalt

Vorwort	5 [9]
Feministische Theologie – Versuch einer Umschreibung	6 [11]
Hauptströmungen feministischer Theologie	12 [22]
Modell einer feministisch-kritischen Bibelhermeneutik	15 [27]
Die feministische Kritik am männlichen Gottesbild	25 [45]
Ansätze eines neuen Gottesbildes	32 [58]
Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen? Die Schwierigkeit der feministischen Theologie mit der Männlichkeit Christi	39 [71]
Eine feministische Christologie?	47 [84]
Die Lehre von Frau und Mannin der klassischen Theologie	55 [97]
Mythos «Frau» oder das Böse ist weiblich	61 [108]
Auf dem Weg zu einer weiblichen Identität. «Es ist der Mensch in mir, der sich befreien will.» (A. Stopczyk)	68 [120]
Sexismus und Sünde: die Erfahrung des Bösen aus feministischer Sicht	75 [133]
Schritte der Befreiung	82 [146]

*Anmerkung: Seitenangaben in [ ] beziehen sich auf die gedruckte Version.*

# Vorwort

Bei der vorliegenden Einführung in feministische Theologie handelt es sich um Vorlesungen, die ich an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern gehalten habe und die hier in unveränderter – allerdings gekürzter – Form abgedruckt sind. Sie beanspruchen nicht, eine umfassende Darstellung feministischer Theologie anzubieten, sondern möchten eine erste Übersicht über die wichtigsten Fragestellungen, Themenbereiche und Standpunkte ermöglichen, welche eine feministische Theologie im Kontext der «Ersten» Welt in den letzten Jahren entwickelt hat. Ich verstehe das vorliegende Buch als Arbeitsbuch, das eine bestimmte Etappe in meiner eigenen Auseinandersetzung mit feministischer Theologie markiert und das die LeserInnen zu weiterer, auch weiterführender Auseinandersetzung mit der Thematik anregen soll.

Feministische Theologie ist für mich Teil einer allgemeinen, umfassenden feministischen Kultur- und Patriarchatskritik. Als solche hat sie ihren «Sitz im Leben» im Feminismus, in der neuen Frauenbewegung. Ausgangspunkt feministischer Theologie ist die Erfahrung von Frauen, in einem gesellschaftlichen und religiösen Patriarchat zu leben, und ihr Ziel ist die Befreiung der Frauen von jeder Art von Fremdbestimmung. Die primäre Frage einer solchen Befreiungstheologie von Frauen heisst daher nicht so sehr «Wie können Frauen an Gott glauben?», sondern «Wie können Frauen Würde und Selbstbestimmung erlangen?». Diese Frage bildet auch den Horizont, innerhalb dessen ich meine Darstellung feministischer Theologie angesiedelt habe. Das heisst, sie versucht feministische Theologie in einem Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Befreiungskampf von Frauen zu sehen.

Zum Schluss möchte ich all jenen Frauen danken, ohne die dieses Buch nicht zustande gekommen wäre: – der Frauengruppe der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern, die mich für diesen Lehrauftrag angefragt hat; – meinen Freundinnen, die mich zur Herausgabe der Vorlesungen ermutigt haben; – ganz besonders aber meiner Schwester, die mir bei der Erarbeitung der Vorlesungen mit ihren Anregungen und ihrer kritischen Begutachtung geholfen und dadurch viel zum Inhalt dieses Buches beigetragen hat. Ihr, die sich schon seit Jahren mit feministischer Theologie beschäftigt, aber keine Zeit hat Bücher zu schreiben, da zwei kleine Kinder ihre ganze Zeit beanspruchen, möchte ich dieses Buch widmen.

Basel, im März 1987

Doris Strahm

# Feministische Theologie – Versuch einer Umschreibung

## Feminismus und Theologie

Feministische Theologie: Da werden zwei Begriffe miteinander in Verbindung gebracht, die vielen Leuten unvereinbar erscheinen. Ein alt ehrwürdiges Wort wie Theologie, das, wie wir alle wissen, soviel wie Reden oder Nachdenken über Gott bedeutet, und ein affektbeladenes Wort wie Feminismus, das für viele Menschen nach Männerhass, lesbischer Liebe, Anarchie und Machtergreifung von Frauen tönt. So ist es denn auch nicht verwunderlich, dass viele Kirchenleute und Theologen die Bezeichnung *feministische Theologie* durch die, wie sie meinen, adäquatere Bezeichnung *Theologie der Frauen*, *feminine* oder *weibliche* Theologie ersetzen möchten.

Solche Missverständnisse bzw. Umdeutungen feministischer Theologie zu einer Theologie der Frauen, die der etablierten Männertheologie ergänzend zur Seite gestellt werden soll, um diese um sogenannte weibliche Werte zu bereichern, machen erst richtig deutlich, wie wichtig und unverzichtbar das Adjektiv *feministisch* zur Selbstbezeichnung dieser neuen Art von Theologie ist. Denn der feministischen Bewegung geht es ja gerade darum, die Rollen und Stereotypen zu überwinden, in die wir Frauen gedrängt werden. Anders gesagt: Feminismus meint nicht die Errichtung einer Welt der Frauen, sondern die Umwandlung des bestehenden, auf einer Trennung in Männer- und Frauenwelt beruhenden gesellschaftlichen Systems, die Aufhebung festgeschriebener Grenzen des «Männlichen» und des «Weiblichen» mit all ihren Konsequenzen für die individuellen Lebensentwürfe und die gesellschaftliche

Organisation. Feminismus ist also die Bezeichnung für einen von Frauen in Gang gesetzten Prozess, den ich als Kulturkritik bzw. Kulturrevolution bezeichnen möchte. Ausgehend von der Feststellung, dass unsere Kultur eine patriarchale Kultur ist, d.h. ein Ordnungs- und Wertesystem, das auf der Vorherrschaft des Mannes bzw. auf der Überordnung sogenannt männlicher Werte über die sogenannten weiblichen beruht, will der Feminismus die ins Private abgedrängten Werte der Frauen wieder in der Öffentlichkeit zum Tragen bringen. Feminismus meint also nicht dasselbe wie der Begriff *Emanzipation*. Emanzipation ist ein erster Schritt zur Befreiung der Frau, da er die volle Gleichberechtigung der Frauen in allen Bereichen des öffentlichen Lebens anstrebt. Feministinnen dagegen gehen einen Schritt weiter, denn sie haben erkannt, dass die Emanzipationsbewegung zwar unverzichtbar ist, aber zu kurz greift, da sie zu einer Integration der Frauen in die bestehenden, männlich geprägten Strukturen führt und diese dabei in ihrer Geltung unangetastet lässt. Feministinnen bestehen deshalb darauf, dass nicht Frauen in das patriarchale System integriert werden sollen, sondern dass das patriarchale System selbst durch die Frauen verändert werden muss.

Dies besagt, dass nicht länger die «harten», männlichen Werte wie Rationalität, Sachlichkeit, Effizienz, Leistungsdenken usw. allein die Aussenwelt, also Gesellschaft, Politik und Wirtschaft bestimmen sollen, sondern dass die «sanften» Werte wie Emotionalität, Empathie, Rezeptivität, Gemeinschaftssinn usw., die bislang einseitig den Frauen zugeordnet worden sind und nur im privaten Bereich Geltung hatten, ebenfalls im öffentlichen Leben wirksam werden müssen. Feminismus lehnt die Spaltung in eine Männerwelt = Aussenwelt und eine Frauenwelt = Privatbereich ab, ebenso die patriarchale Hierarchie der Werte, welche die sogenannten weiblichen Werten den sogenannten männlichen unterordnet, Frauen auf die weiblichen Werte festlegt und wie diese für minderwertig erachtet. Feministinnen sind der Überzeugung, dass weder der Mann auf sogenannte männliche noch die Frau auf sogenannte weibliche Eigenschaften festgelegt werden darf, sondern dass jeder Mensch in sich die «sanften» und die «harten» Werte entwickeln kann, ja muss, wenn nicht weiterhin Männer seelisch verkrüppelt und Frauen

politisch machtlos bleiben sollen, und dass, wenn es uns nicht gelingt, die «sanften» Werte in unserem politischen Handeln zum Tragen zu bringen, unser aller Überleben gefährdet ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Feminismus bedeutet zum einen den Kampf gegen den Sexismus, d.h. er ist eine politische Bewegung zur Befreiung der Frauen von jeder Art gesellschaftlicher Diskriminierung, die sie aufgrund ihres Geschlechts erleiden. Zum anderen meint Feminismus eine grundlegende Kultur- und Patriarchatskritik, der es weder um die Integration der Frauen in das patriarchale System noch um die Errichtung einer «Frauenwelt» neben der herrschenden Männerwelt geht, sondern um eine neue Kultur, deren Ordnungs- und Symbolsysteme nicht mehr einseitig männlich, sondern ganzheitlich-menschlich definiert sind, und in der weder Geschlecht noch Rasse den Wert und die Rolle eines Menschen in der Gesellschaft bestimmen.

Eines jener Symbolsysteme, das unsere abendländisch-patriarchale Kultur entscheidend geprägt hat, ist die christliche Religion: Während zwei Jahrtausenden haben hier fast ausschliesslich Männer ihre religiösen Erfahrungen reflektiert und in ein Symbolsystem gebracht, das das Männliche zur Norm gemacht und die Überlegenheit des Mannes über die Frau, des Männlichen über das Weibliche sakralisiert und theologisch legitimiert hat. Als Teil einer umfassenden feministischen Kulturkritik ist feministische Theologie deshalb als Theologiekritik zu verstehen – als eine Theologie, die im Wortsinn radikal ist, da sie nach den Wurzeln jedes bisherigen Theologisierens fragt und dabei entdeckt, dass das Subjekt dieser Theologie nicht der Mensch, sondern der Mann gewesen ist. Aus der Erkenntnis heraus, dass also, wo bisher vom Menschen und Gott die Rede war, eigentlich nur vom Mann und seinem Bild von Gott die Rede gewesen ist, spricht feministische Theologie der herrschenden Theologie die Gültigkeit ab, die befreiende Botschaft Gottes in allgemeingültiger Weise auszulegen. Ja, sie richtet an Theologie und Kirche die kritische Frage, inwiefern sie durch ihr männliches Gottesbild und ihr androzentrisches (männerzentriertes) Sprach- und Symbolsystem nicht nur die religiöse Erfahrung von Frauen übergan-

gen, sondern selbst zur Unterdrückung der Frauen beigetragen bzw. diese legitimiert haben. Dies alles zeigt, dass das Adjektiv *feministisch* für diese Art von Theologie unverzichtbar ist, und nicht durch das harmlosere Wort *Theologie der Frauen* ersetzt werden kann, da es auf jene gesellschaftliche Bewegung hinweist, in der diese Theologie ihren «Sitz im Leben» hat: den Feminismus als eine Bewegung zur Befreiung der Frauen von jeder Art von Diskriminierung und als eine Vision einer vom Sexismus und von allen anderen -Ismen wie Rassismus, Kolonialismus, Militarismus befreiten Welt.

### **Merkmale feministischer Theologie**

Wie der Feminismus als kulturkritische Bewegung nicht nur bei einer Patriarchatsanalyse und -kritik stehen bleibt, sondern Ausdruck eines neuen Selbstbewusstseins von Frauen ist, die danach fragen, wer sie selbst hinter den ihnen zugeschriebenen Rollen und Bildern eigentlich sind, was sie können und was sie wollen und wie die Welt aussehen sollte, in der sie leben möchten, so ist auch die feministische Theologie nicht nur als Theologiekritik zu verstehen, sondern ebenso sehr als der Versuch von Frauen, zum ersten Mal in der Geschichte ihre Situation als Frau, ihr Menschsein, theologisch zur Sprache zu bringen. Feministische Theologie ist deshalb auch als *Erfahrungstheologie* zu bezeichnen. Sie geht von den konkreten Erfahrungen von Frauen, ihren Erfahrungen von Entfremdung und Unterdrückung sowie ihrer Suche nach einer eigenen Identität aus, und versucht diese theologisch zu benennen. Nun hat es allerdings schon immer vereinzelt Frauen gegeben, die ihr eigenes Selbstverständnis innerhalb der christlichen Religion reflektiert haben. Neu für die feministische Theologie ist aber, dass sie nicht bei einem allgemeinen weiblichen Selbstverständnis ansetzt, sondern bei dem gesellschaftlich bedingten Lebensgefühl von Frauen, eine kulturell und sozial benachteiligte Gruppe zu sein. Das heisst: Feministische Theologie stützt sich nicht auf die Besonderheit der Frauen als solche, «sondern auf ihre historische Erfahrung des Leidens, auf ihre psychi-

sche und sexuelle Unterdrückung, Infantilisierung und strukturelle Unsichtbarmachung infolge des Sexismus in den Kirchen und in der Gesellschaft»<sup>1</sup>. Sosehr diese Erfahrung allen Frauen gemeinsam ist, so ist die konkrete Form dieser gesellschaftlichen Diskriminierung von Frauen je nach sozialem Kontext verschieden: Eine weisse Mittelschichtsfrau in Europa oder in den USA erlebt die gesellschaftliche Diskriminierung als Frau anders als eine schwarze Amerikanerin in den Ghettos oder eine Frau in der Dritten Welt, deren Unterdrückung eine doppelte ist.

Feministische Theologie ist deshalb auch eine *kontextuelle Theologie*, eine Theologie also, die immer auf einen bestimmten Kontext bezogen ist, aus dem heraus sie ihre spezifischen Fragestellungen und ihre Analysen der sexistischen Gesellschaftsstrukturen entwickelt und nach Ausdrucksformen einer befreienden Religiosität sucht. Wir können deshalb in der feministischen Theologie nicht von *der* Frau reden, einer Art universellem, abstrakten Subjekt, wie dies die klassische Theologie mit *dem* Menschen gemacht hat, da die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der wir als Frauen leben und die Art der Unterdrückung, die wir erfahren, je nach Kultur und Gesellschaft eine andere ist. Wenn von feministischer Theologie gesprochen wird, darf nicht vergessen werden, dass es *die* feministische Theologie nicht gibt, sondern dass diese Theologie sich vielmehr in ganz verschiedenen Formen und Ansätzen ausprägt. Diese Vielfalt der Analysen und der theologischen Ansätze macht den Reichtum der feministischen Theologie aus und zeigt, dass feministische Theologie keine abstrakte Doktrin sein will, sondern in der jeweiligen konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit verwurzelt ist und deren Verschiedenheit reflektiert.

Feministische Theologie ist eine *prozesshafte Theologie*. Im Gegensatz zur klassischen theologischen Tradition mit ihren Systematisierungsversuchen, mit ihrem System verbindlicher Glaubensartikel, be-

---

<sup>1</sup> Catherina J. M. Halkes, Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 14.

steht feministische Theologie auf der Offenheit, der Vielfalt, der Veränderbarkeit und dem Experiment. Sie misstraut abgeschlossenen Begriffssystemen, auch theologischen, die sich die Wirklichkeit unterwerfen, indem sie sie in ein System pressen, und lehnt die Dogmatisierung religiöser Wahrheiten ab, durch die die lebendige Erfahrung ungezählter Menschen in festen theologischen Lehrsätzen ertötet und begraben wird. Feministische Theologie ist getragen von den Freiheitserfahrungen derer, die sie betreiben, und sie will diese in immer neuen Bildern und Formen zum Ausdruck bringen. Erneut wird hier der Versuch unternommen, aus einem Ordnungschristentum ein Freiheitschristentum zu machen; eine religiöse Kreativität freizusetzen, die versucht, Erstarrtes und Totes zum Leben zu erwecken und neue Freiheitserfahrungen zu vermitteln. Feministische Theologie betont die Wichtigkeit von Subjektivität, Intuition und Kreativität, um der bis heute andauernden Vorherrschaft von Objektivität, Rationalität und Abstraktion entgegenzuwirken. Feministische Theologie schlägt sich deshalb nicht nur in theoretischen Studien nieder, sondern ebenso in Gedichten, Liedern, Gebeten, Biographien und Geschichten, in denen unseren Visionen, unseren Hoffnungen und unserer Sinnlichkeit wie auch unserer Verzweiflung und Verletzbarkeit Stimme verliehen wird. Sie möchte eine Theologie schreiben, die, wie Dorothee Sölle einmal geschrieben hat, «so über das Fehlende spricht, dass es vermisst wird und anwesend». Feministische Theologie ist ein Prozess des Theologisierens, der alte Gewissheiten und Wahrheiten in Frage stellt, eine Theologie, die nicht vorschnell Antworten bereithalten will für Fragen, die wir noch gar nicht richtiggestellt haben, und die nach neuen Ausdrucksformen und befreienden Bildern für die Menschwerdung der Frauen sucht.

Damit komme ich zu einem weiteren Charakteristikum feministischer Theologie: Feministische Theologie ist eine Form von *Befreiungstheologie*. So wie lateinamerikanische Christen ihre Unterdrückung und ihre Befreiungserfahrungen im Lichte des Evangeliums zu verstehen suchen, so bringt feministische Theologie die Suche nach Würde und Befreiung der Frauen als Suche nach ihrem religiösen Selbst zum Ausdruck. Sie erinnert daran, dass unsere christliche Tradition auf einer



Befreiungserfahrung gründet, und stellt sich die Frage, was wir Frauen an dieser christlichen Tradition als befreiend erfahren haben, ob wir in der biblischen und christlichen Tradition Bilder und Geschichten finden können, die unseren Prozess der Befreiung von gesellschaftlichen und religiösen Zwängen sowie unsere Suche nach einer eigenen Identität inspirieren können.

Im Motiv des Exodus finden viele feministische Theologinnen ein Bild, das für sie die Erfahrungen, die Frauen in ihrer Suche nach Befreiung und einer eigenen Identität machen, sehr anschaulich fasst. Jeder Exodus, jeder Auszug, jedes Verlassen des Gewohnten beginnt mit einem Unbehagen, mit einer Einsicht in das bisher Gelebte, mit einem Leiden daran. So beginnen Frauen wahrzunehmen, dass sie in einem Vater-land leben, auch im religiösen Bereich, dass sie weder eine eigene Sprache noch eigene Bilder für ihre religiösen Erfahrungen haben, da sie sich während Jahrhunderten mit den religiösen Ausdrucksformen von Männern identifizieren mussten. Immer mehr Frauen wird schmerzlich bewusst, wie sehr die christliche Tradition sie in Bilder gezwängt hat, die sie von sich selber entfremdet und daran gehindert haben, ein Gefühl des Selbstwerts und der Autonomie zu entwickeln. Denn Männer haben nicht nur ihr eigenes Selbstbewusstsein in ihrer Theologie (mit)thematisiert, sondern auch ein Frauenbild geprägt, das vor allem über die christliche Anthropologie während Jahrhunderten die Situation und das Selbstverständnis der Frauen als minderwertige Wesen begründet hat. Der Mann ist das Abbild Gottes, die Frau aber das Abbild des Mannes. Feministische Befreiungstheologie will deshalb nicht nur alle Formen patriarchaler Bevormundung und männlicher Machtstrukturen in Kirche und Gesellschaft anklagen und zurückweisen, sondern die Macht der entfremdenden Bilder in uns überwinden, jener Bilder der Nichtigkeit und Minderwertigkeit, der Schwachheit und Mutlosigkeit, die unsere Seelen vergewaltigt haben. Feministische Theologie will uns helfen, uns aufzumachen, um «Gott in unserer Seele zu finden» (Elisabeth Schüssler Fiorenza) und unser religiöses und spirituelles Selbst, unsere Vision von Selbstbehauptung und Freiheit zu entwickeln. Feministische Befreiungstheologie meint den

Kampf gegen unterdrückende Strukturen in Kirche und Gesellschaft und die Suche nach unseren eigenen religiösen Erfahrungen und einer eigenen Sprache dafür; sie ist der Versuch, das Wissen und Bewusstsein zurückzugewinnen, dass auch wir Frauen Ebenbild Gottes sind. Dieses Zurückgewinnen unserer Würde und unseres Stolzes, die eine christliche Tradition nicht in uns haben wachsen lassen, das Lernen eines selbstbewussten und aufrechten Ganges wird in der feministischen Theologie häufig durch das biblische Bild der gekrümmten Frau veranschaulicht. Gekrümmt durch die Ansprüche von aussen, niedergedrückt von Rollenzwängen und Minderwertigkeitsgefühlen, beginnen Frauen sich aufzurichten, die Last fremder Ansprüche und einengender Bilder abzuschütteln, den Kopf zu heben und die Welt um sich herum mit einem neuen, freien Blick wahrzunehmen. Feministische Theologie geht es um den geraden Rücken der Frauen, um einen aufrechten Gang, um Selbstsein und Selbstvertrauen.

### **Schwesterlichkeit**

Um zu solcher Selbsterfahrung zu kommen ist für Frauen die Gemeinschaft nötig, die Wir-Erfahrung von Frauen, welche einander zuhören und einander zum Sprechen bringen, ein Ort, wo der Schmerz der Unterdrückung geteilt und die Sehnsucht nach Ganzheit genährt wird. Schwesterlichkeit wird für viele Frauen so zum Ort der Kirche, zum «heiligen» Raum, in dem sie sich selber werden und sich transzendieren können. Diese Erfahrung der Schwesterlichkeit ist tief persönlich und politisch zugleich. Judith Plaskow, eine amerikanische feministische Theologin, beschreibt die Erfahrung der Schwesterlichkeit so:

«Ich bejahe mich als Frau, aber nur, indem ich in eine neue, bis anhin schweigende Gemeinschaft eintrete. Indem ich zu mir selbst ja sage, wo ich und meine Gesellschaft nur nein gesagt hätten, eröffne ich mir die Möglichkeit, andere Frauen als Personen und Freundinnen anzusehen; ich entdecke eine Quelle von Energie zu persönlicher und gesellschaftlicher Erstarkeung und Veränderung. Ich erwerbe mir einen Freiheitssinn, der in

meinem neuen Bewusstsein persönlicher Integrität und Ganzheit wurzelt. Ich bringe ihn zum Ausdruck, wenn ich mich im Verein mit anderen Frauen an der Aufgabe beteilige, unsere Zukunft zu schaffen.»<sup>2</sup>

Der Anspruch ist gross: die Vision eines Neuanfangs, einer anderen, besseren und gerechteren Welt. Und doch ist es nicht weniger, was sich die Frauenbewegung, was sich die feministische Theologie letztendlich zum Ziel gesetzt hat. «New Woman.– New Earth»<sup>3</sup>: So lautet auch der Titel eines Buches der amerikanischen Theologin Rosemary Radford Ruether, das in der Erkenntnis gipfelt, dass nur ein grundlegender Wandel unserer kulturellen Werte und eine Abkehr vom (männlichen) Herrschaftsdenken die Frauen aus ihrer Abhängigkeit befreien sowie ein menschliches Zusammenleben und eine harmonische Beziehung zur Umwelt ermöglichen wird. Ein Begriff, der die Richtung dieses grundlegenden Wandels von kulturellen Werten anzeigt, ist der Begriff der Ganzheit.

## **Ganzheitlichkeit**

Ganzheit, Ganzheitlichkeit ist auch in der feministischen Theologie eine grundlegende Kategorie. Ganzheitlichkeit meint die Überwindung des Dualismus von Körper und Seele, Materie und Geist, Erde und Himmel, Immanenz und Transzendenz, weiblich und männlich, Natur und Geschichte usw., der in der klassischen Theologie grundgelegt ist und unsere heutige Theologie noch immer prägt. Ganzheitlichkeit impliziert auch ein Menschenverständnis, bei dem Frauen und Männer Fähigkeiten und Qualitäten entwickeln, durch die sie sowohl ihre emotionalen wie intellektuellen, ihre rezeptiven wie kreativen Seiten entfalten können und nicht mehr durch Rollendiktate und Geschlechtsstereo-

typen einseitig auf bestimmte Fähigkeiten festgelegt und an der Entfaltung all ihrer Möglichkeiten gehindert werden. Ganzheitlichkeit meint die Aufhebung des Männlichkeits- und des Weiblichkeitswahns, der Menschen, Frauen und Männer, zu halbierten Menschen macht und sie in ihrem Menschsein verkümmern lässt. In einer Gesellschaft, in der Wille und Verstand alle anderen menschlichen Verhaltensweisen dominieren, ist die Annahme oder Aufwertung unseres Leibes, unserer Leiblichkeit, eine der Voraussetzungen für eine Veränderung unserer Lebenssituation. Unsere Leiblichkeit und ihre Gesetze anzunehmen würde heissen, sich auf die eigenen Gefühle, auf Schwächen und Grenzen, aber auch auf die eigene Kreativität, Lust und Sinnlichkeit einzulassen. Es würde bedeuten, eine Lebensweise des Empfangenkönnens, des Geschehenlassens und des Verbundenseins als Korrektur eines einseitig auf Erfolg und Leistung ausgerichteten Lebens anzustreben.

Für Frauen ist die Annahme ihres Körpers ein ganz wesentlicher Schritt auf die Entwicklung eines weiblichen Selbstbewusstseins hin. Denn Patriarchat bedeutet immer auch Beherrschung des weiblichen Körpers, der weiblichen Sexualität und Fortpflanzungsfähigkeit durch den Mann. Jahrhundertlang haben Männer Frauen auf ihren Körper reduziert und diesen zum Projektionsfeld und Objekt ihrer Wünsche und Lüste gemacht; sie haben über ihn verfügt, ihn vergewaltigt und verachtet. So ist den Frauen ihr Körper enteignet worden. Uns unseren Körper, unsere Sexualität wieder anzueignen und als Quelle von weiblicher Macht und Autonomie neu zu entdecken, ist deshalb ein ganz zentrales Anliegen der Frauenbewegung wie auch der feministischen Theologie. Denn gerade in der christlichen Tradition ist der Körper gefürchtet, verachtet, als Ort des sexuellen Triebes und der Sünde bekämpft und unterdrückt worden. Die Frau, die dem Körperlichen nahesteht, wurde für eine breite jüdisch-christliche Tradition zum Inbegriff des Körperlichen und zum Urbild der Sünde. Leiblichkeit und Sexualität sind deshalb zentrale Themen einer feministischen Theologie, der es um ein positives und autonomes Selbstbild von Frauen geht. Unter dem Motto «our bodies – ourselves» beginnen Frauen, ihren Körper für sich selber zu entdecken, selbst über ihn und seine Funktionen zu bestimm-

---

<sup>2</sup> Judith Plaskow, Das Kommen Liliths: Schritte zu einer feministischen Theologie, in: Bernadette Brooten/Norbert Greinacher (Hg.), Frauen in der Männerkirche, München/Mainz 1982, 249.

<sup>3</sup> Wörtlich: Neue Frau – neue Erde.

men, und ein Selbstbewusstsein zu entwickeln, das wesentlich in der Bejahung und Freude am eigenen Körper gründet.

Ein solches Selbstbewusstsein führt auch zu einer anderen Art von Denken, das sich nicht mehr wie das männliche losgelöst von allem Körperlich-Konkretem entfalten will, das nicht mehr einseitig den Gesetzen der Ratio und der logischen Wahrheit verpflichtet ist, sondern der Liebe zum Leben und der Erhaltung desselben. Frauen finden heraus, dass sie mit ihrem ganzen Körper begreifen müssen, dass ein Denken, das sinnlos ist, bald sinnlos wird und dass die Herrschaft des instrumentellen Denkens und der eiskalten Abstraktion, die mit der Erde, dem Körper nicht mehr in Berührung kommen, uns an den Abgrund des Lebens führt. Oder wie Beverly Wildung Harrison, eine feministische (Moral-)Theologin aus den USA, schreibt:

«Wenn wir, wie dies Feministinnen tun müssen, 'mit unserem Körper, mit uns selbst' anfangen, erkennen wir, dass all unsere Erkenntnis, unsere moralische Erkenntnis eingeschlossen, über den Körper vermittelte Erkenntnis ist. Alle Erkenntnis wurzelt in unserer Sinnlichkeit. Wir kennen und werten die Welt, wenn wir sie kennen und werten, durch unsere Fähigkeit, zu berühren, zu hören, zu sehen. Wahrnehmung (Perzeption) ist grundlegend für das Begreifen (Konzeption). Vorstellungen hängen von unserer sinnlichen Wahrnehmung ab. Das Gefühl ist das grundlegende körperliche Element, das unsere Verbundenheit mit der Welt vermittelt. Wenn wir nicht fühlen können, verlieren wir buchstäblich unsere Verbindung zur Welt. (...) Wenn das Gefühl beschädigt oder abgeschnitten ist, wird unsere Kraft, uns die Welt vorzustellen und auf sie zu wirken, zerstört und unsere Rationalität beeinträchtigt. Aber es ist nicht einfach das Vermögen, die Welt zu begreifen, das verlorengelht. Auch unser Vermögen, die Welt zu werten, nimmt ab. Wenn wir nicht scharfsichtig unsere Gefühle wahrnehmen oder wenn wir nicht wissen, was wir fühlen, können wir nicht wirksam moralisch handeln.»<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Beverly Wildung Harrison, *The Power of Anger in the Work of Love*, in: *Making the Connections. Essays in Feminist Social Ethics*, Boston 1985, 13. Die Übersetzung ins Deutsche stammt von mir.

«Fühlend denken.– denkend fühlen» (Christa Wolf), so könnte das neue Bewusstsein umschrieben werden, das Frauen zu entwickeln beginnen und das in der Einsicht gründet, dass eine Erkenntnis, die nicht durch die Sinne gegangen ist, keine andere Wahrheit erzeugen kann als eine schädliche. Eng verbunden mit dieser Rückbindung unseres Denkens an unsere leibliche Existenz, an unsere Sinnhaftigkeit, ist eine neue Haltung gegenüber der Natur, die, ebenso wie unser Leib, unserem Willen und unserem technischen Verstand unterworfen wurde. Sich selbst in seiner Leiblichkeit zu akzeptieren, heisst für eine feministische Theologie auch, sich als Teil der Natur zu begreifen, eingebunden in natürliche Abläufe und Gesetzmässigkeiten, die wir nicht länger beliebig manipulieren dürfen, wenn wir uns vor der Selbstzerstörung und der ökologischen Katastrophe bewahren wollen. Die Schaffung eines neuen Wertsystems, das die Dualismen Natur – Geist, Leib – Seele, Frau – Mann überwindet, ist für feministische Theologinnen das Ziel einer ganzheitlichen Theologie, zu deren Entwicklung sie beitragen wollen, deren Verwirklichung aber nicht allein von ihnen abhängt.

# Hauptströmungen feministischer Theologie

Feministische Theologie geht davon aus, dass Religion oder Religiosität eine wichtige Dimension des menschlichen Lebens ist und dass die traditionelle Religion und Theologie unseres westlichen Kulturkreises Frauen um eine authentische Religiosität betrogen hat. Feministische Theologinnen stellen fest, dass die theologische Tradition Frauen systematisch abgewertet hat, immer und immer wieder deren Minderwertigkeit und Unterordnung unter den Mann betonte und Frauen von allen entscheidenden Positionen in der Kirche ausschloss. Feministische Theologinnen sind sich einig, dass Frauen sich von allen ideologischen und institutionellen Strukturen befreien müssen, die ihren Prozess der Selbstwerdung und ihre Suche nach Autonomie und eigener Identität behindern. Erfahrung, und zwar die Erfahrung von Frauen, wird dabei zum Schlüsselwort, ja zur Norm, von der her feministische Theologinnen die traditionelle Theologie kritisieren und neue Formen von Religiosität und Theologie zu entwickeln suchen. Eine grundsätzliche Differenz zwischen verschiedenen Theologinnen besteht nun aber darin, inwieweit sie das Christentum, die christliche Tradition für sexistisch halten bzw. ob sie in ihrer Suche nach einer befreienden Religiosität für Frauen an christliche Traditionen anknüpfen oder ob sie die christliche Tradition für irreformabel sexistisch halten und deshalb zurückweisen. Carol Christ, eine feministische Theologin aus den USA, hat zur Unterscheidung dieser zwei Richtungen feministischer Theologie die Bezeichnungen *reformistischer Ansatz* und *revolutionärer Ansatz* eingeführt.

Wie das Wort *reformistisch* sagt, sind Theologinnen dieser Richtung der Überzeugung, dass das Christentum reformiert und vom Sexismus befreit werden kann, da zu unterscheiden sei zwischen dem Kern der christlichen Botschaft, der nicht sexistisch sei, und seiner patriarchalen Überformung. Ihrer Ansicht nach ist das Christentum mehr als nur eine Sanktion des Patriarchats. Sowohl in der biblischen wie in der christlichen Tradition sei ein emanzipatorischer Kern enthalten, den es für Frauen hinter den patriarchalischen Überlagerungen und Verfremdungen aufzudecken gelte. Unter dem Motto *belonging to tradition by changing it*<sup>5</sup> versuchen Theologinnen dieser Richtung die kritischen und befreienden Elemente der christlichen Tradition aufzugreifen und die (patriarchale) Tradition im Namen ihrer kritischen Elemente zu verändern (vgl. etwa Catherina Halkes, Elisabeth Moltmann-Wendel, Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza u.a.).

Reformistische Theologinnen glauben also, so verschieden ihre theologischen Entwürfe im Einzelnen auch sind, dass die Bibel kritische und befreiende Traditionen enthält, die das Patriarchat transzendieren; ja, dass die Bibel selbst Kriterien an die Hand gibt, um die biblische Botschaft von ihrer zeitgebundenen patriarchalen Überformung zu befreien. (Solche Kriterien lassen sich etwa aus dem Verhalten Jesu Frauen gegenüber sowie aus Gal 3,28 «in Christus ist weder Mann noch Frau» ableiten.) Den Exegetinnen unter diesen Theologinnen geht es um ein neues Verstehen, um eine neue Hermeneutik und Interpretationsmethode der Bibel, welche aufzeigen will, inwiefern die Bibel zur Unterdrückung der Frauen beigetragen hat und noch immer beiträgt, und die gleichzeitig danach fragt, ob und wie die Bibel eine Quelle für unsere Befreiung als Frauen heute sein könnte (vgl. vor allem Elisabeth Schüssler Fiorenza, Letty Russell, Phyllis Trible). Gemeinsam ist den Theologinnen dieser Richtung zudem ein bestimmtes Geschichtsverständnis, das davon ausgeht, dass wir Frauen die Geschichte, die auch unsere Geschichte ist, nicht einfach überspringen können, dass wir von ihr geprägt sind und uns deshalb mit ihr auseinandersetzen müssen, da

---

<sup>5</sup> Auf Deutsch etwa: Der Tradition angehörend, indem frau sie ändert.

wir sonst Gefahr laufen, sie – unbewusst – zu wiederholen. Viele Theologinnen glauben überdies, dass christliche Feministinnen auch eine positive Geschichte haben, an die sie anknüpfen können; hinter der *History* der biblischen Tradition nämlich sei eine *Her-story*<sup>6</sup> auszumachen, eine Geschichte von Frauen, die in den Anfängen des Christentums eine aktive und entscheidende Rolle gespielt haben. Diese *Her-story* gelte es aufzudecken und sich wiederanzueignen als eine «gefährliche und befreiende Erinnerung» (J.B.Metz), aus der wir Kraft und Inspiration für unseren Befreiungskampf heute schöpfen können.

Während es der reformistischen Richtung also darum geht, den ursprünglichen, nicht-sexistischen Gehalt des Christentums hinter den patriarchalen Verzerrungen freizulegen, halten die Theologinnen der revolutionären Richtung dieses Unterfangen für aussichtslos, da sie den Kern der christlichen Religion selbst für sexistisch halten (vgl. etwa Mary Daly, Naomi Goldenberg, Carol Christ u.a.). Sie sind der Ansicht, dass die christliche Kern-Symbolik – Gottvater, männlicher Erlöser und männlicher Geist – zwangsläufig männliche Macht und weibliche Unterwerfung impliziere und legitimiere. Der einzige Weg für Frauen, sich von einer sexistischen Tradition zu befreien, bestehe deshalb darin, die christliche Tradition zurückzuweisen und ihr jede Loyalität aufzukündigen. Frei von der Autorität christlicher und jüdischer Traditionen versuchen Feministinnen dieser Richtung neue Symbole und Traditionen zu schaffen, die in der Erfahrung von Frauen verwurzelt sind. Die Ausprägungen einer solchen post-christlichen oder radikal-feministischen Religiosität sind sehr verschieden und nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen.<sup>7</sup> So versuchen einige revolutionäre Feministinnen an vorchristliche, matriachale Traditionen anzuknüpfen und durch die Wiederentdeckung einer Göttin-Verehrung Inspirationen für ihre feministische Spiritualität zu erhalten. Die Göttin ist für sie Symbol der

<sup>6</sup> Wortspiel: Seine-Geschichte, Ihre-Geschichte.

<sup>7</sup> Einen guten Einblick in die Vielfalt einer solchen radikal-feministischen Spiritualität, die vor allem in den USA schon seit längerem praktiziert wird, bietet der von Charlene Spretnak herausgegebene Sammelband "The Politics of Women's Spirituality", New York 1982.

weiblichen Lebenskraft, Unabhängigkeit und Macht; ein Symbol, das im Gegensatz zum männlichen Gottesbild der christlichen Tradition das Vertrauen von Frauen in ihre eigene Stärke und Kraft zu fördern vermag.<sup>8</sup> Andere dagegen verwurzeln ihre religiösen Visionen in der gegenwärtigen Erfahrung von Schwesterlichkeit, und wieder andere versuchen durch die Identifikation mit den als Hexen verfolgten Frauen vergangener Jahrhunderte unter dem Stichwort *witchcraft*<sup>9</sup> weibliche Stärke neu zu erfahren.

Bei aller Verschiedenheit dieser zwei Richtungen feministischer Theologie/Spiritualität darf meiner Meinung nach nicht übersehen werden, dass sie beide demselben Anliegen verpflichtet sind, nämlich der Befreiung der Frauen von der Entfremdung durch eine patriarchale Religion und der Suche nach einer befreienden Religiosität, die Frauen zu Selbstbejahung, Selbstbestimmung und eigener Identität ermächtigt. Mit anderen Worten: Hermeneutischer Ansatzpunkt, d.h. Schlüssel für die Interpretation und Beurteilung der biblischen und christlichen Tradition, ist sowohl für die Vertreterinnen einer radikal-feministischen oder post-christlichen Spiritualität wie auch für jene einer christlich-feministischen Befreiungstheologie die aus der Frauenbefreiungsbewegung herausgewachsene Vorstellung von der Autonomie, Unabhängigkeit und Macht der Frauen. In diesem hermeneutischen Ansatzpunkt treffen sich also post-christliche Spiritualität und christlich-feministische Befreiungstheologie – und trennen sich auch gleich wieder. Denn bei der Anwendung dieses hermeneutischen Schlüssels auf die biblisch-christliche Tradition kommen sie zu ganz gegensätzlichen Schlüssen. Post-christliche Feministinnen wie Daly, Christ, Goldenberg u.a. sind der Überzeugung, dass ein durch und durch androzentrisches Christentum Frauen grundsätzlich an einer Selbstwerdung im Sinne von

<sup>8</sup> Zur Bedeutung des Göttin-Symbols für eine feministische Spiritualität vgl. u.a. Carol Christ, Why Women Need the Goddess, in: Carol Christ/Judith Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, San Francisco 1979, 273-287; Naomi Goldenberg, *Changing of the Gods*, Boston 1979.

<sup>9</sup> wörtlich: Hexenkraft, Zauberkunst. In diesem Zusammenhang eine Form feministischer Spiritualität psychologisch-schamanischer Ausrichtung (vgl. Anm. [7]).

Autonomie und Unabhängigkeit hindere. Und das Gewicht einer 2000-jährigen Geschichte christlicher Unterdrückung der Frauen spricht wohl tatsächlich für sie. Weshalb überhaupt nach den spärlichen befreienden Spuren innerhalb einer Tradition suchen, die bis auf den heutigen Tag massgeblich an der Unterdrückung der Frauen in unserer abendländischen Kultur beteiligt ist, meinen post-christliche Feministinnen zu Recht. Oder noch grundsätzlicher gefragt: Weshalb müssen wir Frauen unsere Forderung nach Gerechtigkeit, nach Befreiung von einem Status der Ungleichheit und Zweitrangigkeit überhaupt in einer geschichtlichen Tradition begründen? Ob die Idee der Gleichheit und Gleichwertigkeit von Frau und Mann nun geschichtlich tatsächlich schon jemals gedacht oder ansatzweise realisiert wurde oder nicht, die Idee ist heute als ethische Forderung da und bedarf zu ihrer Legitimation keiner Abstützung in der christlichen Tradition – eine Abstützung, die, dies müssen auch kritische christliche Theologinnen zugeben, zudem eine äusserst schmale Basis aufweist.

Weshalb aber beschäftigen sich christliche Feministinnen dann trotzdem noch mit der Bibel und der christlichen Tradition? Eine Frage, die auch mich immer wieder herausfordert und die wohl nicht von allen Theologinnen gleich beantwortet wird. Einer der möglichen Gründe ist vielleicht das Interesse an Tradition und Kontinuität, am Sich-Orten innerhalb eines geschichtlichen Rahmens; ein anderer Grund ist vielleicht das Bedürfnis, einer Gemeinschaft zuzugehören, die – trotz aller Mängel – in einer durchrationalisierten und entmenschlichten Gesellschaft noch am ehesten unsere Ideale von Gerechtigkeit und Menschenwürde sowie unsere Hoffnungen auf Befreiung und Mitmenschlichkeit beheimatet. Ein weiterer Grund für das Verbleiben innerhalb der christlichen Tradition mag die Erkenntnis sein, dass das Christentum nicht nur in einer bestimmten geschichtlichen Vergangenheit situiert ist, sondern Visionen enthält, die nach vorne, in eine noch nicht eingelöste Zukunft weisen – auch für Frauen. Vielleicht aber ist die christliche Tradition für viele von uns auch einfach aufgrund der lebensgeschichtlichen Tatsache wichtig geblieben, dass wir in ihr – trotz

aller unterdrückerischen Aspekte – auch Erfahrungen von Selbstsein und Authentizität gemacht haben.

Die Frage, ob Frauen auch innerhalb oder nur ausserhalb der christlichen Religion zu Autonomie und Freiheit gelangen können, lässt sich wohl kaum auf der Ebene der historischen und rationalen Argumente entscheiden, sondern nur im praktischen Vollzug des einen oder des anderen Weges, dessen Wahl meiner Ansicht nach letztendlich in einer von der eigenen Lebensgeschichte geprägten Entscheidung gründet. Die Zukunft wird zeigen, ob es christlichen Feministinnen gelingen kann, sich die christliche Botschaft von der Befreiung der Unterdrückten für die eigene Befreiung anzuverwandeln.

# Modell einer feministisch-kritischen Bibelhermeneutik

Die grundlegendste und wohl schwerwiegendste Frage für eine feministische Theologin lautet: Schliessen sich feministisches Selbstverständnis und christlicher Glaube aus? Oder können diese zwei Lebenshaltungen in einer kreativen Spannung gelebt werden, so dass unser christlicher Glaube unseren Kampf für die Befreiung der Frauen unterstützt und unser feministisches Engagement unsere Haltung als Christinnen vertieft? – Da sich unser Selbstverständnis als ChristInnen von der Bibel als unserer «Verfassungsurkunde» herleitet, müssen wir uns diese Fragen in Bezug auf die Bibel und die biblische Offenbarung stellen. Die feministische Kernfrage lautet also: Kann die Bibel so gelesen werden, dass sie eine historische Quelle für die Macht, Unabhängigkeit und Freiheit von Frauen werden kann, oder muss sie als patriarchales Dokument der Unterdrückung von Frauen zurückgewiesen werden?

Für Radikalfeministinnen ist die Antwort klar. In ihrer Sicht ist die Bibel ein durch und durch patriarchales Buch, das ausschliesslich männliche Erfahrungen spiegelt, von Gott in einer männlichen Sprache spricht sowie die gesellschaftliche und kirchliche Unterordnung und Zweitrangigkeit der Frauen legitimiert. Frauen, die dem Kampf für die Befreiung von Frauen verpflichtet sind, müssen ihrer Meinung nach die Bibel und die biblische Autorität zurückweisen. Eine feministische Vision und Praxis muss allein in der gegenwärtigen Erfahrung von Frauen wurzeln und kann sich nicht auf eine biblisch-christliche Tradition stützen. Christliche Feministinnen stimmen mit den Radikalfeministinnen darin überein, dass die Bibel ein androzentrisches Buch ist, das bis heu-

te dazu gedient hat, die Frauen auf ihrem zweitrangigen Platz festzuhalten. Wann immer in der Geschichte Frauen gegen politische Diskriminierung, ökonomische Ausbeutung und Machtlosigkeit in Kirche und Gesellschaft protestiert haben, wurde die Bibel gegen solche Forderungen ins Feld geführt. Gleichzeitig hat die Bibel aber nicht nur dazu gedient, die Unterdrückung der Frauen theologisch zu rechtfertigen, sondern Texte wie etwa Gal 3,28 «in Christus ist weder Mann noch Frau» haben Frauen auch immer wieder ermutigt, für ihre Gleichberechtigung in Kirche und Gesellschaft zu kämpfen. Christlich-feministische Theologinnen sind deshalb der Ansicht, dass die Bibel, richtig gelesen und interpretiert, durchaus auch befreiende Traditionen für Frauen enthält. Sie haben zu diesem Zweck verschiedene Ansätze der Interpretation und Beurteilung der biblischen Religion im Allgemeinen und von biblischen Texten im Besonderen zu entwickeln versucht. So hat etwa Rosemary Ruether in der prophetisch-kritischen Tradition der Bibel das hermeneutische Prinzip einer feministischen Bibelinterpretation gefunden<sup>10</sup> oder die Alttestamentlerin Phyllis Trible eine nicht-sexistische Interpretation von Bibeltexten vorgeschlagen<sup>11</sup>.

Am ausführlichsten hat sich aber die Neutestamentlerin *Elisabeth Schüssler Fiorenza* mit dem Problem und der Entwicklung einer feministischen Hermeneutik oder Bibelinterpretation befasst. In verschiedenen Aufsätzen und im ersten Teil ihres Buches *In Memory of Her*<sup>12</sup> hat sie ein differenziertes Modell einer Bibelhermeneutik vorgelegt, das in den USA und auch bei uns intensiv diskutiert wird. Schüssler Fiorenza hat ihr hermeneutisches Modell im Rahmen einer feministisch-kritischen Befreiungstheologie entwickelt. Sie selbst bezeichnet ihre Hermeneutik als eine kritisch-evaluative Hermeneutik, die sich sowohl auf die Methoden der historisch-kritischen Wissenschaft wie auch auf

<sup>10</sup> Vgl. Rosemary Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985, 40-52.

<sup>11</sup> Vgl. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978, sowie dies., *Gegen das patriarchalische Prinzip in Bibelinterpretationen*, in: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), *Frauenbefreiung*, München/Mainz 1978, 93-117.

<sup>12</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, New York 1983.

die theologischen Ansätze der Befreiungstheologie stützt, dabei aber immer die Befreiung der Frauen von einer patriarchalen Kultur und Religion im Auge hat. Ziel einer feministischen Bibelhermeneutik ist es dabei nicht, die Bibel gegenüber ihren post-christlichen Kritikerinnen als Befreiungsbuch für Frauen zu verteidigen, sondern sie so zu verstehen und zu interpretieren, dass sowohl ihre unterdrückende wie auch ihre befreiende Kraft klar erkannt werden kann. Im Gegensatz zu den Radikalfeministinnen ist Schüssler Fiorenza nicht der Meinung, dass wir die Bibel als Ganzes zurückweisen sollten; in Solidarität mit all jenen Frauen, die im Geist der christlichen Botschaft für ihre Würde und ihre Gleichberechtigung gekämpft haben, will sie vielmehr in der Bibel nach den Spuren einer Geschichte von Frauen suchen und diese Geschichte als unsere Geschichte, als unser geschichtliches Erbe wiedergewinnen. Denn – so die amerikanische Künstlerin Judy Chicago – «our heritage is our power», oder negativ ausgedrückt: unsere Geschichtslosigkeit besiegelt unsere Machtlosigkeit. Den grössten Teil ihres Buches hat Schüssler Fiorenza deshalb einer feministischen Rekonstruktion der frühchristlichen Geschichte gewidmet, die, wie sie zeigen will, bislang einseitig aus der Sicht von Männern dargestellt worden ist und in der die Geschichte der Frauen unterschlagen, d.h. der wirkliche Beitrag der Frauen zur urchristlichen Bewegung nicht adäquat zum Ausdruck gebracht worden ist. «In memory of her» – zum Gedächtnis an jene namenlose Frau, die nach Markus 14,3-9 zu Beginn der Leidensgeschichte das Haupt Jesu mit kostbarem Öl gesalbt hat und von deren Tat Jesus gesagt hat, dass «wo immer in der ganzen Welt das Evangelium verkündet wird, da wird auch das, was sie getan hat, zu ihrem Gedächtnis erzählt werden» (Mk 14,9), will Schüssler Fiorenza die Geschichte dieser namenlosen Frau und all jener Frauen, deren Taten wie die ihre von einer männlichen Überlieferung und Verkündigung verschwiegen und nach und nach vergessen wurden, der Vergessenheit einer patriarchalen Geschichtsschreibung entreissen.

Eine feministische Bibelhermeneutik muss deshalb ein Interpretationsmodell des Christentums zu entwickeln suchen, das die vergessene und verdrängte Geschichte der Frauen aufzudecken und ihren wirkli-

chen Beitrag zur urchristlichen Bewegung darzustellen vermag. Bevor ich Schüssler Fiorenzas feministisches Interpretationsmodell sowie ihre Analyse und Kritik der bisherigen männlichen Interpretationsmodelle der urchristlichen Geschichte in ihren Hauptpunkten darstellen werde, möchte ich zunächst noch ein paar grundsätzliche Bemerkungen zum Problem der Hermeneutik, dem Verständnis und der Interpretation von historischen Texten, vorausschicken.

### **Von einer androzentrischen zu einer feministischen Rekonstruktion der frühchristlichen Geschichte**

#### *Hermeneutische Fragen*

Hermeneutik, von griechisch *hermeneutiké*, «Kunst der Auslegung», ist die Lehre vom Verstehen, vom wissenschaftlichen Begreifen geistesgeschichtlicher Sachverhalte. Innerhalb der wissenschaftlichen Hermeneutik, die sich mit den Bedingungen des Verstehens beschäftigt, wurde die Erkenntnis formuliert, dass bestimmte Vorerfahrungen, bestimmte Denkstrukturen und gesellschaftliche Interessen die Interpretation von Texten mitbestimmen und dass dieser Vorgang notwendig und unvermeidlich innerhalb der Kommunikation zwischen Text und InterpretIn stattfindet. Dies gilt in ganz besonderem Masse für das Verständnis und die Interpretation von historischen Texten. Aber nicht nur das Verständnis historischer Texte ist von den Denkvoraussetzungen und gesellschaftlichen Interessen des Historikers bestimmt, sondern ebenso die Auswahl dessen, was ihm für die Vergangenheit als wichtig und für die Gegenwart als erforschenswert erscheint, so dass der Rahmen der Geschichtsschreibung nicht nur durch das vorhandene Quellenmaterial, sondern auch durch die jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Perspektiven des Forschers beschränkt ist. Da sämtliche Deutungen historischer Texte von den Denkmodellen und Interessen der Interpreten bestimmt sind, ist der Mythos von einer wertfreien, objektiven Geschichtsschreibung aufzugeben.



Feministische Wissenschaftlerinnen weisen deshalb darauf hin, dass in einer Gesellschaft, der ein patriarchales Ordnungs- und Wertsystem zugrunde liegt, Historiker Geschichtsquellen aus einer patriarchalen Perspektive studieren. Das heisst, «unser westlicher Auffassungsrahmen und Raster für geschichtliche Sachverhalte wird von dem Verständnis bestimmt: Mensch-sein heisst Mann-sein, und der Mann definiert die Frau nicht 'an sich', sondern in Beziehung auf sich; sie wird nicht als ein selbständiges Wesen aufgefasst. Er ist das Subjekt, das Absolute. Sie ist das 'Andere'»<sup>13</sup>. Diese androzentrische Definition von Menschsein bestimmt aber nicht nur das Selbstverständnis und Wissenschaftsverständnis von Männern, sondern auch das von Frauen, die sich nicht als geschichtliche und wissenschaftliche Subjekte begreifen lernen. Denn Frauen erfahren die Geschichte ja nicht nur als eine Geschichte von Männern, sondern sehen auch sich selbst durch die Brille männlicher Optik, welche den Frauen in der Geschichte immer nur den Platz der «Fremden», der «Anderen» übriggelassen hat, die in der Geschichte keine (entscheidende) Rolle gespielt hat und spielt. Diese Sicht führt aber dazu, dass Frauen ihre geschichtliche und gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit und Ausgrenzung verinnerlichen, sich als schweigende Folie der Geschichte begreifen lernen, aber nie als Subjekte gesellschaftlichen und geschichtlichen Handelns.<sup>14</sup>

### *Die androzentrische Interpretation und Rekonstruktion der frühchristlichen Geschichte*

Da die wissenschaftliche Darstellung der Geschichte des frühen Christentums wie jede Geschichtsschreibung vom androzentrischen Denkschema der westlichen Kultur bestimmt ist, rekonstruiert auch sie das Bild der frühen Kirche nach dem Modell der Dominanz des Mannes, in dem die Frau nur am Rande erscheint. Die Frage nach der Stellung der

---

<sup>13</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza, Die Frauen in den vorpaulinischen und paulinischen Gemeinden, in: Bernadette Brooten/Norbert Greinacher, Frauen in der Männerkirche, München/Mainz 1982, 115.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Claudia Opitz, Der "andere Blick" der Frauen in die Geschichte, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 11, Köln 1984, 61-70.

Frau im frühen Christentum lässt sich deshalb nicht ohne eine kritische Analyse der androzentrischen Interpretation der frühchristlichen Geschichte beantworten:

«Als Historikerin und Exegetin würde ich, wenn man die Frage nach der Stellung der Frau in der Bibel an mich herantrüge, die Ansicht vertreten, nicht eine Neufassung der Bibel, sondern eine Neukonzeption der Geschichte des Urchristentums sei notwendig.»<sup>15</sup>

Denn die Konzeption der Geschichte des Urchristentums bestimmt als Verstehenshorizont unser Verständnis der einzelnen biblischen Texte; das Verständnis einzelner Bibelstellen über die Frau hängt nicht allein von einer sorgfältigen, historisch-kritischen Interpretation dieser Texte ab, sondern ebenso vom theoretischen Modell des Urchristentums, in dessen Kontext wir unsere Fragen formulieren und die Texte interpretieren. Solange aber dieses theoretische Modell von einer androzentrischen Perspektive bestimmt ist, wird es alle biblischen Texte, in denen von Frauen die Rede ist, aus der Sicht von Männern interpretieren und Aussagen über die Tätigkeit von Frauen in die Konzeption einer von Männern dominierten urchristlichen Bewegung integrieren. Eine Forschung, die sich nur auf einen «topical approach» stützt, also nur Stellen in der Bibel untersucht, die sich direkt auf Frauen beziehen, ohne dabei auch den androzentrischen Interpretationsrahmen, innerhalb dessen diese Texte beurteilt werden, in Frage zu stellen, kann daher die wirkliche Bedeutung und Stellung der Frauen im Urchristentum nicht eruieren.

Schüssler Fiorenza fordert aus diesem Grund eine Neukonzeption der Geschichte des Urchristentums, ein Interpretationsmodell des frühen Christentums also, das nicht mehr unhinterfragt einen patriarchalen Generalnenner voraussetzt, dem alle Daten über Frauen als Jüngerinnen, Apostelinnen, Prophetinnen, Missionarinnen usw. zum Opfer fallen. Ausgehend von der Tatsache, dass die Bibel da und dort den Blick

---

<sup>15</sup> Schüssler Fiorenza, Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung, in: Concilium 1/76, 3.

freigibt auf Frauen, die eine leitende und führende Stellung in den christlichen Gemeinden innehatten, stellt sich Schüssler Fiorenza in ihren Untersuchungen zur Stellung der Frau im frühen Christentum die Frage, ob die urchristliche Bewegung wirklich ganz und gar patriarchal bestimmt war oder ob nicht vielmehr eine androzentrische *Redaktion* der urchristlichen Quellen und eine androzentrische *Exegese* biblischer Texte den patriarchalen Charakter der urchristlichen Bewegung erst (nachträglich) hergestellt haben. Wie und wo Schüssler Fiorenza einen solchen androzentrischen Redaktions- und Auslegungsprozess am Werke sieht und zu welchen Schlüssen sie selbst aufgrund der untersuchten Texte gelangt, möchte ich im Folgenden ansatzweise aufzuzeigen versuchen.

#### a) Androzentrische Auslegung biblischer Texte

Die Darstellungen des Urchristentums gehen im Allgemeinen davon aus, dass nur Männer missionarische Initiativen und zentrale Leitungsfunktionen in der Urkirche entwickelten. Texte, die nicht mit dieser androzentrischen Perspektive übereinstimmen, werden dabei uminterpretiert.<sup>16</sup> Dies geschieht auf vielerlei Weise. So nehmen beispielsweise fast alle modernen Exegeten an, dass Röm 16,7 von zwei führenden Männern spricht, Andronikus und Junias, die schon vor Paulus Christen waren und als Apostel in grossem Ansehen standen. Feministische Exegetinnen weisen aber darauf hin, dass Junias nicht als Kurzform des Männernamens Junianus anzusehen ist, da Junia damals ein bekannter Frauenname war und sich die Stelle auch nach der Exegese der Kirchenväter auf einen weiblichen Apostel bezieht.

Ein weiteres Beispiel solch einer androzentrischen Interpretation zeigt sich an der Person Phobes, die in Röm 16,1-3 als *diakonos* und *prostatis* bezeichnet wird. Die Exegeten versuchen die Bedeutung bei-

der Titel abzuschwächen, da sie sich auf eine Frau beziehen. Bezeichnet Paulus sich selbst, Apollos, Timotheus und andere als *diakonos*, übersetzt man es gewöhnlich mit *Diakon*, während es im Fall von Phoebe meist mit *Dienerin*, *Gemeindehelferin* oder *Diakonisse* wiedergegeben wird. Wie aus 1 Kor 3,5.9 hervorgeht, gebraucht Paulus den Titel *diakonos* gleichbedeutend mit *synergos*, *Mitarbeiter* im Missionswerk. Da Phoebe als Diakon der Kirche von Kenchreä bezeichnet wird, muss sie in dieser Gemeinde eine führende Stellung innegehabt haben. Zweitens wird Phoebe als *prostatis/patrona* bezeichnet, was für gewöhnlich von den Exegeten mit *Helferin* oder *Gönnerin* übersetzt wird. Das Wort kommt im Neuen Testament nur hier vor, in der jüdischen Literatur hat es jedoch, wie Schüssler Fiorenza zeigt, den Beisinn von *Anführer*, *Vorsteher*, *Verwalter* usw. Es ist deshalb anzunehmen, dass Phoebe in der Gemeinde von Kenchreä ein ähnliches Amt bekleidet hat und als Autoritätsperson galt.

Da die Exegeten des Neuen Testaments unreflektiert voraussetzen, dass die Leitung der urchristlichen Mission in den Händen von Männern lag, dass die Frühkirche also eine «Männerkirche» gewesen sei, nehmen sie an, dass die in den Paulusbriefen erwähnten Frauen Gehilfinnen und Assistentinnen der Apostel, besonders des Paulus, waren. Das unkritisch vorausgesetzte androzentrische Denkmodell hat keinen Platz für die Alternative, dass Frauen als Missionarinnen, Apostelinnen oder Gemeindeleiterinnen unabhängig von Paulus und auf gleicher Ebene mit ihm gewirkt haben könnten. Stellen wie Röm 16,1-3 und 16,7 legen jedoch nahe, dass diese Frauen ihre Stellung in der urchristlichen Bewegung nicht Paulus verdankten, sondern unabhängig von ihm leitende Funktionen in den vorpaulinischen und paulinischen Gemeinden innehatten.

Des Weiteren stellt Schüssler Fiorenza an eine androzentrische Exegese die Frage, ob es berechtigt sei, alle grammatikalisch als männlich bestimmten Begriffe auf Männer einzuschränken. Es ist nämlich festzustellen, dass Exegeten maskulin bestimmte Begriffe in doppelter Weise interpretieren: als generisch und geschlechtsspezifisch. Auf der einen

---

<sup>16</sup> Vgl. zum ganzen Abschnitt: Schüssler Fiorenza, Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung, in: Traditionen der Befreiung, Bd. 2, München 1980, 64-67, sowie dies., Frauen in den vorpaulinischen und paulinischen Gemeinden, a.a.O., 116-118.

Seite nehmen Exegeten an, dass Begriffe wie Heilige, Erwählte, Brüder, Söhne nicht Männer im Gegensatz zu Frauen bezeichnen, sondern sich auf sämtliche Glieder der christlichen Gemeinde beziehen. Die maskuline Sprechweise wird in diesen Fällen nicht in einem geschlechtsspezifischen, sondern in einem inklusiv generischen Sinne gebraucht; d.h. obwohl diese Begriffe grammatikalisch maskulin bestimmt sind, werden sie geschlechtsunspezifisch verwendet. Andererseits nehmen Exegeten dann, wenn sie Titulierungen von Leitungsfunktionen, wie z.B. Apostel, Propheten, Lehrer, erörtern, ohne weiteres an, dass diese Titel sich allein auf Männer beziehen, die Begriffe hier also geschlechtsspezifisch zu verstehen sind, obwohl in den Paulusbriefen der Fall vorliegt, dass ein solch maskuliner Titel sich auf eine Frau bezieht. Wie oben gezeigt, wird in Röm 16,1 für Phoebe die maskuline Form des Titels *diakonos* verwendet. Schüssler Fiorenza kommt so zum Schluss, dass die androzentrische Sprechweise des Neuen Testaments durchaus Frauen miteinbeziehen kann. Wir können annehmen, dass Titel, die sich auf Leitungämter beziehen, durchaus auch Frauen einschließen können und deshalb generisch interpretiert und übersetzt werden sollten – jedenfalls so lange bis das Gegenteil erwiesen ist.

#### b) Androzentrische Redaktion der neutestamentlichen Quellen

Androzentrische Interpretationen nehmen immer noch an, dass sich in den vorhandenen Informationen des Neuen Testaments über Frauen die aktuelle Situation und die Rolle widerspiegeln, welche die Frauen am Anfang der Kirche innehatten, dass also die androzentrische Interpretation des Urchristentums durch die biblischen Quellen selbst, welche die Frauen nur selten zur Sprache bringen, gerechtfertigt sei. Eine solche Schlussfolgerung vernachlässigt aber nach Schüssler Fiorenza die methodischen Einsichten von Quellen-, Form- und Redaktionsgeschichte, die herausgearbeitet haben, dass die urchristlichen Schriften keineswegs objektive Tatsachenberichte, sondern pastoral-engagierte Schriften sind. Die biblischen Autoren haben ihre Traditionen, Quellen und Materialien im Hinblick auf ihre theologischen Intentionen und praktischen Zwecke ausgewählt, redigiert und neu formuliert. Da die bibli-

schen Autoren und Tradenten in einer patriarchalen Welt lebten und an ihren Denkmodellen partizipierten, ist zu vermuten, dass die Spärlichkeit der Quellen über die Frau auf der androzentrischen Rezeption und Tradition biblischer Autoren beruht, und dass viele Traditionen über die Rolle der Frauen im Urchristentum verlorengegangen bzw. nicht in den biblischen Kanon eingegangen sind, da der androzentrische Selektions- und Redaktionsprozess diese entweder als nicht wichtig oder vielleicht auch als bedrohlich angesehen hat. Dafür gibt es sogar innerhalb des Neuen Testaments selbst Indizien. Anhand von Textvergleichen lässt sich ein androzentrischer Redaktionsprozess erkennen, der die Rolle der Frauen herunterzuspielen beginnt. Ein paar Beispiele sollen hier genannt werden:

«In den Paulusbriefen ist von Frauen als Missionarinnen in der frühchristlichen Bewegung die Rede, während die Apostelgeschichte lediglich die finanziellen Zuschüsse wohlhabender Frauen als Gönnerinnen erwähnt, nicht aber Frauen als Missionarinnen schildert. Oder: Während sämtliche vier Evangelien Maria Magdalena als erste Zeugin der Auferstehung nennen, führt Paulus unter den Auferstehungszeugen keine einzige Frau an. Oder: Dem vierten Evangelium zufolge hat zu Beginn der Missionierung der Samariter eine Frau eine wichtige Rolle gespielt (Joh 4,4-42), während die Apostelgeschichte Philippus als den ersten Glaubensboten in Samaria erwähnt (Apg 8,4-13).»<sup>17</sup>

Da die Verfasser der neutestamentlichen Schriften von einem androzentrischen Standpunkt aus schreiben und ihre Quellen dementsprechend auswählen, lässt sich nach Schüssler Fiorenza ableiten, dass sie nur einen kleinen Ausschnitt einer wohl sehr viel reicheren Tradition über die Stellung der Frau in den urchristlichen Gemeinden wiedergeben. Von der echten *her-story* des Urchristentums, d.h. vom Anteil der Frauen an dieser Geschichte, ist wohl das meiste verlorengegangen. Es ist deshalb festzuhalten, dass die spärlichen Hinweise des Neuen Testaments auf Frauen keineswegs die wirkliche Rolle der Frauen und ih-

---

<sup>17</sup> Schüssler Fiorenza, Die Frauen in den vorpaulinischen und paulinischen Gemeinden, a.a.O., 119.

ren Beitrag zur urchristlichen Bewegung wiedergeben. Sie geben uns allenfalls Hinweise auf die möglicherweise reichen Frauenditionen, die wir verloren haben.

Ein androzentrisches Interpretationsmodell, das 1) von der Urkirche als einer Männerkirche ausgeht, 2) biblische Texte von einem androzentrischen Horizont her interpretiert und 3) den androzentrischen Redaktionsprozess der neutestamentlichen Quellen nicht beachtet, bietet allerdings keinen Interpretationsrahmen, der die Spuren dieser Frauenditionen erfassen und in das Bild vom Urchristentum integrieren könnte. Will man die Stellung der Frau im Urchristentum adäquat erfassen, muss daher nach einem neuen Interpretationsmodell gesucht werden, das Frauen nicht als Randfiguren, sondern als Subjekte und Akteurinnen in einem geschichtlichen Prozess auffasst. Da ein solches Modell die Gleichwertigkeit und Gleichrangigkeit aller ChristInnen voraussetzt, kann es nach Schüssler Fiorenza *feministisch* genannt werden.

#### *Feministisches Interpretationsmodell der frühchristlichen Geschichte*

Im Gegensatz zum androzentrischen Interpretationsmodell des Urchristentums, das seine Voraussetzungen und Interessen nicht offenlegt, sie aber unreflektiert als androzentrische Perspektive in seine Forschung hineinträgt, macht ein feministisches Interpretationsmodell deutlich, dass seine Interpretation des Neuen Testaments von den Interessen der Frauenbewegung geleitet ist. Eine solche Haltung darf nicht einfach als unwissenschaftlich abqualifiziert werden, da feministische Forschung nur offenlegt, was bei jeder Bibelinterpretation der Fall ist, dass nämlich jede Beschäftigung mit der urchristlichen Geschichte von Gegenwartsfragen und Interessen bestimmt ist. Da die Bibel nicht nur ein Dokument antiker Historie ist, sondern als Heilige Schrift Autorität und Geltung in der heutigen Kirche beansprucht, sind biblisch-historische Untersuchungen in ganz besonderem Masse von kirchlichen und gesellschaftlichen Interessen bestimmt. Das Interesse eines feministischen Interpretationsmodells des Urchristentums besteht darin, die verdrängte

Tradition von Frauen aufzudecken, deren Geschichte als gleichwertige Christinnen wiederzugewinnen und diese von einer unterdrückenden Tradition zu befreien. Feministische Historikerinnen und Exegetinnen können dies tun, weil die Bibel trotz patriarchaler Traditionsprozesse und androzentrischer Redaktion noch da und dort den Blick auf eine gleichwertig-inklusive Praxis von Frauen und Männern im frühen Christentum freigibt. Solch emanzipatorische Impulse findet Schüssler Fiorenza in der Jesusbewegung und der urchristlichen Missionsbewegung, welche es zum Fundament einer feministischen Rekonstruktion der urchristlichen Geschichte zu machen gilt.

#### a) Die Jesusbewegung

Trotz offensichtlicher patriarchaler Traditionstendenzen und androzentrischer Redaktion schreiben die neutestamentlichen Quellen Jesus selbst kein negatives Wort über die Frau zu. Selbst die späteren neutestamentlichen Texte, die ausdrücklich die patriarchale Unterordnung der Frau fordern, legitimieren diese Forderung nicht mit dem Hinweis auf ein Wort Jesu, sondern mit dem Verweis auf das Gesetz, besonders auf Gen 2-3. Die Jesustraditionen sind in keiner Weise patriarchal bestimmt. Im Gegenteil: Sie tradieren die Jüngerschaft und Zeugenschaft von Frauen (Mk 15,40 ff.) und unterstreichen die Treue der Frau in der Jüngerschaft Jesu: es waren Frauen, die mit Jesus in seinem Leiden ausharrten und Zeuginnen des leeren Grabes und der Auferstehung wurden. Diese Traditionen über die Frauen in der Jüngerschaft Jesu entsprechen dem Verständnis der Jesusbewegung, das religionssoziologische Studien herausgearbeitet haben. Als Erneuerungsbewegung ist die Jesusbewegung, wie diese Studien zeigen, im Konflikt mit ihrer Gesellschaft. Sie ist als eine gesellschaftlich und religiös abweichende Gruppe zu bezeichnen. Die ältesten Jesustraditionen erwarten eine Umkehr aller sozialen Gegensätze durch das eschatologische Eingreifen Gottes, das im Wirken Jesu keimhaft Gestalt annimmt. Darum kann die Jesusbewegung diejenigen akzeptieren, die nach den Normen ihrer Gesellschaft Aussenseiter und nach dem Gesetz «unrein» sind: Steuereinknehmer, Sünder, Dirnen, arme Leute und Frauen. Diese egalitäre Be-

wegung wandernder Jünger verstand sich als Familie von Brüdern und Schwestern und ersetzte damit herkömmliche Familienrollen und -bindungen. Wie die Männer werden auch die Frauen nicht mehr durch patriarchalische Ehe- und Familienrollen bestimmt, sondern durch ihre Zugehörigkeit zu der Jüngergemeinde. Die Inklusivität und Herrschaftsfreiheit in der Jüngergemeinde scheint, so Schüssler Fiorenza, die Basis für die Anerkennung der Frau als Jüngerin Jesu gewesen zu sein.<sup>18</sup>

#### b) Die urchristliche Missionsbewegung

Dieses Ethos der Jesusbewegung kommt auch im Selbstverständnis der urchristlichen Missionsbewegung zum Ausdruck.<sup>19</sup> In der urchristlichen Gemeinde waren alle Unterschiede der Rasse, der Religion, der Klasse und der Geschlechtsrollen aufgehoben. Alle sind – so Gal 3,28 – in Christus eins und einander ebenbürtig. Das neue Selbstverständnis der Christen beendete alle für die damalige Gesellschaft charakteristischen Religions-, Klassen- und patriarchalen Herrschaftsverhältnisse und ermöglichte dadurch nicht nur Heiden und Sklaven, sondern auch Frauen, wichtige Positionen in der Gemeinde einzunehmen. Frauen waren in dieser missionarischen Bewegung nicht Randfiguren, sondern Apostelinnen, Prophetinnen und Missionarinnen. Das androzentrische Modell der Rekonstruktion der urchristlichen Geschichte muss vor diesem Hintergrund durch ein egalitäres Modell ersetzt werden; das Interpretationsmodell des Urchristentums als einer «Männerkirche» muss zugunsten des Modells einer egalitären urchristlichen Bewegung aufgegeben werden. Nur wenn wir die Geschichte der frühchristlichen Bewegung einem egalitären und nicht-androzentrischen Modell entsprechend rekonstruieren, sind wir nach Schüssler Fiorenza imstande, den wirklichen Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung zu eruieren.

---

<sup>18</sup> Vgl. zum ganzen Abschnitt Schüssler Fiorenza, *Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung*, a.a.O., 81 f.; sowie ausführlicher "In Memory of Her", Kap. 4.

<sup>19</sup> Vgl. zum Folgenden Schüssler Fiorenza, *Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung*, a.a.O., 82 f.; sowie ausführlicher "In Memory of Her", Kap. 5.

Eine solche feministische Rekonstruktion der urchristlichen Geschichte hat sie selber im zweiten Teil ihres Buches *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* inhaltlich ausgeführt. Die Intention dieser feministischen Rekonstruktion und Interpretation des Urchristentums ist für Schüssler Fiorenza dabei nicht nur theoretischer, sondern vor allem auch praktischer Natur: sie versucht die emanzipatorischen Impulse der urchristlichen Gemeinde im Interesse der Gegenwart, d.h. einer vollen Gleichberechtigung und Gleichrangigkeit von Frauen heute freizulegen. Eine feministische Rekonstruktion des urchristlichen Beitrags von Frauen stellt ihrer Meinung nach nicht nur die Legitimation patriarchaler Theologie- und Kirchenstrukturen in Frage, sondern lässt Frauen die Geschichte ihrer Vor-Mütter und Vor-Schwwestern als ihr geschichtliches Erbe entdecken und daraus Kraft für ihren heutigen Kampf gegen unterdrückerische Strukturen in Kirche und Gesellschaft gewinnen.

### **Modell einer feministischen Bibelinterpretation**

#### *Die Bibel als Buch der «Frauen-Kirche»*

Nicht nur die Rekonstruktion des urchristlichen Beitrags von Frauen soll dem heutigen Befreiungskampf von Frauen dienen, sondern eine feministische Bibelinterpretation überhaupt. Eine feministisch-kritische Interpretation der Bibel, die diesem Befreiungskampf verpflichtet ist, kann aber nicht die normative Autorität der Bibel zum Ausgangspunkt nehmen, sondern muss bei der Erfahrung von Frauen, die für ihre Befreiung und Ganzheit kämpfen, ansetzen; sie muss diese Erfahrungen zum Ausgangspunkt ihrer Bibelinterpretation machen. Hermeneutisches Zentrum einer feministischen Bibelinterpretation ist für Elisabeth Schüssler Fiorenza deshalb die Frauen-Kirche (women-church), «die feministische Bewegung selbstidentifizierter Frauen und frauenidentifizierter Männer», welche für eine religiöse Identität von Frauen und für eine Befreiung von jeglicher patriarchalischer Entfremdung und Unter-

drückung kämpft<sup>20</sup>. Von diesem hermeneutischen Zentrum her unterwirft eine feministische Interpretation die Bibel einer kritischen Untersuchung, welche die unterdrückende oder befreiende Dynamik aller Bibeltexte und ihre Funktion im heutigen Befreiungskampf von Frauen zu beurteilen sucht. Eine feministische Hermeneutik wird dabei all jene Elemente in biblischen Texten und Traditionen zurückweisen, welche im Namen Gottes Gewalt und patriarchale Vorherrschaft legitimieren. Gleichzeitig will sie all jene Elemente in biblischen Texten und Traditionen wiederentdecken, welche die befreienden Erfahrungen und Visionen unserer Vor-Mütter und Vor-Väter artikulieren. Eine feministische Hermeneutik behauptet, dass nur jene biblischen Traditionen und Texte die theologische Autorität einer göttlichen Offenbarung beanspruchen können, die ihren patriarchalen Rahmen kritisch überschreiten und den Blick auf Frauen als historische Subjekte und Akteurinnen freigeben. Ansonsten würde die Bibel weiterhin als Werkzeug der patriarchalen Unterdrückung von Frauen dienen<sup>21</sup>.

Ein solches Modell einer feministisch-kritischen Evaluation der Bibel verlangt allerdings einen Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft: den Wechsel vom Verständnis der Bibel als einem mythischen, zeitlosen Archetyp zum Verständnis der Bibel als einem wandelbaren, historischen Prototyp. Was ist damit gemeint? Ein mythischer *Archetyp* setzt historisch begrenzte Erfahrungen und Texte als allgemeingültige Wahrheiten und unveränderliche Prinzipien fest, die autoritativ und normativ für alle Zeiten und Kulturen Gültigkeit beanspruchen. Wird die Bibel als solch zeitloser Archetyp verstanden, dann kann sie nur als Ganzes akzeptiert oder zurückgewiesen, aber nicht kritisch evaluiert werden. Ein historischer *Prototyp* dagegen ist kein zeitloses, bindendes Prinzip, sondern ein historisches Modell, das nicht nur offen ist für Veränderung, sondern eine solche auch verlangt. Das Verständnis der Bibel als eines historischen Prototyps, als eines formativen Modells

---

<sup>20</sup> Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie, in: Concilium 1/84, 36.

<sup>21</sup> Vgl. Schüssler Fiorenza, In Memory of Her, 30-33.

christlichen Glaubens, erlaubt uns, sowohl Modelle und Traditionen einer befreienden und emanzipatorischen Praxis wie auch solche patriarchaler Unterdrückung in der Bibel zu erforschen. Es erlaubt uns zudem, die ganze Bibel für uns zu reklamieren, nicht als eine normative, unveränderliche Autorität, sondern als eine Quelle, aus der wir Kraft für unseren Befreiungskampf schöpfen können, als Vermächtnis und Erbe nicht nur einer patriarchalen Religion, sondern ebenso sehr einer Frauen-Kirche als einer Jüngerschaft von Gleichgestellten (*discipleship of equals*).<sup>22</sup> Da das von Schüssler Fiorenza entwickelte Modell einer feministischen Bibelinterpretation biblische Offenbarung nicht mit androzentrischen Texten und patriarchalen Strukturen gleichsetzt, gelangt es zur Auffassung, dass eine solche Offenbarung in der Gemeinschaft von gleichwertigen JüngerInnen in der Vergangenheit und Gegenwart zu finden ist, ganz besonders aber unter den Frauen, die für ihre Befreiung von patriarchaler Unterdrückung und Entmenschlichung kämpfen.

Für Schüssler Fiorenza bedeutet dies, dass eine feministisch-kritische Hermeneutik zwar versuchen muss, das androzentrische Paradigma der Bibelwissenschaft und Theologie zu verändern, dass ihre grundlegende Verpflichtung aber nicht der Hochschule, sondern der Frauen-Kirche gilt, also all jenen Frauen, die für ihre Würde, Selbstbehauptung, ihr Überleben und ihre Freiheit in einem kulturellen und gesellschaftlichen Patriarchat kämpfen. Die Gültigkeit und der Wert einer feministischen Bibelhermeneutik bemessen sich deshalb daran, ob und wie sehr sie die Bibel als Quelle für die Frauen-Kirche zu reklamieren vermag.<sup>23</sup>

#### *Schlüsselemente einer feministischen Bibelinterpretation*

Das Modell einer feministischen Bibelinterpretation, das Schüssler Fiorenza zu entwickeln versucht und das der Befreiung der Frauen von

---

<sup>22</sup> Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation, Boston 1984, Introduction XVII.

<sup>23</sup> Vgl. Schüssler Fiorenza, Bread not Stone, Introduction XXIV.

unterdrückenden Strukturen und verinnerlichten patriarchalen Werten verpflichtet ist, will sorgfältig untersuchen, welche Wechselwirkung zwischen biblischen Texten und der Sozialisation von Frauen in unserer heutigen Gesellschaft besteht und wie die Bibel konkret im Kampf der Frauen für ihre Befreiung funktioniert. Eine solche feministische Bibelhermeneutik weist folgende Schlüsselemente auf: a) eine argwöhnende Hermeneutik (hermeneutics of suspicion); b) eine Hermeneutik der Verkündigung (hermeneutics of proclamation), c) eine Hermeneutik der Erinnerung (hermeneutics of remembrance), d) eine Hermeneutik der kreativen Aktualisierung (hermeneutics of creative actualization).<sup>24</sup>

#### a) Eine argwöhnende Hermeneutik

Eine feministische Hermeneutik nimmt nicht von vornherein an, dass die Bibel eine Autorität für Frauen sein kann, sondern geht von der Voraussetzung aus, dass biblische Texte und deren Interpretationen androzentrisch sind und patriarchalen Interessen dienen. Die Bibel ist nicht nur fast ausschliesslich von Männern ausgelegt worden, sondern auch in einer androzentrischen Sprache verfasst und von männlichen Autoren redigiert worden. Die Bibel ist also ohne Zweifel ein männliches Buch. Die erste und nie endende Aufgabe einer argwöhnenden Hermeneutik ist es deshalb, die patriarchalen und unterdrückerischen Elemente in der Bibel herauszuarbeiten. Da die Bibel aber immer wieder Frauen als inspirierende und befreiende Quelle gedient hat, muss eine argwöhnende Hermeneutik auch dafür eingesetzt werden, die antipatriarchalen Elemente biblischer Texte aufzudecken, welche von einer androzentrischen Sprache und einem androzentrischen Konzept zugedeckt und unsichtbar gemacht worden sind.<sup>25</sup> Eine feministische Her-

---

<sup>24</sup> Vgl. zum Folgenden: Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Emerging Issues in Feminist Biblical Interpretation*, in: Judith Weidman (ed.), *Christian Feminism. Visions of a New Humanity*, New York 1984, 47-54; dies., *The Will to Choose or to Reject: Continuing our Critical Work*, in: Letty Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1985, 125-136.

<sup>25</sup> Beispiele solcher antipatriarchaler Elemente und Traditionen, die eine feministische Forschung in den letzten Jahren herausgearbeitet hat, sind etwa die Bilder

meneutik stellt aber auch heraus, dass den bibelwissenschaftlichen Studien von Männern ein androzentrisches Paradigma zugrunde liegt, das den Mann als Norm des Menschseins setzt und die Frau nur als das «Andere», als geschichtliche Randerscheinung ins Blickfeld treten lässt.

#### b) Eine Hermeneutik der Verkündigung

Da die Bibel als Heilige Schrift Autorität und Geltung in der christlichen Glaubensgemeinschaft beansprucht, muss eine feministische Hermeneutik der Verkündigung prüfen, welche Bibeltexte als Wort Gottes verkündet werden können und welchen wir die Autorität göttlicher Offenbarung absprechen müssen, wenn wir nicht einen Gott der Unterdrückung verkünden wollen. Solch eine historisch-kritische Überprüfung muss durch eine politisch-kritische Untersuchung der Interaktion von patriarchalen biblischen Texten und der heutigen Kultur ergänzt werden. Eine feministische Hermeneutik darf dabei nicht ausser Acht lassen, dass nicht nur patriarchale Texte, sondern auch neutrale oder positive Bibeltexte dazu gedient haben und dienen, patriarchale Strukturen zu verstärken, wenn sie mit der Absicht verkündet werden, patriarchale Verhaltensweisen aufrechtzuerhalten. In unserer Kultur, in der viele Frauen noch immer zu aufopfernder Liebe und Selbstlosigkeit erzogen werden, kann beispielsweise das biblische Gebot des Dienens und der Liebe dazu missbraucht werden, die patriarchale Ausbeutung von Frauen zu unterstützen. Eine Hermeneutik der Verkündigung muss deshalb die Wechselbeziehung von biblischen Texten und der heutigen patriarchalen Kultur und patriarchalen Werten sorgfältig prüfen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine Hermeneutik der Verkündigung darauf bestehen muss, dass alle Texte, die als sexistisch oder patriarchal identifiziert werden, nicht mehr im Gottesdienst und der Katechese gebraucht werden dürfen. Andererseits müssen all jene Texte, die ihren patriarchalen Kontext überschreiten und eine befreiende

---

von Gott als Frau im Alten Testament oder die Apostelschaft und Führerschaft von Frauen im Neuen Testament.

Vision von menschlicher Freiheit und Ganzheit zum Ausdruck bringen, den ihnen gebührenden Platz in der kirchlichen Liturgie und in der Lehre der Kirche erhalten.

#### c) Eine Hermeneutik der Erinnerung

Einer Hermeneutik der Verkündigung muss eine Hermeneutik der Erinnerung zur Seite gestellt werden, welche mittels einer historisch-kritischen Analyse durch die androzentrismen Texte hindurch die Geschichte der Frauen in der Bibel aufzuspüren versucht. Eine solche ist nicht nur aus jenen Texten wiederzugewinnen, die explizit von Frauen und ihren Funktionen berichten, sondern muss in den und durch die androzentrismen Texte und die patriarchale Geschichte hindurch gefunden werden. Eine feministische Hermeneutik der Erinnerung verlangt daher theoretische Modelle der historischen Rekonstruktion, welche Frauen nicht an den Rand, sondern ins Zentrum der biblischen Gemeinde und Theologie rücken. Da die Texte der Bibel da und dort, trotz androzentrischer Redaktion, den Blick auf eine urchristliche Bewegung freigeben, in der Frauen gleichberechtigte und angesehene Jüngerinnen gewesen sind, können Frauen die urchristliche Theologie und Geschichte als ihre eigene Theologie und Geschichte reklamieren. Frauen haben als Kirche eine Geschichte und können die Jüngerschaft von Gleichen (discipleship of equals) als ihre biblischen Wurzeln beanspruchen. Eine feministische Hermeneutik der Erinnerung ist aber zugleich immer auch eine *memoria passionis*, eine Erinnerung an die Unterdrückung und Verdrängung von Frauen in der biblischen und christlichen Tradition. Sie wird zu einer «gefährlichen Erinnerung», indem sie die Visionen und Kämpfe der Toten zurückgewinnen will. Solch eine subversive Erinnerung hält nicht nur die Leiden und die Hoffnungen von Frauen der biblischen Vergangenheit durch die Macht der «erinnerten Vergangenheit» lebendig, sondern führt darüber hinaus zu einer universalen Solidarität der Schwesterlichkeit mit allen Frauen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

#### d) Eine Hermeneutik der kreativen Aktualisierung

Die historische Rekonstruktion der Frauengeschichte in der Bibel muss ergänzt werden durch eine Hermeneutik der kreativen Aktualisierung, die das aktive Engagement von Frauen in der fort dauernden biblischen Befreiungsgeschichte zum Ausdruck bringt. Während eine feministische Hermeneutik der Erinnerung an einer historisch-kritischen Rekonstruktion der biblischen Geschichte interessiert ist, erlaubt eine Hermeneutik der schöpferischen Aktualisierung den Frauen, sich die biblische Geschichte mittels historischer Phantasie (Imagination), künstlerischer Neuschöpfungen und liturgischer Rituale anzueignen. Denn eine feministische Interpretation der Bibel sollte nicht nur kritisch, sondern auch konstruktiv sein, sich nicht nur auf die Vergangenheit, sondern ebenso auf die Zukunft der Frauen-Kirche ausrichten. Eine Hermeneutik der schöpferischen Aktualisierung versucht, biblische Geschichten aus der Perspektive von Frauen neu zu erzählen, jene feministischen Traditionen erzählerisch weiterzuspinnen, die in den biblischen Texten überlebt haben, in feministischen Ritualen, in Liedern und Tänzen die Kämpfe und Siege unserer Vor-Schwestern wiederzuerinnern. Denn nur wenn wir unsere religiöse Phantasie und die heilige Macht zu benennen wiedergewinnen, können wir Frauen, so Schüssler Fiorenza, neue Träume träumen und neue Visionen haben.



## Die feministische Kritik am männlichen Gottesbild

*Gott* – zu diesem Wort assoziieren wohl die meisten von uns, zumindest spontan, noch immer Männlichkeit und Vaterschaft. Die Vorstellung von Gott als Vater und Mann sitzt tief, bei Männern und bei Frauen, und ist nur schwer zu verändern. Aber wie könnte es auch anders sein. Noch immer lenkt der Mann die Geschicke der Welt, sitzen vorwiegend Männer auf allen wichtigen Stühlen, spielen Männer die Hauptrolle im Leben von Frauen, ist der Mann das Zentrum der Welt. Wie sollte da Gott nicht auch ein Mann sein? Lange Zeit haben die Frauen das als selbstverständlich und normal hingenommen, die irdische und himmlische Machtparade von Männern nicht in Frage gestellt. Nun, da uns dies alles nicht mehr so natürlich erscheint und Frauen die Herrschaft von Männern im Himmel und auf Erden nicht mehr unhinterfragt hinnehmen und das Bild eines männlichen Gottes und eines gottähnlichen Mannes zu kritisieren beginnen, sagt man(n) uns, dass der christliche Gott natürlich kein Mann sei, sondern jedes Geschlecht transzendiere; dass der Vaterbegriff als Bild zu verstehen sei, entnommen der Erfahrungswelt der Menschen (Männer), um eine Wirklichkeit zu bezeichnen, die jedes menschliche Bild übersteige.

Versuchen nun Frauen aber den Vaterbegriff durch den der Mutter oder das Wort *Gott* durch *Göttin* zu ersetzen, um der Erfahrung des Göttlichen ein weibliches Gesicht zu verleihen, wird Mann-sein plötzlich zu einer unverzichtbaren Qualität des Göttlichen selbst. So haben beispielsweise die nordelbischen evangelischen Bischöfe in einer Stellungnahme zur «Feministischen Theologie» im Juli 1985 den Versuch

von Frauen, die Dreieitigkeit Gott *Vater – Sohn – Geist* in eine weibliche Dreieitigkeit Gott *Mutter – Tochter – Geistin* zu übersetzen, verurteilt. Denn «dass in der Bibel von Gott als dem Vater, dem Sohn und dem Geist die Rede ist, gehört zu ihrem unveränderbaren Zeugnis von Gott, dem es gefallen hat, sich so und nicht anders zu offenbaren»<sup>26</sup>. Ausserdem stellen die Bischöfe fest, dass es eine feministische Theologie im Sinne einer besonderen Gottesbeziehung der Frau im Unterschied zum Mann nicht geben könne. Die nordelbischen Bischöfe stehen mit ihrer klaren Haltung aber keineswegs allein. Hartmut Löwe, Leiter der theologischen Abteilung des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland, hat im Frühling 1985 die feministische Theologin Elga Sorge der Häresie bezichtigt, da sie einen weiblichen Gott propagiere bzw. eine göttliche Dreieitigkeit von Mutter, Tochter und Geistin als Religion der Mütter und Töchter verkünde.<sup>27</sup> Die Infragestellung des ausschliesslich männlichen Gottesbildes scheint, da sie auf derart heftige Abwehr von Seiten vieler Theologen und Kirchenmänner stösst, an fundamentale Interessen von Männern zu rühren.

Aber auch für Frauen ist die Auseinandersetzung mit dem männlichen Bild von Gott keine intellektuelle Spielerei, sondern ein existentielles Anliegen, das aus der Erfahrung erwachsen ist, wie sehr das männliche Gottesbild zur Entfremdung von Frauen beiträgt. Denn von Gott als einem Mann zu sprechen, dies heisst gleichzeitig immer auch, die Frau nicht für so würdig, nicht für so wertvoll zu erachten, dass ihr Geschlecht dem Göttlichen als Bild dienen könnte. Die Kritik am männlichen Gottesbild ist denn auch nicht Frucht einer inneren Entwicklung der Theologie, die erkannt hätte, dass sie aus Gott einen männlichen Götzen gemacht hat, sondern sie ist innerhalb der feministischen Theologie entstanden aus der Erkenntnis heraus, dass sich im traditionellen Gottesbild der Kern patriarchaler Herrschaft manifestiert. Der bereits klassisch gewordene Satz von *Mary Daly* «Wenn Gott

---

<sup>26</sup> dpa 2.7.1985.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Hartmut Löwe im Allgemeinen Deutschen Sonntagsblatt, Nr. 13, 31. März 1985.

männlich ist, ist das Männliche Gott»<sup>28</sup> drückt in komprimierter Form aus, worum es dem feministischen Protest gegen das bisherige Bild von Gott geht. Solange Gott als Mann und Vater vorgestellt wird, solange wird der Mann allein wegen seines Geschlechts gottähnlicher erscheinen als die Frau. Gott als Mann oder patriarchalischer Vater hat sich derart in der menschlichen Vorstellung festgesetzt, dass dieses Bild nicht nur den Status quo der patriarchalen Gesellschaft verfestigt hat, sondern auch Ursache dafür ist, dass die Vorherrschaft von Männern über Frauen als dem Plan und der Ordnung Gottes entsprechend betrachtet wurde. Nun kann man dagegen einwenden, dass Gott, theologisch gesprochen, nie als Mann verstanden worden ist, dass jedes Reden über Gott analog zu verstehen ist und sich menschlicher, beschränkter Bilder bedienen muss, um eine Wirklichkeit zu benennen, die letztendlich jede menschliche Vorstellungs- und Ausdrucksweise übersteigt. Dies weiss natürlich auch die Theologin und Philosophin Mary Daly. Aber gerade darum geht es ihr: um unser Reden über Gott in menschlichen Bildern. Denn dieses hat sich nicht in anthropomorphen Bildern niedergeschlagen, sondern fast ausschliesslich in andromorphen – männlichen – Bildern. Und sie schliesst daraus, dass das Medium, d.h. das männliche Gottesbild, zur eigentlichen Botschaft geworden ist. Deshalb fällt ihr Protest auch so radikal aus: Diese Mann-Bilder sind Götzen, welche die Männer erhöhen und Frauen unsichtbar und wertlos erscheinen lassen. Extremster Ausdruck eines solchen rein männlich gedachten Kosmos ist für Daly das christliche Symbol der Trinität: die Männer-Dreifaltigkeit. Von grundlegender Bedeutung ist für sie dabei die Tatsache, dass es «ein Bild ist von einem göttlichen Sohne, der aus einem göttlichen Vater kommt (Mutter und Tochter kommen nicht vor). In dieser Symbolik ist der Vater die erste Person, der Ursprung, der die zweite Person aus dem Geiste erschafft, den Sohn/das Wort, der sein perfektes Abbild ist, 'gleich ewig' und wesensgleich. Ihre Vereinigung ist so total, dass sich ihre 'gegenseitige Liebe' in der Hervorbringung einer dritten Person ausdrückt, die 'Heiliger

<sup>28</sup> Jenseits von Gottvater, Sohn & Co., München 1980, 33.

Geist' genannt wird, deren eigentlicher Name jedoch 'Liebe' ist.»<sup>29</sup> Der dreieinige Gott ist für Daly der Inbegriff des Männerbundes, der Männerbündelei, die alle weibliche Anwesenheit ausschliesst und die weibliche Wirklichkeit im Kosmos verleugnet. Die Prozession der Heiligen Drei Personen ist, wie Daly schreibt, «der sensationellste Einakter der Jahrhunderte, die eigentliche *Love-Story*, ausgeführt von dem Höchsten rein männlichen Ensemble»<sup>30</sup>; «es ist ein (beinahe?) erotischer männlicher homosexueller Mythos, die perfekte Männerehe, die Heilige Familie nur für Männer»<sup>31</sup>.

Dieses im Gottesbild angelegte mythische Muster des Männerbundes aber prägt noch immer das Denken der westlichen Kultur. Denn das elementare, wenn auch uneingestandene und unerreichbare Ziel der weltlichen Handlungen von irdischen Männern, ob akademischer, kirchlicher, politischer oder militärischer Art, ist der Versuch, wesensgleich mit dem Vater zu sein – dem kosmischen Vater, dem ödipalen Vater, dem beruflichen Gottvater. Und die auf den Tod ausgerichteten Militärprozessionen, als extremster Ausdruck solcher Männerbünde, enthüllen nur die wahre Zielrichtung des ganzen patriarchalen Szenariums: es ist ein Leichenzug, der alle Formen des Lebens verschlingt. «Gott der Vater verlangt das totale Opfer/die totale Zerstörung.»<sup>32</sup> Damit ist ein ganz zentraler Punkt von Dalys Kritik des christlichen Gottesbildes angesprochen. Es geht ihr nicht nur um die Ablehnung des männlichen Geschlechts des Gottesbildes, welches Männer zur Identifikation mit dem Göttlichen einlädt und Frauen grundsätzlich von einer solchen ausschliesst – dies könnte durch eine Umbenennung Gottes als sie, Mutter oder Göttin aufgehoben werden –, sondern ihre Kritik richtet sich ebenso gegen den Charakter und die Attribute dieses Gottes, die einseitig der männlichen Erfahrungswelt entnommen sind und Macht, Herrschaft und Transzendenz betonen. Gott ist der Heilige Krieger, der

<sup>29</sup> Mary Daly, *Gyn/Ökologie*, München 1981, 59-60.

<sup>30</sup> Mary Daly, *Gyn/Ökologie*, 60.

<sup>31</sup> Mary Daly, *Der qualitative Sprung über die patriarchale Religion*, in: E.Moltmann-Wendel (Hg.), *Frau und Religion*, Frankfurt a.M. 1983, 117.

<sup>32</sup> Mary Daly, *Gyn/Ökologie*, 61.

die Hebräer aus Ägypten wegziehen und ein anderes Land mit Mord und Totschlag einnehmen lässt; er ist der Richter, der über unsere «Sünde» richtet und uns nach dem Tode belohnt oder bestraft; der Gesetzgeber, der die Richtigkeit der Regeln und Rollen des herrschenden Systems bestätigt; der patriarchalische Vater, der von seinem Sohn die Selbstopferung verlangt. Da christliches Gottesbild und Patriarchat so eng miteinander verflochten sind, ist Daly der Überzeugung, dass sich eine Befreiung vom Patriarchat nicht ohne eine Überwindung des männlichen Gottesbildes erreichen lässt. Denn: Solange Gott männlich ist, ist das Männliche Gott!

Auch *Rosemary Radford Ruether*, Professorin für Theologiegeschichte in den USA, hat in ihrem Buch *Sexismus und die Rede von Gott* darauf hingewiesen, wie sehr sich eine Wechselwirkung zwischen dem patriarchalen Gottesbild und den männlichen Machtpositionen in der Gesellschaft aufzeigen lässt. Das Problem des männlichen Gottesbildes ist auch für sie nicht einfach eine Frage der Sprachregelung, die der Gottheit ein grammatikalisches Geschlecht zuschreibt, sondern Ausdruck einer ideologischen Befangenheit. Das Bild von Gott wird nach dem Muster der patriarchalen Herrschaftsklasse geformt und richtet sich unmittelbar nur an diese Männerschicht. Die Männer verstehen sich als Söhne jenes Gottes, den sie nach ihrem eigenen Bild geschaffen haben, als seine Stellvertreter auf Erden. Frauen haben keine direkte Beziehung zu Gott, sie sind durch den Mann sekundär mit Gott verbunden.

«Ihr Verhältnis zum Mann entspricht dem des Mannes zu Gott. Damit ist eine symbolische Hierarchie aufgebaut: Gott – Mann – Frau.»<sup>33</sup>

Im Neuen Testament wird diese hierarchische Ordnung gleichsam zu einem kosmischen Prinzip:

«Ihr sollt wissen, dass Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi (...) Der Mann soll das Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes.» (1 Kor 11,3.7)

<sup>33</sup> R.R.Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985, 73.

Der männliche Monotheismus führte aber nicht nur zu einer Hierarchie der Geschlechter, sondern wurde «zum tragenden Element einer psychokulturellen Revolution der männlichen Herrscherklasse in ihrer Einstellung zu dem, was um sie herum existiert»<sup>34</sup>. Während in den alten Mythen Götter und Göttinnen als gleichwertige Erscheinungsformen einer einzigen, ungeteilten physisch-geistigen Realität aufgefasst wurden, führte der männliche Monotheismus dazu, die Realität in einen Dualismus von transzendtem Geist und untergeordneter, abhängiger körperlicher Natur aufzusplintern. Der Mann gilt dabei als Abbild des männlich transzendenten Egos oder Gottes, die Frau aber wird zum Sinnbild der niederen stofflichen Natur. Die männliche Identität zeigt nach oben, die weibliche dagegen nach unten. «Das Geschlecht wird das wichtigste Symbol für den Dualismus von Transzendenz und Immanenz, Geist und Materie.»<sup>35</sup>

Die Entwicklung des jüdisch-christlichen Monotheismus ist, wie Ruether in ihrem Buch darstellt, als Prozess der Verdrängung des Weiblichen bzw. der Usurpation und Integration des Weiblichen in ein männliches Gottesbild zu verstehen. So hat der hebräische Jahwe die kanaanitischen Göttinnen- und Götterkulte nicht einfach ausgelöscht, sondern teilweise deren Symbolik übernommen, umgewandelt und umgekehrt. Auf diese Weise lebt etwa der alte Mythos von der Heiligen Hochzeit zwischen der Göttin und dem Gott-König, die der alljährlichen Erneuerung der Fruchtbarkeit der Natur und der Sozialordnung diene, im Jahweglauben weiter, allerdings in einer anderen Form. Das Motiv wird im Alten Testament verwendet, um die Besitz- und Rechtsansprüche des patriarchalen Gottes gegenüber der Landbevölkerung geltend zu machen. Das Weibliche ist dabei reduziert auf den menschlichen Partner Gottes in seinem (Ehe-)Bund mit dem Volk Israel; es verkörpert die untreue Ehefrau, die Jahwe bestrafen und als Frau zurückgewinnen will (vgl. Hos 2,4-25).

<sup>34</sup> Ebd. 74.

<sup>35</sup> Ebd.

Neben dem Aspekt der Umkehrung nennt Ruether noch eine andere Weise, wie der Jahweglauben das Weibliche verdrängt: Jahwe selbst werden weibliche Züge zugeschrieben. So wird Jahwe an einigen Stellen des Alten Testaments als gebärende und stillende Mutter, als Haushälterin, als Geliebte, als Henne usw. dargestellt.<sup>36</sup> Offenbar erwies sich das Bild des männlichen Patriarchen als ungenügend, wenn es darum ging, Gottes Liebe, Treue und Sorge gegenüber seinem Volk zu beschreiben. Zusätzlich zu den weiblichen Bildern für Gott gibt es aber noch eine weitere bedeutsame Ausformung des weiblich geprägten Gottesbildes: Eine als weiblich gedachte Eigenschaft Gottes ist fast wie eine zweite Person Gottes in seinem Schöpfungswerk anwesend. So wird die Weisheit im *Buch der Sprüche* als Kind oder Tochter Gottes beschrieben, die, vor Beginn der Welt von Gott hervorgebracht, ihm zur Seite steht bei der Erschaffung der Welt und sich am Werk der Schöpfung freut und ergötzt (vgl. Spr 8, 22 ff.). In der *Weisheit Salomos* ist die Weisheit die Verkörperung Gottes, die sanfte Macht der Gegenwart Gottes, die alle Dinge durchdringt und ihnen Geist einhaucht. Hinter der mächtigen Erscheinung der Weisheit steht, wie sich unschwer erkennen lässt, die Gestalt der altorientalischen Göttin, die traditionell als Weisheit charakterisiert wurde. In der hebräischen Vorstellungswelt ist sie nun aber zu einer untergeordneten Gehilfin Gottes bzw. zu einer Ausdrucksform des transzendenten männlichen Gottes selbst geworden und stellt keine autonome, weibliche Offenbarung des Göttlichen mehr dar.<sup>37</sup>

Zu Beginn unserer Zeitrechnung verschwinden die Spekulationen rund um die Weisheit und an ihre Stelle tritt im Judentum eine neue, als weiblich betrachtete Form der Anwesenheit Gottes: die *Schechinah*. Diese vermittelt sowohl die Anwesenheit Gottes in Israel wie auch dessen Versöhnung mit ihm. (Interessant auch hier, dass die Immanenz

---

<sup>36</sup> Vgl. dazu Virginia R. Mollenkott, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel*, München 1984.

<sup>37</sup> Vgl. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, 78.

Gottes, seine Gegenwart, seine liebende Verbundenheit mit seinem Volk, durch ein weibliches Prinzip verkörpert wird.)

Im Christentum wurde dann diese, an sich schon verkümmerte Möglichkeit, das Weibliche mit Gott zusammenzudenken und als ihm immanent zu betrachten, vollständig beseitigt. An die Stelle der alttestamentlichen Weisheit tritt der griechische, vom hellenistischen Juden Philo weiterentwickelte Begriff des *Logos*, um den Gedanken einer zweiten Person Gottes als Ausdruck von Gottes Immanenz und seiner Gegenwart in der Schöpfung zu erklären. Zwar wird, wie Ruether zeigt, die Verwurzelung des Begriffs *Logos* in der Weisheitstradition an vielen Stellen des Neuen Testaments noch sichtbar, und theologisch gesehen spielt der Logos als Begründer der Schöpfung und Offenbarer des Geistes Gottes dieselbe kosmologische Rolle wie die Sophia (Weisheit).<sup>38</sup> Aber durch die Anwendung des männlichen Wortes Logos auf den historischen Jesus wird letztendlich die Männlichkeit eines Gottessohnes, der wiederum Abbild des Vaters ist, vergegenständlicht. Die Männlichkeit Jesu vermischt sich so mit der Männlichkeit des Logos zum Sohn Gottes. Damit wurde schon in den frühen Logospekulationen, die als Anfänge der späteren trinitarischen Gottesvorstellung zu betrachten sind, die Möglichkeit, über eine weibliche Seite Gottes nachzudenken, beseitigt. In den frühchristlichen Schriften allerdings, vor allem in den apokryphen Evangelien, übernimmt die Gestalt des Heiligen Geistes viele der Traditionen der weiblichen Weisheit. Der Gnostizismus weitete die weibliche Beschreibung für Gott noch aus, indem er etwa den dreieinigen Gott als Vater, Mutter und Sohn beschrieb. In einem gnostischen Text wird die göttliche Kraft sogar als mann/weiblich beschrieben:

«Ich bin mannweiblich. Ich bin Mutter und Vater, da ich mich mit mir selbst vereine ... und mit denen, die mich lieben. (...) Ich bin der Schoss, der dem All Gestalt verleiht (...). Ich bin ... die Herrlichkeit der Mutter.»<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Vgl. ebd.

<sup>39</sup> Elaine Pagels, *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien*, Frankfurt a.M. 1981, 101.

Es ist wohl kaum zufällig, dass in gnostischen Gemeinden, die Gott als männlich und weiblich dachten, Frauen eine gleichberechtigte Stellung als Priesterinnen und Bischöfe innehatten. Das westliche theologische Denken hat aber, nicht zuletzt aus Abwehr des gnostischen Denkens, solche Spekulationen über eine weibliche Dimension Gottes verworfen.

Lässt sich das Problem des ausschliesslich männlichen Gottesbildes durch die Wiederbelebung der Tradition von der Weisheit als einer weiblichen Seite Gottes oder dem weiblichen Aspekt der Trinität lösen? Ruether hat solchen Versuchen gegenüber grundsätzliche Bedenken: Die weibliche Dimension Gottes, die in der jüdisch-christlichen Tradition da und dort auszumachen ist, wurde, und das darf ihrer Meinung nach nicht übersehen werden, im Rahmen einer vom Mann beherrschten Struktur patriarchalischer Beziehungen entwickelt und interpretiert. Anders gesagt: Das Weibliche hat in diesem Kontext nie das göttliche Wesen in seiner ganzen Fülle zum Ausdruck gebracht. Ob als Weisheit oder Geist verstanden, die weibliche Seite Gottes hat immer als untergeordnetes oder vermittelndes Prinzip dieselbe untergeordnete Rolle gespielt, die Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft zugestanden wird.<sup>40</sup> Das Weibliche ist da, damit die Macht des Mannes sich entfalten und spiegeln kann. Die Weisheit ist ein «fleckloser Spiegel von Gottes Kraft» (Weish 7,26), sie ist Übermittlerin der göttlichen Macht oder als Braut Empfängerin derselben. Nie aber kann das Weibliche die göttliche Transzendenz in ihrer ganzen Fülle repräsentieren. Ruether ist deshalb der Überzeugung, dass die Übernahme einer weiblichen Seite Gottes in eine patriarchalisch geordnete Geschlechterhierarchie das Problem eines patriarchalischen Gottesbildes nicht löst, sondern für Feministinnen sogar verschärft. Denn dadurch wird die geschlechtliche Rollenfixierung, um deren Aufhebung es Feministinnen ja geht, auf der Ebene des Gottesbildes weiter festgeschrieben. Die Aufwertung weiblicher Züge im Gottesbild würde wohl kaum zu einer Aufwertung des Weiblichen führen, sondern die Allmacht des männlichen Gottes noch verstärken, da ihm neben den männlichen nun auch noch weibliche

<sup>40</sup> Vgl. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott, 81.

Eigenschaften und Fähigkeiten eigneten. Es ist zu befürchten, dass der durch weibliche Eigenschaften bereicherte Gott trotzdem ein Mann bleibt.

Während Ruether die Beziehung zwischen männlichem Gottesbild und dualistischem Menschenbild analysiert und der Entwicklung des christlichen Monotheismus nachforscht, beschäftigt sich *Dorothee Sölle* weniger mit der Frage nach dem Ursprung des männlichen Gottesbildes, sondern stärker mit seiner Wirkungsgeschichte, mit den praktischen Implikationen des Vatersymbols, noch spezieller: mit dem Zusammenhang von Vatergott und Gehorsamskultur. In ihrem Aufsatz *Vater, Macht und Barbarei*<sup>41</sup> stellt sie die Frage, ob eine Religion, deren höchstes Symbol der Vater ist, nicht zu einer Anbetung der Macht und zu einer Kultur des Gehorsams führe. Sie stellt diese Fragen als Deutsche, die erlebt hat, wie eine Kultur des Gehorsams in die Barbarei geführt hat, und als Frau, die in einer patriarchalen Gesellschaft lebt. Die wichtigsten Anfragen einer feministischen Theologie müssten sich deshalb gegen «die Adoration der Macht» und gegen die Verehrung eines Gottes richten, «dessen wichtigste Qualität Macht, dessen Interesse Unterwerfung, dessen Angst Gleichberechtigung» ist<sup>42</sup>, und dem seine Theologen sogar Omnipotenz bescheinigen. Denn eine solche Gottesvorstellung führt zu einer autoritären Form von Religion, die strukturell durch Anerkennung einer höheren Macht und durch Unterwerfung unter die Herrschaft dieser Macht geprägt ist, die keiner sittlichen Legitimation, etwa in Gerechtigkeit oder Liebe, bedarf – auf Seiten des Menschen also eine Haltung des (kritiklosen) Gehorsams impliziert. «Die Haupttugend der autoritären Religion ist Gehorsam, die Kardinalsünde Auflehnung (...).»<sup>43</sup> Sozialgeschichtlich funktioniert eine solche Religionsform, wie Sölle meint, stabilisierend gegenüber den herrschenden Tendenzen in der Gesellschaft und fördert eine Gehorsamskultur. Wie der Faschismus in erschreckender Weise gezeigt hat,

<sup>41</sup> in: *Concilium* 3/1981, 223-227.

<sup>42</sup> Sölle, a.a.O., 225.

<sup>43</sup> Sölle, a.a.O., 224.

kann eine Haltung des Gehorsams, die der göttlichen Autorität gegenüber verlangt wird und auf die hin Menschen erzogen werden, sich gleichsam verselbständigen, zu einer allgemeinen Charakterstruktur werden, die dazu führt, dass sich Menschen auch andern Autoritäten gegenüber, wie etwa dem Staat, unterwürfig und kritiklos verhalten. So stabilisiert eine autoritäre Religion, deren höchstes Symbol der allmächtige Vater ist, das Niveau der von Männern bestimmten Kultur, deren zentrale Kategorie Macht ist, statt es zu transzendieren.<sup>44</sup>

Mit den negativen Implikationen eines patriarchalen Allmachtsgottes hat sich auch *Elga Sorge* befasst. Für sie führt ähnlich wie für Sölle die Vorstellung von einem allmächtigen Herrn zu einer durch Unterwerfung und Gehorsam charakterisierten Beziehung des Menschen zu Gott, dem er sich als Knecht glaubt unterwerfen zu müssen. Dieser Beziehungsstörung wird nun aber im Christentum, wie Sorge betont, noch ein weiterer Aspekt hinzugefügt: nämlich ein fundamental gestörtes Vater-Sohn-Verhältnis. Der allmächtige Vater-Gott duldet nur einen ohnmächtigen, leidenden Sohn an seiner Seite; der gekreuzigte, ohnmächtige Gott wird im Christentum das kompensatorische Ergänzungssymbol des Allmachts-Gottes<sup>45</sup>. Aber das bis heute in der Kreuzestheologie gültige Allmachts-/Ohnmachtsmodell vom opfernden und geopfertem Gott hat noch eine weitere, unheilvolle Implikation, wie Sorge zeigt: die Verquickung von Liebe und Gewalt. Gott, der allmächtige Vater hat seinen Sohn aus Liebe für uns 'dahingegeben'. Jürgen Moltmann, einer der bedeutendsten Kreuzestheologen unserer Zeit, den Sorge in diesem Zusammenhang zitiert, deutet das 'dahingegeben' so:

«Wir müssen das 'Dahingeben' im Vollsinn verstehen ... Hier ist geschehen, was Abraham an Isaak nicht zu tun brauchte (...) Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen (...) Christus ist der Verfluchte Gottes (...) Hier kommt theologia crucis zur Sprache, wie sie radikaler nicht sein kann»<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Vgl. Sölle, a.a.O., 225.

<sup>45</sup> Vgl. Sorge, Religion und Frau, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1985, 40.

<sup>46</sup> J.Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1976, 3.Auflage, 178-179.

Was hier gleichzeitig zum Vorschein kommt, schliesst Elga Sorge, ist der «radikale Wahnsinn einer sado-masochistischen und gewaltförmigen Interaktion zwischen Vater und Sohn: der Sohn ist der Verfluchte des Vaters!»<sup>47</sup>. Ist das Vaterliebe? Oder Männerliebe?, fragt Sorge.

Dass dieser Gedanke nicht ganz abwegig ist, d.h. dass sich in solchen Aussagen eine kulturtypisch männliche Liebesvorstellung widerspiegeln könnte, unterstützt meiner Ansicht nach unter anderem die von Klaus Theweleit durchgeführte Untersuchung von Männerphantasien, die zeigt, dass viele Männer nur eine von Herrschaft, Gewalttätigkeit, Unterdrückung und Unterwerfung geprägte «Liebe» leben können<sup>48</sup>. Dass auch Jürgen Moltmann in der Theologie mit seinem «Liebesbegriff» keineswegs allein steht, sondern vielmehr eine höchst traditionsreiche Theologie repräsentiert, die mit Paulus begann und vor allem im Protestantismus fruchtbar wurde, zeigen die Interpretationen des Kreuzestodes anderer bekannter Theologen, von denen Sorge stellvertretend jene Helmut Gollwitzers anführt – eine Interpretation des Kreuzestodes Jesu, welche eine sado-masochistische Beziehung zwischen Vater und Sohn zum Ausdruck bringt, die ich nicht zu kommentieren brauche:

«So ist er (Jesus) doch den Weg des Kreuzes gegangen, keinen Augenblick meinent, dass dies ihm nur von der bösen Welt, von den Juden, von seinen Hassern angetan wird, sondern in einem steten Wissen: sie alle können mir nichts tun, wenn Gott mir's nicht antäte, wenn's der Vater mir nicht auferlegte (...) Und nun sagt er zu dem, der ihm das antut: 'Vater'. Es gibt kein Wort, das in gleichem Masse ein Einverständnis, die innerste Einwilligung dessen, der da geschlagen und getötet wird, in den Willen dessen, der ihn schlagen und töten lässt, ausdrückt: 'Vater'!»<sup>49</sup>.

Die gewaltförmige «Liebe» des patriarchalen Gottes ist schrecklich, denn was er liebt, das züchtigt und kreuzigt er. Und mit Elga Sorge

<sup>47</sup> Elga Sorge, Wer leiden will, muss lieben. Feministische Gedanken über die Liebe in der christlichen Vorstellung vom gekreuzigten Gott, in: Feministische Studien 1/83, 63.

<sup>48</sup> Vgl. K.Theweleit, Männerphantasien, 2 Bde., Reinbek b. Hamburg, 1983.

<sup>49</sup> zit.n. E.Sorge, Religion und Frau, 43.

frage ich mich, wie das Sohnsein von Männern gelebt wird, die Gottvater als Henker seines Sohnes sehen und im Töten tiefste Vaterliebe erblicken. Das traditionelle christliche Bild von Gott fördert, das scheint mir gewiss, eine Glaubenshaltung, die sich eher an Leiden, Askese und Gewalt als an liebender Verbundenheit, Lust und Freude orientiert. Und wenn es stimmt, dass das Symbol die Botschaft ist, wie amerikanische Feministinnen behaupten, stellt sich die Frage, was es bedeutet, dass nicht der Auferstandene oder der lebende Jesus das zentrale Symbol des christlichen Glaubens geworden ist, sondern der Gekreuzigte bzw. das Kreuz. Was heisst es für unsere Glaubenshaltung, fragt sich Elga Sorge, dass wir in unseren Kirchen nicht den Auferstandenen, sondern den gekreuzigten Gott anbeten? Prägt eine solche Priorität der Todes- bzw. Kreuzestheologie anstelle einer Auferstehungstheologie nicht eine nekrophile, den Tod und das Leiden liebende Glaubenshaltung; eine Haltung der Selbsterniedrigung, der Verherrlichung des Leidens um der Liebe Gottes willen, eine masochistische und lebensfeindliche Lebenshaltung also?

Nun kann man natürlich dagegen einwenden, dass das Kreuz nicht die zentrale Aussage des christlichen Glaubens ist, sondern die Botschaft vom Auferstandenen, der Glaube, dass das Leben über den Tod gesiegt hat. Das würde auch Elga Sorge nicht bestreiten. Worauf sie aber meiner Meinung nach zurecht aufmerksam macht, ist die Tatsache, dass das Christentum das Symbol des Auferstandenen trotzdem nicht über das Symbol des ermordeten Gottes gestellt hat; dass es vielmehr auf der Symbolebene den Sieg des Todessymbols über das Lebenssymbol festgeschrieben hat. Symbole aber haben ihre eigene Wirkung und setzen ihre Botschaft in unserem Unterbewusstsein fest. Wir müssen uns der kritischen Frage Elga Sorges wohl stellen, ob eine einseitig am Symbol des Kreuzes orientierte Theologie nicht nur ein pervertiertes Verständnis von göttlicher Liebe bzw. ein sado-masochistisches Gottesbild gefördert hat, sondern ebenso eine Haltung der Nekrophilie, durch welche unsere heutige patriarchale Gesellschaft so grundlegend bestimmt ist. Und sollte es uns nicht zumindest nachdenklich stimmen, dass der christliche Glaube das Leiden nie verdächtig fand, dafür aber bis heute

eine gequälte Haltung gegenüber Erotik und Lust zeigt? Mit dem christlichen Gott ist jedenfalls bis heute Macht, Herrschaft, Unterwerfung und Leiden, aber kaum je der Eros als Kraft verwandelnder, ekstatischer und lustvoller Liebe in Verbindung gebracht worden. Das herrschende Gottesbild muss deshalb auf biophile, d.h. lebensliebende Füße gestellt werden, wie Elga Sorge schreibt, wenn es nicht weiterhin Spiegelbild einer einseitig von Macht, Herrschaft und Todesvergötzung geprägten patriarchalen Kultur sein will<sup>50</sup>.

Wie feministische Theologinnen ein solch verwandeltes Gottesbild, das über Gott, den Mann, und Gott, den allmächtigen Vater, hinausweist, sehen, möchte ich im nächsten Kapitel zeigen.

---

<sup>50</sup> Vgl. Sorge, Religion und Frau, 45.

## Ansätze eines neuen Gottesbildes

Die Suche nach einem neuen Gottesbild ist für viele feministische Theologinnen ein ganz zentrales theologisches Anliegen. Die Versuche einer neuen Umschreibung dessen, was die christliche Theologie Gott nennt, reichen von der Vorstellung *Gott als Vater und Mutter, Gott als power of being* bis zum Wiederauflebenlassen der *Göttin*. Einig sind sich die meisten Frauen, dass sie einen «Gott, der nicht mehr ist als ein Mann» (Sölle) ablehnen. Gemeinsam ist ihren Versuchen einer neuen Rede von Gott auch, dass sie grossen Nachdruck auf die dynamische Wirklichkeit des Göttlichen legen. So berichtet *Sheila Collins* in ihrem Buch *A different Heaven and Earth* von einer Konferenz, an der Teilnehmerinnen Gott als Knotenpunkt statt als autoritäre Spitze aller Wirklichkeit dargestellt haben oder als Energiequelle allen Seins – «the grid of being»<sup>51</sup>. Zu solchen Erfahrungen gelangt man nicht mit Begriffen, die nur die Transzendenz Gottes ausdrücken, oder durch die Vorstellung eines fernen Gottes, der sich selbst genug ist. Feministische Theologinnen betonen vielmehr die Immanenz des Göttlichen und suchen deshalb nach Begriffen und Bildern, welche die Gegenwart und das Wirken des Göttlichen in der Welt und im eigenen Leben zum Ausdruck bringen.

Diese Suche nach einem Gott jenseits patriarchaler Vorstellungen, das Schaffen neuer Bilder dessen, «was uns unbedingt angeht» (Tillich), ist ein Prozess, der nur langsam vorankommt und sich bei jeder Theologin etwas anders gestaltet. Es sind tastende Versuche, Reisen in

ein unkartographiertes Land, wo erst Wegweiser gesteckt und da und dort ein Stück Boden fruchtbar gemacht wird; wo Wege angelegt werden, aber nicht gleich Asphaltstrassen der Wahrheit. Dies ist vielleicht überhaupt das entscheidend Wichtige einer feministischen Theologie, dass sie das Göttliche nicht auf einen einzigen wahren Begriff bringen will, dass sie nicht mehr die Dominanz eines einzigen Bildes von Gott duldet, sondern die Relativität aller Bilder des Göttlichen betont und deshalb eine Vielzahl von Bildern schafft, die der Sehnsucht entspringen, neue, ganzheitliche Lebensvorstellungen zu ermöglichen. Jede Frau und jeder Mann wird für sich entscheiden müssen, welches dieser Bilder in ihrer/seiner jeweiligen Lebenssituation befreiend wirken kann.

Und noch etwas scheint mir wichtig: neue Bilder können nicht einfach nur im Kopf ausgedacht werden, wir müssen mit ihnen eine Zeitlang leben, sie auf uns wirken lassen, damit sie sich in uns verwurzeln können, und hoffen, dass es ihnen mit der Zeit gelingt, die alten, entfremdenden Bilder in uns auszulöschen. Dies kann ein langer Weg durch die Wüste bild-loser Zeiten sein, ein Weg, der vielleicht aber nötig ist, damit etwas wirklich Neues in uns entstehen kann.

Nun, nicht alle Feministinnen leben in bildlosen Zeiten. Einige der Versuche, von der göttlichen Wirklichkeit in neuen Bildern zu reden, möchte ich in diesem Kapitel vorstellen. Da gibt es zum einen den Versuch, ein zweigeschlechtliches Gottesbild zu schaffen. Auch wenn viele Theologinnen die Vorstellung von Gott als Vater und Mutter oder als Paar nicht für die beste Lösung halten, sind sie doch der Meinung, dass eine sprachliche Veränderung auf Missstände im herrschenden Gottesbild aufmerksam machen und es somit verändern kann. Gestützt auf die Tatsache, dass sowohl in der Bibel wie auch in der christlichen Tradition von Gott immer wieder auch in weiblichen Bildern gesprochen wurde, plädiert beispielweise *Virginia R. Mollenkott* dafür, in Liturgie, Predigt und Gebet eine universale, d.h. Mann und Frau einschliessende Sprache für Gott zu verwenden. Eine inklusive Sprache allein reicht zwar auch für Mollenkott nicht aus, um Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern herzustellen, aber die Verwendung von weiblichen Bil-

---

<sup>51</sup> Sheila D. Collins, *A different Heaven and Earth. A Feminist Perspective of Religion*, Valley Forge 1974, 219 ff.



dern und weiblichen Pronomen für Gott wäre immerhin ein Anfang, die Gleichheit von Frau und Mann, auch in Bezug auf das Göttliche, zu unterstreichen<sup>52</sup>. Wenn wir uns aufmachen, die biblischen Bilder zu entdecken, die Gott mit einer Frau oder einer Mutter vergleichen, und diese Bilder, die Frauen als gottähnlich darstellen, in unseren Gottesdiensten verwenden, dann würde dies, so Mollenkott, die gesellschaftliche Wirkung des männlichen Gottesbildes aufheben: nämlich die Dominanz des Mannes über die Frau aufgrund seiner Identifikation mit Gott. Dies gelingt aber nur, wenn wir uns umerziehen hinsichtlich der Gleichwertigkeit von Eigenschaften, die traditionell mit männlich und weiblich bezeichnet werden, d.h. wir müssen lernen, die den Frauen zugeordneten Rollen gleichwertig wie die männlichen Rollen zu bewerten, wenn wir diese Eigenschaften Gott zuschreiben. Benutzen wird dagegen Rollenbilder wie Gott als Vater, als Ehemann, als Mutter, als Ehefrau, um geschlechtliche Rollenmuster zu vergöttlichen oder zu rechtfertigen, dann tritt auch bei einem androgynen Gottesbild, so Mollenkott, die Sünde des Sexismus ein<sup>53</sup>. Eine Möglichkeit dieser Gefahr zu entgehen, sieht sie im Gebrauch des ganzen Spektrums von Bildern für Gott, welche die Bibel anbietet, auch der nicht-menschlichen wie Gott als Fels, Wasser usw. und der geistigen wie Gott als Liebe, Geist, Licht usw.

Andere Theologinnen meinen jedoch, dass der Gefahr einer Rollenfixierung durch ein zweigeschlechtliches Gottesbild nicht entgangen werden kann, ja dass es zu einer weiteren Verfestigung von weiblichen und männlichen Rollen geradezu einlädt, da der Dualismus von Mann und Frau, d.h. die patriarchale Konzeption von Männlichkeit und Weiblichkeit nicht in Frage gestellt, sondern in einem religiösen Symbol noch fixiert wird. Ausserdem sei zu befürchten, dass der androgyne Gott, der Gott mit weiblichen und männlichen Eigenschaften, letzten Endes doch ein männlicher Gott bleibe, dem Weibliches hinzugefügt

---

<sup>52</sup> Vgl. Virginia Mollenkott, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel*, München 1984, 19.

<sup>53</sup> Mollenkott, a.a.O., 117.

wurde. Denn solange männliche Werte bzw. Männlichkeit in unserer Gesellschaft noch immer die Norm darstellen, das An-sich, zu dem das Weibliche nur eine Ergänzung bildet, kann nur das Weibliche in ein männliches Gottesbild integriert werden, aber niemals umgekehrt, ein männliches Gottesbild durch eine selbständige Weiblichkeit kritisiert werden: Gott wird nie zur Göttin. *Christa Mulack* äussert deshalb in ihrem Buch *Die Weiblichkeit Gottes*<sup>54</sup> die Ansicht, dass wir das Weibliche nicht vorschnell in das Gottesbild integrieren sollten, d.h. nicht «bevor sein Wert voll ins Bewusstsein getreten ist» und «die Gefährlichkeit der Ideologie männlicher Höherwertigkeit durchschaut» wurde, da es sonst sehr schnell wieder in den Status des Minderwertigen regredieren würde<sup>55</sup>. Theologisch gesprochen würde eine volle Anerkennung des Weiblichen aber bedeuten, «dass es genauso legitim und selbstverständlich sein muss, von der Gottheit als Mutter, Tochter und Heiligem Geist zu reden, wie man heute noch die Trinität von Vater, Sohn und Geist lehrt»<sup>56</sup>. Denn nur wenn dies möglich ist, kann von einer Gleichwertigkeit des Weiblichen und Männlichen wirklich die Rede sein. «Erst wenn der Mann genauso bereit ist, eine weibliche Gottheit zu verehren wie eine männliche, kann von einer Anerkennung des Weiblichen gesprochen werden»<sup>57</sup>.

Auch *Rosemary Radford Ruether*, die wie kaum eine andere Theologin immer wieder auf den grundlegenden Dualismus in unserer Kultur aufmerksam gemacht und gezeigt hat, wie das Geschlecht in unserer Kultur zum wichtigsten Symbol des Dualismus von Transzendenz und Immanenz, Geist und Materie geworden ist, lehnt eine Ergänzung des männlichen Gottesbildes durch eine weibliche Seite ab. Wir dürfen, schreibt sie, nicht einen «väterlichen» Gott auch noch mit einigen «mütterlichen» Eigenschaften ausstatten. Denn dadurch bleibt die hierarchische Unter- und Überordnung von männlicher und weiblicher

---

<sup>54</sup> Christa Mulack, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983.

<sup>55</sup> Mulack, a.a.O., 16-17.

<sup>56</sup> Mulack, a.a.O., 17.

<sup>57</sup> Mulack, ebd.

Tätigkeit bewahrt<sup>58</sup>. Ruether stellt das Elternmodell aber noch aus einem anderen Grund in Frage<sup>59</sup>. Zwar hat die Vorstellung von Mutter-Vater-Gott den Vorteil, sehr anschaulich und konkret zu sein. Mutter und Vater sind die unmittelbare Quelle unseres Lebens und verkörpern das Göttliche als Schöpferkraft, als Ursprung unseres Lebens. Sie symbolisieren die Herkunft, das Gefühl, im Universum beheimatet zu sein. Aber das Elternmodell hat auch seine Grenzen bzw. negativen Implikationen, und sollte deshalb, wie Ruether meint, nicht als ausschliessliches und einziges Bild für das Göttliche gebraucht werden. Denn es stellt uns in eine permanente Eltern-Kind-Beziehung zu Gott und lässt uns nicht erwachsen werden. In einer patriarchalen Theologie wurde und wird das Elternbild für Gott allzu oft gebraucht, um Menschen in Abhängigkeit und Gehorsam gegenüber der höheren Macht zu halten. Autonomie und freier Wille gelten in einer solchen Beziehungsstruktur als Sünde.

Etwas Weiteres kommt hinzu: die Familie ist in unserer Gesellschaft noch immer Kernstück und Muster für patriarchale Verhältnisse in der Gesellschaft. Deshalb stärkt der Elternbegriff als Gottesbild die patriarchale Macht und lässt uns in das stereotype Rollenverhalten von Frauen und Männern hineinwachsen, anstatt uns daraus zu befreien. Ruether ist daher der Meinung, dass wir als Feministinnen eine neue Sprache für das Göttliche als befreiende Kraft einführen müssen, und von Gott als Schöpferkraft und Lebensquelle sprechen sollten. Vorstellungen des Göttlichen müssen verändernde Impulse freisetzen und auf Entfaltungsmöglichkeiten des vollen, ganzheitlichen Menschseins von Frauen und Männern hinweisen – dies ist der Massstab, den Ruether für ein neues, nicht mehr patriarchales Reden über Gott ansetzt. Gott, unsere Göttin muss alles Männliche und Weibliche übersteigen. Er/sie erlöst aus der Unfreiheit und dem Unrecht, welche die Geschlechtsstereotypen für Frauen und Männer bedeuten. Dieser Gott, diese Göttin, der/die

sowohl männlich als auch weiblich ist, der/die weder männlich noch weiblich ist, weist auf eine neue Menschheit hin<sup>60</sup>. Für dieses Gottesbild, das die Erfahrungen von Frauen und Männern in sich fasst und diese gleichzeitig transzendiert, hat Ruether in ihrem Buch *Sexismus und die Rede von Gott* den Ausdruck *Gott/in* geprägt<sup>61</sup>. Ein Terminus, der, wie sie weiss, höchstens in der geschriebenen Sprache als künstliches Symbol verwendet werden kann, aber kaum für das persönliche Gebet oder den Gottesdienst geeignet ist. Sie selber verwendet bei solchen Gelegenheiten den Ausdruck *Heilige Einheit* oder *Heilige Weisheit*<sup>62</sup>. Diese Begriffe sollen nicht nur die Einheit von Männlichem und Weiblichem im Gottesbild zum Ausdruck bringen, sondern ebenso die Einheit von Transzendenz und Immanenz, von Körper und Geist. *Gott/in* als Grundlage dessen, was ist und was sein wird, umfasst nach Ruether beides, den Ursprung der materiellen Substanz unseres Seins (Körper) und den Ursprung der unendlich schöpferischen Potenz unseres Seins (Geist). Die Heilige Weisheit leitet uns zu einer verwandelten Mitte, zur Harmonisierung von Ich und Körper, Ich und den anderen, Ich und der Welt.

Während Ruether anthropomorphe Bilder für Gott nicht grundsätzlich ablehnt, aber auf die Grenzen solcher Bilder aufmerksam macht und vor der Absolutsetzung eines bestimmten anthropomorphen Bildes warnt, fordert Mary Daly, dass wir die anthropomorphen Bilder überhaupt aufgeben, da sie von einer statischen Natur Gottes ausgehen und das Göttliche verdinglichen. Daly möchte Gott als lebendiges Sein, als dynamische Wirklichkeit verstehen und stellt in ihrem Buch *«Jenseits von Gottvater, Sohn & Co»* die Frage:

«Weshalb muss 'Gott' eigentlich ein Substantiv sein? Weshalb nicht ein Verb – die aktivste und dynamischste aller Wortformen. Ist die Benennung 'Gottes' mit einem Substantiv nicht ein Mord an diesem dynamischen Verb

<sup>58</sup> Vgl. Rosemary R. Ruether, *Das weibliche Wesen Gottes: Ein religiöses Problem von heute*, in: *Concilium* 3/81, 222.

<sup>59</sup> Vgl. zum Folgenden: Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, 90-91.

<sup>60</sup> Vgl. Ruether, *Das weibliche Wesen Gottes: Ein religiöses Problem von heute*, 222.

<sup>61</sup> Im Englischen *God-ess*.

<sup>62</sup> Vgl. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, 66.

gewesen? (...) Die anthropomorphen Symbole für Gott mögen der Absicht entspringen, Persönlichkeit zu vermitteln, aber sie drücken nicht aus, dass Gott lebendiges Sein ist»<sup>63</sup>.

Frauen, die die Erfahrung des Nicht-Seins kennen, da sie als Frauen am Rande der patriarchalen Gesellschaft leben und ständig mit dem Nicht-Sein konfrontiert sind, begreifen, wie Daly schreibt, «das Transzendente eher als das Verb, an dem wir teilhaben – aus dem heraus wir leben, uns bewegen und unser Sein schöpfen»<sup>64</sup>.

Gott – als Macht des Seins verstanden – ist also kein verdinglichtes Etwas, sondern die schöpferische Seinskraft (the power of being), die Frauen und Männer dazu aufruft, aus ihren tiefsten Hoffnungen heraus zu handeln und in sich zu verwirklichen, was sie sein können<sup>65</sup>. Fünf Jahre später hat sich Dalys Sichtweise des Gottesbegriffes gewandelt bzw. radikalisiert. Während sie in den siebziger Jahren die Macht des Seins noch mit dem Wort Gott bezeichnen konnte, ist sie jetzt zur Überzeugung gelangt, dass das Wort Gott nicht mehr in einem positiven Sinn gebraucht werden kann, da sich ihrer Meinung nach die männliche Vorstellungswelt nicht mehr aus ihm entfernen lässt. Im Vorwort zu *Gyn/Ökologie* schreibt sie dazu:

«Ich habe mich nun also entschieden, wenn ich 'anthropomorph' über die Letzte Wirklichkeit, über den göttlichen Funken des Sei-ens schreibe/spreche, gynomorph zu schreiben/sprechen. Ich tue das, weil Gott für die Nekrophilie des Patriarchats steht, während Göttin das Lebendiges-liebende Sei-en von Frauen und Natur bestätigt»<sup>66</sup>.

Durch das Wort Göttin soll aber nicht einfach das alte Wort Gott ersetzt werden, nicht eine neue Etikettierung und Verdinglichung des lebendigen Sei-ens anstelle der alten gesetzt werden. Vorstellungen von der Göttin können echt und ermutigend sein, meint Daly, aber sie dürfen nicht zu vergegenständlichten, objektivierten Bildern von der Göttin

<sup>63</sup> Ebd., 49.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Vgl. Daly a.a.O., 47.

<sup>66</sup> Ebd., 12.

werden, sondern müssen eine Chiffre bleiben für die Erfahrung des Seins, für die formsprengende, gestaltgebende und verändernde Kraft, die alle Dinge erneuert.

Konkreter wird die Göttin-Vorstellung bei *Elga Sorge*, die feministische Theologie probeweise als Thea-sophie, als Weisheitslehre von der dreifaltigen Göttin (Mutter, Tochter, Geistin) verstehen möchte, um dadurch die patriarchale Prägung und männerorientierte Einseitigkeit christlicher Traditionen bewusst zu machen.<sup>67</sup> Der Begriff *Göttin* bezeichnet dabei ebenso wie bei Daly nicht einen weiblichen Gott, «sondern bedeutet eine andere Einstellung zur Welt als der Glaube an Gott, den Herrn»<sup>68</sup>. Die Chiffre *Göttin* symbolisiert das Netz der geistigen, psychischen und physischen Kräfte in jedem Menschen, seine göttliche erotische Energie – das, was im eigentlichen Sinne die Lebendigkeit und Göttlichkeit des Menschen ausmacht. Die Göttin ist Symbol «für die tiefe Verbundenheit aller mit dem Strom des Lebens und der Liebe»<sup>69</sup>. Hinter diesem Göttin-Symbol steht die matriachale dreifaltige Göttin – Jungfrau, Mutter, weise Frau –, die religionsgeschichtlich der männlichen Gottheit überall vorausgegangen ist und das Modell für die männliche Trinität gebildet hat.

Elga Sorge lehnt sich in ihrer Göttin-Vorstellung an die Untersuchungen von *Heide Göttner-Abendroth*<sup>70</sup> an, die nachzuweisen versucht, dass allen patriarchalen Religionen matriachale Religionen vorausgegangen sind, in denen die Göttin und ihr Heros, ihr Sohn-Geliebter, die kosmischen, sozialen und psychischen Kräfte verkörpern und eine leben-, eros- und frauenliebende Spiritualität symbolisieren. Im Gegensatz zum männlichen, transzendenten Gott patriarchaler Religionen ist die Göttin «diesseitig, sinnlich-konkret erfahrbar, fühlbar und sichtbar als die Erde, auf der wir gehen, der Kosmos, den wir über uns erblicken, die Menschen, Tiere und Pflanzen, mit denen wir leben,

<sup>67</sup> Sorge, *Religion und Frau*, 24/26.

<sup>68</sup> Sorge, ebd., 64.

<sup>69</sup> Sorge, ebd.

<sup>70</sup> Heide Göttner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros*, München 1980.

das Wasser, das strömt, die Luft, die wir atmen, und das Netz aller geistigen, physischen, psychischen, seelischen Energien und Kräfte in uns, die uns tragen, wie uns die Erde trägt»<sup>71</sup>. Die Göttin und ihr Heros symbolisieren eine Beziehung zwischen dem Menschen und dem Göttlichen, zwischen Mensch und Natur, zwischen Frau und Mann, die nicht von Herrschaft, sondern Verbundenheit geprägt ist. Eine Religion, die diese Verbundenheit alles Lebendigen durch ihr Gottesbild und ihre Rituale wieder zur Entfaltung brächte und die Heiligkeit des Lebens und die Sakralität der Natur respektieren würde, könnte dazu beitragen, wie Sorge hoffnungsvoll glaubt, unsere durch Herrschaft und Abspaltung bestimmte Kultur zu einer ganzheitlichen, Frau und Mann, Natur und Geist, innen und aussen, oben und unten, hell und dunkel, gut und böse, Göttin und Gott umschliessenden Kultur umzuwandeln.<sup>72</sup>

Die Dringlichkeit, neue Symbole für das Göttliche zu finden, die nicht mehr Macht und Herrschaft, nicht mehr einseitig Transzendenz betonen, sondern Verbundenheit, Einssein mit dem Ganzen, hebt auch *Dorothee Sölle* hervor. Vor allem naturhafte Symbole, wie sie die mystische Tradition verwendet hat, scheinen ihr geeignet, um eine nicht-autoritäre Qualität der Gottesvorstellung auszudrücken. «'Brunnquell aller Güter ... lebendiger Wind', 'Wasser des Lebens', 'Licht' sind Gottessymbole ohne Autorität oder Macht, ohne chauvinistischen Beigeschmack»<sup>73</sup>. In der Mystik wurde ihrer Meinung nach die Herr-Knecht-Beziehung sprachschöpferisch überholt.

«Religion ist hier Empfindung des Einsseins mit dem Ganzen, Zusammengehörigkeit, nicht Unterwerfung. Menschen verehren Gott nicht wegen seiner Macht und Herrschaft, sondern 'versenken' sich in seine Liebe, die 'Grund' ist, 'Tiefe', 'Meer'.»<sup>74</sup>

Sölle plädiert deshalb für Mutter- und Natursymbole, um eine Beziehung zu Gott zum Ausdruck zu bringen, die nicht Gehorsam, sondern

<sup>71</sup> Sorge, Religion und Frau, 63-64.

<sup>72</sup> Vgl. Sorge, ebd., 12;64.

<sup>73</sup> Sölle, Vater, Macht und Barbarei, a.a.O., 226.

<sup>74</sup> Sölle, ebd.

Einigung verlangt, in der nicht ein distanzierendes Gegenüber Opfer und Selbstaufgabe fordert, sondern wo Übereinstimmung, Einssein mit dem Lebendigen zum Thema der Religion wird. Eine solche Religion, in der nicht mehr die Anerkennung oder Unterwerfung unter eine höhere Macht, sondern die Verbundenheit mit dem Ganzen die bestimmende Haltung ist, fordert vom Menschen nicht mehr eine Haltung des Gehorsams, sondern fördert Solidarität als wichtigste Tugend.<sup>75</sup>

Die Verbundenheit alles Lebendigen zum Thema der Religion zu machen, dies impliziert aber noch etwas anderes: nämlich eine andere Haltung gegenüber der Schöpfung, und – damit verbunden – eine Kritik an der traditionellen Vorstellung eines transzendenten Schöpfergottes. Denn nicht nur die Vorstellung von Gott als einem autoritären Vater hat uns und unsere Beziehungen zur Welt korrumpiert, sondern ebenso die Vorstellung eines Gottes, der absolut transzendent ist. Ist Gott der ganz Andere, so wird die Erde, die Welt zu einem gottlosen Ort, und es gibt in ihr nichts Heiliges, keine göttliche Wirklichkeit mehr. Die Schöpfung wird zum Objekt unseres Forschens und Planens, aber nicht mehr zum Ort der Begegnung mit dem Göttlichen. Im Gegensatz zu den altorientalischen Göttin-Religionen hat die christliche Religion die Trennung von Schöpfer und Schöpfung, Gott und Welt immer wieder betont, um die absolute Transzendenz Gottes hervorzuheben, und die Vorstellung einer Gegenwart Gottes in der Schöpfung als Pantheismus zurückgewiesen. In ihrem Buch *Lieben und Arbeiten*<sup>76</sup> stellt Sölle fest:

«Ist Gott absolut transzendent, dann wird er zum unsichtbaren, unbegreiflichen Schöpfer, für dessen Sein und Wirken es keine menschlichen Analogien gibt. Zwischen ihm und uns kann es keine Wechselwirkung geben. 'Er' erschafft die Welt aus seinem freien Willen, obwohl er das eigentlich gar nicht nötig hat. 'Seine' Schöpfung entspringt einem Akt absoluter Freiheit und Willkür. Absolute Transzendenz ist gleichbedeutend mit Beziehungslosigkeit.»<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Vgl. ebd.

<sup>76</sup> Sölle, *Lieben und Arbeiten*. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985.

<sup>77</sup> Ebd., 27.

In der traditionellen (männlichen) Theologie wurde die Unabhängigkeit Gottes als das eigentlich Göttliche verstanden. «Beziehungslosigkeit wurde zum Signum von Gottes Größe und Herrlichkeit.»<sup>78</sup> Dieser Schöpfung der Beziehungslosigkeit, die für Sölle das Ideal des einsamen, beziehungslosen Mannes spiegelt, stellt sie eine Schöpfungsvorstellung entgegen, in der die Schöpfung nicht durch die Autorität und Macht eines göttlichen Wortes geschaffen, sondern aus der Sehnsucht nach einem Gegenüber geboren wird. Als Beispiel einer solchen Schöpfung der Gegenseitigkeit und Verbundenheit, in der die Schöpfung aus der Perspektive der Zärtlichkeit und Liebe gesehen wird, führt Sölle einen liturgischen Text der amerikanischen Theologin *Carter Heyward* an:

«Im Anfang war Gott,  
im Anfang die Quelle von allem, was ist,  
im Anfang die Sehnsucht: Gott.

Gott - die stöhnende,  
Gott - die in Wehen liegende,  
Gott - die gebärende,  
Gott - die jubelnde,  
Gott, voller Liebe für ihr Geschöpf,  
sprach: Es ist gut!

Dann hielt Gott zärtlich die Erde im Arm,  
wissend, dass alles Gute geteilt sein will.  
Gott sehnte sich nach Verbundenheit.  
Gott wollte die gute Erde teilen mit andern,  
und die Menschheit ward geboren aus Gottes Verlangen.  
Wir wurden geboren, die Erde zu teilen.»<sup>79</sup>

Das, was Carter Heyward in diesem Text poetisch zum Ausdruck bringt, hat sie theoretisch in ihrer Dissertation<sup>80</sup> herausgearbeitet: eine

<sup>78</sup> Sölle, ebd.

<sup>79</sup> Zit. nach Sölle, ebd., 34.

<sup>80</sup> Carter Heyward, *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation*, Washington D.C. 1982; in leicht veränderter Form auf deutsch erschienen unter

Theologie der Wechselbeziehung, in der die traditionelle Aufspaltung in Schöpfer und Geschöpf aufgehoben und die Beziehung zwischen Gott und Mensch dynamisch und reziprok zu denken ist. Ausgehend von Martin Bubers Satz «Im Anfang ist die Beziehung» versteht Heyward Gott nicht als ein Jemand, als Person, sondern als die Macht der Beziehung, die in unseren Beziehungen zueinander, zur ganzen Menschheit und zur Schöpfung zum Ausdruck kommt.<sup>81</sup> «Gott ist schöpferische Macht, die Macht, die in der Geschichte Gerechtigkeit – die gerechte Beziehung – herstellt.»<sup>82</sup> Diese transpersonale, göttliche Macht, diese Macht-in-Beziehung (power in relation) existiert aber nicht unabhängig von uns, sondern wird konkret, leibhaftig nur in und durch unser Handeln. «Der menschliche Akt zu lieben, Freundschaft zu schliessen und Gerechtigkeit herzustellen, ist unser Akt, Gott in der Welt leibhaftig zu machen.»<sup>83</sup> Gott ist unsere Macht, dies zu tun. Diese Auffassung, die den Kern von Heywards Gottesverständnis ausmacht, unterläuft nicht nur radikal männliche Gottesvorstellungen, die auf einem Modell von Herrschaft und Beziehungslosigkeit gründen (und wohl kaum mehr sind als eine Widerspiegelung des moralischen Niveaus einer von Männern geprägten Kultur), sondern sie hat auch radikale Konsequenzen für unser Handeln. Denn wenn das Göttliche die Beziehungsmacht ist, die in unserem Handeln wirksam wird, dann sind wir für die Inkarnation des Göttlichen in die Welt (mit-)verantwortlich, dann sind wir verantwortlich für das Gute und das Böse in dieser Welt, das durch unser Handeln geschieht und keiner Gottheit angelastet werden kann, dann sind wir aufgerufen, Mit-Schöpferinnen und Mit-Schöpfer einer Welt der Gerechtigkeit und Liebe zu sein.

Was ich hier vorgestellt habe, sind Versuche von Frauen, zu neuen Bildern und Vorstellungen von Gott zu gelangen, die in anderen Erfahrungen als den männlichen verwurzelt sind und den Raster einer patri-

---

dem Titel "Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung", Stuttgart 1986.

<sup>81</sup> Vgl. Carter Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an*, 180; 49.

<sup>82</sup> Carter Heyward, ebd., 49.

<sup>83</sup> Carter Heyward, ebd., 52.

archalen Weltsicht aufzusprengen vermögen. Massstab für jedes zukünftige Reden von Gott, das der feministischen Kritik standhalten will, ist für mich die Frage, ob es menschliche Befreiung und Ganzwerdung durch das Durchbrechen geschlechtsspezifischer Rollenfixierung zu fördern vermag, d.h. ob es menschliches Leben in Richtung Freiheit und Gerechtigkeit verändert. Dass das Weibliche bzw. weibliche Erfahrung in die zukünftige Symbolik miteinbezogen werden muss, steht für alle feministischen Theologinnen fest. Aber noch hat das Göttliche keinen neuen Namen. Und das scheint mir auch gut so: Die namenlose Gottheit weckt unsere Phantasie, sie gibt Mut, die Kraft des Lebendigen mit eigenen Namen zu benennen, sie nicht vorschnell in neue Symbolgefängnisse zu sperren, sondern uns offen zu halten für immer neue Erfahrungen des Göttlichen in unserem Leben.

Abschliessend möchte ich einen Text aus dem Roman *Die Farbe Lila* der schwarzen Amerikanerin *Alice Walker* stellen – getreu Umberto Eco's Maxime: Worüber man nicht theoretisch sprechen kann, davon soll man erzählen. In diesem Roman gibt es ein Gespräch zwischen zwei Frauen, Celie und Shug, in dem vieles von dem anklingt, was in diesem Kapitel zur Sprache gekommen ist: der Versuch, das Göttliche auf neue Weise zu sehen, nicht jenseits der Welt, beziehungslos, sondern mittendrin in unserem Leben, in uns selbst, in der Natur, in unseren Beziehungen und in unserer Sexualität – eine Vorstellung des Göttlichen, die im Gefühl der Verbundenheit mit allem Lebendigen und dem Ganzen der Schöpfung wurzelt.

«Das isses, sagt Shug. Das, was ich glaub. Gott is in dir drin und in jedem andern auch. Du kommst schon auf die Welt mit Gott. Aber nur wer innen sucht, findet Es. Und manchmal wird Es offenbar, auch wenn du Es nicht suchst, oder nicht weisst, wonach du suchst. Bei den meisten Leuten, wenn sie Kummer haben, denk ich ... Es? frag ich. Jaja, Es. Gott is nich ein Er oder eine Sie, sondern ein Es. Aber wie sieht Es aus, frag ich. Sieht nich wie irgendwas aus, sagt sie. Is doch kein Kino. Es is nix, was du von was anderm getrennt ankucken kannst, einschliesslich dir selbst. Ich glaub, Gott is alles, sagt Shug. Alles, was is oder gewesen is oder sein wird. Und

wenn du das spürst und froh bist, dass du spürst, dann hast du gefunden

...

Sie sagt: Mein erster Schritt von dem alten weissen Mann weg waren die Bäume. Dann die Luft. Dann die Vögel. Dann andre Leute. Aber an einem Tag, wie ich ganz still dagesessen bin und mich gefühlt hab wie ein Kind ohne Mutter, und das war ich ja, da kam es mir: so ein Gefühl, dass ich ein Teil von allem bin, nich abgetrennt. Ich hab gewusst, wenn ich einen Baum fäll, blutet mein Arm. Und ich hab gelacht und geweint und bin im ganzen Haus rumgerannt. Ich hab genau gewusst, was Es war. Ja, wirklich, wenns passiert, da kannst du nich verpassen. Es is so ne Art wie du weisst schon was, sagt sie und grinst und reibt ganz oben an meinem Schenkel.

Shug! sag ich. Ach, sagt sie. Gott mag die ganzen Gefühle. Das is was vom Besten, was Gott gemacht hat. Und wenn du weisst, dass Gott sie mag, dann hast du einen Haufen mehr Spass dran. Dann kannst du einfach loslassen und laufen mit allem, was läuft, und Gott damit preisen, dass du magst, was du magst. (...)

Ja, da reden und reden wir über Gott, aber ich weiss immer noch nich ein und aus. Probier, den alten weissen Mann aus meinem Kopf zu treiben. Ich hab so fleissig immer nur an ihn gedacht, dass ich nie richtig was gesehen hab, was Gott gemacht hat. Keine Kornähre (wie macht er das?), nich die Farbe Lila (wo kommt die her?). Nich die kleinen wilden Blumen. Nix ... Trotzdem isses, wie Shug sagt, erst musst du den Mann von deinem Augapfel wegkriegen, bevor du irgendwas sehen kannst. Der Mann verdirbt alles, sagt Shug. Er is auf deiner Schachtel mit Haferflocken, in deinem Kopf und überall im Radio. Er will, dass du denkst, er is überall. Sobald du glaubst, dass er überall is, glaubst du, er is Gott. Aber das is er nicht.

Wenn du versuchst zu beten und der Mann sich vor dich hinplumpsen lässt, dann sag ihm, dass er verduften soll, sagt Shug. Zauber die Blumen, den Wind, das Wasser, einen grossen Felsen her.

Aber das is harte Arbeit, sag ich Dir. Der is schon so lang da, der will sich nicht rühren. Der droht mit Blitzen, Überschwemmung und Erdbeben. Wir kämpfen. Ich bete kaum. Jedes Mal, wenn ich einen Felsbrocken zauber, dann muss ich den werfen»<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> Alice Walker, *Die Farbe Lila*, Reinbek bei Hamburg 1984, 140-142.

# Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen ?

## Die Schwierigkeit der feministischen Theologie mit der Männlichkeit Christi

Die Auseinandersetzung mit dem männlichen Bild von Gott hat gezeigt, dass feministische Theologinnen einen Gott, der nicht mehr ist als ein Mann und durch den Männer als gottähnlicher erscheinen als Frauen, ablehnen. Es ist Götzendienst, den Mann als Repräsentanten des Göttlichen zu betrachten, und Gotteslästerung, das Bild und den Namen des Göttlichen zu benutzen, um patriarchale Herrschaft zu rechtfertigen. Für christliche Frauen ist das Problem aber noch komplexer: Denn wir sind nicht nur mit Gott, dem Vater konfrontiert, sondern darüber hinaus mit einem Sohn Gottes, der als unüberbietbare und einmalige Selbstaussage Gottes im Zentrum des christlichen Glaubens steht. In Bezug auf Christus verschärft sich zudem das Problem für Frauen; denn während wir das einseitig männliche Gottesbild durch neue, nicht-androzentrische Bilder ersetzen können, so ist es unmöglich, aus Jesus Christus etwas anderes als einen Mann zu machen. «Der Gedanke einer einmaligen Menschwerdung Gottes in Gestalt eines Mannes» ist aber, wie Mary Daly schreibt, «sexistisch und öffnet der Unterdrückung Tür und Tor. Christusanbetung ist Götzenanbetung»<sup>85</sup>.

Auch wenn wir dieses radikale Urteil vielleicht nicht teilen können und wollen, so bleibt doch auch für uns die feministische Gretchenfrage bestehen: «Wie halten wir es mit Jesus Christus, dem Mann?» Kann in

<sup>85</sup> Daly, Der qualitative Sprung über die patriarchale Religion, a.a.O., 110.

einer von Männern beherrschten und von diesen bald zugrunde gerichteten Welt ein Mann Symbol für die Inkarnation Gottes sein? Kann ein männlicher Erlöser uns Frauen, die wir unter der Männerherrschaft leiden, erlösen? Dies sind für christliche Frauen und Männer sehr schwierige Fragen, und an ihnen entscheidet sich ja letztlich, ob wir uns der christlichen Religion, deren zentrales Symbol Christus ist, noch zugehörig fühlen können oder nicht. Viele feministische Theologinnen umgehen das Problem, indem sie sich gar nicht mit der Christologie beschäftigen, sondern sich auf die Person Jesu von Nazareth als einem Vorbild ganzheitlichen Menschseins zurückziehen. Aber nicht die historische Person Jesu und seine Männlichkeit sind das Problem – wer wollte bestreiten, dass es nicht auch wichtige und inspirierende Männer gegeben hat und gibt –, sondern die theologische Interpretation dieser Person als Sohn Gottes, die Auffassung, dass ein Mann der alleinige und ausschliessliche Weg zu Gott ist, die unüberbietbare und historisch einmalige Selbstaussage Gottes, der Erlöser der Menschheit.

Nun wird Frauen, die mit solchen Aussagen nicht zurechtkommen, gerne entgegengehalten, «dass Jesus ja nicht nur nicht eine Frau, sondern auch nicht schwarz, alt, ein Chinese oder sonst etwas war»<sup>86</sup>. Das Problem ist aber, dass sich die Besonderheit der Männlichkeit Jesu anders ausgewirkt hat als seine ethnische Zugehörigkeit oder sonst etwas. Ich möchte dies exemplarisch an drei Beispielen aufzeigen.

Zuerst ein biblisches Beispiel. Im Epheserbrief (5,22-24) scheint die Männlichkeit Christi eine wesentliche Voraussetzung für die symbolische und ethische Argumentation des Textes zu sein<sup>87</sup>:

«Die Frauen seien ihren Männern untertan wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist, die er bewahrt als seinen Leib. Wie aber die Kirche Christus untertan ist, so seien es auch die Frauen ihren Männern in allem.»

<sup>86</sup> Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co, a.a.O., 98.

<sup>87</sup> Vgl. zum Folgenden Bernadette Brooten, Feministische Bemerkungen zur Exegese des Neuen Testaments, in: Concilium 3/1980, 575.

Wesentlich für uns ist der Vergleich zwischen Christus und dem Mann. Die Frau ist ihrem Mann untergeordnet wie dem Herrn, Jesus Christus, als ob ihr Mann als Herr in der Ehe den Herrn Jesus Christus vertrete. Der Mann bildet das Herr-sein Christi in seiner Ehe ab. Wie Christus das Haupt der Kirche ist, ist der Ehemann das Haupt der Frau. Damit werden nicht nur gesellschaftliche Rollenverhalten und Rollenbilder (Herrschaft des Mannes/Unterordnung der Frau; Kopf = Mann/Leib = Frau) stabilisiert, da wird nicht nur die Frau lediglich vermittelt durch den Mann Christus zugeordnet, sondern da wird die Männlichkeit Christi zum Verbindungsstück und zur Legitimation der Herrschaft des Mannes über die Frau.

Als zweites Beispiel sei die mittelalterliche Hexenverfolgung genannt. Die Männlichkeit Jesu, für Männer ein unproblematisches Faktum, ist für Frauen verbunden mit einer leidvollen Geschichte. Als extremstes Beispiel der Bedeutung der von vielen als unwesentlich erklärten Männlichkeit Christi kann die Hexenverfolgung gelten. Sie bezieht einen Teil ihrer Legitimation der Verfolgung von Frauen als Hexen aus eben dieser Männlichkeit des Erlösers. Was Männer adelte, nämlich dass sie zum selben Geschlecht wie Christus gehörten, war für Frauen ein essentieller Mangel und damit, am Ende des Mittelalters, eine dauernde Bedrohung. Der *Hexenhammer* (1487), das weit verbreitetste Handbuch der Hexenverfolgung im 15., 16. und 17. Jahrhundert, herausgegeben von den Inquisitoren Jakob Sprenger und Heinrich Institoris, stützt sich in seiner Behauptung, dass Frauen leichter Opfer des Teufels seien, also Hexen würden, unter anderem auf das Faktum, dass der Erlöser ein Mann gewesen sei und damit das männliche Geschlecht vor solchen Schandtaten bewahrt habe: Es ist daher kein Wunder, «wenn von der Ketzerei der Hexer mehr Weiber als Männer besudelt gefunden werden. Daher ist es auch folgerichtig die Ketzerei nicht zu nennen die der Hexer, sondern der Hexen, ... und gepriesen sei der Höchste, der das männliche Geschlecht vor solcher Schändlichkeit bis

heute so wohl bewahrte: da er in demselben für uns geboren werden und leiden wollte, hat er es deshalb auch so bevorzugt.»<sup>88</sup>

Da Gott sich in einem Mann inkarniert hat, sind Männer vom Übel der Hexerei bewahrt geblieben. Sicher kann die Hexenverfolgung nicht monokausal allein auf das Faktum der Männlichkeit Christi zurückgeführt werden. Dieses Argument vermochte aber die weitverbreitete Ansicht einer grundlegend minderwertigen und gefährlichen weiblichen Natur zu verstärken und die Vernichtung hunderttausender – viele sprechen von Millionen – von Frauen zu legitimieren. Frauen wurden unter anderem verfolgt, weil sie dem Geschlecht Evas und nicht dem des Erlösers angehören. In den Abhandlungen der Hexenverfolger war es allgemein üblich, die Hexen als weiblich zu definieren und in einem Abschnitt über die Natur der Frau zu erklären, weshalb sie weiblich seien. Um diesen Nachweis zu führen wird das gesamte Erbe der christlichen Frauenfeindlichkeit beschworen: Frauen sind abergläubischer als die Männer, sie haben schlüpfrige Zungen, sie haben weniger Verstand als die Männer und sind von sexuellen Trieben beherrscht, vor allem aber haben sie von Natur aus weniger Glaube, was schon die Etymologie des Wortes *Femina* zeigt, wie der *Hexenhammer* behauptet: «das Wort *femina* nämlich kommt von *fe* und *minus* (*fe* = *fides*, Glaube, *minus* = weniger, also *femina* = die weniger Glauben hat)»<sup>89</sup>. Weil Frauen also von Natur aus weniger Glauben haben, fallen sie auch schneller vom Glauben ab, was nach dem *Hexenhammer* die Grundlage für die Hexerei ist. Jede Frau konnte damit potentiell zur Hexe werden – und unter der Folter wurde jede Frau, die dafür gehalten wurde, zur Hexe. Denn war sie trotz Folter zu keinem Geständnis bereit, wurde sie erst recht als der Hexerei überführt, da kein normaler Mensch solche Folter, es sei denn unter Beistand des Teufels, aushalten könne. Männer wur-

---

<sup>88</sup> Auszug aus dem "Hexenhammer", zit. nach G. Becker, S. Bovenschen, H. Brackert u.a., Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, Frankfurt a.M. 1977, 348.

<sup>89</sup> Aus dem "Hexenhammer", a.a.O., 345.



den kaum als Hexer verfolgt, weil sie Männer waren und damit zum Geschlecht des Erlösers gehörten.

Dass man die Mannwerdung Gottes auch anders hätte deuten können, zeigt die «Theorie» des deutschen Philosophen und Alchemisten Agrippa von Nettesheim (1486-1535), einem Gegner des Hexenwahns, der annahm, dass Gott deshalb als Mann in die Welt kam, weil er die menschliche Natur in ihrem verderblichsten Zustand hatte annehmen wollen. So einleuchtend uns diese Deutung angesichts der Todeslandschaften, die Männer bis heute hinterlassen haben, auch erscheinen mag, so ist sie doch ein Einzelfall geblieben und niemals in die herrschende Theologie eingegangen. Ganz im Gegenteil: Zur Zeit des Agrippa von Nettesheim war der frauenfeindliche Gebrauch der Christologie auf der Ebene der Anthropologie bereits gefestigt. Im Rückgriff auf die aristotelische Anthropologie wird in der mittelalterlichen Theologie der Mann allein als das normative oder die Gattung bestimmende Geschlecht der Spezies Mensch definiert. Nur der Mann repräsentiert die menschliche Natur in ihrer ganzen Fülle; die Frau dagegen ist physisch, moralisch und geistig unvollkommen. Daraus folgt unschwer, dass die Inkarnation des göttlichen Logos als Mann nicht ein historischer Zufall, sondern eine ontologische Notwendigkeit war; Christus musste das vollkommene Geschlecht annehmen, wie Thomas von Aquin erklärt.<sup>90</sup> Daraus folgte aber für die mittelalterliche Theologie weiter, dass, ebenso wie Christus nur im Mann Fleisch werden konnte, auch nur ein Mann Christus repräsentieren könne. Dieses Argument ist leider keineswegs als historisch überholte Auffassung zu betrachten, denn es ist in der katholischen Kirche bis heute Kernstück der Argumentation gegen die Zulassung der Frauen zum Priesteramt.

Damit komme ich zu einem dritten Beispiel, das zeigt, wie die Männlichkeit Christi theologisch gegen die Frauen verwendet wird. Das Hauptargument der Erklärung des Vatikans von 1976 gegen die Zulassung der Frauen zum Priesteramt lautet: Der Priester repräsentiert in der

<sup>90</sup> Vgl. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott, 156.

Ausübung seines Amtes Christus, der durch ihn handelt. Die Frau kann nicht zum Priesteramt zugelassen werden, weil sie niemals Abbild Christi sein kann. «Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann.»<sup>91</sup> Die vatikanische Erklärung fasst diese christologische Fixiertheit auf den Mann in der Forderung zusammen, dass eine natürliche Ähnlichkeit zwischen Christus und dem Priester bestehen muss, da man andernfalls schwerlich in ihm das Abbild Christi erblicken würde.<sup>92</sup> Natürliche Ähnlichkeit heisst in diesem Falle physische Ähnlichkeit oder, wie dies Ruether sehr pointiert, aber richtig ausgedrückt hat, «der Besitz männlicher Genitalien wird also die essentielle Vorbedingung dafür, Christus zu repräsentieren, der die Offenbarung des männlichen Gottes ist»<sup>93</sup>. Elisabeth Schüssler Fiorenza hat darauf hingewiesen, dass eine solche Argumentation, konsequent weitergedacht, aber auch zu der Schlussfolgerung führen müsste, «dass entweder wir Frauen nicht getauft werden können, denn durch die Taufe werden die Christen Glieder des (männlichen) Leibes Christi, oder dass wir aufhören, Frauen zu sein, da ja die Getauften in den 'vollkommenen Mann' umgestaltet werden.» Auf alle Fälle aber, fährt Schüssler Fiorenza fort, «leugnet eine solche Theologie die Universalität der Inkarnation und des Heiles in ihrem Bemühen, die patriarchalischen Strukturen der Kirche aufrechtzuerhalten und zu rechtfertigen»<sup>94</sup>.

Die Männlichkeit Christi hat, das sollten die drei Beispiele zeigen, weitreichende Konsequenzen für Frauen gehabt, und hat sie, zumindest was die katholische Kirche betrifft, bis heute. Die christologische Tradition hat aus der Inkarnation Gottes in einem Mann eine weitere Bestätigung der männlichen Vorherrschaft gezogen. Denn die Gottheit hätte sich ihrer Auffassung nach nicht herablassen können, in dem «geringe-

<sup>91</sup> Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1976, 15.

<sup>92</sup> Vgl. ebd.

<sup>93</sup> Ruether, Sexismus und die Rede von Gott, 157.

<sup>94</sup> E. Schüssler Fiorenza, Das Schweigen brechen – sichtbar werden, in: Concilium 6/85, 388.

ren», «minderwertigen» Geschlecht Gestalt anzunehmen, und die Tatsache, dass sie es nicht tat, bestätigt die männliche Überlegenheit. Viele heutige Theologen geben zwar zu, dass das Christus-Symbol zur Unterdrückung von Frauen benutzt werden *kann* – und wie die drei Beispiele gezeigt haben, ist es tatsächlich so benutzt worden –, aber sie beharren darauf, dass das Symbol nicht in dieser Weise fungieren *muss*. Diese Art der Verteidigung lässt allerdings die grundlegende Frage aufkommen: Wenn das Christus-Symbol in dieser Weise benutzt werden kann und es tatsächlich die längste Zeit so benutzt worden ist, weist dies dann nicht auf einen inhärenten Mangel des Symbols selbst hin? Anders gefragt: Deutet die Wirkungsgeschichte dieses Symbols nicht auch auf seinen Gehalt hin? Ist die negative Wirkungsgeschichte für Frauen nicht schon im Gehalt des Christus-Symbols angelegt?

Um diese Frage zu beantworten, möchte ich den Ursprüngen des Christus-Symbols etwas nachgehen und die Hauptlinien der Entwicklung, die zur klassischen Christologie geführt haben, kurz skizzieren. Ich stütze mich dabei auf die Untersuchungen von Rosemary Radford Ruether, die zeigen, wie die Christologie schon in ihren Anfängen in die hierarchisch sich entwickelnde Männerkirche und ihre Denkmuster eingebettet wurde.<sup>95</sup> Der Übergang von der christlichen Reflexion über Jesus zur klassischen Christologie vollzieht sich in den gleichen fünfhundert Jahren, in denen die christliche Kirche selbst aus einer Sekte am Rande der messianischen Erneuerungsbewegung des Judentums zur neuen Reichsreligion eines christlich-römischen Reiches wird.

Christologie als christliche Verkündigung, dass Jesus der Christos, der Erlöser sei, weicht von Jesu eigenem Ruf zur Umkehr in der Erwartung «Dessen, der kommen wird» ab, und geht vom Schock aus, den die Kreuzigung für die Jesus-Bewegung darstellte. Diese beendete sein Wirken in einer Weise, auf die die Jünger nicht vorbereitet waren. Zunächst gingen sie deshalb entmutigt auseinander, doch später fanden sie unter der kollektiven Erfahrung von Jesu Auferstehung wieder zusam-

men. Die Auferstehungserfahrung erlaubte den JüngerInnen, in der Kreuzigung nicht das Versagen Jesu in seiner Sendung oder seine Ablehnung durch Gott zu sehen. Statt dessen liess sich dieser Verlauf seiner Sendung im Sinne eines um der Erlösung willen leidenden Knechts umdeuten, der für die Sünde Israels büsst und seinerseits in den Himmel entrückt wird, von wo er als der alles bezwingende Messias wiederkommen wird. Jesus ist durch Gott vom Tode errettet und mit ewigem Leben in Gegenwart und Zukunft ausgestattet. Er ist im prophetischen Geist gegenwärtig, den die christliche Urgemeinde als in ihrer Mitte lebendig erfährt – als eine Kraft, die sich ekstatisch Ausdruck verschafft und auch die Gaben des Vergebens und Heilens vermittelt. Dieser prophetische Geist wird als der auferstandene Herr, der unter ihnen lebt, verstanden oder auch – nach der Johannes-Tradition – als der Geist, den Jesus «sandte», um an seiner Statt unter ihnen zu sein, als er selbst «zum Vater» eingegangen war. Diese vom Geist erfüllte Gemeinde versteht sich selbst als apokalyptisch, d.h. als in der Endzeit der Geschichte der gefallenen Menschheit lebend, und die bevorstehende Intervention Gottes, durch die die Kräfte des Bösen und die Herrscher über die Welt um sie herum gestürzt werden, vorwegnehmend. Ihre Mitglieder dagegen werden auferstehen, um in eine neue Erde und einen neuen Himmel einzugehen, die Gott auf einer erneuerten Erde errichten wird. Die Identifikation Jesu mit der messianischen Gestalt, die als Mittler dieser Erneuerung der Erde herabkommen wird («Der, der kommen wird»), erlaubt es diesen frühen ChristInnen, Jesus mit dem Titel Messias (Christus) zu belegen.

Diese erste Synthese von charismatischer und apokalyptischer Christologie erwies sich jedoch als labil – obgleich einige ihrer Elemente in volkstümlichen christlichen Bewegungen bis auf den heutigen Tag immer wieder neu entdeckt werden –, denn schon bald glaubte ein sich herausbildendes institutionelles geistliches Amt (Bischöfe), es sei an der Zeit, diesem ständigen Reden im Namen Christi ein Ende zu bereiten. Der Fall Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. und das Abgeschnittensein der christlichen Kirche von der ursprünglichen Mutterkirche in Jerusalem hat möglicherweise als Auslöser gewirkt. Was Jesus gesagt und

<sup>95</sup> Vgl. zum Folgenden Ruether, Sexismus und die Rede von Gott, 152-155.

gelehrt hat, wird schriftlich zusammengetragen und in die Form von biographischen Dramen gebracht. Sie gelten von jetzt ab als die letztgültigen Texte dessen, was der Herr gesagt hat. Diejenigen, die weiterhin im Namen Christi reden, werden zu Ketzern erklärt, wie z.B. die Montanisten. Es wird befunden, dass die Offenbarung in sich abgeschlossen und in der Vergangenheit in einem historischen Christus und einer apostolischen Gemeinde, die es einmal gegeben habe, aufzufinden sei.

Die fortwirkende Kraft des Geistes, den Christus in die Gemeinde gesandt hat, hat nicht länger «zu wehen, wo er will», sondern ist in der Vollmacht der Bischöfe institutionalisiert. Diese empfangen, wie sie behaupten, die echte Grundlage des Glaubens von den Aposteln und geben sie unverändert in ihrer amtlich verbürgten Lehrtradition weiter. Beides, die Interpretation von Christi Worten und die Ermächtigung zur Versöhnung mit Gott, soll den CharismatikerInnen, ProphetInnen und MärtyrerInnen aus den Händen genommen und in die Hände des Episkopats gelegt werden, der ausschliesslich männlich ist und für sich die apostolische Vollmacht in Anspruch nimmt. Diese apostolische Vollmacht wiederum wird auf die Begegnung mit dem leibhaft Auferstandenen zurückgeführt. Während viele Gnostiker ein wörtliches Verständnis der Auferstehung ablehnen und die Auferstehung nicht als einmaliges Ereignis in der Vergangenheit verstehen, sondern als persönliche Erfahrung von Christi Anwesenheit auch in der Gegenwart, und zwar in Visionen und Träumen, beharren die orthodoxen Christen auf der leiblichen Auferstehung Christi. Diese Lehre von der leiblichen Auferstehung Christi hatte aber, wie Elaine Pagels aus ihren Untersuchungen der gnostischen Evangelien bzw. des Verhältnisses von Orthodoxie und Gnosis folgert, eine wesentlich politische Funktion:

«Sie legitimiert die Autorität bestimmter Männer, die als Nachfolger des Apostel Petrus die Ausübung einer exklusiven Führung der Kirchen beanspruchen. Seit dem zweiten Jahrhundert hat die Lehre dazu gedient, die

apostolische Nachfolge der Bischöfe, bis heute die Grundlage der päpstlichen Autorität, zu festigen.»<sup>96</sup>

Denn damals setzte sich die Ansicht durch, dass nur bestimmte Auferstehungserscheinungen denen, die sie empfangen haben, auch tatsächlich Autorität verleihen: nämlich die leibhafte Erscheinung Jesu vor Petrus und den Elf, vor jenen also, die Jesus während seines Lebens gekannt hatten, seinen Tod erlebt hatten und seine leibhafte Auferstehung bezeugen konnten. Damit wurde jede kirchliche Autorität auf eine historisch einmalige Erfahrung zurückgeführt, die von nun an niemals mehr möglich sein würde. Eine solche Theorie hatte eine ungeheure Auswirkung auf die politische Struktur der Kirche. Während ein geistiges Verständnis der Auferstehung, wie es viele Gnostiker lehrten, die persönliche Erfahrung der geistigen Gegenwart Christi zum letzten Kriterium der Wahrheit machte und damit ein System von institutionalisierter Autorität verunmöglichte, legitimierte die orthodoxe Lehre von der einmaligen, leiblichen Auferstehung Jesu eine Hierarchie von Menschen, deren apostolische Vollmacht nun für alle anderen den Zugang zu Gott vermittelte. Von dieser apostolischen Vollmacht aber waren Frauen grundsätzlich ausgeschlossen.<sup>97</sup>

Ein weiterer und zugleich entscheidender Schritt in der Patriarchalisierung der Christologie wird nach Ruether im 4. Jahrhundert mit der Einsetzung der christlichen Kirche als Reichsreligion des römischen Reiches getan.<sup>98</sup> Eine Christenheit, die sich jetzt in einer politischen Machtposition gegenüber der Welt befindet, kann das Messias-Symbol, das seine Wurzeln in einer Königsideologie hat, neu wiederaufnehmen. Der christliche Kaiser mit dem christlichen Patriarchen an seiner rechten Seite steht jetzt für die Einsetzung von Christi Herrschaft über die Erde. Die kaiserliche Christologie ist somit Teil einer Kaiser-Ideologie geworden, welche die politische und die soziale Hierarchie sanktioniert.

<sup>96</sup> Elaine Pagels, Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien, Frankfurt a.M. 1981, 43-44.

<sup>97</sup> Vgl. dazu Pagels, ebd., 40-65.

<sup>98</sup> Vgl. zum Folgenden Ruether, Sexismus und die Rede von Gott, 154-155.

Entsprechend wird auch das christologische Dogma von Christus als dem *Logos* oder Urgrund der geschaffenen Welt mit der Grundlage des vorhandenen sozialen Systems identifiziert. Alles ist Teil einer grossen in sich geschlossenen Hierarchie des Seins. So wie der *Logos* Gottes den Kosmos lenkt, lenkt der christliche römische Kaiser mit der christlichen Kirche das politische Universum; Herren herrschen über Sklaven, Männer über Frauen. Christus ist also der Pantokrator (All-Herrscher) einer neuen Weltordnung geworden. Frauen werden zwar in diesem System noch als Glieder des christlichen Kosmos gesehen, aber bereits in dieser Zeit, der Zeit der klassischen Ausformulierung der christologischen Dogmen (Nicaea 325 n.Chr. und Chalkedon 451 n.Chr.), ist die Unfähigkeit der Frau, Christus zu repräsentieren, besiegelt: zum einen durch die christologische Definition von Nicaea, dass Christus, der Sohn, wesensgleich mit dem Vater sei, als Offenbarung eines männlichen Gottes also männlich sei, was folgerichtig zur Annahme führt, dass er nur von einem Mann repräsentiert werden könne; zum andern durch die Auffassung, dass Christus Gründer und kosmischer Regent der vorhandenen sozialen Hierarchie sei.

Überblickt man die Entwicklung der klassischen Christologie, so zeigt sich, dass sie von Anfang an sowohl der Etablierung einer Männerhierarchie in der Kirche diente als auch durch die Gleichsetzung des historischen Jesus mit dem göttlichen *Logos* die Selbstoffenbarung Gottes als männlich qualifizierte. Das Christussymbol ist also schon in seinen Ursprüngen mit der Qualität von Mann-sein und (kosmischer und sozialer) Herrschaft ausgestattet worden und unterstützt daher die soziale und religiöse Herrschaft von Männern.

Kann ein solches Symbol für Frauen erlösendes Menschsein repräsentieren? Mary Daly, deren hartes Urteil über die Christologie ich schon zu Anfang erwähnt habe und deren Kritik des Christussymbols ich zum Schluss dieses Kapitels noch etwas ausführlicher zur Sprache bringen möchte, verneint diese Frage. Ausschliesslich männliche Symbole können «für das Ideal der 'Inkarnation' oder der Suche des Men-

schen nach Erfüllung nicht ausreichen»<sup>99</sup>. Die Prämisse all ihrer Kritik an der Vorstellung eines männlichen Erlösers bildet die Annahme, dass ein Symbol, das die Vorstellung einer einmaligen und unüberbietbaren Offenbarung Gottes in einem Menschen männlichen Geschlechts beinhaltet, das Werden der Frauen, ihre Entwicklung zur Ganzheit, verhindere. Denn ein männliches Symbol dient unweigerlich dazu, die herrschenden Hierarchien zu verstärken und kann unter patriarchalen Verhältnissen «die Befreiung der menschlichen Gattung von der Erbsünde des Sexismus gerade nicht vertreten»<sup>100</sup>. Die Einsicht, dass die Vorstellung eines männlichen Erlösers das (Selbst-)Werden von Frauen nicht positiv zu fördern vermag, führt Daly dazu, jegliche Kontinuität zwischen christlich motivierten und feministischen Befreiungsbestrebungen abzulehnen. Selbst die Möglichkeit, die klassische Lehre vom Wiederkommen Christi aufzugreifen und als zweite Inkarnation des Göttlichen in einer Frau bzw. in den Frauen zu begreifen, lehnt sie ab. Eine solche Auffassung hätte zwar den Vorteil, dass eine gewisse Kontinuität mit der christlichen Tradition aufrechterhalten bliebe, aber ein solches Kontinuum-Denken hindert uns nach Daly daran, die Einsichten des radikalen Feminismus zu entwickeln und zur Erkenntnis zu gelangen, dass die patriarchale Religion tatsächlich patriarchal ist.<sup>101</sup>

Überhaupt weist Daly die Vorstellung zurück, «dass die vergangene Geschichte (einige herausragende Momente der Vergangenheit) mehr Anspruch auf uns habe als die gegenwärtige Erfahrung, als ob ein Rückgriff auf die Vergangenheit notwendig wäre, um unsere Erfahrungen heute zu legitimieren»<sup>102</sup>. Den Bemühungen gewisser Theologen, Jesus als einen Feministen zu qualifizieren, hält sie deshalb ziemlich respektlos entgegen: «Jesus war ein Feminist. Schön! Wunderbar! Aber selbst, wenn er es nicht war, ich bin's!»<sup>103</sup> Sie lehnt es ab, die gegenwärtigen Erfahrungen von Frauen im Rückgriff auf historische Vorbil-

<sup>99</sup> Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co*, 89.

<sup>100</sup> Daly, ebd., 91.

<sup>101</sup> Vgl. ebd., 91-92.

<sup>102</sup> Ebd., 92-93.

<sup>103</sup> Daly, ebd., 92.

der, zu denen auch die Gestalt des Jesus von Nazareth gehört, zu rechtfertigen. Zum einen, weil die gegenwärtige Situation der Frauen, der feministische Aufbruch, historisch gesehen absolut neu ist und es keine Modelle dafür in der Vergangenheit gibt; zum andern, weil der Begriff des Vorbilds von einer patriarchalen Geisteshaltung geprägt ist: «es ist nötig, das eigene Ich schrumpfen zu lassen, damit man einem Vorbild nacheifern kann»<sup>104</sup>. Was in den Frauen heute vorgeht, ist für Daly aber gerade nicht dieses Nachahmungs-Syndrom. Denn Frauen, «die in ihrem Bewusstsein so weit gekommen sind, dass sie die zerstörenden Bedingungen durchbrechen, die den Frauen in unserer Kultur durch die 'Vorbilder' auferlegt werden, lernen es, alle fertigen Modelle kritisch zu betrachten»<sup>105</sup>. Als Vorbilder können nur noch diejenigen fungieren, die eine Art ansteckende Freiheit zu vermitteln vermögen, und zwar die Freiheit, sich selber zu werden. In diesem Sinne, aber nur in diesem, kann Jesus als Vorbild verstanden werden:

«Wenn das Lesen des Evangeliums – oder von etwas anderem – heute diese Art von Freiheit in den Menschen entzündet, muss das sehr anerkannt werden. Aber dann fungieren Jesus oder andere Befreite, die diese Wirkung ausüben, genau in dem Sinne als Vorbild, als sie Vorbilder aufbrechen und über ihre eigenen Grenzen hinaus auf das Potential für weitere Befreiung hinweisen.»<sup>106</sup>

Auch wenn Daly also die Möglichkeit, dass Jesus ansteckende Freiheit zu vermitteln vermag, nicht ganz ausschliesst, sieht sie seinen Vorbildcharakter, vor allem wenn wir die Wirkungsgeschichte betrachten, alles in allem doch eher negativ. Dominantester Faktor seiner Vorbildlichkeit ist für sie nämlich die Rede von seinem Opfertod oder von seiner Lebenshingabe. Gerade diese seine Rolle – der Menschheit prominentester Sündenbock zu sein<sup>107</sup> – beschränkt aber in hohem Masse die Möglichkeit, ansteckende Freiheit zu vermitteln. Vorbilder werden zur Nach-

ahmung empfohlen. Dieses spezifische Vorbild nachahmen würde bedeuten, einen aufopfernden Lebensstil anzunehmen. Gerade dies wurde den Frauen jahrhundertlang als höchste Tugend gepriesen; es diente dazu, ihnen das Recht auf Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung zu nehmen. Noch ein weiteres Problem ist mit der Interpretation des Kreuzestodes Jesu als Opfertod verbunden:

«Während das Bild des sich hingebenden Opfers in einigen Menschen Frömmigkeit erweckt, scheint es bei den meisten Intoleranz hervorzurufen. Da sie sich nicht imstande fühlen, das Opfer Jesu nachzuahmen, fühlen sie sich schuldig und übertragen dieses Schuldgefühl auf den 'Anderen'; so bringen sie letzteren dazu, Jesus in der Rolle des Sündenbocks 'nachzuahmen'.»<sup>108</sup>

In der Geschichte des Christentums wurden vor allem Minoritäten, Randgruppen oder unterdrückte Volksgruppen in die Rolle des Sündenbocks gedrängt oder zu einer Identifikation mit dem sich aufopfernden Christus angeleitet. Auch hier nehmen die Frauen eine besondere Stellung ein. Sie sind in doppelter Hinsicht Opfer. Sie werden einerseits verachtet oder als minderwertig betrachtet; ihr Wesen, ihre Natur wird von Männern als defizient definiert. Sie sind so Opfer, indem sie die schlechte Seite der menschlichen Schöpfung verkörpern müssen. Aber auch die «Eigenschaften, die das Christentum idealisiert, besonders für Frauen, sind die eines Opfers: aufopfernde Liebe, passives Hinnehmen des Leidens, Demut, Sanftmut etc.»<sup>109</sup>. So hat dieser spezielle Aspekt der Christologie vor allem bei Frauen Haltungen wie Unterwürfigkeit, Passivität und Schicksalsergebenheit gefördert, die ihnen vielfach zur zweiten Natur geworden sind, und die verhindert haben, dass sie ihre Rechte als eigenständige und freie Personen einforderten. Ungezählte Frauenbiographien bestätigen diesen Zusammenhang. Dalys Kritik der Christologie bezieht sich also auf die Männlichkeit des Erlösers sowie auf den Vorbildcharakter Jesu als Opfer – zwei Aspekte, die sich für Frauen derart negativ ausgewirkt haben, dass Daly eine weitere Be-

---

<sup>104</sup> Daly, ebd., 92.

<sup>105</sup> Daly, ebd.

<sup>106</sup> Daly, ebd.

<sup>107</sup> Daly, ebd.

---

<sup>108</sup> Daly, ebd., 95.

<sup>109</sup> Daly, ebd., 96.

schäftigung mit dem Christussymbol ablehnt und es als sexistisch zurückweist. Wie sich Theologinnen, die im Gegensatz zu Daly noch innerhalb des christlichen Traditionsrahmens bleiben wollen, mit dem Christussymbol auseinandersetzen, ob sie es überhaupt tun und zu welchen Schlüssen sie kommen, möchte ich im nächsten Kapitel zu zeigen versuchen.

## Eine feministische Christologie ?

Das Problem der feministischen Theologie mit der Christologie ist nicht eigentlich der Mann Jesus, sondern seine theologische Interpretation als der Christus, das inkarnierte, einmalige und unüberbietbare Wort Gottes, so sahen wir. Denn in einem sind sich die feministischen Theologinnen, die sich mit der Christologie befassen, einig: Exklusives und unüberbietbares Symbol für die erlöste Menschheit kann ein männlicher Erlöser nicht sein. In der feministischen Auseinandersetzung mit dem Christussymbol lassen sich zwei Schwerpunkte ausmachen. Zum einen ein Wechsel von der christologischen Ebene zur menschlichen Person des Jesus von Nazareth: Viele feministische Theologinnen beschäftigen sich nicht so sehr mit der dogmatischen Lehre von Christus, dem göttlichen Logos, sondern vielmehr mit der Botschaft und Praxis des Jesus der Evangelien. Frauen fragen hinter die christologischen Verzerrungen zurück nach der Person Jesu und seinem Verhalten gegenüber Frauen. Ist Jesus ein Sexist gewesen? So lautet für Frauen die Kernfrage. Oder hat seine Botschaft und seine Praxis zur Achtung und Befreiung von Frauen beigetragen? Hat er als Mann Beziehungen vorgelebt, in denen patriarchale Herrschaftsstrukturen durchbrochen und Frauen als wirkliche Partnerinnen behandelt wurden? Hat sein Lebensentwurf gelungenes Menschsein verkörpert, so dass er Vorbild für die Lebensgestaltung aller Menschen, auch der Frauen, werden kann? Eines fällt allerdings bei dieser Auseinandersetzung mit der Person Jesu auf: Frauen leiten ihre Forderungen nach Gerechtigkeit und Würde nicht mehr von der Botschaft und dem Verhalten Jesu ab, sondern sie fragen umgekehrt, ob Jesus angesichts dieser Forderungen von Frauen bestehen kann. Ein zweiter Schwerpunkt, der allerdings nur bei ganz wenigen Theologinnen auszumachen ist, ist die Auseinandersetzung

mit dem Modell von Erlösung, für die Christus als Symbol steht. Bei diesen Theologinnen mündet die Kritik am Christussymbol in den Versuch, ein Erlösungsmodell für Frauen zu entwickeln und eine feministische Vision von Erlösung zu formulieren.

Eine der wenigen Theologinnen, die die Frage nach einer feministischen Christologie explizit gestellt und über ein feministisches Modell von Erlösung nachgedacht hat, ist *Rosemary Radford Ruether*. Ausgangspunkt für die Suche nach einer feministischen Christologie ist dabei auch für sie «eine neue Auseinandersetzung mit dem Jesus der synoptischen Evangelien, und zwar nicht der akkumulierten Lehre über ihn, sondern seine eigene Botschaft und Praxis»<sup>110</sup>. Denn wenn der Mythos von Jesus als dem Messias oder dem göttlichen Logos mit den damit verknüpften androzentrischen Vorstellungen überwunden ist, wird Jesus als eine Gestalt sichtbar, die bemerkenswert vereinbar mit dem Feminismus erscheint. Nicht dass Ruether in ungeschichtlicher Weise behaupten will, Jesus sei ein Feminist gewesen, aber sie ist der Ansicht, dass die Kritik Jesu an sozialen und religiösen Hierarchien derjenigen der feministischen Bewegung ähnlich sei.

«Im Grunde erneuert Jesus die prophetische Vorstellung, nach der das Wort Gottes nicht die bestehende soziale und religiöse Hierarchie bestätigt, sondern sich zugunsten der marginalisierten und verachteten Gruppen der Gesellschaft einsetzt. Jesus verkündigt eine revolutionäre Umkehrung des religiösen Klassensystems: Die Letzten sollen die Ersten und die Ersten die Letzten sein.»<sup>111</sup>

Frauen spielen in dieser Vision des Evangeliums von der Erhebung der Erniedrigten in Gottes neuer Ordnung eine wichtige Rolle:

«Oft sind es die Frauen aus den unterdrückten und marginalisierten Gruppen, die als Vertreterinnen der erniedrigten Gruppen dargestellt werden. Das Gespräch am Brunnen findet mit einer samaritanischen Frau statt. Eine syro-phoenizische Frau ist die prophetische Sucherin, die Jesus dazu zwingt, auch den Nichtjuden Erlösung zuzugestehen. Unter den Armen

<sup>110</sup> Rosemary Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, 166.

<sup>111</sup> Ruether, ebd., 167.

sind es die Witwen, die am elendsten dran sind. Unter den rituell als unrein Geltenden ist es die Frau mit dem Blutfluss, die ihm gegen das Gesetz für sich Heilung abnötigt. Unter denen, die aus moralischen Gründen ausgestossen sind, sind es die Prostituierten, die als am wenigsten rechtschaffen gelten. Die Rolle, die von Frauen gerade der marginalisierten Gruppen wahrgenommen wird, sind (sic!) unveräusserlicher Teil der revolutionären messianischen Vision. Sie bedeutet so viel wie: Frauen sind von den Unterdrückten, die am meisten Unterdrückten. Sie sind ganz unten in der damaligen sozialen Hierarchie und werden daher in besonderer Weise als die gesehen, die im Reich Gottes als die Letzten zu den Ersten werden.»<sup>112</sup>

Die Befähigung von Jesus, als Befreier zu sprechen, liegt nicht in seinem Mann-sein, sondern darin, dass er als Mann dieses System der Beherrschung, dem ganz besonders die Frauen zum Opfer fallen, ablehnt und versucht, in seiner Person und in seinen Beziehungen eine neue Menschlichkeit von gegenseitiger Achtung und Bevollmächtigung zu leben.

«Theologisch gesprochen können wir dann wohl sagen, dass das Mannsein Jesu ohne letzte Bedeutung ist.»<sup>113</sup>

Deshalb darf die Beziehung zwischen Jesus, dem Mann, der befreit, und den Frauen, die befreit werden, nicht zu einem theologisch letztgültigen Symbol für die Geschlechter gemacht werden. Aus dem historischen Faktum darf keine ontologische Notwendigkeit gefolgert werden. Es spricht also keine Notwendigkeit dafür, dass Christus männlich sein muss, und auch die Gemeinde der Erlösten besteht nicht nur aus Frauen, sondern stellt eine neue Menschheit dar, die männlich und weiblich ist.

Überhaupt sollten wir die Beziehung zwischen Erlöser und Erlösten nicht statisch, sondern dynamisch denken.

«Auch der Erlöser ist einer, der erlöst wurde, ganz wie Jesus die Taufe durch Johannes annahm. Diejenigen, die befreit werden, können ihrerseits

beispielgebend zu Befreiem anderer werden. Christus als die erlösende Gestalt und Wort Gottes kann nicht 'ein für allemal' in den historischen Jesus eingekapselt werden.»<sup>114</sup>

Feministische Theologie kann zwar die Person des Jesus von Nazareth als ein positives Modell erlösenden Menschseins bejahen. Doch auch dieses Modell muss als unvollständig und fragmentarisch verstanden werden, da es die Vision erlösten Menschseins nur von der Perspektive einer Person her eröffnet, die ihrerseits durch ihre Zeit, Kultur und Geschlechtszugehörigkeit eingegrenzt ist. Wir brauchen deshalb auch andere Anhaltspunkte und Modelle; Modelle aus der Erfahrungswelt von Frauen und aus verschiedenen Zeiten und Kulturen. Denn Ganzheitlichkeit eines erlösten Menschseins ist etwas, das sich nur unvollkommen unter geschichtlichen Bedingungen dartut. Etwas von dieser Ganzheitlichkeit können wir aber da und dort in der Begegnung mit anderen Personen erfahren, deren Authentizität uns die Bedeutung von befreitem Menschsein deutlich macht. Indem wir die Erinnerung an solche Menschen, zu denen auch Jesus gezählt werden kann, in unseren Herzen und Köpfen bewahren, werden wir fähig, in uns selbst und in anderen Authentizität zu erkennen.<sup>115</sup> Um es religiös auszudrücken: Wir können Christus in der Gestalt unserer Schwester und unseres Bruders begegnen. Christus als Symbol für befreite Menschlichkeit ist nicht auf die unveränderliche Vollkommenheit einer einzigen Person festzulegen, die vor 2000 Jahren gelebt hat, hält Ruether abschliessend fest.

«Eher ist es so, dass uns die erlösende Menschlichkeit vorangeht und uns an noch unvollendete Dimensionen menschlicher Befreiung erinnert.»<sup>116</sup>

Während Ruether sich explizit mit dem Christussymbol auseinandersetzt und nach seiner Funktion in einem feministischen Erlösungsmodell fragt, zieht sich *Elisabeth Moltmann-Wendel* unter Umgehung der christologischen Frage vorläufig auf die Jesus-Frauengeschichte des Neuen Testaments zurück. Ihrer Ansicht nach kann der «Idolatrie der

---

<sup>112</sup> Ruether, ebd., 167-168.

<sup>113</sup> Ruether, ebd., 169.

---

<sup>114</sup> Ruether, ebd.

<sup>115</sup> Vgl. Ruether, ebd., 143.

<sup>116</sup> Ruether, ebd., 170.



Person Christi» (Daly) zunächst am besten begegnet werden, «indem wir neu nach seinem Leben im menschlichen Beziehungsgeflecht fragen. Wie erlebten Frauen ihn?»<sup>117</sup> Anders als die meisten Untersuchungen, die das Verhalten Jesu gegenüber Frauen kritisch unter die Lupe nehmen und dabei mehr oder weniger deutlich zum Schluss kommen, dass Jesus ein Feminist gewesen sei,<sup>118</sup> ändert Moltmann-Wendel den Blickwinkel und fragt umgekehrt nach den Beziehungen, die Frauen zu diesem Jesus gehabt haben. Sie geht bei ihrer Untersuchung der Jesus-Frauengeschichten also davon aus, dass eine Beziehung nie einseitig ist, sondern ein wechselseitiges Geschehen zwischen den beteiligten Personen und also auch das Verhältnis von Jesus und den ihm begegnenden Frauen nicht statisch gesehen werden sollte als Beziehung zwischen einem, der Heil spendet und jenen, die Heilung empfangen, sondern als dynamische Interaktion zwischen Jesus und den Frauen. Diese Beziehungs-Dynamik, die nach Moltmann-Wendel auch in den Jesus-Frauengeschichten steckt, entfesseln wir aber nur, «wenn wir Abstand kriegen von dem, was wir gelernt haben» und «wenn wir zunächst mal vergessen, dass Jesus der Heiland, Retter, Menschensohn, Gottessohn oder Messias ist»:

«Wenn wir unsere hierarchischen Denkmuster einebnen, dann spüren wir, dass diese Dynamik in vielen Geschichten von den Frauen ausgeht. Sie sind die Aktiven, die die Prozesse in Gang setzen und schliesslich etwas erreichen.»<sup>119</sup>

Als Beispiele führt Moltmann-Wendel die blutflüssige Frau an, die sich von hinten an Jesus heranschleicht, sein Gewand berührt und sich die Heilung durch diese Berührung holt (Mk 5,25 ff.), oder die kanaanäische Frau, die so lange hinter Jesus herschreit, bis sie ihn dazu bringt, sich auch um ihre Tochter zu kümmern (Mt 15,21 ff.), sowie Martha,

---

<sup>117</sup> Elisabeth Moltmann-Wendel, *Das Land, wo Milch und Honig fliesst*, Gütersloh 1985, 126.

<sup>118</sup> Vgl. z.B. Leonard Swidler, *Jesu Begegnung mit Frauen: Jesus als Feminist*, in: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), *Menschenrechte für die Frau*, München 1974, 130-146.

<sup>119</sup> Moltmann-Wendel, *Das Land, wo Milch und Honig fliesst*, 127.

die in ihrer, für manche Kommentatoren aufdringlichen Art daran beteiligt ist, dass Jesus Lazarus auferweckt (Joh 11,19 ff.). Die Folge dieser Frauen-Aktivität ist, so Moltmann-Wendel, dass Jesus sich ändert:

«Aus dem Nationalisten, der sich auf sein eigenes Volk beschränken möchte, wird Jesus – dank der kanaanäischen Frau – auch der Helfer und Heiler der Heiden, der Kanaanäer. Der Mann Jesus wird unrein, d.h. sozial und kulturell isoliert, als ihn die blutende Frau berührt. Er wird regelrecht überrumpelt und spürt, wie ihn Kraft verlässt (Mk. 5,30 f.). Der Zauderer, der zuweilen passiv scheint und sich so viel Zeit nimmt, bis er Lazarus auferweckt, wird durch die Aktivität der Frau zum Auferwecker seines toten Freundes (Joh. 11,19 ff.).»<sup>120</sup>

Die Frauen holen sich also etwas von Jesus: Heil, Gesundheit, Leben; und sie geben ihm gleichzeitig etwas: Sinn, Aufgaben und eine Gemeinschaft, ohne die Aufgaben und Ziele menschenfern, abstrakt werden. Frauen sind also keineswegs einfach passive Bewunderinnen Jesu, die dem grossen Rabbi demütig lauschen, sondern sie machen Jesus zu dem, was er ist, und wie die drei Berichte, die von einer Salbung Jesu durch eine Frau erzählen (vgl. Lk 7,36 ff.; Mk 14,3; Joh 12,1 ff.), zeigen, sind es Frauen, die Jesus bewusst machen, wer er für sie ist. Sie deuten ihm sein Leben und seinen Weg als Messias. Das Bild vom übermächtigen Wundertäter Jesus, das wir alle internalisiert haben, hat verdeckelt, dass Menschen sich die Kraft zur Heilung selbst holen und dass Jesus seine Sendung in und durch die Begegnung mit Menschen zugewachsen ist.<sup>121</sup>

An den Jesus-Frauengeschichten wird sichtbar, was für alle Heilungs- und Befreiungsgeschichten von zentraler Bedeutung ist: die Aktivität des Menschen, sein eigener Schritt zum Heil-werden. Dies heisst nicht, «dass wir unser Heil selbst inszenieren. Doch die Kraft, die wir uns holen, wird heilend, wird unsere eigene Kraft»<sup>122</sup>. In diesem Prozess des Heil-werdens ist eine Gegenseitigkeit zu erkennen, «in der

---

<sup>120</sup> Moltmann-Wendel, ebd., 128.

<sup>121</sup> Vgl. Moltmann-Wendel, ebd., 129.

<sup>122</sup> Ebd., 130.

Autonomie entsteht, in der Autonomie sich entwickelt, in der Ganz-Sein erlebt werden kann: volle Rezeptivität und volle Aktivität»<sup>123</sup>. Jesus – aus der Frauenperspektive gesehen – zeigt eine in der Christologie kaum gesehene Seite seiner Menschlichkeit: «seine Beziehungsfähigkeit, die Notwendigkeit, mit Menschen in schöpferischen Austausch zu treten, aber auch die Tragik, an ihnen zu scheitern.»<sup>124</sup> Sichtbar wird auch, dass Jesus mit andern, vor allem mit Frauen, eine nicht-hierarchische, auf Gegenseitigkeit beruhende Gemeinschaft lebte. Diese Menschlichkeit Jesu ist aber im Verlauf der Entstehung der Evangelien immer mehr übertüncht worden durch die Vorstellung von einem erhabenen Gottessohn, der menschlicher Beziehungen kaum mehr bedarf. In der Entwicklung der Christologie des 1. Jahrtausends ist dann diese Menschlichkeit Jesu ganz verdrängt worden durch die Vorstellung des sieghaften Christus, des kosmischen Herrschers.<sup>125</sup>

Während die Person Jesu für feministische Theologinnen also kaum ein Problem darstellt, bleiben die Schwierigkeiten mit dem Christus-symbol bestehen, gerade auch wenn wir bedenken, dass sich dieses gegen die Frauentraditionen, die einen menschlichen Christus zeigen, nach dem Konzept von Herrschaftsmodellen entwickelt hat. Deshalb möchte ich an den Schluss dieser Ausführungen nochmals die Frage nach einer feministischen Christologie stellen, die Frage nach der Bedeutung und der Funktion des Christus-Symbols innerhalb eines feministischen Erlösungsmodells. Zwei Versuche, sich mit dieser fundamentalen Frage auseinanderzusetzen – denn immerhin bildet das Christussymbol den Kern der christlichen Religion – sollen im Folgenden vorgestellt werden. *The Feminist Redemption of Christ* – dieser Titel eines Artikels der amerikanischen Theologin *Rita Nakashima Brock*<sup>126</sup> deutet bereits an, worum es der Autorin geht: um eine feministische Rückgewinnung oder «Erlösung» des Christus-Symbols. Ähnlich wie

---

<sup>123</sup> Moltmann-Wendel, ebd.

<sup>124</sup> Moltmann-Wendel, ebd., 137-138.

<sup>125</sup> Vgl. Moltmann-Wendel, ebd., 138 ff.

<sup>126</sup> Abgedruckt in: Judith L. Weidman (ed.), *Christian Feminism*, San Francisco 1984, 55-74.

Ruether geht es Brock aber nicht nur um den Versuch, das Christus-symbol von seinen patriarchalen Verzerrungen und Fixierungen zu befreien, sondern in erster Linie und ganz grundsätzlich um die Frage, was Erlösung in unserem heutigen geschichtlichen Kontext denn eigentlich bedeuten könnte. Und erst auf diesem Hintergrund stellt sich für Brock dann die Frage nach dem Wert und der Bedeutung des Christus-Symbols. Ausgangspunkt ihrer Untersuchung bildet die Feststellung, dass unsere Kultur und unsere Weltsicht durch einen unheiligen Dualismus geprägt sind, der unser Bewusstsein gespalten hat. Um zu einem ganzheitlichen Bewusstsein zu gelangen, müssen wir deshalb all das, was die patriarchale Kultur abgespalten und böse genannt hat, als Teil unseres Selbst wieder zurückgewinnen: die Sinnlichkeit, den Wandel, das Dunkle, den Tod, die Natur, die Leidenschaft, das Weibliche.<sup>127</sup> Wenn die Religion wieder eine heilende, ganz-machende Kraft in unserem Leben werden sollte, dann müsste die Sehnsucht und das Verlangen nach Einigung, nach Überwindung der patriarchalen Polaritäten wieder Teil unseres religiösen Systems werden.

Die christologischen Aussagen laufen diesem Verlangen nach Ganzheit nun aber diametral entgegen, da sie jene dualistische Weltsicht fördern, die uns und unsere Welt langsam aber sicher zerstört. Eine hierarchische Christologie teilt nämlich die Wirklichkeit in eine Welt der wahren Gläubigen und eine der Häretiker, in eine Sphäre der absoluten Gutheit und Vollkommenheit, verkörpert in Christus, und in eine Sphäre der bösen, destruktiven Kräfte, der sündigen Menschheit oder Welt. Die göttliche Präsenz zeigt sich in diesem Modell als eine statische Vollkommenheit, inkarniert in einem vollkommenen Menschen (Mann). Dieser fällt den bösen Kräften der Welt zum Opfer, wird aber schliesslich von einer allmächtigen Gottheit in eine abstrakte, nicht-gegenwärtige Existenz befreit. Erlösung wird als ein kosmisches Drama verstanden, inszeniert von göttlichen Personen in einem metaphysischen Raum. Dieses Verständnis von Erlösung als einem kosmischen Geschehen, das unabhängig von uns ein für allemal stattgefunden hat,

---

<sup>127</sup> Vgl. Brock, ebd., 59.

hat nach Brock dazu geführt, den konkreten Erlösungsschrei von Menschen in der Gegenwart zu übertünchen. Um das Böse und das Leiden, das hier und jetzt auf Erden geschieht, wirklich zu sehen, um die leidenden Mitmenschen wirklich wahrzunehmen, müssen wir deshalb die Vorstellung von einem Absoluten, auch in Bezug auf die Erlösung, aufgeben, damit wir frei werden, auf die konkrete Wirklichkeit zu antworten – und zwar aus der Tiefe unserer Existenz. Wenn wir absolute (Er-)Lösungsmodelle zurückweisen, dann lernen wir erkennen, was Leben zerstört und Leben fördert, und wir lernen, inwiefern wir selbst dafür verantwortlich sind.<sup>128</sup>

Eine solche Haltung der Offenheit und Sensibilität gegenüber der Komplexität und der Gebrochenheit der menschlichen Existenz nährt aber wiederum in uns das Verlangen nach einer heilenden, versöhnenden Ganzheit, nach Erlösung. Die Kraft einer solchen heilenden Ganzheit ist nun aber nicht in einer einzigen Person, genannt Jesus Christus, zu zentrieren, sondern diese Kraft lebt in uns selbst. Es ist die schöpferische Kraft unserer Beziehungsfähigkeit, welche die Sorge um jene, die leiden, einschliesst. Eine Kraft also, die das Leiden der Mitmenschen nicht hinter einem Absoluten unsichtbar werden lässt und die uns nicht von der Verantwortung für die Gegenwart dispensiert.<sup>129</sup> Durch diese Kraft, die Brock als erotische Kraft bezeichnet, verhelfen wir einer Vision von Erlösung zur Geburt, die nicht metaphysisch-abstrakt gemeint ist, sondern von der wir in unserem Leben da und dort einen Schimmer erhaschen. In ihrem Aufsatz *Vom Nutzen der Erotik: Erotik als Macht* hat die schwarze Amerikanerin *Audre Lorde* eine Umschreibung von Erotik gegeben, auf die sich Brock bezieht und die weit über das herkömmliche Verständnis dieses Begriffs hinausweist.<sup>130</sup> Erotik ist, so Lorde, «Teilen / Mitteilen des physischen, emotionalen und psychischen Ausdrucks für das, was unser aller tiefstes, stärkstes und

reichstes Potential ist: die Leidenschaft des Liebens – des Liebens in seiner tiefsten Bedeutung»<sup>131</sup>. Eine andere wichtige Funktion erotischen Bezogenseins ist nach Lorde die offene, furchtlose Betonung meiner Fähigkeit zur Freude und diese wiederum ist «eine Erinnerung an meine Fähigkeit zu fühlen»<sup>132</sup>. Wenn wir unsere Fähigkeit zu fühlen entwickeln, wenn wir unsere inneren Gefühle wiederentdecken, unser inneres Wissen und unsere tiefsten Bedürfnisse, wenn wir also «von innen heraus zu leben beginnen, in Berührung mit der Macht der Erotik in uns selbst, und wenn wir uns von dieser Macht im Einwirken auf unsere Umwelt inspirieren lassen, dann werden wir allmählich im eigentlichen Sinn verantwortlich für uns selbst».

«Wenn wir nämlich unsere innersten Gefühle zu erkennen beginnen, können wir uns notwendig nicht mehr mit Leiden und Selbstverleugnung begnügen – oder mit jener Abstumpfung, die in unserer Gesellschaft so oft die einzige Alternative dazu zu sein scheint. Unsere Handlungen gegen die Unterdrückung werden selbst-bestimmt, von innen her motiviert und mit Macht erfüllt.»<sup>133</sup>

Unser Protest gegen Unterdrückung leitet sich dann nicht mehr nur aus der abstrakten Verpflichtung gegenüber Prinzipien her, sondern von unserer Erfahrung des Leidens und der Unterdrückung. Erotische Macht bedeutet, uns selbst und andere in der Tiefe unseres Seins zu fühlen und zueinander in Beziehung zu treten. In Beziehungsprozessen zu leben aber ist eine Macht, die unser Leben verändert, uns stärkt und befreit. Die Macht der Erotik transzendiert alle Ideologien über die Wirklichkeit und verwickelt uns immer neu in den lebendigen und vieldeutigen Prozess des Lebens.<sup>134</sup> Freiheit meint deshalb in einem feministischen Verständnis nicht einen Status von unabhängiger Selbst-Genügsamkeit, sondern Teilhabe an der Wirklichkeit und die Fähigkeit, erotische Kraft wachsen und wirken zu lassen. Wenn wir auf dem

<sup>128</sup> Vgl. Brock, ebd., 62-63.

<sup>129</sup> Vgl. Brock, ebd., 64.

<sup>130</sup> Vgl. Audre Lorde, *Vom Nutzen der Erotik: Erotik als Macht*, in: Dagmar Schultz (Hg.), *Macht und Sinnlichkeit*. Ausgewählte Texte von Adrienne Rich und Audre Lorde, Berlin 1983, 187-194.

<sup>131</sup> Lorde, ebd., 190.

<sup>132</sup> Lorde, ebd., 191.

<sup>133</sup> Lorde, ebd., 192.

<sup>134</sup> Vgl. Brock, a.a.O., 64-65.

Wachsen dieser Art von Freiheit beharren, dann werden wir in Richtung Erlösung geführt. Denn Erlösung meint das Heil-, das Ganzwerden unseres Lebens, das aus unserer Freiheit erwächst und aus der schöpferischen Vision einer unzerstückelten und ganzheitlichen Existenz. Erlösung verstanden als Heilung ist ein Geschehen, das exklusive Macht und Autorität ausschliesst. Heilung verlangt vom Heilenden eine empathische, mit-fühlende Teilnahme am Leben des anderen, und von der/dem, die/der geheilt werden will, verlangt sie das Bedürfnis nach Heilung. Heilung impliziert Gegenseitigkeit, kommt nur zustande, wenn erotische Kraft zwischen Menschen fließt. Der primäre Kontext des Heilens ist deshalb die Beziehung.

Ein solches Verständnis von Erlösung als Heilung durch und in Beziehung schliesst den Glauben an einen exklusiven Erlöser, der die Menschen ein für allemal erlöst hat, aus. Als christliche Feministinnen sind wir nach Brock nicht einem paradigmatischen Symbol von Gottes befreiender Gegenwart verpflichtet, sondern der göttlichen Gegenwart hier und jetzt, die in und durch unsere Beziehungen wirkt und uns aufruft, uns und andere Menschen zur Ganzheit zu befreien. Die versöhnte Ganzheit, die wir suchen, ist nicht Christus, sondern wir selber sollen es werden.<sup>135</sup> Wenn wir den exklusiven, vollkommenen Erlöser Jesus Christus aus dem Zentrum unseres christlichen Glaubens entfernen, dann trägt dies aber auch zur «Erlösung» Christi bei: Wir können dann nämlich den historischen Jesus wieder beanspruchen als einen bemerkenswerten Mann seiner Zeit, aber nicht mehr als exklusives Symbol unseres Glaubens. Indem wir Christus ent-göttlichen, können wir seine Bedeutsamkeit schätzen, ohne ihn zum einzigen Mass unserer Existenz machen zu müssen. Indem wir die christologischen Symbole von Macht, Opfer und Herrschaft als Produkte patriarchalen Denkens entlarven, können wir wieder jene Bilder von Jesus entdecken, die von der erotischen, heilenden Kraft sprechen, die Menschen in der Begegnung

---

<sup>135</sup> Vgl. Brock, ebd., 69.

mit Jesus erfahren haben – eine Kraft, die ihnen aus seinem Leben mit ihnen und nicht aus seinem Tod für sie erwachsen ist.<sup>136</sup>

Das Bild von Jesus als Heiler ist nicht ein Bild von exklusiver Macht und Autorität. Es ist vielmehr Bild einer geteilten Macht, einer Macht, die nur im Teilen mit andern wirkt und wächst. Wir erlösen Christus, wenn wir diese Bilder vom heilenden Jesus wiederentdecken und verhindern, dass eine patriarchale Christologie und ihre von Opfer und Sieg handelnden Bilder das letzte Wort behalten. Doch auch diese Bilder des heilenden Jesus sind nicht das normative Zentrum unseres Glaubens. Aber sie können unseren Glauben nähren, wenn sie unsere erotisch-heilende Macht zu fördern vermögen, wenn sie als Bilder von Erfahrungen des Ganz-werdens unser eigenes Ganz-werden und unsere Sorge um das Ganz-werden anderer Menschen stärken. Denn Ereignisse und Bilder von vergangenen Erfahrungen haben nur dann eine befreiende Qualität, wenn sie uns helfen, unseren Weg zurück in die gegenwärtige Wirklichkeit und zu den anderen Menschen zu finden, wenn sie uns helfen, uns und andere in Richtung Ganzheit zu verändern. Denn erlöste Ganzheit erwächst nicht aus der Bindung an ein vergangenes oder zukünftiges erlösendes Ereignis. Heilung verlangt vielmehr liebende, schöpferische Präsenz im Hier und Jetzt. Heilen heisst, sich selbst und jeden anderen Menschen «in die Ganzheit hinein zu lieben» (loving ourselves and each other into wholeness)<sup>137</sup>.

Ausgehend von ihrer Theologie der Beziehung entwirft auch *Carter Heyward*, ähnlich wie Brock, eine Vorstellung von Erlösung, die in der (göttlichen) Macht in Beziehung verwurzelt ist. Erlösung der Welt und des menschlichen Lebens vom Bösen geschieht da, wo wir Liebe/Gerechtigkeit in dieser Welt verwirklichen und dadurch Gott inkarnieren. Wenn das Göttliche die Macht in Beziehung ist, die in und durch unser beziehungshaftes und gerechtes Handeln wirksam wird, dann ist die Inkarnation des Göttlichen in die Welt ein geschichtlicher Prozess, der fort dauert und der von jedem von uns abhängt; davon, ob

---

<sup>136</sup> Vgl. Brock, ebd., 70.

<sup>137</sup> Brock, ebd., 74.

wir die göttliche Kraft der Gerechtigkeit und Liebe durch unser Handeln leibhaftig machen. Von uns, mit uns und durch uns wird diese göttliche Macht befreit.<sup>138</sup> Im Gegensatz zu der herrschenden Theologie, die den Menschen in erster Linie als Sünder sieht, der von einem gnädigen Gott erlöst werden muss, lehrt uns Heyward, gross vom Menschen zu denken und ihm nicht nur die Entscheidung zum Bösen, sondern ebenso die Entscheidung zum Guten zuzutrauen, die Fähigkeit, göttlich zu handeln und damit auch theologisch die biblische Aussage wirklich ernst zu nehmen, dass der Mensch Ebenbild Gottes ist. Eine solche Auffassung vom Menschen bedeutet aber auch, dass wir für das Leibhaftwerden des Göttlichen in der Welt verantwortlich sind und dass wir die Verantwortung, Gott in der Welt zu inkarnieren, auf keinen Messias abschieben können, der dies ein für allemal stellvertretend für uns getan hat. Jesus ist und kann deshalb für uns nur insofern von Bedeutung sein, als er wie wir ganz Mensch war und als Mensch die Fähigkeit vorgelebt hat, Gott in der Welt leibhaftig zu machen – eine Fähigkeit, die uns ebenso eigen ist wie Jesus.<sup>139</sup> Diese Auffassung läuft der klassischen Christologie diametral entgegen, welche einen essentiellen Unterschied zwischen Jesus und uns betont. Wenn wir uns als ChristInnen an Jesus erinnern wollen, dann darf dies also keinesfalls heissen, dass wir ihn als göttlichen Mann, als männlichen Gott idolisieren, ihn anbeten oder imitieren, sondern vielmehr, «dass wir wie er versuchen, in unserer eigenen Zeit mit Gott zu kooperieren – unter den politischen, sozialen, psychologischen, physischen und institutionellen Bedingungen unserer eigenen Umgebung»<sup>140</sup>. Wenn uns das Bild von Jesus aber nicht hilft, unsere eigene Existenz zu erfassen und zu erkennen, was wir in Beziehung zu Gott und zueinander sind, wenn es uns den Blick auf unsere eigene Verantwortung für die Erlösung der Welt verstellt, dann sollten wir es aufgeben. Denn «wenn es eine Erlösung der Menschheit vom Bösen in der Welt gibt, so hängt sie von uns ab»:

---

<sup>138</sup> Vgl. Carter Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986, 51 f.

<sup>139</sup> Vgl. Heyward, ebd., 78.

<sup>140</sup> Heyward, ebd., 116.

«Nie wieder können wir unsere Verantwortung an eine allmächtige Gottheit abgeben. Wenn Gott allmächtig ist, ist er es in und durch die Macht menschlicher Liebe. Nur wenn wir die Menschheit zu ihren eigenen Bedingungen ernst nehmen, kann Gott mit uns vom Bösen befreit werden.»<sup>141</sup>

Wenn ich die von mir vorgestellten Versuche von Frauen, das Christusymbol neu zu begreifen, abschliessend überblicke, scheint mir ihnen eines gemeinsam zu sein: die Relativierung der absoluten Bedeutsamkeit Christi als der unüberbietbaren und einmaligen Menschwerdung Gottes. Eine exklusive Inkarnation Gottes in einem Mann kann von Feministinnen nicht geglaubt werden. Jesus kann als vorbildlicher Mensch, seine Beziehungen mit Frauen können als Modell einer «erwachsenen Beziehung» (Wahlberg) oder als Modell von Beziehungsmacht und Gegenseitigkeit angesehen werden, das unsere eigene Existenzweise zu inspirieren vermag. Abgelehnt wird aber die Vorstellung, dass Erlösung ein für allemal in und durch diesen Mann, ja überhaupt durch einen einzigen Menschen, geschehen sei.

Mit all dem ist gesagt, dass eine feministische Christologie weit über das anfangs gestellte Problem der Männlichkeit Christi hinausgeht. Es wird hier vielmehr ein neues Verständnis von der Menschwerdung Gottes und ein neues Modell von Erlösung sichtbar, denen gemeinsam ist, dass sie nicht als kosmisches, einmaliges Geschehen verstanden werden, sondern als geschichtliche Ereignisse, die sich immer wieder neu in und durch das Handeln der Menschen in der Welt vollziehen müssen. Die Menschwerdung Gottes ist ein fortlaufendes Ereignis, das sich überall dort vollzieht, wo Befreiung von Unterdrückung und Unrecht, wo Erlösung aus entfremdeter und verkümmelter Menschlichkeit geschieht und wo in uns und in andern Erstarrtes zum Leben erweckt und Zerbrochenes geheilt wird.

Es sind gegenwärtig vor allem die Frauen, die unter ihrem entfremdeten Menschsein leiden und sich nach Ganzheit sehnen; es sind Frauen, die einander zur Menschwerdung verhelfen und sich gegenseitig die

---

<sup>141</sup> Ebd., 164.

Erfahrung von Befreiung und Heilung vermitteln – und es sind die Frauen, die mich heute die Hoffnung lehren, trotz allem. Deshalb bringt für mich im gegenwärtigen Zeitpunkt ganz besonders dieser Befreiungsprozess, der unter und zwischen Frauen geschieht, die fortlaufende Menschwerdung Gottes zum Ausdruck.

# Die Lehre von Frau und Mann in der klassischen Theologie

Sowohl in der Auseinandersetzung mit der theologischen Lehre von Gott wie in der Behandlung der traditionellen Christologie ist implizit etwas zum Ausdruck gekommen, worauf ich in diesem Kapitel nun explizit eingehen möchte: eine ganz bestimmte Anthropologie (Lehre vom Menschen), genauer gesagt, eine ganz bestimmte Auffassung vom Wesen und der Rolle des Mannes und der Frau. Aber nicht nur diesen zwei zentralen Themen der christlichen Theologie liegt ein ganz bestimmtes anthropologisches Modell zugrunde, sondern alle Bereiche von Theologie, Kirche und Gesellschaft sind von bestimmten Vorstellungen geprägt, was Wesen und Aufgabe der beiden Geschlechter sei.

Die klassische Ausformung der Lehre vom Wesen des Menschen oder von Mann und Frau ist für unsere christlich-abendländische Kultur in der theologischen Anthropologie des Augustinus und des Thomas von Aquin grundgelegt worden. Zwar wird heute kein ernsthafter Theologe eine Anthropologie in dieser klassischen Form mehr vertreten wollen. In abgeschwächter oder säkularisierter Form aber prägt diese klassische Anthropologie das gesellschaftliche Selbstverständnis von Frau und Mann noch immer. Auch wenn die theologische Verankerung dieser Anthropologie heute weitgehend wegfällt bzw. für viele Menschen bedeutungslos geworden ist, so ist es die Androzentrizität dieser Lehre und das Frauenbild, das darin zum Ausdruck kommt, keineswegs. Es scheint mir deshalb unbedingt nötig, dass wir uns unserer Prägungen durch die Bilder von Mann und Frau, die uns gesellschaftlich eingeschrieben worden sind, bewusstwerden und ihre Wurzeln aufzudecken

versuchen. Denn wenn wir die Voraussetzungen und Vorstellungen durchschauen, auf denen unser gesellschaftliches Selbstbild als Frau und als Mann gründet, kann es uns vielleicht gelingen, dieses zu verändern. Eine solche Veränderung aber ist eine *conditio sine qua non* für die wirkliche Befreiung von Frau und Mann. Ich möchte in diesem Kapitel aufzuzeigen versuchen, wie das Grundmuster unserer christlich-patriarchalen Anthropologie bei Augustinus und Thomas von Aquin ausgeprägt worden ist und wie sich dieses Muster durch die klassische Theologie bis hin zur Moderne, wenn auch in gewandelter Form, durchgezogen hat.

Augustinus und Thomas von Aquin als «Väter» der klassischen theologischen Anthropologie sind keineswegs die «Erfinder» der von ihnen vertretenen Vorstellungen von Mann und Frau. Aber sie sind diejenigen Theologen, welche die Vorstellungen ihrer Zeit gleichsam auf den Begriff oder in ein theoretisches Modell gebracht, also so etwas wie eine Philosophie der Geschlechter entwickelt haben. Ich möchte deshalb darauf verzichten, all die Hass- und Verachtungstiraden von Kirchenvätern gegen die Frauen anzuführen, die sich die ganze Theologiegeschichte hindurch finden lassen. Zudem ist das, was durch Augustinus und Thomas geschehen ist, geschichtlich weitaus schlimmer und auch folgenschwerer gewesen, denn hier wurde der Verachtung der Frau eine Theorie unterlegt. Das heisst: Was von diesen zwei grossen Hauptvertretern der christlichen Theologie vorgebracht wird, erhebt den Anspruch auf Vernünftigkeit sowie Wahrheit und ist als wissenschaftlich verbrämter Mythos weit wirksamer gewesen, was den geistigen Mord an der Würde und Selbstachtung von Frauen betrifft, als die offen vom Affekt geprägten Hasstiraden einzelner Theologen.

*Augustinus* (354-430 n. Chr.) gründet seine Lehre von Mann und Frau auf die biblische Tradition, besonders auf die beiden ersten Kapitel der Genesis, also auf den ersten und zweiten Schöpfungsbericht. Diese wurden damals als eine einzige Erzählung gelesen. Nun fällt natürlich jeder LeserIn auf, dass der erste Text von der gleichzeitigen Erschaffung von Mann und Frau nach dem Bild Gottes spricht, der zweite

dagegen von der nachträglichen Erschaffung Evas aus einer Rippe Adams erzählt. Diese nachträgliche Erschaffung Evas, von der Gen 2,18-24 berichtet, wurde dabei im Sinne einer hierarchischen Beziehung zwischen den Geschlechtern gedeutet: «die Frau wird *aus* dem Mann (materielle Abhängigkeit) und *für* den Mann (existentielle Abhängigkeit) geschaffen. Allein das menschliche Wesen männlichen Geschlechts ist theomorph, die Frau ist es nicht»<sup>142</sup>. Dadurch bleibt aber ein Widerspruch zwischen den beiden Texten bestehen, den Augustinus folgendermassen löst: Gen 1 spricht von der Erschaffung der Geistanlage des Menschen, die bei Mann und Frau gleich ist; Mann und Frau haben eine Seele von gleicher, ungeschlechtlicher, weil geistiger Natur. Das Bild Gottes hat seinen Sitz in dieser Geistseele. Und da die Frau wie der Mann diese Geistseele besitzt, ist sie Abbild Gottes und dem Manne gleich. Durch die Erschaffung ihrer Geistseele ist sie also ein Mensch gleichen Rechtes wie Adam, ist sie «homo» (sic!). Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist auf die Ebene des Leiblichen beschränkt, von dessen konkreter Ausgestaltung in ein männliches und weibliches Geschlecht der zweite Schöpfungsbericht erzählt. So ist die Frau nur ihrem Leibe nach *femina*, in ihrer Seele aber ist sie *homo*, Mensch schlechthin.<sup>143</sup>

Dieser Exegese Augustins liegt eine philosophische Anthropologie neuplatonischen Typs zugrunde, welche den Menschen als ein *compositum* von Seele und Leib versteht, wobei die Seele als geistige, unkörperliche Potenz der niedrigen, stofflichen Materie des Körpers übergeordnet wird. Daraus folgt, dass die Seele geschlechtslos ist und dass folglich der Unterschied zwischen Mann und Frau auf die Ebene des Leiblichen beschränkt ist – was allerdings die Theologen und Philosophen nicht daran gehindert hat, bis ins 19. Jahrhundert hinein immer wieder die Frage zu diskutieren, ob die Frau überhaupt eine Seele hat. Da die Frau in ihrer Leiblichkeit *aus* und *für* den Mann geschaffen

---

<sup>142</sup> Kari Elisabeth Borresen, Frauen und Männer in der Schöpfungserzählung und in der Kirche, in: Concilium 6/7 (1981), 498.

<sup>143</sup> Vgl. Borresen, ebd.

worden ist und sich sexuell von ihm – der ursprüngliches Bild Gottes ist – unterscheidet, ist die Frau nicht imstande, die Erhabenheit des Bildes Gottes zu symbolisieren. Mit anderen Worten: Die Frau ist nur zusammen mit dem Mann, nicht aber für sich allein, Bild Gottes, während der Mann die Frau nicht benötigt, um sich als vollendetes Bild Gottes zu begreifen.<sup>144</sup> Die klassische Lehre hält somit nur das männliche Geschlecht als in einem ursprünglichen Sinn für theomorph. Was ist dann aber der Sinn und der Zweck der Erschaffung der Frau? Diese Frage hat sich natürlich auch Augustinus gestellt. Seine Antwort: die einzige Existenzberechtigung der Frau liegt in ihrer Hilfsfunktion bei der Fortpflanzung. Die Funktion der Frau wird dabei mit der Erde verglichen, die den Samen aufnimmt. Augustinus erklärt sich ausserstande, eine andere Existenzberechtigung für die Frau zu finden. Denn sowohl für die Arbeit wie auch für das Zusammenleben und Miteinandersprechen wäre dem Adam viel besser gedient gewesen mit einem anderen Mann. Ohne jene gebieterische Notwendigkeit einer Hilfe für die Fortpflanzung hätte Gott vom Standpunkt Augustinus' aus gesehen genauso gut einen weiteren Mann wie eine Frau schaffen können.<sup>145</sup>

Nicht viel anders sieht *Thomas von Aquin* (1225–1274) die Mann-Frau-Beziehung. Auch für ihn ist die Existenz der Frau einzig und allein gefordert im Hinblick auf die Fortpflanzung. Für jede beliebige andere Aufgabe würde dem Mann besser mit der Hilfe eines anderen Mannes als mit der der Frau gedient sein. Anders als Augustin gründet Thomas seine philosophische Anthropologie auf die aristotelische Anthropologie und Biologie. Nach dieser ist die Frau eine Fehlzeugung des Mannes, ein durch einen unglücklichen Zufall mit Mängeln behafteter Mann. Denn nach aristotelischer Lehre wäre der Same des Vaters «an sich auf die Hervorbringung eines ihm vollkommen ähnlichen Kindes, also eines Kindes männlichen Geschlechtes, angelegt. Dass ein Mädchen erzeugt wird, ist das Ergebnis einer Schwäche der aktiven Kraft des Samens, einer Art von Indisponiertheit der Materie oder auch

---

<sup>144</sup> Vgl. Augustinus, De Trinitate, XII 7,10.

<sup>145</sup> Vgl. Augustinus, De Genesi ad litteram IX, 2-3 und 5.



die Folge des Einflusses negativer äusserer Faktoren wie der schwülen Mittagswinde.»<sup>146</sup> Das Weibliche ist eine minderwertige und defekte Form der menschlichen Art. Dieser Defekt beeinträchtigt nun aber die ganze Natur der Frau:

«Sie ist hinsichtlich ihres Körpers minderwertiger (schwächer); minderwertiger hinsichtlich ihres Verstandes (weniger fähig, Vernunft walten zu lassen) und auch moralisch minderwertiger (weniger fähig zu Willensanstrengungen und zu moralischer Selbstkontrolle).»<sup>147</sup>

Nichtsdestoweniger sind die Frauen aber unverzichtbar für die Fortpflanzung – und deshalb entspricht ihre Erschaffung trotz allem der Zielrichtung der Gesamtnatur. Aber auch hier bestimmt die minderwertige Natur sie lediglich zu einer Hilfsfunktion.

«Während der männliche Same Träger des in seinem Wesen immateriellen, dynamischen, geistigen Prinzips der Form ist, des eigentlichen schöpferischen Zeugungsprinzips, liefert die Frau in ihrem Menstrualblut lediglich die rohe Materie, aus der das Kind gebildet wird.»<sup>148</sup>

Die Fortpflanzungsfunktion der Frau besteht also nach Thomas allein darin, den Raum und die Materie für das Wachstum des Fötus bereitzustellen. *Tota mulier in utero.*<sup>149</sup> Die Konsequenz, die Thomas aus seiner Minderbewertung der Frau gezogen hat, ist unter anderem die Legitimation der Herrschaft des Mannes über die Frau. Die geforderte Un-

terwerfung der Frau unter den Mann hat nämlich ihren Grund in der natürlichen geistigen Unterlegenheit der Frau, die über geringere rationale Kapazität verfüge und weniger zur moralischen Selbstkontrolle fähig sei als der Mann. Der guten Ordnung halber soll aber das seiner Natur nach Überlegene das seiner Natur nach Geringere leiten. So ist die Hierarchie der Geschlechter nach Thomas Bestandteil der von Gott geschaffenen Schöpfungsordnung.

Die Reformation brachte nur Abwandlungen, aber keine tiefgreifende Richtungsänderung dieser patriarchalen Anthropologie. *Luther* etwa behauptet zwar, dass Eva und Adam am Anfang der Schöpfung gleichwertig gewesen seien. Diesen ursprünglichen Status der Gleichwertigkeit hat die Frau nun aber nach *Luther* durch den Sündenfall verloren. In der Geschichte der gefallenen Menschheit ist sie seither dem Mann an Verstand und Körper unterlegen und diesem als dem Überlegenen unterworfen. Diese Unterordnung ist die Strafe für ihre Sünde, weil die Frau die Unordnung am Anbeginn der Welt verschuldet hat. *Luther* verbannt deshalb das Weib, damit es keinen Schaden anrichte, in die Haushaltung. Die auf Unterordnung angelegten Aufgaben der Frau werden allerdings dadurch wieder ein wenig aufgewertet, dass ihm die Haushaltung als Grundlage aller anderen Lebensbereiche gilt und er auch die Ehe, als Reproduktionsinstanz, weitaus positiver bewertet als dies die katholische Theologie tat. Um der wichtigen Funktion der Mutterschaft wegen sollen die Unvollkommenheiten der Frau, so *Luther*, vom Mann grosszügig übersehen werden.<sup>150</sup>

Nochmals auf andere Weise als *Luther* und die katholische Tradition begründet die *calvinistische* Tradition die Gleichwertigkeit und gleichzeitige Unterordnung der Frau. Wie *Ruether* darlegt, sind im Calvinismus die Frauen als Ebenbild Gottes den Männern gleichwertig und haben die gleiche Veranlagung zu geistigem und moralischem Handeln

<sup>146</sup> Kari Elisabeth Borresen, Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie, in: *Concilium* 1/1976, 12.

<sup>147</sup> Rosemary R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott, 120-121.

<sup>148</sup> Esther Fischer-Homberger, Krankheit Frau, Darmstadt 1984, 36.

<sup>149</sup> Eine moderne Variante dieser Vorstellung von der Frau als Brutstätte des männlichen Samens habe ich in einem Männerwitz gefunden, in dem die Frau mit einem Zigarettenautomaten verglichen wird. Auf das Verlangen der Frau, bei der Scheidung die Kinder zugesprochen zu bekommen, da sie sie geboren und aufgezogen habe, meint der Mann: Wenn ich Geld in einen Zigarettenautomaten werfe, wem gehören dann die Zigaretten, mir oder dem Automaten? So überholt sind die Vorstellungen eines Thomas also nicht, denn sie verdanken sich ja nicht in erster Linie einem biologischen Unwissen, sondern einer gleichbleibenden Minderbewertung bzw. Verachtung der Frau.

<sup>150</sup> Vgl. Gabriele Becker, Helmut Brackert u.a., Zum kulturellen Bild und zur realen Situation der Frau im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Gabriele Becker, Silvia Bovenschen, Helmut Brackert u.a., Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, Frankfurt a.M. 1977, 21.

wie diese. Die Unterordnung von Frauen unter die Männer ist deshalb nicht Ausdruck irgendeiner Minderwertigkeit der Frau, sei diese nun von der Natur her (wie bei Augustinus und Thomas) oder vom Sündenfall her begründet (wie bei Luther), sondern Ausdruck einer göttlichen Gesellschaftsordnung, durch die Gott einige zur Herrschaft und andere zur Unterwerfung vorgesehen hat: Herrscher herrschen über ihre Untertanen, Herren über Knechte, Ehemänner über Ehefrauen, Eltern über Kinder usw.<sup>151</sup> Die calvinistische Tradition unternimmt damit den Versuch, männliche Herrschaft und weibliche Unterordnung zu einer positivistischen, von Gott gesetzten Ordnung der Schöpfung bzw. Gesellschaft umzuwandeln und sie von der Vorstellung einer weiblichen Minderwertigkeit oder einer Sündhaftigkeit der Frau zu lösen. An der gesellschaftlichen Stellung der Frau, ihrer Unterwerfung unter den Mann ändert sich dadurch allerdings nichts. Im Gegenteil, jede Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung ist unmöglich, da diese von Gott so gewollt ist.<sup>152</sup>

Das gleiche gedankliche Grundmuster finden wir auch noch bei *Karl Barth*. Für ihn spiegelt die festgegründete, von Gott geschaffene hierarchische Ordnung des Männlichen über das Weibliche den Schöpfungsbund wider. Männer und Frauen sollten nach Barth den ihnen zukommenden Platz in dieser Ordnung einnehmen, der Mann demütig, die Frau gutwillig. Die Ordnung aber ist eine hierarchische: Der Mann kommt zuerst, das ist sein Auftrag; die Frau kommt danach, und das ist der ihre. Der Mann ist das A, die Frau das B.<sup>153</sup> Was Barths androzentrisches Axiom in seiner Anthropologie betrifft, ist kein entscheidender Unterschied zur frühchristlichen Tradition zu erkennen.

Während all den bis jetzt behandelten Theorien über das Wesen von Mann und Frau die Auffassung von einer schöpferischen und naturmässigen Minderwertigkeit oder zumindest Zweitrangigkeit der Frau gegenüber dem Mann zugrunde liegt, hat sich seit dem 19. Jahrhundert eine

Theorie herausgebildet, die nicht mehr von einer Über- und Unterordnung, sondern von einer Polarität der Geschlechter spricht und die Frau als Ergänzung des Mannes versteht. Die Ergänzungstheorie schreibt Frauen und Männern jeweils voneinander verschiedene Eigenschaften zu, die sich in der Mann-Frau-Beziehung zur «Fülle des Menschseins» ergänzen sollen. Sowohl die dem Mann als auch die der Frau zugeordneten Wesensmerkmale werden nun aber als gleichwertig postuliert. Was sich geändert hat, ist also die Bewertung der verschiedenen Eigenschaften von Mann und Frau, nicht aber deren inhaltliche Bestimmung. Die Unterschiedlichkeit der beiden Geschlechter wird sogar noch akzentuiert durch die Auffassung einer jeweils die andere ergänzenden Rolle von Mann und Frau, die nicht vertauschbar sind: Was männlich ist, kann a priori nicht zugleich auch weiblich sein, und umgekehrt. An die Stelle der Lehre von der wesensmässigen Andersartigkeit als minderwertige Andersartigkeit ist jene von der gleichwertigen Andersartigkeit getreten – eine Auffassung, die noch heute das Selbstverständnis und das Lebensprogramm vieler Frauen prägt.

Diese Auffassung von der gleichwertigen Andersartigkeit hat auch Eingang in die Theologie gefunden und liegt bis heute, zumindest in der katholischen Kirche, den meisten anthropologischen Entwürfen zugrunde. So ist etwa im *Lexikon für Theologie und Kirche* unter dem Stichwort *Frau* zu lesen:

«Von Natur aus (...) existiert der Mensch nur als Mann oder F. Wenn auch der Geistseele (...) kaum Geschlechtlichkeit zugesprochen werden kann, so wirkt letztere wegen der Wesenseinheit von Leib und Seele doch hinein in die Bezirke des seelischen u. geistigen Lebens. Eine Frau sieht nicht nur anders aus als der Mann: sie ist auch ihrer ganzen Beschaffenheit nach anders ... Gott hat die Frau zur 'Mutter des Lebens' (...) berufen u. ihr die Hauptlast der Fortpflanzung auferlegt ... Ihr Wesenszug ist daher Mütterlichkeit. Das Muttertum wurzelt im Empfangen und Tragen; es reift zur opferfreudigen, sich nie versagenden Hingabe ... Im Vollzug ihrer mütterlichen Aufgaben wird die F. stärker von den Nöten des Lebens berührt. Sie steht dem Leben näher, erfährt es unmittelbarer, schneller und tiefer. Ihr Lebensantrieb ist daher spontaner, leidenschaftlicher. Stark von Gefühlen

<sup>151</sup> Vgl. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, 123.

<sup>152</sup> Vgl. Ruether, ebd. 124.

<sup>153</sup> Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, 188.

bewegt, ist er auf das Lebenswichtige, Nahe u. Gegenwärtige gerichtet. Die bessere Anpassungsfähigkeit (...) wird erkaufte durch eine entsprechende Labilität u. Wandlungsfähigkeit des Wollens ... Die Handlungsweise der Frau ist person-, weniger sachbezogen. Das Emotionale geht ihr über das Rationale, das Herz über den Verstand, das Gute über das Wahre, die Sitte über das Recht. Das Konkrete u. Vorstellbare spricht die F. mehr an als der abstrakte Begriff, sie fühlt sich sicherer ihm ahnenden u. intuitiven Erfassen als im schlussfolgernden Denken ...»<sup>154</sup>

Was in der klassischen theologischen Anthropologie die einzige Daseinsberechtigung der Frau war, nämlich die Mutterschaft, wird nun zu ihrer besonderen Würde erklärt. Nach wie vor wird die Frau im Wesentlichen über ihre Biologie definiert: Aus der Gebärfähigkeit der Frau wird ihre Bestimmung zur Mutterschaft hergeleitet, und aus dieser wiederum werden ihre anderen Wesensmerkmale abgeleitet. Und auch wenn diese Bestimmung zur Mutterschaft nun positiv bewertet wird, so bleiben die Konsequenzen für Frauen noch immer die gleichen. Damit sie ihrer «hohen» Bestimmung nachkommen können, werden sie weiterhin aus dem öffentlichen Leben ausgegrenzt, ins Haus verbannt und zur Kindererziehung verpflichtet. Frau wird den Verdacht nicht los, dass Theologie und Kirche den Wert und die Würde weiblicher Qualitäten da zu entdecken begannen, als Frauen unbequemere Haltungen entwickelten und Forderungen nach Gleichberechtigung, nach gleichen Ausbildungschancen und Recht auf Arbeit stellten. Recht eindeutig lässt sich dieser Zusammenhang an einer Aussage von Papst Paul VI. aus dem Jahre 1972 ablesen. Angesichts der wachsenden Emanzipationsbewegung von Frauen meinte er:

«Die wahre Befreiung der Frau besteht nicht in einer formalistischen oder materiellen Gleichberechtigung mit dem andern Geschlecht, sondern in der Anerkennung dessen, was die weibliche Persönlichkeit als wesentliches Spezifikum besitzt: der Berufung der Frau Mutter zu sein.»

Es scheint daher nur folgerichtig, dass die katholische Kirche bis heute Frauen die künstliche Empfängnisverhütung verbietet. Denn Selbstbe-

stimmung in Fragen der Mutterschaft war und ist ja eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Emanzipation der Frauen von der ihnen zugewiesenen Rolle. Durch das Verbot wirksamer Verhütungsmittel will die katholische Kirche offenbar gewährleisten, dass die Frauen ihrer «Bestimmung» auch wirklich nachkommen und dass die traditionelle Rollenverteilung in der Gesellschaft aufrechterhalten bleibt.

Bei der Lehre von der Komplementarität, der Ergänzung der Geschlechter, handelt es sich also um eine Definition spezifisch weiblicher und männlicher Eigenschaften, die letztendlich ganz und gar auf der Linie der klassischen Interpretation der Frau als Gehilfin für die Fortpflanzung liegt. Die Mutterschaft ist, wenigstens in der katholischen Kirche, noch immer die wichtigste Daseinsberechtigung der Frau. Auch wenn das klassische Schema der sexuellen Hierarchie von Mann und Frau fallengelassen worden ist, so hält man doch eindeutig an der vom Geschlecht des/der einzelnen abhängigen Rollenverteilung fest. Diese aber beinhaltet weiterhin eine Ungleichheit. Denn die Rolle der Mutter beschränkt die Frau weiterhin auf das Heim, den Haushalt und die Erziehung der Kinder; auf Aufgaben also, die gesellschaftlich so geringgeschätzt werden, dass sie nicht wie alle andern gesellschaftlichen Aufgaben entlohnt werden. Die Männer dagegen sind zu höheren Aufgaben berufen, zum Handeln in der Welt draussen, wo sie alle wichtigen Entscheidungen treffen und ihre Werte unserem Lebensraum einprägen. Noch immer verbindet sich die Rolle des Mannes mit jenen Funktionen, die er oder die Gesellschaft als wichtiger und bedeutsamer definiert als diejenigen der Frau – weshalb die meisten Männer, trotz (verbaler) Aufwertung der weiblichen Tätigkeit, noch immer nicht mit den Frauen tauschen möchten. Der Mann ist und bleibt das Selbstverständliche, die Norm, das An-sich; die Frau aber das Zugeordnete, das Andere, an die der Mann delegiert, was ihm mit seiner Rolle nicht vereinbar erscheint, was er selber nicht leben kann oder will. Ob die Frau nun als Ergänzung des Mannes oder als missglückter Mann verstanden wird, immer ist das Mann-sein die Norm für die Wesensbestimmung der Frau, und immer steht die Frau auf der Seite all dessen, was kulturell und gesellschaftlich geringer gewertet wird: Sinnlichkeit, Körperlich-

<sup>154</sup> Art. "Frau", in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Sp. 297 f.

keit, Natur, Emotionalität, Intuition, Personenbezogenheit usw. Auch wenn die Auffassung von der Frau als einer Ergänzung des Mannes gegenüber der eindeutig frauenverachtenden Theorie von der Frau als einem missglückten Mann auf den ersten Blick eher wohlwollend erscheint, so basiert auch sie auf einem androzentrischen Axiom, wodurch die Frau prinzipiell auf den zweiten Platz verwiesen wird.

Wie man(n) es dreht und wendet: die Frau bleibt das «Andere», das zweite Geschlecht, *le deuxième sexe*, wie die Franzosen sagen. Wo immer heute von der Andersartigkeit der Frau gesprochen wird, ist deshalb höchste Vorsicht geboten. In einem androzentrischen Ordnungssystem, wie unsere Gesellschaft eines ist, bedeutet die Andersartigkeit der Frau immer eine Minderwertigkeit gegenüber dem Mann,<sup>155</sup> und die Rede von der gleichwertigen Andersartigkeit der Frau, die vor allem die katholische Kirche zu betonen nicht müde wird, dient lediglich der Verschleierung von Tatsachen und ist angesichts der realen Machtverhältnisse in Kirche und Gesellschaft geradezu ein Hohn. Denn gleichwertige Andersartigkeit der Frau bedeutet im heutigen gesellschaftlichen Kontext faktisch noch immer Minderwertigkeit; sie bedeutet nämlich: a) dass Frauen in der katholischen Kirche allein aufgrund ihres Geschlechts vom Priesteramt und damit verbunden von allen Macht- und Entscheidungspositionen in der Kirche ausgeschlossen werden; b) dass Frauen für die gleiche Arbeit mehrheitlich noch immer weniger Lohn erhalten als die Männer; c) dass als weiblich geltende Berufe (vgl. Krankenschwester, Kindergärtnerin, Sekretärin usw.) schlechter bezahlt werden als unqualifiziertere, aber als männlich geltende Berufe; d) dass Frauen unbezahlt als Putzfrauen, Köchinnen, Erzieherinnen, Therapeutinnen und Liebedienerinnen für Männer tätig sind; e) dass Frauen im Beruf, vor allem in sogenannten Männerberufen das doppelte der Männer leisten müssen, um anerkannt zu werden usw. Kein Wunder also, dass die Vorstellung von der Minderwertigkeit der Frau nicht nur wei-

terhin in den Köpfen von Männern, sondern vor allem auch im Selbstbild vieler Frauen verankert ist. Noch immer leiden die meisten Frauen an einem Mangel an Selbstachtung, noch immer kämpfen Frauen gegen das Gefühl, minderwertig zu sein, noch immer müssen sie beweisen, dass sie dem Mann gleichwertig sind, immer warten die Frauen auf die Einlösung des Versprechens: Da ist weder Mann noch Frau, in Christus sind alle eins.

---

<sup>155</sup> So ist man(n) beispielsweise mit der Auffassung von der Andersartigkeit der Frau in der Schweiz während hundert Jahren der Forderung nach Einführung des Frauenstimmrechts entgegengetreten.

## Mythos «Frau» – oder das Böse ist weiblich

Nachdem ich im letzten Kapitel die männliche Ideologie von der Minderwertigkeit und Andersartigkeit der Frau in ihrer theologischen Ausformung dargestellt habe, möchte ich in diesem Kapitel einer anderen Ideologie über die Frau etwas auf die Spur kommen, die für Frauen ebenfalls sehr folgenschwer gewesen ist: die Ideologie vom weiblichen Bösen, von der Frau als Sünderin und Verführerin. Der Mythos von der Frau als Ursprung des Bösen, als Unheilstifterin, zieht sich quer durch die Geschichte; ob Pandora oder Eva, die Sphinx, die Hexe, die «femme fatale», der Filmvamp oder die «Emanze» – immer wieder erscheint die Frau als Widersacherin von Harmonie, Ordnung und Glück des Menschen, des Mannes. Und wie auch immer die Entstehung solcher Mythen zu erklären ist, eines steht fest: Sie haben stets und überall die ideologische Funktion erfüllt, die Unterdrückung und Unterwerfung der Frau zu rechtfertigen und aufrechtzuerhalten.

Da nun aber Frauen von ihrem Wesen her weder minderwertig noch besonders böse sind und alle Männer als Kinder von Frauen abhängig waren, ist die Aufgabe, die Frauen in Abhängigkeit von den Männern zu halten, ein ständiger Kampf. Die Unterdrückung der Frau ist kein Sieg, den das Patriarchat in grauer Vorzeit ein für allemal errungen hat; dieser Sieg muss immer wieder neu ausgefochten werden. Was aber eignet sich besser dazu, die Frauen in ihrem unterdrückten Status zu halten als die Theorien von ihrer scheinbaren Minderwertigkeit und die Mythen von der Ursünde oder der schlechten und moralisch defizienten Natur der Frau – Mythen, die jeder Generation neu erzählt werden und

die das Schicksal der Frau gerechtfertigt erscheinen lassen. Zeigen Frauen trotz alledem einen bedrohlichen Mangel an Unterwürfigkeit und eine Tendenz zu Autonomie und Widerstand, dann wird ein ganzes Arsenal von Unterwerfungstechniken, die von nackter Gewalt über Verachtung und Lächerlichmachen reichen, aufgeboten, um Frauen in ihren Schranken zu halten. Auch wenn Frauen mit abweichendem Verhalten heute nicht mehr auf dem Scheiterhaufen landen, so ist das Bild von der Frau als Hexe noch immer schnell zur Hand, wenn Frauen sich in ihr vorgeschriebenes weibliches Schicksal nicht willig fügen und gegen ihre gesellschaftliche Diskriminierung protestieren, wie beispielsweise Kommentare zu Frauen-Demos zeigen. Wenn wir auch heute vor den Scheiterhaufen einigermassen sicher sind – das Bild der Frau als gefährliche Hexe hat überlebt. Zwischen der historischen und der modernen «Hexe» steht als Bindeglied der Mythos von der Frau als Widersacherin der männlichen Ordnung und Macht. Das Vergangene ist keineswegs tot, sondern entsteht im Mythos Frau immer wieder aufs Neue. Diesem Mythos *Frau*, dem Mythos vom weiblichen Bösen, möchte ich deshalb etwas auf die Spur kommen, diesem Gewebe von männlichen Projektionen und Imaginationen, in dem wir uns noch immer verfangen und aus dem wir uns dringend befreien müssen. Mehr als ein paar wenige Fäden dieses komplexen Gebildes werde ich allerdings nicht entwirren können.

In unserer christlichen Kultur ist es der Mythos von Eva, der das Bild der Frau als Verursacherin des Bösen geprägt hat und der in der christlichen Tradition immer wieder herangezogen worden ist, um die Unterwerfung der Frau zu begründen. Erstmals geschieht dies im nach-paulinischen 1. Timotheusbrief, wo die Tatsache, dass Eva an zweiter Stelle geschaffen wurde, aber als erste gesündigt hat, zur Rechtfertigung gebraucht wird für die in der Frühkirche einsetzende Unterwerfung der Frauen. Damit ist eine Erklärungsstruktur angelegt, die bis ins Mittelalter hinein immer wieder aufgegriffen wird, um den Mythos vom weiblichen Bösen aufrechtzuerhalten. Alle Frauen als Evas Töchter sind schuld, dass Adam zu Fall gekommen ist und dadurch alle Menschen an das Böse ausgeliefert wurden. Der Kirchenvater Tertulli-

an degradiert deshalb die Frau zur «Einfallspforte des Teufels» und gibt ihr sogar die Schuld an Jesu Tod:

«Du bist es, die dem Teufel Eingang verschafft hat, du hast das Siegel jenes Baumes gebrochen, du hast zuerst das göttliche Gesetz im Stich gelassen, du bist es auch, die denjenigen betört hat, dem der Teufel nicht zu nahen vermochte. So leicht hast du den Mann, das Ebenbild Gottes, zu Boden geworfen. Wegen deiner Schuld, d.h. um des Todes willen, musste auch der Sohn Gottes sterben.»<sup>156</sup>.

Die männliche christliche Mythologie hat die Frau aber nicht nur für das Hereinbrechen des Bösen, der Sünde, verantwortlich gemacht, sondern das Weibliche, die weibliche Natur selbst zum Bösen erklärt. Die Frau repräsentiert all die Qualitäten der Körperhaftigkeit, der Fleischlichkeit, Irrationalität und Endlichkeit, die den männlichen Geist gefährden und ihn in die Sünde und den Tod herabziehen. Ein gutes Beispiel für dieses Verständnis ist nach Rosemary Ruether Philos Interpretation der Erschaffung Evas in seinem Genesiskommentar – eine Interpretation, die die Auslegung dieses Textes und das Verständnis der Frau bei den Kirchenvätern stark beeinflusst hat.

«Philo zufolge wurde der Mensch (Mann) zuerst als eine geistige Idee geschaffen, als ein Bild des göttlichen Logos. Die menschliche Materie ist demgegenüber eine Verbindung aus unsterblicher Seele, dem Bild des göttlichen Logos, und dem sterblichen Körper. Bevor Eva geschaffen wurde, stand der materielle oder körperliche Anteil Adams unter der Herrschaft seines geistigen Selbst, und dadurch wurde die Neigung des Körpers zu Sterblichkeit und Sünde unter Kontrolle gehalten. Mit der Erschaffung Evas trennt sich jedoch Adams niedere Hälfte, der sterbliche Körper, von seiner Seele. Er wird durch sexuelle Begierde verführt und herabgezogen zu seinem niederen Selbst, denn die Begierde ist 'der Anfang von Schlechtigkeit und Schuld, und ihretwegen haben die Menschen ihre frühere unsterbliche und glückliche Existenz für eine Existenz eingetauscht, die sterblich und voller Unheil ist'.»<sup>157</sup>

<sup>156</sup> Zit. nach R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, 203.

<sup>157</sup> R. Ruether, ebd., 204.

Nicht erst Evas Ungehorsam, sondern schon die Tatsache ihrer Existenz ist Ursache für das «Herausfallen» des Menschen, d.h. Mannes, aus seiner höheren, geistigen Existenzweise. Die Frau ist das sündige Prinzip *per se*. Gemäss der alten abendländischen Parole *tota mulier sexus*, nach der die Frau die Inkarnation des Geschlechts und des Geschlechtlichen ist, wird die Frau für sexuell unersättlich gehalten, als entfesseltes Sinnenwesen betrachtet, das nichts anderes im Sinne hat als die Verführung des Mannes zur Unmoral. Immer wieder richten sich deshalb die Verbote der Kirchenväter gegen Kosmetika, gegen alle Arten von Schmuck und schöner Kleidung, da diese eingesetzt würden, um beim männlichen Betrachter Lust zu erregen. Aber nicht nur künstliche Betörungsmittel, sondern «selbst natürliche Schönheit», schreibt der Kirchenvater Tertullian, «sollte durch Verbergen und Vernachlässigung ausgelöscht werden, da sie für den Betrachter gefährlich ist»<sup>158</sup>. In der Kirche musste die Frau deshalb verschleiert sein, damit sie nicht durch ihr unverhülltes Gesicht einen Mann zur Sünde aufforderte. All diese Vorschriften spiegeln nicht nur die Androzentrismus der damaligen Kultur wider, sondern ebenso die Verwirrung und Furcht der Kirchenmänner angesichts der Sexualität. Denn die Wertung der Frau steht, und dies nicht nur damals, in engstem Zusammenhang mit der Wertung der Sexualität. Diese aber erfuhr im Zeitalter der Kirchenväter eine extrem negative Beurteilung, die ich im Folgenden noch etwas erläutern möchte, da das Schicksal der Frau so eng mit ihr verknüpft ist.

Augustinus, der für die katholische Kirche vielleicht einflussreichste Moralthologe aller Zeiten, hält die Sexualität, die ungeordnete Begehrllichkeit, die mit ihr einhergeht, für eine der Folgen des Sündenfalls. Der Akt des Koitus mit seiner intensiven sinnlichen Erregung und seinem unbeherrschbaren Orgasmus beleidigten und schockierten ihn zutiefst, und der Gedanke liess ihn schamrot werden, dass selbst das gute Werk der Zeugung nicht ohne ein gewisses Mass «tierischer Bewegung» und ein «heftiges Wirken der Sinneslust» vollzogen werden kann. Er glaub-

<sup>158</sup> Zit. nach Derrick S. Bailey, *Mann und Frau im christlichen Denken*, Stuttgart 1963, 62.

te daher, dass dies nicht von jeher so gewesen sein könne und dass die schamlose Art der Paarung von Mann und Frau kein natürlicher Teil unserer Art sei, sondern vielmehr die Folge der Ursünde der ersten Menschen.

«Augustinus behauptete, im Paradies seien Adam und Eva nackt und ohne Scham gewesen, weil ihre Geschlechtsorgane wie auch alle ihre anderen Glieder vollkommen dem Willen gehorchten und nie ihm zuwider oder ohne sein Geheiss sich rührten. Vor ihrer Austreibung aus dem Garten Eden vollzogen sie keinen Koitus, hätten sie es aber getan, so wäre ihre Vereinigung ohne hitzige Lüsterheit oder unschickliche Leidenschaft gewesen ... Aber als Stolz und Eigenwillen das Paar zur Sünde führte, kam ein neues Erlebnis über sie: 'beider Augen wurden geöffnet' – das heisst, sie wurden sich eines neuen, zerstörerischen Impulses bewusst (...), der sie zu einem unersättlichen Verlangen nach Selbst-Befriedigung trieb. Diesen Impuls nannte Augustin concupiscentia, Sinnenlust. Er glaubte, dass dieser Impuls sich zwar in jede menschliche Beziehung und überhaupt in alles Menschliche eindränge, am mächtigsten aber und typischsten im sexuellen Bereich wirksam werde.»<sup>159</sup>.

Dies brachte Augustinus dazu, Erbsünde und Begierde so gut wie gleichzusetzen, woraus er den Schluss zog, dass die geschlechtliche Vereinigung zwar in der Theorie gut sei, da sie der Fortpflanzung des Menschengeschlechts dient, jeder konkrete Akt des Geschlechtsverkehrs aber sündig sei, da er von Sinnesbegierde und Fleischeslust begleitet ist. Die Ehe wird von Augustinus folgerichtig als ein notwendiges Übel betrachtet, das dazu dient, das Übel der Begehrlichkeit zu neutralisieren durch das Gut der Fruchtbarkeit. Keuschheit in der Ehe wird nach ihm dadurch erreicht, dass der Koitus aus einem Akt der Befriedigung der Lust in eine notwendige Pflicht verwandelt wird.<sup>160</sup> Da man auf die Fortpflanzung nicht ganz verzichten konnte, und diese, Gott sei's geklagt, wiederum ohne Sexualität nicht auskam, versuchte

man ihr das zu nehmen, was an ihr gefährlich und bedrohlich erschien, die Begierde und die Lust.<sup>161</sup>.

Was hier bei Augustinus und den nachfolgenden Kirchenvätern als Versuch der Ökonomisierung der Sexualität begonnen hat – nur das Nützliche an der Sexualität ist das Gute; das Unbeherrschte, Sinnliche, Lustvolle aber ist böse –, führte dann erst mit der Industrialisierung vollends zum Ziel. Erst der bürgerliche Mensch internalisierte die (christliche) Vorstellung einer unruhestiftenden, letztlich chaotischen Sexualität, die es – zwecks der auf den Arbeitsprozess hin ausgerichteten Ökonomie der Kräfte – zu disziplinieren gilt. Die Auffassung von der sexuellen Begierde bzw. der Sexualität überhaupt als etwas Sündigem, Schmutzigem und Verbotenem, als einer «aus Notwehr gegen die Natur in der Ehe legitimierten Schweinerei» (Heinrich Böll), hat unsere christlich-abendländische Kultur massgebend beeinflusst und unter anderem dazu beigetragen, dass sich bei uns so etwas wie eine religiös akzeptierte oder gar inspirierte Kultivierung der Erotik nie hat ausbilden können. Und noch heute scheint nicht nur die kirchliche, sondern auch die gesellschaftliche Einstellung gegenüber der Sexualität, trotz sexueller Revolution, noch stark von Verdrängungen und Blockierungen, von der Rückeroberung des Vorenthaltenen, und damit verbunden, von Fixierungen geprägt, so dass von einem befreiten und selbstverständlichen Umgang mit der Sexualität bis heute nicht gesprochen werden kann.

Der Verlust an erotischer Kultur ist aber nur eine der Folgen der negativen Bewertung der Sexualität durch die christliche Tradition. Eine andere ist die Abwertung der Frau. Frauen teilen in unserer patriarchalen christlichen Gesellschaft das Schicksal des Körpers und der Natur. Es scheint einen sehr engen Zusammenhang zu geben zwischen der

---

<sup>159</sup> Bailey, ebd., 54.

<sup>160</sup> Vgl. Bailey, ebd., 56.

---

<sup>161</sup> Eine Haltung, die übrigens Papst Paul II. noch 1984 in einer Predigt über das christliche Eheverständnis vertreten hat, in welcher er die Tugend der Enthaltsamkeit und der Selbstbeherrschung für die christliche Ehe herausstrich und Eheleuten die Beherrschung der sinnlichen Begierde zwecks höherer geistiger Werte in der Begegnung zwischen Personen empfahl (Vgl. kipa, 24. Oktober 1984).

kirchlich-männlichen Unterwerfung der Sexualität und der Unterwerfung der Frau. Die genauen Ursachen sind schwer auszumachen. Liegen sie in der Angst von Männern vor dem Verlust an Vernunft, Übersicht, Kontrolle und Willenskraft durch die Ungeordnetheit und Ungezähmtheit der Triebe, die, von Frauen in ihnen ausgelöst, diesen als Verursacherinnen schuldhaft zugeschrieben werden? Bei den Kirchenvätern zumindest, die sich dem Ideal der Enthaltsamkeit zwecks geistiger Vervollkommnung verschrieben hatten, lässt sich dieser Zusammenhang feststellen. Immer und immer wieder wird in ihren Schriften die Frau als Verführerin des Mannes dargestellt, wird ihr die Schuld gegeben für die triebhaften Regungen, die der «geistige» Mann in sich nicht unterdrücken konnte. Die Behauptung, dass die bedrohliche Macht der Frau vor allem in ihrer dämonischen oder destruktiven Sexualität liege – die Frau ist ein Vampir, der dem Mann die höheren Lebensäfte aus dem Leibe saugt –, bleibt übrigens keineswegs auf die christliche Tradition beschränkt, sondern aktualisiert sich immer wieder neu die ganze Kulturgeschichte hindurch in den mythologischen Bildern der Sphinx und der Sirene, in den literarischen Bildern der «femme fatale» und der Lulu oder im blonden Vamp der Kinomythen unserer Zeit.

Das Bedürfnis von Männern, das Triebhafte, Unbeherrschte, Chaotische in sich auf die Frauen zu projizieren, hat zwar in der christlichen Tradition, die auf dem Hintergrund einer platonischen Weltsicht alles Körperliche, Unbeherrschte, Triebhafte verachtete und in der Askese, der sexuellen Enthaltsamkeit, den Weg zu geistiger Vollkommenheit sah, eine besonders starke Ausprägung erfahren, lebt aber als Problematik auch in unserer säkularisierten Gesellschaft weiter. Vielleicht liegt in der Tatsache, dass die Frau dem Manne seine sexuelle Reizbarkeit und Triebhaftigkeit und damit den Verlust seiner intellektuellen Kontrolle über die eigene Sinnlichkeit ständig vor Augen führt und ihn an seine körperlich-sterbliche Existenzweise erinnert, welche er zugunsten des Geistigen überwinden will, einer der Gründe für den immer wieder aufbrechenden Frauenhass der Männer. Das Faktum, dass sich die kirchlichen Hetz- und Diffamierungsschriften gegen die als Hexen qua-

lifizierten Frauen fast ausnahmslos in der Ausmalung der Bedrohung durch die weibliche Sexualität ergehen, zeigt, dass zumindest ein Zusammenhang zwischen der Sexualphantasie und Sexualangst von Männern und der konkreten Unterdrückung, in diesem Falle sogar Vernichtung, von Frauen bestehen kann. So wird dem weiblichen Geschlecht von den Verfassern der Hexenbücher immer wieder eine ins Ungeheure gesteigerte sexuelle Triebhaftigkeit zugeschrieben, die zu einer sexuellen Unersättlichkeit führt, die ihrer Meinung nach nur durch übermenschliche, satanisch-dämonische Mächte gestillt werden kann.<sup>162</sup> In der Verfolgung der Hexe ist der Mythos von der bösen, sündigen Natur und Sexualität der Frau in historisch einmaliger Weise aktualisiert und für Frauen blutige Realität geworden. Die Domestikation des Körpers, der Frau, hat in der Massenvernichtung von Hunderttausenden, wenn nicht gar Millionen von Frauen als Hexen, die vom 15. bis ins 18. Jahrhundert gedauert hat, seinen wohl brutalsten Höhepunkt erreicht.

In einer Zeit sozialer Umwälzungen und struktureller Veränderungen, welche den Zusammenbruch der mittelalterlichen Ordnung und den Beginn der Neuzeit markieren, wird die Hexe zum Kristallisationspunkt von alter und neuer Macht, von Kirche und der aufkommenden Rationalität, von christlicher Askese und rationaler Selbstkontrolle. Sowohl die Kirche wie auch die Vertreter der neuen Rationalität, der beginnenden Wissenschaft, verfolgen das Ziel, die Natur zu beherrschen – die äussere wie die innere. Dabei wird versucht, die Natur unter anderem auf dem Umweg über das Projektionsobjekt Frau in den Griff zu bekommen, indem sinnliche und sündige Natur auf die Frauen projiziert wird.<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> Vgl. dazu Helmut Brackert, "Unglückliche, was hast du gehofft?" Zu den Hexenbüchern des 15. bis 17. Jahrhunderts, in: Becker/Bovenschen/Brackert u.a., *Aus der Zeit der Verzweiflung*, Frankfurt a.M. 1977, 134 ff.

<sup>163</sup> Vgl. Brigitte Nölleke, *In alle Richtungen zugleich. Denkstrukturen von Frauen*, München 1985, 136.



«Mit anderen Worten: Sexualität und Sinnlichkeit ist unerwünschte Natur am eigenen Leibe – schuld daran ist die Frau, die diese unwürdigen und unkontrollierten Regungen offensichtlich auslöst.»<sup>164</sup>

Andererseits ist eben diese Natur notwendig, um die Menschheit zu reproduzieren, um Nachkommen, Versorger und nicht zuletzt Arbeitskräfte zu gebären. Deshalb ist es wichtig, sie – wie die übrige Natur – zu beherrschen, also unter männlicher Kontrolle zu halten.

«Wie sehr die Beherrschung der auf die Frau/Hexe projizierten menschlichen Natur mit der der äusseren Natur identifiziert wurde, zeigt das Beispiel des Naturwissenschaftlers und Generalstaatsanwalts zur Zeit der Hexenverfolgung in England: Francis Bacon. Dieser forderte, dass die Natur im Labor ebenso auf die Folter zu spannen sei wie die Hexe, um sie auf diese Weise zu zwingen, sich den Gesetzen zu unterwerfen.»<sup>165</sup>

Die Frau teilt gewissermassen das Schicksal der unterjochten Natur. Zum einen, weil sie diese für den Mann repräsentiert; zum andern, weil ihr ein besonders intimes und machtverleihendes Verhältnis zur Natur zugeschrieben wird. Der Vorwurf der Komplizenschaft mit den geheimnisvollen Kräften der Natur steht denn auch immer wieder im Zentrum des Verdachts gegen die als Hexen qualifizierten Frauen, unter denen sich auffallend viele Heilkundige und Hebammen befanden.<sup>166</sup> Als Heilkundige, die durch «magische» Handlungen Heilungen vollbrachten, waren diese Frauen einerseits eine Bedrohung für die Macht der Kirche, die solch wundertätige Handlungen für ihren Gott reservierte, und standen andererseits dem Siegeszug der instrumentellen Vernunft, der Wissenschaft, im Wege. (Wohl deshalb ist den Hexen von den Protagonisten der modernen Rationalität kaum Hilfe zuteilgeworden.) Als Hebammen, die die Möglichkeiten der Geburtenkontrolle und der Abtreibung kannten und diese auch anwandten, waren Frauen zu-

---

<sup>164</sup> Nölleke, ebd.

<sup>165</sup> Nölleke, ebd.

<sup>166</sup> Vgl. zum Folgenden: Silvia Bovenschen, Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos, in: Becker/Bovenschen/Brackert u.a., Aus der Zeit der Verzweiflung, a.a.O., 274-293.

dem eine Bedrohung der Kontroll- und Regulierungsmassnahmen der Reproduktion durch die Kirche und den Staat. Diese heilkundige Macht der Frauen, die bis zum Beginn der männlichen Berufsmedizin nahezu allein die Volksmedizin getragen hatten, wurde nun, da die Kirche zum grossen Schlag gegen die Frauen ausholte, im Rückgriff auf die heidnische Dämonologie zur schwarzen Magie erklärt. Die heilkundigen Frauen wurden nur noch für die negativen Auswirkungen der Naturkräfte verantwortlich gemacht, ihre Magie wurde als Teufelswerk und Zauberei verschrien und sie selbst als Hexen verfolgt und verbrannt. Damit sollte das alte Bündnis der Frau mit der Natur gänzlich gelöst, die Aura weiblicher Magie und Macht endgültig zerstört werden.

Die Hexe war nun *das schwarze Prinzip* Frau, dem von der Kirche in der Gestalt der Maria *das weisse Prinzip* entgegengestellt wurde: die Ent-sinnlichte, A-sexuelle, die gehorsame Magd des männlichen Gottes. Ist die irdische Frau als Eva, als Hexe das Tor zur Hölle, so ist Maria, die himmlische Jungfrau, die Pforte zum Himmel. Ihr Ruhm als Himmelskönigin erreicht seinen Höhepunkt in einer Zeit, in der zum schrecklichsten Schlag gegen die Frauen ausgeholt wird. Der Blütezeit der mittelalterlichen Marienverehrung entspricht so in Wirklichkeit die extremste Phase der Frauenverachtung und der Frauenverfolgung. Dieses Faktum ist nicht so widersprüchlich, wie es auf den ersten Blick vielleicht scheinen mag. Denn Maria und die Hexe spiegeln (nur) die Ambivalenz in der Haltung gegenüber dem Weiblichen wider, die zwischen Verehrung und Angst, Überhöhung und Dämonisierung schwankt und die auf zwei voneinander klar abgetrennte Bilder des Weiblichen projiziert wird.

Anknüpfend an die alte christliche Tradition der Dualität von Leib und Seele, wobei der Leib stets für das böse, diesseitig/naturhafte Prinzip, die Seele dagegen für das gute, geistige Prinzip stand, wird die Hexe nun, wie früher Eva, die Inkarnation der leiblichen Sünde, des *tota mulier sexus*. Maria dagegen – die zwar schon von den Kirchenvätern der Sünderin Eva als gutes Prinzip entgegengestellt worden war, aber erst im Mittelalter theologisch richtig zum Zuge kam – gilt als das Ide-

albild der Reinheit, der entsexualisierten Geistfrau, der Jungfrau. Maria, die jungfräuliche Mutter, ist so das unmögliche Vorbild für alle realen Frauen, denen eine «jungfräuliche Empfängnis» nicht möglich ist, die aber andererseits die Reproduktion der Gattung garantieren müssen. So ist die Entfernung zu Maria, dem himmlischen Ideal, für die reale Frau unüberwindbar, während sie jederzeit per Anschuldigung zur Hexe erklärt werden kann. So kommt die konkrete Frau durch Maria erst recht auf die Seite der Natur, des Körpers, der Sexualität, der Sünde zu stehen und wird der Herrschaft des männlichen Geistes unterworfen. Als Subjekt der Neuzeit etabliert sich, stärker denn je, der Mann. Die Frau dagegen ist ihrer letzten Mächtigkeit als Subjekt, nämlich der magischen Nutzung von Naturkräften, beraubt und selbst zum Objekt der fortschreitenden Naturbeherrschung geworden. Die Hexenverfolgungen klingen erst im 18. Jahrhundert ab – solange scheint es gedauert zu haben, bis die Frauen ihre Lektion gelernt hatten. Denn das Ende des Hexenwahns ist nicht in erster Linie dem Sieg der aufklärerischen Vernunft zuzuschreiben, sondern eher der Tatsache, dass es keiner Hexenverfolgungen mehr bedurfte.

Die Identifizierung von Frau und Natur dagegen hat bis ins 19. Jahrhundert weitergewirkt, aber seit dem 18. Jahrhundert eine Spezifizierung erfahren: Am Bild der Frau wird im bürgerlichen Zeitalter nicht mehr nur die Angst vor der Natur oder vor der Rache der unterdrückten Natur festgemacht, sondern ebenso die Sehnsucht nach einer Versöhnung mit der Natur, nach einem nichtentfremdeten Dasein. Da die Frauen nicht an der von Männern in Gang gesetzten Unterwerfung der Natur teilgenommen hatten, sondern selbst Teil der ausgebeuteten Natur waren, konnte die Natürlichkeit nun an ihnen literarisch glorifiziert werden, konnten sie zu einer Allegorie des Verlorenen werden. Vor allem im 18. und 19. Jahrhundert wird die weibliche Natur zur Trägerin männlicher Harmonie- und Einheitssehnsüchte stilisiert.<sup>167</sup> Das Weibli-

---

<sup>167</sup> Vgl. dazu Silvia Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*, Frankfurt a.M. 1979.

che – wohlgemerkt, nicht die reale Frau – wird zur Projektionsfläche des Traums von der grossen Versöhnung. Das Weibliche verkörpert die Einheit mit der Natur, die der Mann verloren hat, die Rückkehr zum Ursprung, das Prinzip der Harmonie. Doch dies ist ebenfalls nichts anderes als eine neue Form der Unterdrückung von Frauen, wenn auch eine besonders subtile und deshalb unterschätzte Form dazu: eine Unterdrückung durch Überhöhung, durch Entwirklichung zu einem Prinzip des Idealen, des vom Mann Erträumten und Erdachten, das mit den realen Frauen fast gar nichts zu tun hat. Weshalb denn auch die konkreten Frauen trotz Glorifizierung des Weiblichen Objekt der Beherrschung des Mannes geblieben sind. Die Frau am Herd hat mit der vom Mann imaginierten nichts zu tun.

Idealisierung und Dämonisierung – dazwischen steht nichts. Das Weibliche als Symbolträgerin des Idealen oder des Bösen: beides sind nur zwei Seiten derselben Medaille, nämlich der patriarchalen Entmachtung der Frauen durch ihre Mythologisierung. Ob unberührte, heile Natur oder chaotische Sinnlichkeit, ob himmlische Jungfrau oder destruktive/sündige Hexe – die Frau ist, was der Mann aus ihr macht: Produkt seiner Sehnsüchte, Spiegel seiner Verdrängungen, Bild seiner Ängste, Objekt seiner Beherrschung. Das Bild der Frau ist das Bild des Mannes von der Frau. Was bis heute fehlt, ist der Selbstentwurf der Frau, ein Selbstbild, das nicht mehr männliche Projektionen widerspiegelt, eine radikale Entmythologisierung des Weiblichen durch die Frauen selbst.

In den Mythen von Eva und der Hexe, von der Frau als Geschlechts- und als Naturwesen, die sich durch die Kulturgeschichte hindurchziehen, stabilisiert sich eine Vorstellung des Weiblichen, die trotz der verschiedenen historischen Varianten, eine Struktur gemeinsam hat: die inferiore, minderwertige Stellung der Frau. Eine wirkliche Befreiung der Frauen kann nur gelingen durch eine Entlarvung des Mythos *Frau*, durch eine Entmystifizierung der Geschlechterrollen, durch eine

Entdämonisierung der Sexualität<sup>168</sup>. Gegen den Mythos *Frau* müssen die Frauen ihre reale und gelebte Existenz setzen, den Versuch, sich selbst zu entwerfen, den Selbst-Versuch. Denn wir sind – so eine Parole der italienischen Frauenbewegung – weder Huren noch Madonnen, wir sind Frauen.

Wir sollten uns daher weigern, den Männern weiterhin als Spiegel und Projektionswand ihrer Verdrängungen und Sehnsüchte zu dienen, und alle männlichen Mythen über das Weibliche, seien sie religiöser, philosophischer oder psychoanalytischer Art, zurückweisen. Um dies tun zu können, müssen wir Frauen allerdings den schmerzhaften Weg der Selbsterkenntnis antreten und erkennen lernen, wie und wo wir uns solchen Mythen noch immer beugen, wo wir uns an ihrer Aufrechterhaltung (aktiv) beteiligen und uns im subtilen Gewebe männlicher Projektionen und Imaginationen noch heute verfangen.

---

<sup>168</sup> Gerade die christliche Anthropologie, die ja während Jahrhunderten die Sexualität und die Frauen dämonisiert hat, müsste ganz dringend eine neue Sicht der menschlichen Sexualität entwerfen, welche die (neuplatonische) Dualität von Körper und Geist bzw. die Abwertung alles Körperlich-Sinnlichen endlich überwindet und sich an der biblischen Bejahung des Kreatürlichen, zu dem auch die Sexualität gehört, als guter Schöpfung orientiert. Eine christliche Anthropologie, der es ernsthaft um das Subjekt- und Selbstsein der Frauen ginge, müsste auf einem neuen Modell der sexuellen Identität von Frau und Mann gründen, welches dem einzelnen Individuum, ob Frau oder Mann, erlaubt, sich jenseits von Weiblichkeits-/Männlichkeitsmythologien zu entfalten – frei von den Fesseln des Geschlechts.

# Auf dem Weg zu einer weiblichen Identität

«Es ist der Mensch in mir, der sich befreien will»  
(A. Stopczyk)

*Wer ist die Frau?* – Dies ist wohl die zentralste, aber auch schwierigste Frage, die sich die heutige Frauenbewegung stellen muss, wenn sie eine wirkliche Befreiung der Frauen anstreben will. Denn es sind ja nicht nur die gesellschaftlichen Verhältnisse, die uns Frauen bis heute an einer wirklichen Gleichberechtigung mit dem Mann hindern, sondern ebenso sehr die Rollenleitbilder, die internalisierten Bilder unserer Identität als Frau und als Mann, die das Geschlecht noch immer zum prägendsten Faktor unserer gesellschaftlichen Existenz machen. Diese Bilder vom Mann- und Frau-sein sind aber die ganze Kulturgeschichte hindurch einseitig vom Mann bestimmt worden, so dass das Bild, das wir Frauen von uns selbst haben, bis heute nicht unabhängig ist von der gigantischen, jahrhundertlang angereicherten Bildergalerie des vom Mann entworfenen Weiblichen. Wir Frauen haben uns dieses Bild weitgehend zu eigen machen müssen, das Männer auf uns projiziert haben. Wenn wir uns selber werden wollen, müssen wir aus dem Bild austreten, das eine männliche Kultur in ihrem eigenen Interesse zur Natur der Frau erklärt hat, unser jahrhundertlanges Schweigen durchbrechen und der nie endenden stellvertretenden Rede der Männer über die Frau unseren Selbstentwurf entgegensetzen.

Dies ist allerdings sehr viel leichter gesagt als getan. Denn wer wir selber hinter all den männlichen Zuschreibungen und Wunschbildern

sind, was uns an authentischer Identität bleibt, wenn wir die internalisierten Bilder unserer Weiblichkeit ablehnen, können wir, die wir als gesamtes Geschlecht bislang nie die Macht und die Möglichkeit hatten, uns selbst zu bestimmen und zu entfalten, noch kaum sagen. Und doch müssen wir die Frage nach unserer weiblichen Identität stellen, wenn wir nicht weiterhin nur auf unsere Defizite starren und nicht mehr bloss an der weiblichen Klagemauer verharren (möchten), sondern den entfremdenden Erfahrungen etwas Eigenes, Positives entgegensetzen wollen.

Die Suche nach einer weiblichen Identität, nach einem eigenen Selbstentwurf, ist für Frauen aber auch aus anderen Gründen dringend geworden. Zum einen musste die neue Frauenbewegung erkennen, dass der Gleichberechtigung nicht nur äussere, gesellschaftliche Barrieren entgegenstehen, sondern auch innere, psychische; die Entfremdung unseres Selbst kommt nicht nur von aussen, sondern auch von innen, weil die raffiniertesten Unterdrückungsstrukturen und die «Sklavenmentalität» noch immer in unseren eigenen Köpfen und Herzen sitzen. Auch schon die erste Frauenbewegung, die sogenannte Frauenrechtsbewegung, die eine formale Gleichberechtigung der Frau in sämtlichen gesellschaftlichen Bereichen wie Bildung, Beruf, Wirtschaft, Politik, Kultur und Wissenschaft forderte, hatte es deshalb mit einem Konflikt zu tun, der noch immer nachwirkt und noch längst nicht aufgelöst ist. Die formalen Rechte, welche die Frauenbewegung forderte, Bürgerinnenrechte, Mitbestimmung in Politik, Wissenschaft und Kultur, stellten nämlich zwangsläufig ein weibliches Ideal in Frage, das auf das Refugium des Hauses, auf Innerlichkeit und Privatleben hin entworfen worden war.<sup>169</sup> Nach wie vor wirken diese internalisierten Geschlechterrollen – die klassische Zweiteilung der Welt in passive Frauen und handelnde Männer – im psychischen Untergrund weiter, so dass nur wenige Frauen auch heute die Möglichkeiten wirklich ausschöpfen, die ihnen nun formal endlich gewährt sind.

---

<sup>169</sup> Vgl. Marlis Gerhardt, Kein bürgerlicher Stern, nichts, nichts konnte mich je beschwichtigen. Zur Kränkung der Frau, Darmstadt 1982, 8.

Aber noch aus einem anderen Grund hat sich für die neue Frauenbewegung, für den Feminismus, die Frage nach dem Selbstbild der Frau gestellt. Feministinnen haben nämlich erkannt, dass eine Emanzipation der Frau, die bei einer reinen Gleichberechtigung mit dem Mann stehenbleibt, nicht das Ziel der Befreiung von Frauen sein kann, da eine solche letztlich zu einer Integration der Frau in das herrschende System führen und dieses in seiner Geltung unangetastet lassen würde. Der Mann bliebe so einmal mehr das Mass aller Dinge, an das sich die emanzipierte Frau anzugleichen hätte. Volle Chancengleichheit von Frau und Mann muss wahrgemacht werden, das fordern auch Feministinnen, aber nicht über die Angleichung des weiblichen an das männliche Verhalten. Denn die männliche Existenzweise ist, wie die weibliche auch, eine einseitige und verkümmerte Form des Menschseins, der Mann ebenso Opfer der starren Rollenteilung wie die Frau – ein verkrüppeltes Wesen, unter dem Leistungsdruck emotional verarmt und zum Bürokraten versachlicht, ja ent-menschlicht. Dorothee Sölle hat diese Einsicht der Frauenbewegung in einem ihrer Gedichte folgendermassen zum Ausdruck gebracht:

#### Emanzipation der frauen

wir wollen nicht  
so werden wie die männer  
in unserer gesellschaft  
verkrüppelte wesen  
unter dem leistungsdruck  
emotional verarmt  
zu bürokraten versachlicht  
zu spezialisten verzweckt  
zum karrieremachen verdammt  
...  
wir wollen nicht  
versorgt verschönert beschützt werden  
die kinder füttern abrichten anpassen  
die männer bemuttern und regenerieren

wir wollen nicht  
lernen was die männer können  
herrschen und kommandieren  
bedient werden und erobern  
jagen erbeuten unterwerfen <sup>170</sup>

Das Gedicht von Dorothee Sölle drückt aus, welcher Art die Befreiung ist, die Frauen erhoffen. Es spricht von einer radikalen Absage ans männliche System des Leistens, Eroberns, Herrschens und Unterwerfens und von der Verweigerung der uns zugedachten Frauenrolle, durch die das männliche System gestützt wird. Wie die neue Rolle aussehen wird, die wir Frauen uns zulegen sollen, davon spricht das Gedicht allerdings nicht. Damit spiegelt es aber meiner Meinung nach genau jene gesellschaftliche Situation wider, in der sich die Frauenbewegung in ihrer Suche nach einer weiblichen Identität heute befindet: Wir Frauen wissen sehr genau, was wir nicht wollen, nämlich so werden wie die Männer, aber das Anderssein als die Männer, auf dem wir nun neu beharren, können wir noch nicht benennen, wenn wir es nicht wieder mit unserer alten weiblichen Rolle identifizieren wollen.

Und hier beginnt nun das Dilemma der heutigen Frauenbewegung – ein Dilemma, das uns bei der Bestimmung der weiblichen Identität in die eine oder in die andere Sackgasse führen kann. Denn wenn wir ein radikal anderes Prinzip der weiblichen Identität suchen als das männliche, dann gibt es zwei Möglichkeiten, ein solches Anderssein zu denken: Entweder begreifen wir uns als anders gegenüber all dem, was die männlichen Projektionen uns bislang als weibliche Natur zugeschrieben haben; dies würde also heissen, alle bisherigen positiven Bestimmungen des Weiblichen als männliche Identifikationen abzulehnen und zurückzuweisen. Im Extrem gedacht müsste sich die Frau als ein Unwesen verstehen, das nur in der Negation, ohne positive Identität, existiert – was die Frage aufwirft, wie sich die Frau so als handelndes Subjekt soll begreifen können. Oder die Frau versteht sich als anders ge-

<sup>170</sup> In: Dorothee Sölle, Die revolutionäre Geduld, Berlin 1974, 16.

genüber der männlichen Identität, definiert ihr Selbstbild in Abhebung von dem des Mannes und verfängt sich damit im uralten Bild von der Andersartigkeit der Frau, das ja auf der Vorstellung beruht, dass die Frau all das ist, was der Mann nicht ist oder aus seinem Selbstbild ausgegrenzt hat. So kann es zur paradoxen Situation kommen, dass jene Frauen, die ausgezogen sind, die Frage nach der weiblichen Identität zu radikalieren, und sich mit der Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann nicht zufriedengeben wollen, plötzlich wieder dahin gelangen, wo sie schon immer gewesen sind: im Ghetto einer idealisierten Weiblichkeit.<sup>171</sup>

Französische Feministinnen und Theoretikerinnen wie Luce Irigaray und Julia Kristeva beschäftigen sich vor allem mit der erstgenannten Möglichkeit und begreifen das Weibliche als das noch Ort-lose, Utopische. Sie lehnen es ab, einen neuen Begriff von Weiblichkeit auszuarbeiten, da ein solcher in einem männlichen Repräsentationssystem verbleiben würde; sie versuchen daher, eine Differenz der Geschlechter zu denken, deren Bedeutung ausserhalb der vom Mann gesetzten Projektionen noch unbestimmt ist.<sup>172</sup> Ein grosser Teil der feministischen Bewegung im deutschsprachigen Raum ist dagegen eher der Versuchung erlegen, sich in ein weibliches Ghetto zurückzuziehen, und abgetrennt vom Rest der (männlichen) Welt eine weibliche Identität aufzubauen. Das wirkliche Dilemma liegt wohl darin, dass viele Feministinnen – des blossen Bewusstseins des Mangels und des Leidens müde – Ende der siebziger Jahre ad hoc eine neue, weibliche Identität zu entwerfen versuchten und dabei bei der Bestimmung des weiblichen Selbstbildes, da keine Vorbilder für ein solches vorlagen, auf die altbekannten weiblichen Qualitäten zurückgreifen mussten. Anstatt sich auf eine Expedition ins Ungewisse einzulassen, die eine Zurückweisung der weiblichen und männlichen Rollenbilder zur Folge haben würde und anstatt einst-

---

<sup>171</sup> Vgl. zu diesem Dilemma: Rossana Rossanda, *Einmischung*, Frankfurt a.M. 1983, 34-35.

<sup>172</sup> Vgl. dazu Brigitte Weisshaupt, *Du kannst mir nicht die Träume nehmen*. Untersuchungen zu einer anderen Gegenwart, in: Christa Köppel/Ruth Sommerauer (Hg.), *Frau – Realität und Utopie*, Zürich 1984, 306-312.

weilen ohne theoretisch vorgefertigte Identität und Tradition zu leben – was sicherlich nicht einfach ist –, haben sich viele Frauen aus der Unsicherheit einer Existenz ohne fertige Modelle und Bilder auf die rettenden Inseln der uralten Weiblichkeit zurückgezogen. Denn die neue weibliche Identität, die da unter dem Stichwort *neue Weiblichkeit, neue Mütterlichkeit* als Stärke weiblicher Schwächen entworfen wird, beinhaltet nämlich, wie sich zeigt, all jene Qualitäten, die der patriarchalen Kulturgeschichte der letzten 200 Jahre als spezifisch weiblich galten: Da wird ein innigeres weibliches Verhältnis zur Natur behauptet – eine uralte Zuschreibung: Mann = Kultur/Frau = Natur; des weiteren erfreuen wir Frauen uns angeblich einer ungebrocheneren Emotionalität – Frau = Gefühl/Mann = Verstand; oder wir verfügen über eine ganzheitlichere, nichtfunktionale Sinnlichkeit – wir erinnern uns: Frau = Körper, Sexualität/Mann = Geist; und schlussendlich ist die Mutterschaft wieder Ausdruck unserer urweiblichen Potenz – Biologie als Schicksal.

Wenn ich im Folgenden diesen Trend der Frauenbewegung etwas genauer untersuchen und in verschiedener Hinsicht als problematisch darstellen werde, so soll dies keineswegs heissen, dass all jene an die Frau delegierten Qualitäten nicht wichtige, ja im heutigen Zeitpunkt gesellschaftlich gesehen sogar dringend benötigte Qualitäten sind. Gefährlich scheint mir nur, dass viele Frauen diese nun selbst wieder einseitig zum Wesen der Frau erklären und ausschliesslich zu Festschreibungen von Weiblichkeit machen. Denn ein solches Konzept von Weiblichkeit birgt, wie Marlis Gerhardt in ihrem ausgezeichneten Essay *Kein bürgerlicher Stern, nichts, nichts konnte mich je beschwichtigen*<sup>173</sup> gezeigt hat, verschiedene Gefahren in sich, von denen ich im Folgenden einige nennen möchte.

Durch diese neue und zugleich uralte weibliche Identität wird wieder einmal, und zwar von Frauen selbst, die Geschlechterschranke so rigide bestimmt, dass sich aufs neue zwei Geschlechter gegenüberstehen, die sich gegenseitig nur ihre Entfremdung voneinander bestätigen können.

---

<sup>173</sup> Vgl. Gerhardt, a.a.O., 15-16; 123-124.

Das Utopische, um das es dem Feminismus doch geht, nämlich die Überschreitung der kulturellen Geschlechterschranke, die Befreiung von Frau und Mann aus ihrer Geschlechtsrolle, wird aufgegeben.

Hinzu kommt, dass die Festschreibung der Differenz zwischen den Systemen *männlich* und *weiblich* vorgenommen wird, ehe überhaupt ein Instrumentarium zur Verfügung steht, das geeignet ist zu definieren, was männlich und weiblich jenseits der kulturspezifischen Projektionen bedeutet oder bedeuten könnte. Das heisst: Frau setzt mit ihrem Konzept von Weiblichkeit die starre Differenz der Systeme *männlich* und *weiblich* fort, auf denen die patriarchale Gesellschaft beruht, statt sie in Frage zu stellen und aufzulösen. Selbstverständlich gibt es, bedingt durch die verschiedenen historischen Erfahrungen und sozialen Prägungen der Geschlechter, Unterschiede. Nur dürfen diese nun nicht plötzlich wieder zu anthropologisch oder biologisch fixierten Unterschieden gemacht werden. Genau dies geschieht aber, wenn das Weibliche als ein ausserhalb von Geschichte und Gesellschaft existierender naturhafter, herrschaftsfreier Zustand begriffen wird, der von Frauen, und nur von ihnen, wiedererlangt werden könne, vermittels der grossen Verweigerung gegenüber der männlichen Kultur schlechthin. Die Emanzipation der Frau mündet auf diese Weise in eine Abkehr von der männlichen Welt und in den Rückzug in ein weibliches Reservat. Um das verdeckte Wahre der weiblichen Identität zu finden, heisst die Parole, muss nur alles Männliche ausgeblendet und zurückgewiesen werden. Der schlechten, männlichen Sphäre von Ratio, Intellekt, Technik, Wissenschaft, Abstraktion wird die gute, weibliche Seite entgegengesetzt: Spontaneität, Sinnlichkeit, Körperlichkeit, Intuition, Gefühl, Natur und Mütterlichkeit. Die Voraussetzung, die hinter dieser Polarisierung verborgen liegt, aber lautet:

«Die aus der Geschichte der männlichen Herrschaft ausgeklammerte Frau ist durch ihre Unterdrückung nicht etwa verkümmert und reduziert, sondern hat sich im Gegenteil ihre Natur bewahrt ... Durch die grosse Verwei-

gerung wird es ihr möglich, auszusteigen, sich jenseits der Sphäre der Macht ihre eigene Welt zu bauen.»<sup>174</sup>

Ich glaube jedoch nicht an die völlig unberührte, heile Natur der Frau – denn auch die angebliche Natur der Frau ist doch, gemessen an den Möglichkeiten eines vollen Menschseins, ein reduziertes Menschsein, das seine ganz spezifischen Entfremdungen und Entstellungen mit sich führt und das von der historischen Entwicklung ebenso wenig unberührt geblieben ist wie das Männliche.

Ausserdem stellt sich Frage, wie ein solches Konzept von Weiblichkeit, das Frauen seit altersher aus der gesellschaftlichen Macht- und Einflussphäre ausgebürgert hat, nun plötzlich *per se* zu einer gesellschaftsverändernden Kraft werden soll, wie nun plötzlich Defizite Chancen sein und Niederlagen sich in Siege verkehren können? Denn all die Eigenschaften, die dieses Konzept von Weiblichkeit beinhaltet, sind ja genau jene, die Frauen für die Zweitrangigkeit und politische Machtlosigkeit in unserer Gesellschaft qualifiziert haben und noch immer qualifizieren. Natürlich drückt sich in dieser neuen Weiblichkeit etwas sehr Wichtiges aus, das ich überhaupt nicht in Frage stellen möchte und das von grosser Bedeutung ist, nämlich eine neue, positive und von Frauen selbst vorgenommene Wertung all dessen, was bislang in unserer Gesellschaft als zweitrangig und minderwertig beurteilt und an Frauen delegiert worden ist. Diese Werte müssten aber, damit sie gesellschaftlich wirksam werden könnten, aus ihrem angestammten Rahmen, konkret aus dem Refugium des Hauses, der Ehe und Kleinfamilie, befreit werden. Die Integration der sogenannten weiblichen Werte ins gesellschaftliche System wird nun aber verhindert, wenn Frauen sich ins Ghetto einer Frauenkultur zurückziehen und sich durch neue Festschreibungen einer angeblich weiblichen Natur, die der männlichen entgegengesetzt sei, aus der männlichen Machtsphäre ausgrenzen.

Ich meine deshalb: Nicht nur die Verweigerung, die da und dort zeitweilig berechtigt, ja sogar gefordert sein kann, sondern die *Einmi-*

---

<sup>174</sup> Gerhardt, a.a.O., 16.

schung wäre nötig. Wir Frauen müssen die männliche Welt, ihre Strukturen und Gesetzmässigkeiten «aufweichen». Das alternative Wertesystem, das wir uns zum Teil durch das geschichtliche Ferngehaltenwerden von der Macht bewahrt haben, muss gesellschaftlich relevant werden, was heisst, dass wir uns einmischen müssen und nicht mehr die Männer allein die Regeln festsetzen lassen dürfen, nach denen der Lauf der Welt bestimmt wird – um unserer Freiheit willen. «Denn Freiheit ist nicht Freiraum», schreibt Rossana Rossanda in ihrem Buch *Einmischung*, «Freiheit ist Partizipation»:

«Freiheit bedeutet, sich einzumischen, Chance und Risiko des Eingreifens auf sich zu nehmen. Freiheit heisst, sich und die Verhältnisse in Bewegung zu halten.»<sup>175</sup>

Dabei kann und wird es nötig sein, sich eine Zeitlang zu separieren, sich in Frauengruppen und Frauenprojekten zu sammeln, um ein Selbstbewusstsein aufzubauen, das dieser Einmischung gewachsen ist und das es in reinen Frauengruppen wohl auch immer wieder zu stärken gilt.

Die Entwicklung eines solchen Selbstbewusstseins darf sich aber meiner Meinung nach nicht mit der Kultivierung der sogenannt weiblichen Fähigkeiten und Qualitäten begnügen, sondern muss – um nicht innerhalb der neuen, alten Weiblichkeit zu verbleiben – gerade und vor allem jene Qualitäten zu fördern versuchen, die uns Frauen kulturhistorisch gesehen vorenthalten und abgesprochen worden sind: Vernunft, Rationalität, politisches Bewusstsein, Durchsetzungsvermögen, technischer Sachverstand usw. Eine Grenzüberschreitung von Frauen in diese Richtung ist auch heute noch nicht so selbstverständlich, wie wir annehmen möchten. Noch immer halten sehr viele Männer, und leider auch Frauen, Frauen für weniger begabt oder nicht für dasselbe begabt wie Männer; und noch immer trauen sich Frauen sogenannt männliche Fähigkeiten weniger zu. Wir Frauen sollten deshalb gerade diese sogenannte männliche Seite an uns entwickeln und fördern – jene Seite also,

die wir im Gegensatz zur weiblichen Seite, die uns immer verdächtig neidlos zugestanden wurde, nicht im gleichen Mass entwickeln konnten. Denn wenn wir in die Gestaltung unserer Welt eingreifen wollen, dann gehört dazu auch Wissen, Sachkompetenz und Macht. Macht aber ist für viele Frauen noch immer tabu, weshalb selbst Frauen, die in öffentlichen Positionen stehen, meist in untergeordneten Stellungen verharren und selten Machtpositionen anstreben. Doch wie soll sich etwas ändern, wenn wir Frauen uns noch immer fast ausschliesslich für das Gefühl, das Schaffen von Beziehungen, für das, was ich Lebensfreundlichkeit nennen möchte, zuständig fühlen, wenn wir noch immer kaum in traditionelle Männerdomänen hineingehen und die wenigsten Frauen Naturwissenschaften, technische Berufe, Wirtschaftswissenschaften usw. studieren – uns also aus Bereichen ausgrenzen, die gerade heute unser gesellschaftliches Leben nachhaltiger bestimmen als beispielsweise unser Parlament? Und entlasten wir nicht auch indirekt die Männerwelt von der Sorge um die Lebensfreundlichkeit, wenn wir diese stellvertretend im privaten Raum pflegen und Männern als Kraftquelle zur Verfügung stellen, damit sie den «harten» Männerspielen gewachsen sind? Frauen und Männer sollten endlich aufhören, sich gegenseitig zu ergänzen. Wir Frauen sollten uns also genauso Rationalität aneignen müssen wie umgekehrt die Männer ihre Sensibilität wieder entwickeln sollten, damit endlich aus halben Menschen ganze werden.

Das Aufholen eines Defizits an traditionell männlichen Eigenschaften wie Intellektualität, Durchsetzungsvermögen, Initiative usw. durch die Frauen meint keinesfalls eine Angleichung an den Mann. Was die meisten Männer uns vorleben, ist ja gerade nicht eine integrierte Männlichkeit, sondern ein von den traditionell weiblichen Fähigkeiten abgespaltenes und übersteigertes Mann-sein. Wir Frauen erkennen daher heute mehr und mehr, dass es einiges, aber nicht alles zu lernen gilt, was Männer können: dass wir uns nicht wie viele Männer in der «Zitadelle der Vernunft» verbarrikadieren und jene Geisttätigkeit des Mannes nicht lernen wollen, «die je länger je mehr darauf gerichtet ist, seine Festung durch Messungen, Berechnungen, ausgeklügelte Zahlen- und Plansysteme abzusichern. Die sich in der eisigsten Abstraktion wohl-

---

<sup>175</sup> Rossanda, a.a.O., 94.



fühlt und deren letzte Wahrheit die Formel wird»<sup>176</sup>. Es kann uns Frauen nicht darum gehen, uns in jene Wahnsysteme zu integrieren, die der Mann geschaffen hat, um sich die Fülle und Vieldeutigkeit der Wirklichkeit vom Leibe zu halten. Dieser Art von Geisttätigkeit des Mannes, der die Formel zur letzten Wahrheit wird, sollten wir Frauen nun aber nicht einfach das Gefühl entgegensetzen – damit bleiben wir im selben Dualismus gefangen, auf dem diese entfremdete Geisttätigkeit des Mannes gründet –, sondern eine andere Art von Denken und eine andere Art von Wissenschaft, die durch Offenheit, Vielfalt, Vernetzung, Lebensbezogenheit, Intuition, Subjektivität geprägt ist; ein Denken also, das Rationalität und Gefühl umfasst.

Ob es eine solche Art von Denken, von Wissenschaft geben kann und ob es die Frauen sind, denen eine Überwindung des abendländischen Dualismus von Denken und Fühlen, die heilende Synthese von Verstand und Gefühl gelingen kann, dies ist eine Frage, die sich im gegenwärtigen Zeitpunkt nicht beantworten lässt. Nicht nur, weil die Zahl der Frauen, die heute an einflussreichen Stellen sitzen, noch immer verschwindend klein ist, sondern weil die meisten dieser Frauen nur um den Preis der Anpassung ans männliche System überhaupt an diese Stellen gelangen konnten, so dass das Andere, das sie als Frauen, die anders sozialisiert worden sind als Männer, hätten einbringen können, gerade nicht zum Tragen kommen kann. Sich einzumischen in die männlichen Spiele, ohne sich deren Regeln anzupassen, auf dem kulturellen Anderssein als Frauen zu beharren und den Anspruch auf eine andere Art von Wissenschaft, Politik, Wirtschaft usw. aufrechtzuerhalten oder eine solche überhaupt erst zu entwickeln, dies ist für Frauen sehr schwierig und – solange es so wenige sind, die dies versuchen – kaum möglich. Verändern könnten wir das männliche System nur, wenn wir viele wären, wenn wir in allen Bereichen und Positionen angemessen vertreten wären, wenn wir Macht hätten. Erst wenn wir Frauen die uns zustehende Hälfte aller gesellschaftlichen Posten innehätten,

dann, und erst dann, könnten wir Frauen vielleicht den Beweis antreten, dass eine Welt, an der wir gleichberechtigt mitarbeiten könnten, anders aussehen würde als die vom Mann gestaltete.

Noch ist dies alles eine Utopie und die Realität noch immer so, dass die meisten Frauen den drei weiblichen K's (Kinder, Küche, Kirche) weiterhin den Vorzug vor den drei grossen W's der Männer geben: Wirtschaft, Wissenschaft, Weltpolitik. Und es sind nicht nur die gesellschaftlichen Barrieren – wie etwa die äusserst schwierige Vereinbarkeit von Mutter- und Berufsrolle –, die Frauen eine berufliche Karriere nicht anstreben lassen, sondern ebenso die inneren Barrieren, unsere internalisierte Geschlechtsrolle, die noch immer zu einem wesentlichen Teil eine Erziehung auf Ehe und Familie hin beinhaltet und uns eine Einmischung in die männliche Welt gar nicht wünschen lässt – eine Erziehung, die uns nicht gross von uns denken lehrt, den Mut und das Selbstvertrauen nicht fördern hilft, die wir brauchen, um das Unmögliche zu wollen und das schon jetzt Mögliche zu wagen. Womit ich wieder beim Ausgangspunkt meiner Überlegungen angelangt bin: bei den internalisierten Bildern von Weiblichkeit, bei den Geschlechtsrollen, die eine wirkliche Gleichberechtigung und Befreiung der Frau noch immer weitgehend verhindern.

Feministinnen müssten deshalb ganz dringend an der Aufhebung jeglichen Rollenleitbildes interessiert sein und alle Konzepte von Weiblichkeit, auch die von Frauen selbst entworfenen, die Frauen aus der gesellschaftlichen Entscheidungs- und Machtsphäre ausgrenzen wollen, kritisch hinterfragen. Wir sollten überhaupt nicht vorschnell wieder neue Begriffe von Weiblichkeit und Männlichkeit entwickeln, da solche zum jetzigen Zeitpunkt, unabhängig von kulturellen Zuschreibungen und Projektionen, noch gar nicht bestimmt werden können. Wir könnten die Aufweichung der traditionellen Frauen- und Männerrollen, soweit sie überhaupt schon im Gange ist, auch als Chance sehen, ein Leben ohne fixierte Bilder und vorgefertigte Modelle zu erproben, noch unerforschte Möglichkeiten des Menschseins experimentierend durchzuspielen, uns auf einen Prozess der wahren Selbstverwirklichung ein-

---

<sup>176</sup> Christa Wolf, Den Bestand des Irdischen sichern helfen. Ansprache, gehalten beim Empfang des Büchner-Preises, NZZ 18./19. Oktober 1980.

zulassen, bei dem offen bleibt, ob am Ende zwei Geschlechter oder vielleicht eine Kultur ohne fixierte Geschlechtsidentität stehen wird – eine Kultur, in der wir einander nicht als Rollenträger, sondern in erster Linie als individuelle Menschen begegnen können. Denn der Versuch, ohne geschlechtsspezifisch verengte Bilder vom Frau- oder Mann-sein zu leben, führt gerade nicht zu einer Vereinheitlichung des Menschen, wie viele Kritiker unqualifiziert behaupten, sondern im Gegenteil zu einer Individualisierung. Es sind die fixierten Frauen- und Männerbilder, die Vereinheitlichung schaffen, die aus Frauen und Männern Rollenträger machen statt Individuen. Eine grundsätzliche Offenheit der Geschlechtsrollen und der Bilder scheint mir die einzige Chance, um das in Gang zu setzen, worum es uns doch letztendlich gehen sollte: die Aufhebung der «Halbmenschen» Frau und Mann – die Vermenschlichung des Menschen.

Der *Selbstversuch* der Frau, wie Christa Wolf das Experiment der Frauen, sich selbst jenseits der vorgegebenen weiblichen Rolle zu entwerfen, in ihrer Erzählung mit dem gleichnamigen Titel<sup>177</sup> genannt hat, dieser Selbstversuch hat eben erst begonnen. Das Überschreiten unserer fixierten Geschlechtsidentität als Frauen, das Ablehnen unserer weiblichen Rolle, hat dabei nichts mit «Vermännlichung» zu tun, sondern mit der Lust, sich selbst neu zu erfinden, mit sich zu experimentieren, ohne die weibliche Rolle zu repetieren und die männliche zu imitieren. Die Frau, die auf vorgegebene Bilder verzichtet, bewegt sich allerdings gleichsam zwischen Skylla und Charybdis: Auf der einen Seite droht die Gefahr der (unbewussten) Identifikation mit der männlichen Tradition, ihren Werten und Ritualen, auf der anderen Seite die Gefahr der Identifikation mit der Stärke eines mythischen weiblichen Ideals, durch die sich das Weibliche aus den gesellschaftlichen Machtbereichen ausgrenzt. Praktisch heisst dies deshalb, dass wir Frauen immer beides tun müssen: auf Gleichheit pochen und die völlige Gleichberechtigung für uns beanspruchen sowie gleichzeitig, in kritischer Distanz gegenüber

---

<sup>177</sup> In: Sarah Kirsch/Irmtraud Morgner/Christa Wolf, *Geschlechtertausch*, Darmstadt 1980, 67-100.

der bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit, auf der Verschiedenheit beharren, auf der Besonderheit unserer Existenz.

Die Identität der Frau ist deshalb nur als eine offene Identität zu begreifen, als utopische Perspektive eines noch nicht gedachten und noch kaum erfahrenen Gehalts.<sup>178</sup> Und das andere Prinzip der weiblichen Identität, das der Feminismus postuliert und von dem ich ausgegangen bin, erwächst nicht aus einer mystifizierten Weiblichkeit, einer weiblichen Natur, sondern aus der geschichtlichen Besonderheit der weiblichen Existenz, aus dem fremden und genauen Blick der Frau, die immer am Rande der Kultur und ausserhalb der männlichen Übereinkünfte stand. Dieser andere Blick der Frau vermag das Vorgegebene als das zu sehen, was es ist: als Beschränktes, Einseitiges, als das männliche Wahre, das nicht mehr länger das Ganze ist. Die andere, nicht aber die ganz andere Frau: die Frau, die sich mit ihrer historischen Rolle und ihrem mystifizierten Bild nicht mehr identifiziert, ihre Geschichte und die Besonderheit ihrer geschichtlichen Existenz aber auch nicht vergisst, sie könnte auf dem Weg sein, die Selbstentfremdung aufzuheben und den Menschen in sich zu befreien<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> Vgl. Weisshaupt, a.a.O., 315.

<sup>179</sup> Vgl. Gerhardt, a.a.O., 18-19.

## Sexismus und Sünde: die Erfahrung des Bösen aus feministischer Sicht

Wie ich in den Ausführungen zum Mythos *Frau* gezeigt habe, sind in der christlichen Tradition immer wieder jene Bereiche der menschlichen Existenz mit dem Bösen identifiziert worden, die den Mann in seinem Selbstbild gefährdeten, die er aenspaltete und auf die Frau projizierte. Dieser Projektion des Bösen auf die Frau liegt eine Identifizierung der Dualität Selbst/Anderes mit der Dualität Gut/Böse zugrunde, die wohl auf eine sehr frühe Stufe des patriarchalen Bewusstseins zurückgeht<sup>180</sup> Die polaren Erfahrungsbereiche der menschlichen Existenz – männlich/weiblich, Geist/Körper, menschliche/aussermenschliche Natur – sind im Patriarchat auseinandergerissen und in die Dualismen von Gut und Böse verkehrt worden. Als Träger des Bösen oder der von der herrschenden männlichen Gruppe abgelehnten negativen Eigenschaften fungieren die «Anderen»: die Frauen, die Juden, die Schwarzen, fremde Völker usw.

Feministinnen lehnen diese Art, das Böse mit dem «Anderen» zu identifizieren nicht nur ab, sondern vertreten die Ansicht, dass das Böse genau in dieser falschen Identifizierung und Projektion besteht und dass dies die fundamentale Entstellung und Verderbtheit menschlicher Beziehungsstrukturen ausmacht. Der Feminismus vertritt eine sehr radikale Auffassung von der Sünde, denn er macht geltend, dass die grundlegende Ausdrucksform menschlicher Beziehung und Gemeinschaft, nämlich die Mann-Frau-Beziehung, in allen uns bekannten Geschichtsepochen und Kulturen eine Herrschaftsbeziehung ist, «die die eine

<sup>180</sup> Vgl. dazu Rosemary R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, a.a.O., 196 f.

Hälfte der menschlichen Rasse zu Opfern und die andere Hälfte zu Tyrannen gemacht hat»<sup>181</sup>.

Diese Unterdrückungs- und Unrechtsstruktur, die den Kern menschlicher Beziehungen korrumpiert, prägt auch alle anderen Beziehungen des Menschen, weshalb der Sexismus, die Unterdrückung des weiblichen durch das männliche Geschlecht, von vielen Feministinnen als die grundlegende soziale Basis aller bestehenden Herrschaftsbeziehungen und der Gut/Böse-Ideologie angesehen wird. Anders gesagt: Die primäre Entfremdung und Entstellung der Beziehung von Mann und Frau spiegelt sich in allen Dimensionen der Entfremdung des Menschen wider: in der Entfremdung vom eigenen Körper, vom Anderen als dem Andersartigen/Fremden, von der Natur usw. Der Feminismus vertritt deshalb in neuer Form die grundlegende christliche Einsicht, dass Sünde als Verkehrung des guten in ein böses Potential des Menschen nicht nur individuell verstanden werden darf, sondern einen korrumpierten Zustand in der Geschichte der Menschheit meint.<sup>182</sup> Wenn Frauen zu begreifen beginnen, dass der Sexismus die grundlegende «Sünde» unserer Kultur ist, dann müssen sie der schmerzhaften Tatsache ins Auge sehen, dass der gesamte ideologische und soziale Überbau unserer Gesellschaft von dieser Unrechtsstruktur geprägt ist und dass die gesamte Wertordnung, die uns umgibt und unserer Sozialisierung zugrunde

<sup>181</sup> Ruether, ebd., 195.

<sup>182</sup> Vgl. ebd. Im Gegensatz zu gewissen Strömungen innerhalb der matriarchalen Spiritualität versteht Ruether die Sünde, den Fall aus einer ursprünglichen Harmonie, nicht bloss als eine weltanschauliche Lüge des Patriarchats, sondern als eine reale Störung der menschlichen Beziehungen. Die gebrochene, zerstörte Beziehung zwischen Mensch und Mensch, Mann und Frau, Mensch und Gott, Mensch und Natur kann ihrer Meinung nach aber nicht einfach durch die Rückkehr zu einer scheinbar unzerstörten Natur geheilt werden, da auch Natur und Körperlichkeit durch die gebrochene Existenzweise entstellt worden sind. Wir alle, Frauen und Männer, sind nach Ruether durch den Sexismus entstellt, und es ist unsere ethische Aufgabe, daran zu arbeiten, ihn in uns und in den gesellschaftlichen Strukturen zu überwinden (vgl. dazu Rosemary Radford Ruether, *Feminist Theology and Spirituality*, in: Judith L. Weidman (ed.), *Christian Feminism*, New York 1984, 13-16).

liegt, durch die Unterdrückung und Entpersonalisierung der Frau grundlegend entstellt ist. Wenn wir dies erkennen, dann bricht das ganze vertraute soziale und symbolische Universum um uns herum zusammen. Den Sexismus in unserer Gesellschaft entlarven heisst erkennen, dass die sozialen Strukturen, die religiösen und kulturellen Symbole wie auch die Sprache Instrumente eines umfassenden, uralten Systems sind, die Frauen das Recht auf ein volles Menschsein nehmen; dass wir Frauen in einer Welt leben, die nicht wirklich unsere ist, in der wir nicht wirklich anwesend sind, dass wir «Menschen ohne Welt» (Günther Anders) sind.

Das Zentrum des «sündhaften» Sexismus, der Ort, wo uns der Sexismus wohl am schmerzlichsten begegnet, ist die Mann-Frau-Beziehung. Durch den Sexismus sind ja nicht nur die gesellschaftlichen Strukturen entstellt, sondern ebenso unsere Existenzweise als Frauen und Männer.

«Wo die Frau als Trägerin der unterdrückten und negativen Bestandteile der männlichen Psyche verobjektiviert wird, wird das Wesen der Männer ebenso wie das der Frauen entstellt.»<sup>183</sup>

Den meisten Männern gelingt es nicht, die unterdrückten Eigenschaften, die sie auf die Frauen projizieren, in ihre eigene Identität zu integrieren, und viele Frauen werden noch immer daran gehindert, Fähigkeiten zu entwickeln, die eine autonome Persönlichkeit ausmachen. Die Beziehung der Geschlechter wird im Sinne einer Komplementarität verstanden, so dass Männer und Frauen voneinander in dem abhängig werden, was ihnen selber zu einer vollen Persönlichkeit fehlt. Dadurch wird eine authentische Ich-Du-Beziehung zwischen Frau und Mann prinzipiell verhindert; wo nämlich kein authentisches Selbst existiert, das einem anderen Selbst gegenüber treten kann, ist nicht im eigentlichen Sinne von einer Beziehung zu sprechen. Solange Frau und Mann kein individualisiertes Selbst haben, solange kann zwischen ihnen keine echte zwischenmenschliche Kommunikation bestehen.

---

<sup>183</sup> Ruether, ebd., 209.

Dieser Sachverhalt betrifft auch die Liebe – jenes vielgerühmte und meistbesungene Geschehen zwischen einer Frau und einem Mann, jenes Gefühl, das unsere Herzen höherschlagen lässt, deretwegen das Tadsch Mahal erbaut und das Hohe Lied Salomos verfasst wurde und in deren Namen Milliarden von Frauen ihren Männern Mahlzeiten kochen und die Wäsche waschen. Ungleichheit von Mann und Frau, d.h. die Ungleichberechtigung der Frau, korrumpiert auch die Liebe. Diesen Zusammenhang hat die englische Autorin Jill Tweedie in ihrem Buch *Die sogenannte Liebe*<sup>184</sup> sehr eindrücklich dargestellt. Ihre zentrale These lautet, dass «die Gleichberechtigung von Mann und Frau (...) unbedingte Voraussetzung dafür ist, einander in Freiheit – und nicht, weil man aneinander gekettet ist – lieben zu können»<sup>185</sup>. Diese Art von Liebe aber, die auf Freiheit und nicht auf fundamentaler Abhängigkeit, ob emotionaler oder materieller Art, beruht und von wirklicher Gegenseitigkeit geprägt ist, gibt es bis heute nur selten. Noch immer sind Frauen und Männer nicht wirklich gleichwertig und gleichberechtigt. Ungleichheit aber degradiert die Beziehung, wenn auch noch so unmerklich, zu einer funktionalen Angelegenheit: Wir lieben einander, weil wir einander zur Befriedigung gegensätzlicher Bedürfnisse brauchen. Die Frauen die Männer, um ihre Existenz zu sichern und sich in ihrer Weiblichkeit zu bestätigen; die Männer benötigen die Frauen, damit sie ihnen ihre Kinder aufziehen, sie emotional aufbauen und sexuell befriedigen. So wird die Liebe in den meisten Beziehungen durch die Abhängigkeit der Frau vom Mann und des Mannes von der Frau zugrunde gerichtet. Unerlässliches Moment einer ebenbürtigen Beziehung ist deshalb die Fähigkeit jedes der beiden Partner, so mit sich zurechtzukommen, dass nicht grundlegende Dinge vom andern «geholt» werden müssen.

---

<sup>184</sup> Jill Tweedie, *Die sogenannte Liebe. Von den Zwängen der Zweisamkeit*, Reinbek bei Hamburg 1982.

<sup>185</sup> Ebd., 236.

«Wenn gesagt wird, dass Mann und Frau einander 'ergänzen' oder 'zusammengehörige Hälften' sind, so sind das euphemistische Umschreibungen für Abhängigkeit.»<sup>186</sup>

Nur zwei Menschen, die sich ebenbürtig sind und sich in Unabhängigkeit lieben, können die Bedingungen schaffen, die Selbstfindung ermöglichen. Bloss eine gleichberechtigte Situation zwischen Mann und Frau ermöglicht es beiden Partnern, ihr wahres Selbst zu zeigen und zu entwickeln, ohne befürchten zu müssen, dabei etwas zu verlieren. Bis jetzt hat die sogenannte Liebe, vor allem bei Frauen, eher die gegenteilige Funktion erfüllt: sie haben der Liebe zum Mann meist ihr Selbst geopfert.

«Wenn Liebe in der Aufopferung bestünde, dann wären wir anerkannter-massen Liebesgenies. Bestünde sie in der Antizipation und Erfüllung der Bedürfnisse des Geliebten, wären wir Liebesgöttinnen. Wenn Liebe die Verschmelzung der gesamten eigenen Persönlichkeit mit dem geliebten Menschen bedeutete, wären wir Venus in Person.»<sup>187</sup>

Die Liebe, die Verschmelzung mit dem Geliebten und der Anteil am Glanz des Märchenprinzen entschädigen viele Frauen noch immer für das, was ihnen selbst an eigener Entwicklung und Möglichkeiten vorenthalten geblieben ist. Und weil die meisten Frauen noch immer sehr viel abhängiger von Männern sind als Männer von Frauen, da die Männer die besseren und gesellschaftlich einflussreicheren Positionen innehaben und viele Frauen nur via Mann an der gesellschaftlichen Macht teilhaben, ist darin vielleicht einer der Gründe zu suchen, weshalb für viele Frauen die Liebe noch immer die Erfüllung ihres Lebens bedeutet – eine Liebe, der sie ihre eigene Entwicklung und Unabhängigkeit opfern, und die sie den geliebten Mann sehr viel bedingungsloser lieben lässt als dies umgekehrt der Fall ist.

Ein weiteres Faktum springt nach Tweedie bei der Betrachtung des Themas *Frau und Liebe* ins Auge: dass Frauen fast alles akzeptieren,

was mit der Liebe und dem Geliebten zu tun hat, und sich jedem unerfreulichen Zug des geliebten Mannes gegenüber wie blind verhalten. Auf dem Altar der Liebe opfern viele Frauen die grundlegendsten Prinzipien der Menschlichkeit. Denn nicht nur hinter jedem grossen Mann steht eine Frau, die ihn stützt, sondern auch hinter jedem Monstrum, «hinter jedem einzelnen der unzähligen Männer, die sich breitbeinig in ihrer bornierten Welt aufpflanzten und andere Menschen zermalmten, ihnen grässliches Leid und furchtbare Schmerzen zufügten»<sup>188</sup>. Das Schlimme ist, dass viele Frauen nicht nur ihr Selbst, sondern ebenso ihre Moral dieser Art von Liebe opfern. Dies heisst nicht, dass wir nicht daran festhalten sollten, dass die Liebe die stärkste und schöpferischste Kraft in unserem Leben ist. Aber wir Frauen sollten lernen, dass auch die Liebe bestimmten ethischen Grundsätzen unterliegt, dass ein Gefühl, dem wir unser Selbst und unsere Verantwortung opfern, den Namen «Liebe» nicht verdienen kann, und dass, wer kein eigenes Selbst hat, sich auch nicht in Freiheit mit einem anderen Selbst verbinden, also lieben kann.

Der Begriff der Sünde erhält von daher für Frauen eine ganz andere Bedeutung als für den Mann. Während Sünde in der protestantisch gefärbten Interpretation «sein wollen wie Gott» bedeutet und damit wohl sehr genau das Streben des Mannes nach Macht und Überlegenheit trifft, ist die «Sünde» für uns Frauen nicht Selbstüberhebung und Stolz, sondern die Selbst-verleugnung, die Selbst-losigkeit, die Aufgabe eines eigenen Selbst, die blinde Hingabe an den Mann, die emotionale Unterstützung seines Machtgebarens, unsere Unterwerfung unter Unrechtsstrukturen, unser Gehorsam gegenüber unserer Rolle. «Sünde ist», schreibt Dorothee Sölle, «sich diesem sexistischen Modell der Gesellschaft zu unterwerfen. Nicht das Ebenbild Gottes zu realisieren, sondern in Ängstlichkeit vor Institutionen und Traditionen gehorsam sich ducken, sich anpassen, Demut üben.»<sup>189</sup> Ethisches Gebot für uns Frau-

---

<sup>186</sup> Tweedie, ebd., 237.

<sup>187</sup> Tweedie, ebd., 172.

---

<sup>188</sup> Tweedie, ebd., 83.

<sup>189</sup> Sölle, Gott und ihre Freunde. Zur feministischen Theologie, in: Luise F.Pusch (Hg.), Feminismus – Inspektion der Herrenkultur, Frankfurt a.M. 1983, 203.

en wäre es, die Barbarei der Männer nicht weiterhin zu beschönigen, weder mit Worten noch Taten (Schleiermacher), sie nicht länger durch unsere kritiklose Liebe zu stützen, sondern unsere ganze Kraft der Entwicklung und Förderung unseres Selbst, und damit verbunden unserer Verantwortlichkeit zuzuwenden. Denn es ist ja gerade unsere Selbstlosigkeit, die uns dazu verführt, uns unkritisch in den Dienst eines anderen Selbst, z.B. des Mannes, oder in den Dienst von männlichen Normen und Traditionen zu stellen oder diese gar kompensatorisch für die eigene Machtlosigkeit zu unterstützen. Selbstverleugnung wird nämlich von vielen Frauen durch die Unterstützung der Macht des Mannes kompensiert.

«Seine Macht wirft ihren Abglanz auf sie, darum fördern, stützen, ja produzieren Frauen geradezu seine Machtposition. Sie projizieren ihre Machtgelüste und delegieren sie an ihn.»<sup>190</sup>

So fördern Frauen nicht selten die Machtausübung von Männern durch die Delegation eigener verdrängter Macht.

Der Sexismus hat bis heute nicht nur die Frauen daran gehindert, ein authentisches und verantwortliches Selbst zu entwickeln, sondern auch die Männer in ihrer Existenzweise entstellt. Die «Sünde» des Mannes ist seine narzisstische Selbstüberschätzung und Selbstüberhöhung, seine Verdrängung des Leidens, der Schwäche und Passivität, die Abspaltung oder Beherrschung all dessen, was seine Omnipotenz gefährdet. Wenn die Entstellung des Menschseins der Frau in der Selbstlosigkeit gipfelt, so hat die Entstellung des Menschseins des Mannes ihr Zentrum in seiner Selbst-bezogenheit, in seiner Auffassung von Authentizität als Selbstbesitz und Beziehungslosigkeit, die zu jener Beschädigung des Mannes geführt hat, die Frauen mehr und mehr als die Krankheit des Mannes diagnostizieren: seine Unfähigkeit, zu lieben. Wie sollte aber auch ein Mensch, der sich höchste Identität als Selbstbesitz und absolute Autonomie denkt, der seine Identität von innen her, unabhängig von

---

<sup>190</sup> Annedore Prengel, Ute Wirbel, Abschied von der Abhängigkeit. Zur historischen und biographischen Entmachtung der Frauen, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Heft 17 (1986), 72.

allen ändern, im Griff haben möchte, zu echten Beziehungen – zur Liebe – fähig sein? Der amerikanische Philosoph John R. Wikse stellt in seinem Aufsatz *About Possession: The Self As Private Property* auf eindrückliche Weise dar, wie er lernte, ein richtiger Mann zu werden:

«Man brachte mir bei, ein richtiger Mann sei ein maskierter Mann, der 'einsame Ranger'. Falls die anderen hinter die Maske des Selbstbesitzes sehen könnten, falls sie dich in deinen wirklichen Bedürfnissen sehen könnten, würden sie dich wohl zurückweisen: ein wirklicher Mann sollte keine Bedürfnisse haben. Als ein heldenhafter Fremder erfüllt der Mann eine Heilssendung; die Probleme sind Probleme anderer, Anliegen sind Anliegen der anderen, nicht die seinen ... Man brachte mir (in der höheren Schule) bei, um Erfolg zu haben, müsse ich allen Menschen eine Fassade der Unverwundbarkeit vorzeigen, mein Werk als ein vollendetes, perfektes Erzeugnis leisten, es vollbringen ohne auf Kritik zu achten und ohne Zusammenhang mit den Menschen, mit denen ich arbeite.»<sup>191</sup>

Das Geheimnis der Unverwundbarkeit des Mannes ist seine Beziehungslosigkeit und Gleichgültigkeit. «Die Männer des Abendlandes lieben nicht die Liebe, sondern den Sieg», meint J.F. Lyotard, ein französischer Philosoph der Gegenwart. Sie ziehen die Erotik der Macht der Erotik der Liebe vor; sie leben eine «Liebe», die von Herrschaft, Unterwerfung und Gewalttätigkeit geprägt ist. Der/die Andere wird in dieser Art von Beziehung zum verfügbaren Objekt gemacht. Was darüber aber verlorengelassen ist, ist der andere Mensch als Subjekt, mit dem man eine Beziehung eingehen kann. Die bittere Ironie dabei ist, dass die Männer durch die Beherrschung und Verobjektivierung der Frau, durch die Weigerung, der Frau einen gleichberechtigten Status zuzubilligen, ihre Chance, wirklich zu lieben und geliebt zu werden, selbst verspielt haben. Sie können die Frauen nicht wirklich lieben, weil sie sie zu Unebenbürtigen gemacht und in die lieb-losen Schemata der Abhängigkeit gepresst haben. Und die Frauen können die Männer nicht wirklich lieben, weil Untergebene ihren Herrn nicht wirklich lieben können – weil

---

<sup>191</sup> Zit. nach Beverly Wildung Harrison, Die Macht des Zorns im Werk der Liebe, in: Bernadette Brooten/Norbert Greinacher, Frauen in der Männerkirche, München/Mainz 1982, 206.

der Mann ihr Feind ist, den sie entweder bekämpfen oder dem sie sich unterwerfen, um durch ihn, den Mittler, zu Prestige und einem gewissen Mass an Macht zu gelangen.<sup>192</sup> In dieser Hinsicht muss die Beziehung zwischen Mann und Frau als ein Verhängnis gesehen werden, in das beide Geschlechter verstrickt sind. Und solange dem so ist, gilt es wohl Ingeborg Bachmanns Appell ernstzunehmen:

«... und es sollten die Frauen und die Männer am besten Abstand halten, nichts zu tun haben miteinander, bis beide herausgefunden hatten aus einer Verwirrung und der Verstörung, der Unstimmigkeit aller Beziehungen.»<sup>193</sup>

Die Entstellung des Menschseins des Mannes zeigt sich nicht nur in seiner Unfähigkeit zu lieben, sondern lässt sich nach Rosemary Ruether ebenso mit Begriffen wie Abstraktionszwang, zweckorientiertes Denken, Frauenfeindlichkeit näher charakterisieren.

*Abstraktionszwang* bedeutet, dass man die Lebenswirklichkeit in theoretische Phantasiegebilde verwandelt, die nicht rückgebunden werden an die konkreten menschlichen Erfahrungen und daher von diesen auch nicht korrigiert werden können. Abstraktionszwang heisst, des Weiteren, sich selbst, andere Menschen, soziale Gruppen, die Natur und selbst das Göttliche auf abstrakte, lineare Konzepte und Ziele zu reduzieren, die man verfolgen kann, «ohne dass man gezwungen ist, ihre tatsächliche Konsequenz für reale Personen, sich selbst eingeschlossen, zu berücksichtigen»<sup>194</sup>. Die Art von Fortschritt, auf dem unsere Gesellschaft beruht – ein Fortschritt, der sich in Höchst- und Spitzenleistungen ausdrückt –, ist wohl nur durch diese äusserste rationale Konzentration, ist nur durch Ent-Persönlichung zu haben. Die Fähigkeit, anderen Gewalt anzutun, basiert vielleicht, psychologisch gesehen, unter anderem auf diesem Abstraktionsvermögen, das von den realen Beziehungen und Gefühlen, die uns mit der menschlichen Realität verbinden, absieht.

---

<sup>192</sup> Vgl. Tweedie, a.a.O., 180.

<sup>193</sup> Drei Wege zum See, in: Ingeborg Bachmann, *Simultan. Erzählungen*, München 1974, 137.

<sup>194</sup> Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, 216.

*Zweckorientiertes Denken* ist eine Folge des Dranges nach Abstraktion. Ein solches Denken bedeutet, dass theoretische Ziele vor den praktischen Auswirkungen und Folgen der Mittel, die zur Erreichung dieser Ziele eingesetzt werden, Vorrang haben.

«Profite, die mit der Verelendung eines wachsenden Teils der Menschheit – selbst in den Industrieländern – erkaufte werden, sind eine der Ausdrucksformen dieser Konsequenz. Die Lagerung von Atomwaffen als äusserste Sicherheitsgarantie, Waffen, die mehrfach die gesamte Menschheit auslöschen und unseren Planeten in einen lebensfeindlichen Schutthaufen verwandeln können, sind die äusserste, tödliche Ausdrucksform der Vergötzung der Zwecke ohne Rücksicht auf die Auswirkungen der gewählten Mittel und Verfahren.»<sup>195</sup>

Grundlage und Folge dieser Denkstrukturen ist die Unterdrückung der Frau und all dessen, was sie verkörpert: die abgespaltene und vom Mann als negativ bewertete entfremdete Seite seines Selbst – eine Abspaltung durch welche die Männer vom Humanisierungsprozess abgeschnitten werden, der sich durch den Kontakt mit realen menschlichen Beziehungen und Lebensprozessen sowie durch die Integration, d.h. Verarbeitung der menschlichen «Schattenseiten» gestaltet.

Heisst dieser Sünden katalog des Mannes nun, dass Männer für das Böse in unserer Welt verantwortlich sind und Frauen von dieser Schuld freigesprochen werden? Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst eine Unterscheidung getroffen werden. Sexismus als Sünde zu identifizieren ist nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, dass Männer «von Natur aus» böse seien oder dass Frauen nicht die Fähigkeit hätten, Böses zu tun. Geschichtlich betrachtet haben aber die Frauen, wie auch unterworfenen Männer, nicht dieselben Möglichkeiten dazu gehabt und sind daher auch weniger von der Macht korrumpiert worden.

«Die Monopolisierung von Macht und Privilegien seitens der Männer der herrschenden Klasse bedeutet auch eine Monopolisierung der Möglichkeiten zum Bösen. Damit ist nicht nur die Tatsache gemeint, dass die Ent-

---

<sup>195</sup> Ruether, ebd.

scheidungsgewalt in der Geschichte der Menschheit in erster Linie bei Männern lag; vielmehr setzt dieses Monopol an Macht und Privilegien Beziehungsstrukturen aus sich heraus, die schon als solche dazu führen, dass die von dieser männlichen Herrscherklasse angestrebten 'guten Zwecke' auf gewaltsame und unterdrückerische Weise verfolgt werden.»<sup>196</sup>

Die relative Machtlosigkeit von Frauen bedeutet aber nicht, dass Frauen nur unschuldige Opfer eines patriarchalen Herrschaftssystems sind. Frauen sind an der Aufrechterhaltung ihrer Ohnmacht beteiligt, indem sie sich unkritisch von ausbeuterischen Beziehungen und Systemen der Männer missbrauchen lassen; sie stützen das herrschende gesellschaftliche System, indem sie den Mann psychisch und kräftemässig für den Konkurrenzkampf und die Ausbeutung seiner Arbeitskraft wiederherstellen oder ihn gar, kompensatorisch für die eigene Machtlosigkeit, in Machtpositionen drängen und zu unmenschlichen Karrieren antreiben. Frauen wirken an ihrer eigenen Unterdrückung mit, indem sie sich als «gute» Frauen die Gunst der Männer zu sichern versuchen und sich mit diesen zusammen gegen jene Frauen verbünden, die sich aus ihrer Rolle befreien wollen. Diese Mittäterschaft von Frauen darf nicht übersehen werden. Und doch wirken all diese Formen der weiblichen «Sünde» an der Stabilisierung eines Gesamtsystems entstellten Menschseins mit, das Männer und nicht Frauen geschaffen haben und das Männer bis heute als Hauptverantwortliche aufrechterhalten.

Damit komme ich zu einer wichtigen ethischen Frage: nämlich zur Frage der Verantwortung für die Unrechtsverhältnisse, des Sexismus. Um zu erkennen, wie weit unsere persönliche Verantwortung für Unrechtsstrukturen reicht, müssen wir den Unterschied zwischen dem individuellen und dem sozialen Bösen herausstreichen, wie auch die Wechselwirkung zwischen beiden. «Sünde hat immer», so Ruether, «eine individuelle und eine systembedingte, strukturelle Seite»<sup>197</sup>. Alle unsere persönlichen Handlungen und Akte vollziehen sich in einem historischen und sozialen Kontext und werden von diesem mitgeprägt.

---

<sup>196</sup> Ruether, ebd., 217.

<sup>197</sup> Ruether, ebd., 218.

Der Sexismus ist nun eine dieser strukturellen Mächte, die als sozial verankerte Unrechtsstruktur unsere persönlichen Entscheidungen als Frauen und als Männer vorgängig konditionieren und als Handlungsmuster unseren individuellen Handlungen und Entscheidungen vorausliegen.

«In diesem Sinne kann und braucht kein Mann als Individuum die gesamte Last der Schuld für den Sexismus auf sich zu nehmen. Wir sind alle, Männer und Frauen, durch ein immer schon existierendes System männlicher Privilegien und weiblicher Unterwerfung geprägt.»<sup>198</sup>

Dieser systembedingte und historische Aspekt des Sexismus bedeutet aber nicht, dass es keine persönliche Verantwortung für ihn gibt. Auch wenn dieses Unrechtssystem uns als einzelne Individuen transzendiert, also überindividuell als soziale Ideologie und organisatorische Struktur funktioniert, sind wir als einzelne von der Verantwortung für die Aufrechterhaltung des Systems nicht entbunden. Jeder und jede von uns, der/die mit ihm kollaboriert, hält es aufrecht. Ohne unser aller Mitwirken könnte es nicht länger Bestand haben. Wir können den Sexismus als gesellschaftliches System sicher nicht von heute auf morgen abschaffen, aber wir können heute beginnen, ihm unsere Unterstützung zu entziehen. Wir können den Sexismus, gerade auch als ChristInnen, als *die* Sünde unserer westlichen Gesellschaft, auf der so viele andere Unrechtsstrukturen basieren, entlarven. Wir können zumindest anfangsweise versuchen, uns den herrschenden Rollenbildern, die dieses System stützen, zu verweigern und ein eigenes Selbst zu entwickeln. Wir können hier und jetzt beginnen, Beziehungen zwischen Männern und Frauen, auch sogenannte Liebesbeziehungen, auf ihre Herrschaftsanteile hin zu überprüfen und versuchen, die Beziehung zu uns selbst und zu anderen auf neue Art zu gestalten.

Wenn die «Sünde» oder das Böse in unserer Gesellschaft grundlegend durch die fundamentale Entstellung von Beziehungsstrukturen und durch das Prinzip der Abspaltung verursacht ist, dann bestünde die

---

<sup>198</sup> Ruether, ebd., 219.



Verwirklichung des guten Potentials der menschlichen Existenz vor allem in der «Bekehrung» zur Bezogenheit auf andere; in der «Bekehrung» zur Gemeinschaft und Verbundenheit mit allem: mit dem anderen Geschlecht, den anderen Rassen, Kulturen, Völkern, der Natur. Dies erfordert, christlich gesprochen, eine *metanoia*, eine Umkehr zu einer Haltung, in der die dialektischen Pole der menschlichen Existenz nicht länger als Gegensatzpaare, sondern im Sinne gegenseitigen Bezogeneins aufeinander verstanden werden und durch die ein «Selbst-in-Gemeinschaft» (Ruether) Gestalt gewinnen kann. Eine Haltung, die, wie eine aufsehenerregende Publikation der amerikanischen Entwicklungspsychologin Carol Gilligan<sup>199</sup> zeigt, dem persönlichen Moralsystem vieler Frauen zugrunde liegt. Aufgrund empirischer Untersuchungen zur psychologischen Entwicklung und moralischen Urteilsbildung von Frauen kommt Gilligan zum Schluss, dass Frauen eine andere Moral haben, die sich von der männlichen vor allem dadurch unterscheidet, dass sie sich an menschlichen Bindungen, an Kommunikation und Gemeinschaft orientiert. Dies heisst beispielsweise, dass Frauen bei moralischen Entscheidungen immer auch die Folgen für ihre Umgebung und ihre Beziehungen in ihre Überlegungen mit einbeziehen, dass sie weniger instrumental und stärker partizipierend denken, weniger ihre Autonomie ins Zentrum rücken als ihre Verbundenheit mit einem Netzwerk von Beziehungen. Im Gegensatz zum androzentrisch gefärbten Verständnis von Identität als «Selbstbesitz», das Autonomie und Trennung beinhaltet, ist das «Selbstgefühl der Frauen», wie Gilligan festgestellt hat, «stark um die Fähigkeit organisiert, Bindungen und Beziehungen herzustellen und dann aufrechtzuerhalten»<sup>200</sup>, weshalb der Identitätsbegriff für Frauen um den Aspekt der wechselseitigen Verbundenheit erweitert werden muss.

Die Gesellschaft müsste ganz dringend diese Ethik der Anteilnahme, die viele Frauen in ihren persönlichen Beziehungen, also im Privaten

---

<sup>199</sup> Carol Gilligan, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München 1984.

<sup>200</sup> Ebd., 206-207.

leben, in ihr Wertesystem integrieren, wenn eine Abkehr vom Herrschaftsdenken in die Wege geleitet werden soll. Die Beziehungsfähigkeit der Frauen sowie die Werte der Verbundenheit und Wechselseitigkeit zur Grundlage einer gesellschaftlichen «Bekehrung» von der Sünde des Sexismus zu machen, dies meint nicht eine Privatisierung des Problems, sondern bedeutet, wie es Beverly Wildung Harrison ausgedrückt hat, «die tiefe, totale Gesellschaftlichkeit aller Dinge zu betonen. Alles hängt miteinander zusammen»<sup>201</sup>. Es heisst die Tatsache zur Kenntnis zu nehmen, an die uns neuerdings auch die Ökologen erinnern, «dass wir Teil eines verschlungenen Lebensgewebes sind, das verknüpft ist, als dass wir es begreifen könnten»<sup>202</sup>. Wenn wir versuchen, die Verbundenheit und Wechselseitigkeit zur Grundstruktur unseres Handelns zu machen, wenn wir versuchen, Verbundenheit und Solidarität zu leben und zu vertiefen, und uns aus Herrschaftsbeziehungen zu lösen – dann tun wir erste Schritte auf die Befreiung vom System des Sexismus hin. Dies setzt allerdings eine Kraft und eine Haltung des Widerstands voraus, die ich als Glauben bezeichnen möchte: die hartnäckige Weigerung, die vorhandene, ungerechte Realität das letzte Wort sprechen zu lassen; der Wille, dieser übermächtigen Realität die Utopie von Gerechtigkeit und Freiheit entgegenzusetzen und sie in unserem Handeln als Hoffnung aufscheinen zu lassen.

---

<sup>201</sup> Harrison, *Die Macht des Zorns im Werk der Liebe*, a.a.O., 204.

<sup>202</sup> Harrison, ebd.

## Schritte der Befreiung

Wenn wir erkannt haben, dass der Sexismus eine grundlegende Unrechtsstruktur unserer Gesellschaft darstellt, die Frauen ihrer vollen Menschenwürde und -rechte beraubt und Männer in ihrer Menschlichkeit verkümmern lässt, dann stellt sich die Frage, wie der Sexismus als gesellschaftliches System überwunden werden kann und wie wir uns selbst aus diesem Unrechtssystem befreien können. Eines ist dabei von vornherein gewiss: Da der Sexismus alle Bereiche unseres Lebens prägt, die privaten wie die öffentlichen, wird keine Änderung in einem einzelnen Sektor unserer Gesellschaft das komplizierte System der psychischen, sozialen und ökonomischen Strukturen des Sexismus sprengen können. Alles bedarf der Veränderung: unser Denken, unsere Sprache, unsere Arbeits- und Lebensweisen, unsere Beziehungsformen und Liebesvorstellungen, selbst unser Glaube. Wie und mit welchen Mitteln eine solche umfassende Veränderung zu bewerkstelligen ist, welche persönlichen und politischen Strategien es zu entwickeln gilt, um eine solche Kulturrevolution herbeizuführen, lässt sich heute, wo wir das Ausmass des Sexismus in unserer Gesellschaft erst wahrzunehmen beginnen, nicht abschliessend sagen. Auch ich kann und will hier keine fertigen Strategiekonzepte angeben, aber ich möchte einige Schritte beschreiben, die meiner Meinung nach unverzichtbar sind, um den Prozess der Veränderung in Gang zu setzen. Beginnen muss die Veränderung, das scheint mir gewiss, bei uns selbst. Ohne eine Veränderung unseres Bewusstseins und ohne eine Überwindung unserer bisherigen Geschlechtsrollen wird keine Veränderung des gesellschaftlichen Systems des Sexismus möglich sein.

Der erste Schritt zur Veränderung ist für uns Frauen, so banal und einfach dies auch klingen mag, die Einsicht in unsere Unterdrückungssituation in ihrem ganzen Ausmass. Jede von uns muss entdecken, dass auch sie der Diskriminierung als Frau ausgesetzt ist (so sehr diese die einzelnen Frauen unterschiedlich trifft), dass sie nicht einfach Subjekt ist mit einer individuellen Geschichte, sondern ein Geschlechtswesen, eine Frau, über die sich Männer Bilder machen. All das, was Männer über Frauen erzählen, schreiben, wie sie sich ihnen gegenüber verhalten, all dies ist nicht mehr nur über andere Frauen gesagt, sondern immer auch über uns selbst. Solche Einsicht tut weh. Noch schmerzlicher aber ist die Erkenntnis, dass Männer nur deshalb ihre negativen Bilder von uns Frauen und ihr machistisches Verhalten uns gegenüber beibehalten können, weil wir es uns gefallen lassen und in der diktierten Frauenrolle verbleiben, weil wir uns nicht genügend dagegen zur Wehr setzen und uns selbst leider nur allzu oft der weiblichen Rolle bedienen. Wir müssen der schmerzlichen Tatsache ins Auge blicken, dass es Unterdrücker nur so lange geben kann, als es auch Opfer gibt, dass wir uns durch das Verharren in unserer Frauenrolle an unserer eigenen Unterdrückung und der anderer Frauen beteiligen, dass wir Opfer und Mittäterninnen des Patriarchats zugleich sind.<sup>203</sup>

Deshalb wäre ein zweiter Schritt der Versuch, nicht mehr Opfer zu sein und im männlichen Spiel nicht mehr mitzuspielen. Die Einwilligung ins herrschende Spiel aufzukündigen, dies bedeutet, sich überall dort zur Wehr zu setzen, wo uns und anderen Frauen Unrecht geschieht, auszubrechen aus unserem «goldenen Käfig» und uns der weiblichen Rolle zu verweigern. Dies erfordert allerdings Mut und Selbstvertrauen, Eigenschaften also, die wir Frauen aufgrund unserer Geschichte meist nur in geringem Masse besitzen. Gerade die christliche Erziehung hat ja speziell uns Frauen gelehrt, dass Selbstverleugnung und Aufopferung die wahren christlichen Tugenden seien, so dass Selbstbehauptungsten-

---

<sup>203</sup> Vgl. dazu Christina Thürmer-Rohr, Der Chor der Opfer ist verstummt, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 1984, Heft 11, Band 7, 71-84.

denzen in vielen Frauen tiefsitzende Schuldgefühle auslösen, die sie in ihrem Befreiungsprozess behindern.

Ein weiterer, ganz wichtiger Schritt ist die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte, die Rückbesinnung auf sich selbst. Dieser Rückzug auf sich selbst meint für mich keineswegs eine Rückkehr in den «heilen» Raum des Weiblichen, sondern die Auseinandersetzung mit dem Patriarchat in unseren eigenen Köpfen und Herzen. Es bedeutet, erkennen zu lernen, welche Rollenbilder wir verinnerlicht haben – was wir geworden sind –, und nach unserem eigenen Selbst zu fragen. Sein eigenes, verkümmertes Ich suchen, heisst aber, den Sprung ins Ungewisse wagen, sich in ein Niemandland begeben, wo es keine vorgegebenen Wege und noch keine neuen Beheimatungen gibt. Diese Reise jeder einzelnen Frau zu sich selbst ist wohl der schwierigste und schmerzlichste Teil des Befreiungsprozesses. Verweigerung der von uns verlangten Rolle und Zurückweisung der (Wunsch)Bilder der Männer besagt nämlich Liebesverlust, wenn nicht gar Abwehr und Aggression vieler Männer, ertragen lernen und die bittere Einsicht, dass wir das Leben ohne einen männlichen «Erlöser» wagen müssen.

Wenn wir nicht mehr alle Erwartungen auf den Mann richten und erkennen, dass Frauen und Männer in diesem Prozess der Befreiung am besten für eine gewisse Zeit Abstand halten voneinander, dann kann diese Distanz, das Atemholen uns Frauen den Blick freigeben auf diejenigen, die bislang im Schatten der Männer gestanden sind: die anderen Frauen, die unsere Schwestern sind. So beginnen Frauen auf der Reise zu sich selbst zu entdecken, dass sie nicht allein sind, dass sich auch andere Frauen auf den Prozess der Selbstwerdung einlassen und dass wir einander auf dieser Reise brauchen. Wenn wir unser Spiegelbild nicht mehr im Blick des Mannes suchen, dann können wir Frauen einander zum lebendigen Spiegel werden. Dafür brauchen wir jedoch einen Raum für uns allein, einen Raum, wo wir unabhängig von den Erwartungen und Wünschen der Männer unsere Rolle radikal in Frage stellen und ungeschützt über unsere Ängste und wahren Bedürfnisse mit anderen Frauen sprechen können. Konkret wird dieser Raum in

Frauengruppen – jenem Herzstück der feministischen Bewegung, ohne das eine feministische Bewusstwerdung für die einzelne Frau kaum zu denken ist. In solchen Gruppen kann auch Solidarität zwischen uns Frauen, die wir uns bislang eher als Rivalinnen um die Gunst der Männer gesehen haben, entwickelt und eingeübt werden. Es ist eine Solidarität, die aus der gemeinsamen Betroffenheit durch unser Schicksal als Frauen in einer sexistischen Gesellschaft erwachsen könnte, die aber unsere Verschiedenheit nicht verleugnen sollte.

Manchmal träume ich einen Traum: Ich stelle mir vor, wie die Welt aussehen würde, wenn immer mehr Frauen einander nicht mehr als Rivalinnen sehen, sondern als Schwestern entdecken würden; wenn Frauen all die Kraft und Unterstützung, die sie Männern geben, auf einmal Frauen zukommen lassen würden – nicht auszudenken, welches ungeheures Potential an gesellschaftsverändernder Kraft dadurch freigesetzt würde. Vorläufig bleibt dies ein Traum, und die Erfahrung der Schwesterlichkeit ist noch immer eher dünn gesät. Feministisches Bewusstsein als Bewusstsein der eigenen Unterdrückung wie auch die Erfahrung, dass Frauensolidarität unverzichtbar ist für die Befreiung von uns Frauen, lässt sich anderen Frauen nicht «andemonstrieren». Die Einsicht, dass jede von uns als Frau eine Unterdrückte ist und dass keine von uns befreit ist, solange nicht jede befreit ist, muss von jeder Frau persönlich vollzogen werden. Viele Frauen fürchten sich vor dieser Einsicht und lassen sie gar nicht erst aufkommen. Ihre unmittelbare Angewiesenheit auf die bisherigen Überlebensstrategien scheint zu gross, ebenso die Angst, keine Fähigkeiten für ein selbstbestimmtes Leben entwickelt zu haben, und der Schmerz, um viele Jahre ihres Lebens betrogen worden zu sein.

Und doch lässt sich ein feministisches Bewusstsein ohne das Aushalten von Phasen des Schmerzes und der Trauer, die das Wahrnehmen unserer Entfremdung in uns auslöst, nicht erlangen. Nur sollten wir nicht in diesem Schmerz verharren, sondern aus ihm unsere Empörung und Rebellion nähren gegen das Unrecht, das uns und anderen angetan wird. Gemeinsam sollten wir versuchen, den Schmerz über die Unter-

drückung in eine befreiende Wut umzuwandeln, die uns antreibt, die Ketten unserer sexistischen Sozialisierung zu brechen. Empörung und Wut sind erste Handlungen des Widerstands gegen ein «Herr»schaftssystem, das uns so lange gefangen gehalten hat. Wo sich unsere Wut regt, wo wir uns nicht mehr von Angst und Trauer lähmen lassen, wo wir uns nicht mehr leidenschaftslos dem Bestehenden unterwerfen, da regt sich unsere Kraft zum Handeln. Gerade christlich sozialisierten Frauen fällt es meist schwer, Wut und Zorn zuzulassen, da solch intensive Gefühle der emotionalen Betroffenheit in der christlichen Tradition negativ beurteilt werden.

Diese Haltung der Wut gegenüber teilt leider auch häufig genug Frauen in zwei Lager: in jene, die bereit sind, Wut und Empörung als Reaktion auf ein tief empfundenes Unrecht in sich zuzulassen, und jene, die davor zurückschrecken. Diejenigen, die dem Sexismus in unserer Gesellschaft wirklich ins Auge sehen, sind die «bösen» Feministinnen, die Radikalen, die Lesben. Diejenigen, die einen gemässigten Standpunkt vertreten, sind oft versucht, sich wie brave kleine Mädchen zu verhalten und sich dafür loben zu lassen, dass sie nicht wie die «bösen» Feministinnen sind. Und doch verweist das Ausmass der Wut, die einige Frauen zulassen, auf reale Erfahrungen, die wir als Frauen in dieser Gesellschaft machen. Wenn wir nicht wagen, unsere Wut zu leben und unsere Empörung über das erlittene Unrecht zu äussern, dann bedeutet dies möglicherweise, dass wir auch nicht den Mut gehabt haben, den Dingen ins Gesicht zu sehen und den Sexismus in unserer Gesellschaft in seinem ganzen Ausmass wahrzunehmen. Wenn wir die Erfahrung der Wut überspringen und einer vorschnellen Versöhnung zustimmen, dann haben wir wohl unsere eigenen entfremdenden Erfahrungen verleugnet. Ich meine, dass wir nur dann, wenn wir unseren Schmerz und unsere Wut ausleben, zu einer neuen, echten Haltung der Kooperation, auch mit den Männern, finden können, ohne uns selbst untreu zu werden. Dann können wir, wie Rosemary Ruether schreibt, «in Freiheit – einen umgekehrten, weiblichen Chauvinismus ablehnen, bei dem wir aus den Augen verlieren, dass Männer Menschenantlitz

tragen»<sup>204</sup>, und unterscheiden lernen, welche Männer wirklich unsere Feinde sind und mit welchen wir uns in unserem Kampf gegen den Sexismus verbünden können.

Damit bin ich eigentlich schon bei einem vierten Schritt angelangt: der Einmischung in die Welt der Männer. Was wir Frauen im Rückzug auf uns selbst an neuen Erfahrungen und Erkenntnissen gewonnen haben, was wir als Ziel unserer persönlichen Befreiung erkannt haben, muss eingebracht werden in die «alten» Räume von Politik, Wirtschaft, Kirche und Familie. Damit eine Veränderung der bestehenden Situation erfolgen kann, muss der Bewusstseinsveränderung eine Umgestaltung der gesellschaftlichen Strukturen folgen. In der Frauenbewegung werden verschiedene Strategien zu einer solchen Umgestaltung der patriarchalen Verhältnisse vertreten.

Zum einen wäre der vielzitierte lange Marsch durch die Institutionen zu nennen. Frauen engagieren sich für feministische Anliegen in den bestehenden politischen und wirtschaftlichen Strukturen wie den traditionellen Parteien, den Kirchen, den Frauenverbänden, Vereinen, Gewerkschaften, um von innen her eine Veränderung zu fördern. Die Gefahr besteht hier jedoch, dass Frauenfragen immer sekundär bleiben und dass sich die Frauen, die ja meist Einzelkämpferinnen sind, den bestehenden Strukturen anpassen müssen. Gerade hier zeigt sich, dass die bisher genannten Schritte, vor allem der dritte und vierte Schritt, nicht einfach nacheinander folgen, sondern nebeneinander bestehen können und müssen. Analyse der Situation – Widerstand – Rückzug in feministische Gruppierungen – Einmischung: All dies soll in einem dialektisch verstandenen Prozess immer wieder von neuem geschehen. Für Frauen, die sich in traditionelle Männerdomänen hineinwagen und von innen her eine Veränderung versuchen wollen, scheint mir die Verwurzelung und Abstützung in einer feministischen Gruppe und die Solidarität anderer Frauen ganz besonders wichtig, wenn sie nicht vom System vereinnahmt werden wollen. Dies gilt auch für jene Frauen, die

---

<sup>204</sup> Rosemary R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott, a.a.O., 226.

als Theologinnen und Pfarrerinnen ihre Erfahrungen, Vorstellungen und Forderungen in die Männertheologie und Männerkirche hineinbringen wollen.

Eine zweite Strategie ist die Teilnahme an politischen Prozessen durch eigene Gruppierungen. In der Schweiz ist es vor allem die «Organisation für die Sache der Frau» (OFRA), die feministische Anliegen vertritt und die nicht nur eine Änderung aller Gesetze, welche Frauen diskriminieren, fordert, sondern darüber hinaus neue gesellschaftliche Strukturen wie etwa Mutterschaftsversicherung, Elternurlaub für Mütter und Väter, Job-Sharing, Kindertagesstätten und Ganztageschulen, welche es Frauen überhaupt erst ermöglichen, ihre Partizipationschancen in der Gesellschaft wahrzunehmen, ohne auf Kinder verzichten zu müssen. Um die patriarchalen Verhältnisse ändern zu können, müssen Frauen nämlich Zugang zu Positionen mit politischer Entscheidungsmacht haben können, was bedingt, dass sie nicht mehr allein für die Reproduktionsarbeit zuständig sein müssen. Die Aufhebung der traditionellen Arbeitsteilung von Mann und Frau, die den Mann von der Alltags- und Reproduktionsarbeit entbindet und die Frau an politischer Einflussnahme weitgehend hindert, ist sicher eine der dringlichsten gesellschaftspolitischen Forderungen, wenn dem Patriarchat der Boden entzogen werden soll.

Ein dritter Weg, den Frauen beschreiten, ist die Entwicklung einer autonomen Frauenkultur. Frauen gründen Verlage und Zeitschriften, um ihre Interessen und Anliegen öffentlich vertreten zu können. Sie eröffnen Frauenzentren, in denen ihrer Kreativität Entwicklungsräume geboten wird, gründen Netzwerke, wie neuerdings auch in der feministischen Theologie, durch die sie sich Unterstützung und Hilfe geben wollen. Der feministische Kampf gegen Patriarchat und Sexismus in Gesellschaft und Kirche findet also auf den verschiedensten Ebenen statt. Eine Hoffnung verbindet dabei alle Strategien: dass durch das Ausbrechen aus der traditionellen Frauenrolle, durch das Neuwerden der Frauen auch die Männer (und damit langfristig die Männerwelt) nicht die gleichen werden bleiben können. Wenn wir Frauen aufhören

die «Anderen» zu sein, wenn wir unsere Zuarbeit für die Männerwelt verweigern, wenn wir uns nicht mehr passiv anbieten für Projektionen jeglicher Art und kein Spiegel mehr sind, der Männern ihr übergrosses Bild zurückwirft, dann werden auch die Männer die «Höllenfahrt der Selbsterkenntnis» (Christa Wolf) antreten müssen.

Damit komme ich zum Schluss noch kurz auf einen ganz wichtigen Punkt zu sprechen: zum Beitrag der Männer für die Überwindung des Sexismus. Denn Sexismus ist ja nicht nur ein Problem der Frauen. «Im Gegenteil», schreibt Rosemary Ruether, «Sexismus ist primär ein Problem der Männer, das sie den Frauen aufgebürdet haben.»<sup>205</sup> Der Sexismus kann deshalb von den Frauen allein nicht überwunden werden. Es braucht nicht nur die Selbstwerdung der Frauen, sondern fast dringender noch, die «spiegelzerbrechenden Erfahrungen» der Männer, die Zurücknahme all ihrer Projektionen, die sie uns Frauen und anderen Unterdrückten aufgebürdet haben, die ehrliche Auseinandersetzung mit ihrer Macho-Rolle und den Verkrüppelungen, die diese mit sich führt. Von einer solchen Auseinandersetzung ist bis heute noch kaum etwas zu erkennen. Eine Untersuchung zweier Soziologinnen der Universität Dortmund, die den Bewusstseinsstand der Männer im Jahre 1986 zu eruieren versucht, zeigt eher ein ernüchterndes Resultat. Das Bild der festgefühten patriarchalen Männergesellschaft verwischt sich zwar allmählich, aber der «neue» Mann ist noch ein seltenes Exemplar. Die Hierarchie im Verhältnis der Geschlechter hat etwas abgenommen, und trotzdem hat die Gleichheit nicht zugenommen. Ein Widerspruch? Nur scheinbar, meinen die beiden Wissenschaftlerinnen, denn der zaghafte Veränderung im Bewusstsein der Männer steht der Unwille oder die Unfähigkeit gegenüber, etwas praktisch zu verändern: Nur jeder zehnte der befragten Männer ist bereit, Rechte und Pflichten mit seiner Frau zu teilen.

Was also haben die Männer nach über einem Jahrzehnt Frauenbewegung gelernt? Nichts, meinen die Wiener Soziologinnen Cheryl Be-

---

<sup>205</sup> Ebd., 227.

nard und Edit Schlaffer in ihrem Buch über die Männer und die Frauenbewegung<sup>206</sup>, in dem sie ein düsteres Szenarium bezüglich des männlichen Lernprozesses in Sachen Feminismus zeichnen. Selbst der sogenannte «neue» Mann lässt sich auf die Auseinandersetzung mit dem Feminismus vor allem dort ein, wo sie für ihn angenehm ist, wo sie grössere Freiräume (z.B. sexuelle) verspricht. Dort aber, wo sich Konfrontation und Infragestellung des eigenen Verhaltens oder Unbequemlichkeiten irgendeiner Art abzeichnen, ist sie möglichst zu meiden. Nach über zehn Jahren Frauenbewegung geniessen die Männer weiterhin recht ungeniert grösste Privilegien und denken nicht daran, diese abzugeben, dies ist der deprimierende Schluss, zu dem die beiden Autorinnen gelangen.

Und doch wird eine Befreiung vom System des Sexismus gesellschaftlich gesehen nicht möglich sein, wenn Männer nicht bereit sind, Privilegien abzugeben und Machteinbusse und Prestigeverlust auf sich zu nehmen. Der Kampf gegen den Sexismus besteht deshalb nicht nur in der Auseinandersetzung mit den strukturellen Formen des Sexismus, sondern ebenso in der Auseinandersetzung einzelner Frauen mit einzelnen Männern (Vätern, Ehemännern, Freunden, Brüdern, Söhnen, männlichen Vorgesetzten usw.). In der Tatsache, dass Frauen mit den Menschen zusammenleben, die Träger des Systems sind, das Frauen bekämpfen, liegt die Chance, aber auch die Schwierigkeit der Frauenbewegung. Denn alle Frauen sind in dem Dilemma, dass Männer, die sie lieben, gleichzeitig in ihrer Funktion sich gegen die Interessen der Frauen verhalten sowie von Sitten und Gesetzen profitieren, die den Frauen schaden. Und doch liegt meiner Meinung nach in diesem Aufeinanderbezogensein von Frauen und Männern ein wichtiger Ansatzpunkt für die Überwindung des patriarchalen Herrschaftssystem: In unseren persönlichen Beziehungen können wir beginnen, die Regeln des Zusammenlebens von Mann und Frau zu verändern. Unsere Männer und Freunde können wir daran zu hindern versuchen, weiterhin in ihrer Patriarchenrolle zu verharren, indem wir fordern, dass sie ihren beruflichen

---

<sup>206</sup> Cheryl Benard und Edit Schlaffer, Viel erlebt und nichts begriffen, Reinbek 1985.

Ehrgeiz etwas einschränken und ihren Teil der Verantwortung für die Beziehung, für Kinder und Haushalt übernehmen.

So könnte im Privaten beginnen, was langfristig gesehen tiefgreifende Konsequenzen für unser Gesellschaftssystem hätte. Wenn nämlich Männer nicht mehr ihre ganze Arbeitskraft Institutionen des Aussenbereichs zur Verfügung stellen könnten, sondern – wie die Frauen auch – in die sozialen Alltagsbezüge eingebettet wären und die Arbeit für ihr eigenes physisches und psychisches Wohlergehen wie das ihrer Kinder nicht mehr delegieren könnten, dann müsste sich wohl auch die Struktur der gesellschaftlichen Institutionen ändern. Wenn Frauen die alleinige Verantwortung für den Reproduktionsbereich verweigerten, dann würde vielleicht auch die abgespaltene Männlichkeit unmöglich gemacht, die Voraussetzung für das herrschende Eroberungs- und Fortschrittsdenken in Politik, Wissenschaft und Technik ist und die wesentlich auf der geschlechtsspezifischen Arbeits- und Rollenteilung beruht. Hegen und Pflegen – als Frauen-Ressort für private Zwecke seit Jahrhunderten bei Frauen allein hochentwickelt – ist plötzlich «bei Strafe des Untergangs für die grössten öffentlichen Zwecke unentbehrlich» geworden<sup>207</sup>. Die Verantwortung für unseren Planeten darf deshalb nicht mehr länger den Männern allein überlassen werden.

So bleibt uns Frauen, wenn wir für uns und unsere Kinder eine Zukunft haben wollen, nichts anderes übrig, als uns einzumischen, uns Gehör zu verschaffen, Macht zu beanspruchen und politisch wirksam zu werden, um unserer Vision von einer lebenswerten und gerechteren Welt zur Verwirklichung zu verhelfen. Im Wissen darum, dass wir dafür nicht mehr allzu viel Zeit haben werden, müssen wir lernen, «die Zukunft, für die wir kämpfen, jetzt schon zu leben, anstatt Kompromisse zu schliessen in der eitlen Hoffnung auf eine Zukunft, die immer verschoben wird, immer unwirklich bleibt. Dieser schöpferische Sprung

---

<sup>207</sup> Vgl. Irmtraud Morgner, Gewissensfragen, in: Mut zur Angst. Schriftsteller für den Frieden, Darmstadt 1982, 160.

erfordert eine Art von Rücksichtslosigkeit, die aus dem Tod falscher Hoffnungen geboren wird.»<sup>208</sup>

Woher aber nehmen wir die Kraft für solche Kühnheiten? Dazu müssen wir wohl all unsere spirituellen Fähigkeiten entwickeln, unsere tiefsten Lebenskräfte wecken, die uns tragen und aus denen uns immer wieder widerspenstige Hoffnung erwächst. Solche Kräfte werden wir nicht alleine entwickeln können, sondern nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen, mit denen wir die gleiche Vision teilen: von einem Leben in Gerechtigkeit, Solidarität und Frieden. Die Bibel hat diese Vision «Reich Gottes» genannt. Als christliche Feministinnen können wir uns in unserem Kampf also getragen wissen von der gleichen Vision, die auch am Anfang unserer christlichen Tradition steht und die wir nicht nur mit unseren biblischen Vor-Schwestern teilen, sondern mit allen Menschen, die die ganze Geschichte hindurch immer wieder im Namen dieser Vision für ihre Befreiung von Unterdrückung gekämpft haben – für eine Welt, in der niemand mehr unterdrückt wird aufgrund seiner Hautfarbe oder seines Geschlechts, in der kein Mensch mehr auf Kosten des anderen lebt, in der Leben in Fülle sein wird für alle. Aus dieser geteilten Vision könnte auch uns Kraft zum Widerstand erwachsen.

---

<sup>208</sup> Mary Daly, *Jenseits von Gottvater*, Sohn & Co., 159.