

2 Die Anfänge in den 1960er und 1970er Jahren

2.1 Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche Gott: Mary Daly

Mary Daly (1928–2010) verkörperte so deutlich wie kaum eine andere Theologin den Wahlspruch der Frauenbewegung »Feminismus ist die Theorie – Lesbianismus ist die Praxis«. Sie bezeichnete sich als »lesbisch feministisch« und machte die politische Dimension dieser Entscheidung deutlich, die insbesondere eine Stärkung weiblicher Dimensionen bedeutete. Diese Selbstzuschreibung war für sie auch mit einer Form des Separatismus verbunden, um so ihre gesamte Energie Frauen zur Verfügung stellen zu können.¹² In ihrer beruflichen Tätigkeit versuchte sie stets, ihren radikalen Feminismus zu realisieren und etwa die Regeln patriarchaler Institutionen (also aller Institutionen ihrer Gegenwart) konsequent zu brechen. So ließ sie etwa zu ihren

12 Vgl. Daly 1988a: 154.

Seminarveranstaltungen keine Männer zu, nach dem Motto: »was im Seminar geschieht, gehört nicht zum Patriarchat«¹³.

Daly schildert in ihrer Autobiografie ihre Lebensphasen und -stationen in vier Spiralgalaxien. Diese Spiralgalaxien bestehen für Daly aus Momenten.¹⁴ Hier zeigt sich, wie sehr Daly auch nach anderen Formen der Beschreibung und Begriffsbildung suchte, die für sie nicht patriarchal vergiftet waren. Die erste Spiralgalaxie umfasst die Jahre 1928 bis 1970: Dalys Kindheit, Jugend und Studienjahre sowie die ersten Jahre ihrer Berufstätigkeit. Sie konnte ihren Traum verwirklichen, Philosophie, Englisch und Theologie in Fribourg/Schweiz zu studieren. Jedes dieser drei Fächer schloss sie mit einer Doktorarbeit ab.

Ende der 1960er Jahre kehrte Daly zurück in die USA und nahm am Boston College der Jesuiten eine Assistentinnenstelle an. Ihr erstes Buch »The Church and the Second Sex«, eine geschichtlich gegliederte Auseinandersetzung zum Verhältnis von Kirche und Frauen, machte Furore und ermöglichte ihr, nachdem ihr zunächst die Entlassung gedroht hatte, eine lebenslange Anstellung. Die Collegeleitung hatte sie zunächst aufgrund der provozierenden Inhalte des Buches entlassen wollen, musste dann aber aufgrund des großen Protestes der Studierendenschaft – ganz überwiegend männlich – gegen die Kündigung nachgeben und Daly stattdessen eine lebenslange Anstellung ermöglichen.

13 Daly 1988a: 158.

14 Vgl. Albers 1986: 2.

1973 erschien Dalys Buch »Beyond God Father Son and Co« (deutsch »Jenseits von Gottvater, Sohn und Co«). Dieses gilt als erstes Werk feministischer Theologie und als Auftakt Dalys androzentrischer Kritik, die sie bis zu ihrem Lebensende weiter entfaltet hat. Sie beschrieb selbst, dass ihr eigenes Nachdenken unterschiedliche Stadien der Radikalisierung durchlief: Zu Anfang ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit, Ende der 1960er Jahre, ging sie noch davon aus, dass die katholische Kirche reformfähig sei und eine weibliche Gleichberechtigung ermöglichen könne. Diesen Gedanken verwarf sie jedoch schnell. Schon 1973 sagte sie von sich selbst, sie lebe in »nachchristlicher Raum/Zeit«¹⁵. Diesen Weg ging Daly weiter. Sie selbst bezeichnete sich dann als »radikale Spinnerin und revoltierendes Weibsstück«¹⁶ und entwickelte eine weibliche Ethik, die auch die Natur in den Blick nahm. Ihren eigenen Lebensweg begriff sie sehr stark als Reise, in einem doppelten Sinne: als Auszug aus dem Patriarchat und als Reise zum Licht, verstanden als Gott.¹⁷ Dabei unterschied sie zwischen einem Vordergrund, der zutiefst patriarchal durchdrungen sei und Frauen auf vielfältige Weise erniedrigte, und einem Hintergrund als die eigentliche Welt und Heimat auch für Frauen. Daly verdeutlichte dies am Beispiel der Zeit. So zerstöre der männlich geprägte Rhythmus von 24 Stunden

15 Daly 1980: 5.

16 Daly 1980: 5.

17 Vgl. Daly 1994.

und sieben Tagen den weiblichen Biorhythmus und normiere Frauen.¹⁸

In der darauffolgenden zweiten Spiralgalaxie gab sie die Hoffnung auf, Frauen könnten innerhalb der bestehenden religiösen Strukturen etwas verändern, und wandte sich vom Christentum ab, sie wurde Heidin.¹⁹ Diese Jahre waren für sie voller Kämpfe und persönlicher Enttäuschungen. Dies änderte sich in der dritten Spiralgalaxie ab 1974 und dann auch in der vierten Spiralgalaxie, hier trat sie ein in die Zeit des Spinnens. Daly setzte bei der Grunderkenntnis einer patriarchal überformten und geprägten Gesellschaft an und sprach von einem kastenähnlichen System, das eine Frauenbewegung nötig mache. Diese tiefgehende patriarchale Durchdringung fand sie auch in der (katholischen) Kirche vor, sodass diese kein Ort für Frauen mehr sei. Daly verstand Frauen dabei biologisch-essenziellistisch. Für sie imaginierte sie neue Formen der Spiritualität und Gottesbeziehung, die ihnen ein wahrhaftes Menschsein ermöglichen sollten.

Dalys Grundannahme dabei war, dass die katholische Kirche von Menschen, die für die Gleichberechtigung beider Geschlechter kämpfen, oft als Feind gesehen werde. Dies liege an der charakteristischen Ambivalenz von Idealisierung und Erniedrigung mit dem Ziel, Frauen in trügerischer Zufriedenheit zu wiegen. Frauen seien im Namen der Religion zu einer verstümmelten Existenz verurteilt und die christliche Religion ein Instrument zur Unterdrückung der Frauen. Diese Abhängigkeit sei

18 Vgl. Daly 1988b: 109.

19 Vgl. Albers 1986: 6.

für die Kirche zur eigenen Identitätssicherung nötig. Die Frau brauche eine Religion, weil sie nur der Trost eines reichen Lohnes nach dem irdischen Leben ihre passive Rolle ertragen lasse. Diese stelle eine Verkümmern dar; eine Frau werde so nie richtig erwachsen. Indem sich Frauen mit dem Bild Marias identifizieren sollen, werde der Weg zu einem Masochismus eröffnet. Die katholische Kirche transportiere eine Vorstellung des Ewig-Weiblichen, die Frauen vor allem auf ihre Rolle als Mutter festschreibt. Durch Ausschluss von kirchlichen Ämtern werden Frauen Minderwertigkeitsgefühle eingepflegt und seelische Verwirrung gestiftet. Daly war dennoch in ihren frühen Veröffentlichungen optimistisch: Die Kirche und ihre Lehren seien keine statischen Größen, sondern einem ständigen Wandel unterworfen.

Die patriarchalen Machtstrukturen, die Daly in der Kirche beobachtete, drückten sich für sie in allen dogmatischen Überlieferungen des Christentums aus: So mystifiziere die Symbolfigur des Vaters im Himmel die Rolle des Ehemannes, der seine Frau beherrscht als Gottes Stellvertreter. Daraus folgt für Daly der Zentralsatz ihres weiteren Nachdenkens: »Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche Gott.«²⁰ Damit lasse sich »Gott« auf verschiedene Arten zur Unterdrückung der Frauen missbrauchen²¹: Erstens könne die untergeordnete Rolle der Frau als Gottes Wille ausgegeben werden; zweitens werde für Gott eine eingeschlechtliche Symbolik verwendet und drittens kämen in

20 Daly 1980: 33.

21 Daly 1980: 33.

der Rede von Gott kaum Bezüge auf das irdische Leben und etwa den Kampf gegen Unterdrückung vor. Die treibende, offenbarende Kraft, die es Frauen ermögliche, auf authentische Weise über Gott zu sprechen, sei der Mut, sich den Risiken zu stellen, die den Befreiungsprozess begleiten. Nur so könne eine Frauenrevolution gelingen.

Daly setzte sich intensiv mit einer ihr begegnenden Auffassung in der Frauenbewegung ihrer Zeit auseinander, dass es möglich sei, ohne Gott ein neues Bewusstsein zu schaffen. An dieser Stelle erwies sich Daly nun als zutiefst gläubig, wenn sie davon ausging, dass das Streben nach Selbst-Transzendenz nicht möglich sei ohne die Frage nach absoluter Transzendenz. Jegliche wahre Kraft in uns könne nur durch Teilhabe an der absoluten Wirklichkeit erwachsen. Hierin solle der Kern der Gottesfrage für die Befreiungsbewegung liegen: eine Intention zu unterstützen, die wirklich offen für die Zukunft ist, oder anders ausgedrückt, wirklich das Absolute meine. Die neue Welle des Feminismus, die aus dieser Befreiungsbewegung folge, brauche deshalb eine kosmische und letztlich religiöse Vision: Diese Vision lag für Daly in einer neuen Gottesauffassung, Gott wurde nun als Sein, »Be-ing« bezeichnet, da es nicht notwendig sei, der Transzendenz menschliche Züge zu verleihen, um persönlich dazu Zugang zu gewinnen.²² Neue Schwesterlichkeit heiße deshalb: Wir zusammen gegen das Nicht-Sein. Ziel war für Daly die Abschaffung der verdinglichten Gottesprojektionen

22 Vgl. Daly 1980: 49.

und deren Verwendung zur Rechtfertigung von Ausbeutung und Unterdrückung.

Die grundlegende und absolute Verderbtheit der Welt durch das Patriarchat betraf für Mary Daly auch die Christologie. Gerade hier offenbare sich der patriarchale Charakter des Christentums in aller Deutlichkeit.²³ Das Anderssein von Frauen zeige sich, verglichen zur männlichen Norm, insbesondere im Sündenfall und der daraus folgenden Notwendigkeit zur Erlösung durch Jesus Christus im Kreuzestod.²⁴ Ein besonderes Problem lag für Daly in der Männlichkeit Jesu. Die Einmaligkeit der Menschwerdung Gottes in Christus verneine die Macht des Seienden, also Gottes, in jedem Menschen.²⁵

Mary Daly provozierte zu ihrer Zeit und bis in die Gegenwart. Sie gehört bis heute zu den radikalsten feministischen Theologinnen. Dabei sind ihr wichtige Anstöße zu verdanken: Die zentrale Rolle der Gotteslehre, die umfassende Prägung und Entstellung der Gesellschaft durch patriarchale Strukturen und die befreiende Dimension sicherer (Denk)räume. Mary Daly ist Differenzfeministin. Sie hielt fest, dass Frauen aufgrund ihres biologischen Geschlechts andere Erfahrungen gemacht hätten und sich deutlich von Männern unterschieden. Durch diese Unterschiede seien sie in der Lage, andere Werte als Männer zu leben und einander liebevoller und solidarischer zu begegnen. Diese

23 Vgl. Wondra 1994: 14.

24 Vgl. Wondra 1994: 15.

25 Vgl. Wondra 1994: 18.

Annahme wird ebenso wie ihre frauenzentrierte Radikalität in den gegenwärtigen feministisch-theologischen Debatten kaum rezipiert.

2.2 Gottes Reich komme als Versöhnung von Mensch und Natur: Rosemary Radford Ruether

Rosemary Radford Ruether (geboren 1936) ist katholische Theologin, zugleich intensiv um ökumenische Begegnung und entsprechendes Verstehen bemüht. Sie ist links, feministisch und von der Frage angetrieben, wie das »Reich Gottes« und damit eine Welt der Befreiung, Erlösung und Gerechtigkeit erlangt werden könnte. In ihrer Kindheit wurde sie geprägt vom feministischen Engagement ihrer katholischen Mutter. Ihr Vater war Anglikaner und verstarb schon früh. Im Alter von 20 Jahren heiratete sie den Politikwissenschaftler Herman Ruether, das Paar hatte vier Kinder. Er war es auch, der ihre Politisierung in den 1960er Jahren inspiriert hatte. In ihrer humanistischen Ausbildung im Studium der Geschichte der Religionen der griechischen und römischen Welt, des Alten Nahen Ostens und dann auch der Theologie beschäftigte sie sich vor allem mit der griechischen Antike. Diese intensive Beschäftigung mit historischen Themen prägte ihr weiteres theologisches Nachdenken mit der Absicht, überlieferte Glaubenssymbolik für die Gegenwart zu reformulieren. Ab 1965 setzte sie sich intensiv auch mit der feministischen Analyse auseinander. In den Diskussionen in der katholischen Kirche der späten 1960er Jahre um die

Ablehnung von Empfängnisverhütung war ihr klar geworden, wie eng Klerikalismus und Sexismus zusammenhingen.²⁶ Seit dieser Zeit war sie sowohl Theologin als auch Aktivistin – beides war für sie untrennbar verbunden. Mit Studierendengruppen brachte sie sich in Aktionen zum Wiederaufbau in Palästina ein²⁷; sie engagierte sich in der Bürgerrechtsbewegung und in den Protesten gegen den Irakkrieg. In ihrer Veröffentlichung »The Radical Kingdom: The Western Experience of Messianic Hope« (1970) sah sie große Kontinuitäten zwischen säkularem politischen Engagement für Gerechtigkeit und Gleichheit und religiöser messianischer Hoffnung in Vergangenheit und Gegenwart. Im Zuge dieser frühen Politisierung entwickelte sich auch ein expliziter Feminismus, der ihr weiteres theologisches Denken durchdrang. Auch ihr Bewusstsein für ökologische Themen entwickelte sich in den 1960er Jahren, ausgelöst durch einen Artikel in der Washington Post zum Bericht des Club of Rome 1968. Hier sah sie insbesondere eine Abhängigkeit zwischen Umweltverschmutzung und ritueller Unreinheit, die häufig mit Frauenfeindlichkeit einherging. Für Radford Ruether besteht somit ein enger Zusammenhang zwischen Sexismus und der Unterdrückung der Natur. Diese Erkenntnis verbindet sich auch mit ihrer hermeneutischen Methode, bei der sie in vier Schritten vorgeht: Am Anfang stehe die Identifizierung des Problems, gefolgt von der Untersuchung der Wurzeln dieses Problems. In diesen Wurzeln könne unter Umständen bereits ein Ansatz zur Lösung

26 Friedrich 2003: 121.

27 Vgl. Bauman et al. 2012: 2.

erkannt werden, am Ende schließlich komme die Ausarbeitung von Praktiken, die zu einer befreiten Gegenwart führten.²⁸

Mary Grey, eine katholische, feministische Befreiungstheologin, bezeichnet Radford Ruether als eine der Säulen feministischer Theologie. Zentral seien für sie die Themen Dialog, Pluralismus sowie »eine feste Verankerung im Entschluß, das Leiden und die Unterdrückung von Frauen zu beenden«²⁹. Dabei stellte für sie die christliche Theologie jedoch nur eine der möglichen Optionen für diesen Kampf dar.

Rosemary Radford Ruether arbeitete in der Auseinandersetzung mit Fragen der Gegenwart immer auch historisch; sie konzentrierte sich dabei auf das Neue Testament, die Antike und das Mittelalter. In ihrer Veröffentlichung »Women and Redemption« setzte sie bei der Frage an, ob auch Frauen durch Jesus Christus von ihrer Schuld erlöst werden würden. Zentral für das Christentum sei die Erkenntnis, dass es in Jesus Christus weder Mann noch Frau gebe (Gal 3, 28), dass also das Geschlecht einer Person im Glauben keine Rolle mehr spiele. Doch zugleich stelle sich die Frage, was dies konkret bedeute: den gleichen Zugang zur Seligkeit bei Gott in einem Leben nach dem Tod und/oder die Befreiung von der sexistischen Unterdrückung in der Gesellschaft? Und schließlich: Wenn Frauen gleichberechtigt durch Jesus Christus erlöst werden, warum hat die christliche Kirche

28 Vgl. Bauman et al.: 9.

29 Grey 1998: 8. Übersetzung S. J.

über Jahrhunderte hinweg Sexismus in der Gesellschaft und der Kirche unterstützt?³⁰

Radford Ruether zeichnete den frühen kirchengeschichtlichen Weg nach, in dem Frauen in besonderer Weise für den Sündenfall der Menschheit verantwortlich gemacht worden seien und durch ihre Unterordnung unter den Mann für diese Sünde bezahlen mussten. Damit verbunden war die Vorstellung einer naturgegebenen Minderwertigkeit von Frauen. So erinnerte sie daran, dass einige mittelalterliche Mystikerinnen nach Ausdrucksformen des Göttlichen suchten, die auch weibliche Metaphern einschlossen. Auch in allen Debatten um queere oder nicht-heterosexuell dominierten Theologie im Sinne einer dekonstruktivistischen Theologie blieb Radford Ruether sehr deutlich eine feministische Befreiungstheologin. Dieser Feminismus war eng verknüpft mit der weiterreichenden Frage nach menschlicher Befreiung und ökologischer Verantwortung.³¹ Immer wieder wurde Kritik an ihr als weißer Essenzialistin geäußert, die Geschlecht als naturgegeben verstehe und nicht von ihren Erfahrungen als weiße Amerikanerin abstrahieren könne. Diese Kritik verkennt allerdings, dass sie sich stets weigerte, für andere zu sprechen und Befreiung als weitergehende Entwicklung aller Menschen begriff.

Das hoffnungsvolle Gebet »Dein Reich komme« kann dabei als Zentrum von Radford Ruethers theologischem Nachdenken begriffen werden und hat weitreichende Auswirkungen: Der

30 Vgl. Radford Ruether 1998: 1.

31 Vgl. Bauman et al. 2012: 8.

Einsatz für Frauenrechte und der Kampf gegen Sexismus waren für Radford Ruether untrennbar mit politischem Engagement verbunden. Dabei ging es ihr weniger um konkrete Herrschaftsverhältnisse als vielmehr um die symbolischen Strukturen, die aus solchen Machtzusammenhängen folgten und um das Bewusstsein, das Menschen in diesen Strukturen ausbildeten.³² Dabei sah sie deutliche Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Formen der Unterdrückung: Rasse, Klasse und Geschlecht betrachtete sie als untereinander verbunden und voneinander abhängig. Keine dieser Unterdrückungskategorien sei grundlegender als eine andere.³³ Deutlich grenzte sie sich von einer Privatisierung und Individualisierung des Glaubens ab und verfolgt einen pluralistischen Ansatz hinsichtlich der Ökumene, Ziel ist die Befreiungstheologie der Religionen.³⁴

Das oben beschriebene prophetische Prinzip wandte Radford Ruether dann auch auf ihre Überlegungen zur Kirche an. Danach liege der Auftrag der Kirche darin, alle Systeme, in denen es um Hierarchie, Patriarchat oder Ausbeutung gehe, zu zerstören. Hier erkannte sie durchaus auch Ressourcen in der biblischen und kirchengeschichtlichen Tradition. In der gesamten Christentumsgeschichte sah sie den Konflikt zwischen der Kirche als historischer Institution und der Kirche als geisterfüller

32 Vgl. Rehberger 1996: 210.

33 Vgl. Radford Ruether 1974: 142 f.

34 Vgl. Freundorfer 2004: 10.

Gemeinschaft.³⁵ Im Zuge der Institutionalisierung der Kirche sei der charismatische Gehalt des Christentums weitgehend verloren gegangen. Feministische Basisgemeinden und Radford Ruethers Konzept der »Frauenkirche« knüpften nun an diese Tradition an. Frauenkirche hieß für sie, dass Frauen sich die biblische Exodustradition als Auszugstradition aneignen und gemeinsam und kollektiv den Anspruch erheben, Kirche zu sein.³⁶ Diese Frauenkirche sollte nicht die Institution der Kirche ersetzen, sondern diese vielmehr kreativ provozieren und gestalten.

Radford Ruether lässt sich durchaus als prophetische Befreiungstheologin verstehen, die sich entschieden auch zu sozial-ethischen Problematiken äußerte. So sah sie deutlich, dass die Zeit für Veränderungen im Bereich von Umweltschutz und Nachhaltigkeit gekommen sei. Die verbleibende Zeit für Richtungsänderungen sei nur noch äußerst knapp und so befürchtete sie, dass es schon bald zu Hungersnöten und Umweltkatastrophen kommen könnte, die sich dann auch in politischen Umbruchssituationen niederschlagen würden.³⁷ Diese Botschaft ordnet sich ein in den weltweiten ökumenischen Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

In Radford Ruethers Theologie wird oft weniger direkt von Gott gesprochen; die Absicherung des Lebens durch menschliches Handeln oder militärische Gewalt zeugte für Radford

35 Vgl. Radford Ruether 1988: 32.

36 Vgl. Radford Ruether 1988: 67.

37 Vgl. Radford Ruether 1994: 285.

Ruether jedoch durchaus von fehlendem Gottvertrauen. Dieses mangelnde Gottvertrauen wurzele nun in verzerrten Machtbildern. Wohl auch deshalb war sie zutiefst von Martin Luther King Jr. beeindruckt.³⁸

Rosemary Radford Ruether gilt als eine der bedeutendsten feministischen Theologinnen, die gerade auch die öko-feministischen Debatten stark beeinflusst hat. Bekannt wurde sie zudem durch ihr Engagement für die Frauenordination in der katholischen Kirche und das Recht auf eine freie Entscheidung für einen Schwangerschaftsabbruch. Auch hier zeigt sich erneut, wie eng für sie sozialer Aktivismus und Theologie zusammenhängen, getragen von der Vision des Reiches Gottes.

2.3 Ich bin gut, ganz und schön: Elisabeth Moltmann-Wendel

Elisabeth Moltmann-Wendel kann als eine der Pionierinnen der deutschsprachigen feministischen Theologie gelten und wurde durch die Übersetzungen ihrer zahlreichen Bücher weltberühmt. Geboren 1926 in Herne im Ruhrgebiet, wuchs sie in Potsdam auf und studierte nach dem Zweiten Weltkrieg Evangelische Theologie in Berlin und Göttingen. In ihrem Elternhaus – ihr Vater war früh verstorben – erlebte sie durchaus eine kirchliche Widerständigkeit gegen den Nationalsozialismus, etwa in

38 Vgl. Freundorfer 2004: 14.

der Evangelischen Mädchenarbeit.³⁹ Mit einer Arbeit zum niederländischen Theologen Hermann Friedrich Kohlbrügge wurde sie 1951 in Göttingen promoviert. 1952 heiratete sie den Theologen Jürgen Moltmann; aufgrund der geltenden Gesetzeslage war mit ihrer Heirat kein ordniertes kirchlicher Dienst möglich. In ihrer Autobiografie schildert sie eindrücklich ihre Erfahrung, neben ihrem wissenschaftlich sehr erfolgreichen Mann – Lehrstuhlinhaber in Wuppertal, Bonn und dann Tübingen – zunehmend unsichtbar zu werden. Diese Erfahrung verstärkte sich mit der Geburt ihrer vier Töchter zwischen 1955 und 1963. Trotz dieser großen häuslichen Belastung setzte sie ihr theologisches Arbeiten fort, indem sie sich zunehmend auch mit deutscher Belletristik auseinandersetzte.

Ihre Entdeckung feministischer Theologie zu Beginn der 1970er Jahre wurzelte in der Lektüre amerikanischer Veröffentlichungen der zweiten Welle der Frauenbewegung wie Robin Morgans »Sisterhood is Powerful« und Kate Millets »Sexus und Herrschaft«.⁴⁰ In dieser Zeit hatte sich auch in Deutschland eine entsprechende politische Frauenbewegung formiert, etwa gegen den § 218 und damit die herrschende Gesetzeslage zum Schwangerschaftsabbruch – jedoch noch ohne entsprechendes theologisches Nachdenken. Eine USA-Reise brachte Moltmann-Wendel in Kontakt mit ersten Veröffentlichungen auch zur Frauenbefreiungstheologie. Zurück in Deutschland suchte sie Spuren dessen auch in der deutschen theologischen Landschaft,

39 Moltmann-Wendel 1997: 40.

40 Moltmann-Wendel 1997: 9.

ohne fündig zu werden. Daher setzte sie in ihrer Suche bei den Autorinnen an, die von den Menschenrechten ausgingen; es entstand daraus die Publikation »Menschenrechte für die Frau«.

Elisabeth Moltmann-Wendel ist eine klassische Gleichheitsfeministin. Sie war sehr von dem für ihre Zeit neuen ökumenischen Denken seit der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968 geprägt, bei dem der einzelne Mensch mit seinen von Gott gewollten Menschenrechten im Mittelpunkt stand.⁴¹ Diese Idee verband sich für sie mit der Erkenntnis der Frauenbewegung, bei sozialen Erfahrungen anzusetzen und das eigene Erleben zum Ausgangspunkt der – auch gesellschaftlichen – Analysen zu machen. »Frauenrechte für die Frau« nimmt daher auch Kapitel amerikanischer feministischer Theologinnen wie Rosemary Radford Ruether oder Mary Daly auf.

Moltmann-Wendels Rückbezüge für ihr eigenes Nachdenken lagen immer bei den Frauen, die in den Kirchengemeinden aktiv waren oder an Veranstaltungen der evangelischen Erwachsenenbildung teilnahmen, jedoch keine Theologinnen waren. So referierte sie häufig in Gemeinden und evangelischen Akademien und wollte Frauen mit ihren alltäglichen Erfahrungen – einschließlich von Gewalt und Sexismus – sichtbar machen. Dazu gehörte auch das Thema der Sexualität. Hierfür wurde ihr auch der Begriff der Mündigkeit wichtig: im Sinne einer leiblichen Mündigkeit mit der Chance auf Offenheit, Sensibilität und Aufnahmebereitschaft.⁴² In der akademisch ausgerich-

41 Moltmann-Wendel 1997: 10.

42 Moltmann-Wendel 1997: 98.

teten Frauenbewegung herrschte die Angst vor, Frauen wieder vorschnell auf ihren Körper und damit auf ihre imaginierte Natur zu reduzieren, weswegen das Thema Leiblichkeit in theologischen Frauengruppen kaum zur Sprache kam, für Frauen an der Basis aber zentral war.⁴³

Wichtig für diese Arbeit an der Basis wurde außerdem der Deutsche Evangelische Kirchentag. 1980 wurde hierfür erstmals ein eintägiges Frauenforum für den Hamburger Kirchentag 1981 vorbereitet, das über die sogenannten »Frauenstunden« der Anfangszeit des Kirchentages hinausgehen sollte. Vielmehr bestimmten Gruppengespräche den Tagesverlauf. Als Thema wurde »Frauen bewegen die Kirche« gewählt, da hier Privates und Öffentliches deutlich zusammenfiel. Das Format Frauenforum wurde daraufhin eine feste Einrichtung des Kirchentages. Ab 1979 war Moltmann-Wendel mit an der Etablierung von Frauenwerkstätten – später Werkstatt Feministische Theologie – an der Evangelischen Akademie Bad Boll beteiligt. Diese Institution sowie ihre Veröffentlichungen gaben den Anstoß für das sogenannte »Tübinger Gutachten«, das 1987 von der Württembergischen Landessynode an die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen in Auftrag gegeben wurde. Es sollte die Grenzen der feministischen Theologie⁴⁴ aufzeigen. Diese theologische Stellungnahme war ausgesprochen kritisch-konservativ und wurde aufgrund ihrer Einseitigkeit in der (kirchlichen) Öffentlichkeit in weiten Teilen mit Entsetzen aufgenommen.

43 Moltmann-Wendel 1977.

44 Moltmann-Wendel/Kegel 1992: 7.

Moltmann-Wendel machte weiter die Erfahrung, dass für evangelische Frauen weibliche Gestalten der biblischen Überlieferung oft nur wenig präsent sind. Die Anfrage für ein Taschenbuch über biblische Frauen brachte sie auf Spurensuche. Sie trug biblische Überlieferungen, Bilder und Legenden zusammen, die 1980 unter dem sprechenden Titel »Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus« erschienen. Deutlich spiegelte sich hier ihre Sehnsucht nach dem eigenen weiblichen Menschsein wider. Die Veröffentlichung zeichnete sich dadurch aus, dass sie neben den entsprechenden Bibeltexten auch spätere subversive Traditionen, wie z. B. Kunstwerke, Legenden und Dokumente, die nicht in die schriftliche Hochkultur gehörten, miteinbezogen.⁴⁵

Jener Ansatz bei den Basisfrauen war es auch, der Moltmann-Wendel in das Zentrum ihrer Theologie und zu einer feministischen Rechtfertigungslehre führte, die sich in der Sentenz »Ich bin gut – ich bin ganz – ich bin schön« entfaltete.⁴⁶ In ihren Vorträgen hatte sie erfahren, wie schwer es Frauen fiel, sich selbst als von Gott angenommen zu erleben. Moltmann-Wendel versuchte nun, den Gedanken Martin Luthers, dass der Sünder schön sei, weil er von Gott geliebt werde, für die Frauen ihrer Gegenwart zu übersetzen. Sie stellte dieser Einsicht ein verändertes Verständnis von Sünde zur Seite. Sünde sei bei Frauen sehr viel stärker darin zu sehen, sich selbst kleinzumachen, ihr eigenes Selbst zu verleugnen und ihr Geschaffensein nicht einzulösen. Dem gegenüber neigten Männer vielmehr zur

45 Moltmann-Wendel 1980.

46 Moltmann-Wendel 1997: 178.

Sünde der Selbstüberhebung und des Seinwollens wie Gott. Zu dieser neuen Sichtweise gehörte es auch, dass Moltmann-Wendel den Fokus ihrer Theologie vom Kreuzesgeschehen weg stärker auf die Auferstehung legte, als ein Geschehen, das sich hier und heute je neu ereignet.⁴⁷

Moltmann-Wendel wurde immer wieder auch ein theologischer Antijudaismus vorgeworfen, beispielsweise in einem Interview von der jüdischen Theologin Susannah Heschel oder in der Auseinandersetzung mit ihrem Buch »Mein Körper bin ich. Neue Wege zur Leiblichkeit«. Moltmann-Wendel argumentiert hier, dass Männer und Frauen unterschiedliche Körpererfahrungen machten. Frauen erlebten ihren Körper – auch dann, wenn dieser gesund ist – als schambehaftet, schwach und verletzlich, während Männer eher unter dem gesellschaftlichen Druck litten, immer stark, erfolgreich und potent sein zu müssen.⁴⁸ Die christliche Tradition stünde dem Körper eher ambivalent gegenüber. Auf der einen Seite werde der kranke, leidende Körper in besonderer Weise akzeptiert. Auf der anderen Seite habe das Christentum den griechisch-römischen Dualismus von Körper und Seele aufgenommen, der den Körper als sündig begriff. Eine große Rolle für eine veränderte Sichtweise von Körper in der Theologie spielt nach Moltmann-Wendel das heilende Handeln Jesu. Die Theologin Katharina von Kellenbach, die intensiv zu Antisemitismus gearbeitet hat, macht darauf aufmerksam, dass Moltmann-Wendel etwa das späte Judentum

47 Vgl. Wacker 2016: 127.

48 Vgl. Moltmann-Wendel 1994: 20.

und dessen Umgang mit Frauen als Negativfolie für das Wirken Jesu sehe.⁴⁹ Außerdem trage sie den Unterschieden zwischen Judentum und Christentum zu wenig Rechnung und übertrage etwa christliche Vorstellungen von Auferstehung auch auf das Judentum. Moltmann-Wendel reagierte zusammen mit anderen Kolleginnen, denen Ähnliches vorgeworfen wurde, mit einer »Stellungnahme feministischer Theologinnen zum Vorwurf des Antijudaismus«, in der sie sich deutlich von diesem Vorwurf distanzieren und Grundsätzliches über Vergangenheitsbewältigung ausführten. Darin hielten sie fest, dass sie keine christliche Liebesreligion »vor dem dunklen Hintergrund eines jüdischen Gottes, der zum Urbild des Patriarchats erklärt wird«⁵⁰, betreiben wollten.

Moltmann-Wendel hat die deutschsprachige feministische Landschaft stark geprägt. Bis zuletzt konnte sie große Kirchentagshallen füllen und war in viele Debatten involviert. Allerdings sind ihre Gedanken nur wenig in der akademischen Theologie rezipiert worden. Das ist ausgesprochen bedauerlich, gerade da sie in vielen kirchlichen Begegnungsräumen von Frauen auf so hohe Resonanz stieß.

49 Vgl. Von Kellenbach 1996: 549.

50 Moltmann-Wendel 1997: 276.