

4 Ausdifferenzierung und intersektionale Öffnung

4.1 Brot statt Steine: Elisabeth Schüssler Fiorenza

Elisabeth Schüssler Fiorenza (geboren 1938) ist eine der bekanntesten feministischen Exegetinnen der Gegenwart. Sie erlebte ihre frühe Kindheit in Tschanad, in Rumänien. Ihr theologisches Arbeiten ist geprägt von den Erfahrungen ihrer frühen Kindheit: von Flucht, Vertreibung, Fremdenfeindlichkeit und Neuanfang sowie ihren Kämpfen und Erfolgen als Studentin und in der Frauenbefreiungsbewegung.⁹² Nach dem Krieg gelangte Elisabeth Schüssler Fiorenza mit ihrer Familie in die ländliche Gegend um Würzburg. Hier wuchs die Katholikin inmitten von Protestantinnen und Protestanten auf. Sie sagte selbst, dass die Aufnahme eines Studiums bei ihr einem statistischen Wunder gleich. Wohl auch diese Erfahrung vom Schmerz des Vergessenwerdens und Ausgeschlossenenseins führte zu ihrer beständigen theologischen Hoffnung, dass jeder Mensch genug zum Leben in Würde haben sollte. Jedem und jeder solle es möglich sein,

92 Schüssler Fiorenza 1995.

das eigene Leben nach Belieben und nach eigenen Entscheidungen führen zu können.⁹³ Im Rückblick auf diese Zeit wuchs die grundsätzliche Erkenntnis, dass Menschen unterschiedlich privilegiert seien und dass dies auch von der biblischen Überlieferung gestützt werde. 1958 nahm sie ihr Studium der katholischen Theologie in Würzburg auf und absolvierte dort als erste Frau das Theologicum. In Münster wurde sie mit einer neutestamentlichen Arbeit zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Johannesapokalypse promoviert. In dieser Zeit lernte sie ihren US-amerikanischen Mann kennen. 1970 ging sie in die USA, auch weil es ihr dort möglich war, als Theologiedozentin zu arbeiten. Ihre erste Station war die katholische Universität Notre Dame in Indiana. Ihre Buchveröffentlichung »In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins« machte sehr viel Furore, so durfte sie dieses Buch in Notre Dame nicht in ihren Lehrveranstaltungen verwenden.⁹⁴ Hier analysiert sie die Rolle von Frauen im frühen Christentum und bestimmt feministische Theologie als »kritische Theologie der Befreiung«⁹⁵. Von 1984 bis 1988 war sie Inhaberin der Talbot-Professur für Neues Testament an der Episcopal Divinity School in Cambridge (Massachusetts). Seit 1988 hat sie die Krister-Stendahl-Professur an der Universität in Harvard inne.

93 Vgl. Segovia 2003: 26.

94 Vgl. Enander 2005: 30.

95 Schüssler Fiorenza 1983: XXII f.

Schon früh ist sie in ihrem theologischen Nachdenken von der sich in den USA in Kirche und Universität formierenden Frauenbewegung geprägt. 1975 formulierte sie erstmals ihren feministisch-theologischen Ansatz als kritische Theologie der Befreiung, dabei sah sie sich sowohl in Kontinuität als auch in Abgrenzung zur Befreiungstheologie. Ihre biblische Exegese ist zugleich kritisch und kreativ. Ihr theologischer Ansatz ist ein zweifacher: Sie hinterfragt zum einen die grundsätzliche Auffassung von Exegese, dass das Sammeln (historischer) Fakten und Wahrheiten im Mittelpunkt stehe. Zum anderen geht es ihr nicht nur darum, gängige exegetische Theorien zu kritisieren, vielmehr möchte sie diesen einen alternativen Ansatz entgegensetzen. Ihr Ziel ist es, denjenigen, die stumm oder stummgemacht worden sind, eine Stimme zu geben und sich an diejenigen zu erinnern, die vergessen sind. Dieses Ziel versucht sie in ihrem exegetischen Nachdenken umzusetzen.⁹⁶

Die Theologie von Schüssler Fiorenza ist radikal parteilich zugunsten der Marginalisierten und Vergessenen. Sie grenzt sich dazu bewusst von einem Verständnis von objektiver Forschung oder Wissenschaft ab. Sie nimmt an dieser Stelle die »Option für die Armen« auf, also den Fokus auf die Armen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, und überträgt diese auf Frauen. Die Option der feministischen Theologie und der Ekklesia der Frauen beschreibt sie als Option »für uns Frauen«⁹⁷, damit für alle Frauen und mithin für alle Unterdrückten.

96 Vgl. Enander 2005: 6.

97 Schüssler Fiorenza 1988: 17.

Dieses Kriterium der Parteilichkeit zeigt sich insbesondere in der Bewertung der biblischen Offenbarung. Sie erkennt den Schriften der Bibel sowie den christlichen Traditionen keine Offenbarungsautorität zu. Entscheidend sei bei diesen Texten oder Traditionen, ob darin ein Gott der Unterdrückung oder der Befreiung verkündet werde. Jede biblische Interpretation müsse sich an der Erfahrung der Unterdrückung und Befreiung messen lassen. Dazu arbeitet sie mit einer kritischen feministischen Hermeneutik der Befreiung, die sich um drei Begriffe herum gruppiert: Wo/man, Bewusstseinswerdung (Conscientization) und Kyriarchat (Kyriarchy). Ihr Begriff wo/man ordnet sich ein in ihre Feminismusdefinition: Feminismus ist die radikale Erkenntnis, dass Frauen (wo/women) Menschen und zwar Menschen von Wert seien.⁹⁸ Ihr Grundanliegen ist es, auf die männerzentrierte Sprache aufmerksam zu machen, die auch die Theologie prägt. Unter Conscientization versteht sie eine Form eines multiplen Unterdrückungssystems, in dem ein Mensch zugleich Unterdrückerin und Unterdrückte sein kann. Diese doppelte Erfahrung sei gerade für viele Frauen in ihrem Erleben charakteristisch, gelte aber ebenfalls für Männer. Dies bedeutet auch, ein Bewusstsein darüber zu gewinnen, welchen sozialen Status ein Mensch im Vergleich zu anderen hat. Kyriarchy bedeutet für Schüssler Fiorenza eine Gesellschaftsform, in der Männer über andere Männer und Frauen herrschen. Frauen sei ihre Situation häufig nicht klar, ein Prozess der Bewusstwerdung sei

98 Vgl. Enander 2005: 78.

hier nötig⁹⁹. Damit geht sie über die gängige Patriarchatsdefinition hinaus. Kyriarchy zeige sich im Rahmen biblischer Studien auf zweifache Weise: sowohl in der Auslegung biblischer Texte selbst als auch in den Methoden einer solchen Auslegung. Eine ihrer Wurzeln der Interpretation biblischer Texte ist für Schüssler Fiorenza der Tanz als eine Bewegungsform, um sich selbst auszudrücken. Diese Art der Tanz-Auslegung ist eine alternative Art, über Gott und die Personifizierung des Göttlichen nachzudenken. Schüssler Fiorenza lehnte als feministische Exegetin weder die Bibel als ganze ab noch sieht sie die Verantwortung für biblisch gestützte Frauenunterdrückung nur in ihrer Interpretation. Ihr Ziel ist es, die christlichen Anfänge zu rekonstruieren, damit diese auch zur Frauengeschichte werden und als Erbe für Frauen beansprucht werden können.

Um die Bibel gemäß dieser Grundsätze auslegen zu können, entwickelt Schüssler Fiorenza vier Schritte¹⁰⁰:

1. Hermeneutik des Verdachts: Alle biblischen Texte und ihre Interpretation sind androzentrisch und patriarchal.
2. Hermeneutik der Verkündigung: Hier werden Texte entdeckt, die Frauen in ihrem Befreiungskampf unterstützen können.
3. Hermeneutik des Erinnerns: Im heutigen biblischen Kanon seien nur noch Reste des ursprünglichen nichtpatriarchalen christlichen Ethos enthalten.

99 Vgl. Enander 2005: 8.

100 Vgl. Schüssler Fiorenza 1988: 49–58.

4. Hermeneutik der kreativen Aktualisierung: In Weiterführung des dritten Schrittes sind hier »historische Imagination, künstlerisches Neuschaffen und liturgisches Ritualisieren«¹⁰¹ möglich.

In diesen Schritten der Auslegung geht es Schüssler Fiorenza vor allem darum, Befreiung zu schaffen und soziopolitische Verhältnisse zu verändern. Für Schüssler Fiorenza ist der »Ort der Offenbarung und Gnade Gottes in Vergangenheit und Gegenwart die Ekklesia der Frauen«¹⁰². Hier können Frauen jenseits der Leiden im Patriarchat ohne Option für sich selbst als Frauen leben. In dieser Ekklesia der Frauen liegt dann auch die Norm für den Glauben und die biblische Interpretation. Ekklesia steht im Anschluss an die griechische Tradition für das Ideal religiöser und politischer Versammlung und Aktivität, das es in seiner Fülle erst noch zu realisieren gilt. Die Tatsache, dass Frauen im Zentrum stehen, bedeutet dabei jedoch keinen Ausschluss von Männern. Die Ekklesia der Frauen ist radikal ökumenisch und ein Leitbegriff, der Frauen in ihrem Befreiungskampf Sinn vermittelt. Die Ekklesia der Frauen kann als demokratischer Frauenkongress verstanden werden, der zwar Öffentlichkeit herstellt, sich aber auf Kirche richtet. Schüssler Fiorenza ist eine der wirkmächtigsten feministischen Exegetinnen – im wissenschaftlichen Bereich ebenso wie auf Gemeindeebene. Ihre Auslegungsschritte für biblische Texte haben eine hohe Resonanz

101 Schüssler Fiorenza 1988: 57.

102 Friedrich 2003: 158.

erfahren, in der Kritik ebenso wie in der Rezeption. Das Konzept einer Ekklesia der Frauen ist wohl für katholische Christinnen und Christen anschlussfähiger als für Protestantinnen und Protestanten, kommt im Katholizismus doch der Kirche eine ungleich größere Rolle auch im Blick auf die Offenbarung zu. Hier liegt ihr bleibender Verdienst, Kirche nicht nur als patriarchale Institution zu kritisieren, sondern dieses Erbe für die Frauen zu beanspruchen.

4.2 Gott ist queer: Marcella Althaus-Reid

Marcella Althaus-Reid (1952–2009) wurde in Rosario, Argentinien, geboren und wuchs in Armut in Buenos Aires auf. Sie bezeichnete sich selbst als »unanständige Latina und bisexuelle Theologin«¹⁰³. Ihre Theologie, die sie als queer (verstanden als nicht-heterosexuell und nicht auf die Binarität von männlich und weiblich fixiert) und feministisch begriff, spiegelte dies, es war eine Theologie der Diaspora. Sie studierte Theologie am Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos in Buenos Aires, einer ökumenisch ausgerichteten evangelischen Fakultät. Es war ihr ursprüngliches Ziel, in den Pfarrdienst der evangelisch-methodistischen Kirche zu treten. Anschließend ging sie zunächst nach Schottland, wo sie einen von Paulo Freire inspirierten Bewusstseinsbildungsprozess in einem benachteiligten Gebiet von Dundee organisierte. Dort lernte sie auch ihren

103 Vgl. Althaus-Reid 2000: 9.

späteren Ehemann kennen. 1994 wurde sie an der St. Andrews Universität in Schottland mit einer Arbeit über den Einfluss von Paul Ricœur auf die Methodik der Befreiungstheologie promoviert. Sie hatte den Lehrstuhl für kontextuelle Theologie an der School of Divinity der Universität Edinburgh inne und war zu ihrer Zeit die einzige weibliche Professorin für Theologie an einer schottischen Universität und die erste an der Universität Edinburgh.

Althaus-Reid war eine radikale feministische Befreiungs- und Sexualtheologin, die zugleich die Begriffe von Feminismus und Befreiungstheologie sprengen wollte. Ihre Theologie gilt manchen als blasphemisch. Feministische und anstößige, in ihren Worten, unanständige Engagementformen bestimmten ihr einzigartiges Werk. Ihre radikale Theologie wagte sich über die Grenzen bisherigen theologischen Denkens hinaus und bemühte sich, die Anwesenheit Gottes in der Gegenwart zu zeigen.¹⁰⁴ Frauen in Buenos Aires, die Limonen verkaufen und keine Unterwäsche tragen – dieses Bild stand für Althaus-Reid am Anfang ihres Nachdenkens über Theologie. Sexualität und Armut leuchten hier als Analysekatégorie auf. Sie blieb als Argentinierin immer der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und deren neomarxistischen Analysemustern verbunden, sah aber auch deutlich ihre blinde Flecken. So beschrieb sie beispielsweise die herrschende Wirtschaftsordnung als spätkapitalistisch und schilderte, wie sich ökonomische Abhängigkeiten im weltweiten Horizont auswirkten. Sie wusste sehr genau, was

104 Vgl. Isherwood 2009.

Kolonialismus bedeutet. So nahm sie in ihrem Arbeiten auch indigene, besonders mexikanische, Traditionen auf.¹⁰⁵ Sie stellte daher leiblich-erotisches Erleben und die Erfahrungen der Marginalisierten, gerade sogenannter sexueller Randgruppen, in den Mittelpunkt ihres Nachdenkens. Damit legte sie Wert darauf, dass Themen wie Körper und Sexualität mit anderen Befreiungsanliegen verwoben werden. Der Wahlspruch der zweiten Welle der Frauenbewegung »Das Private ist politisch« bekommt durch ihr Schaffen noch einmal eine größere Relevanz und lässt sich als »Das Sexuelle oder für die Gesellschaft Perverse ist theologisch« neu buchstabieren. Zwei zentrale Veröffentlichungen hat sie vorgelegt, die sprechende Titel tragen:

»Indecent Theology« aus dem Jahr 2000 durchdenkt die sexuellen Erfahrungen der Armen vor allem anhand ökonomischer und politischer Analysen und stellt so die Sexualideologie der systematischen Theologie bloß.¹⁰⁶ Damit verbindet sie eine sexuell-queere Theologie mit einer Passion für die Ausgegrenzten, Marginalisierten und Armen, wie dies der Befreiungstheologie eigen ist. Diese Theologie nennt sie »indecent« (unanständig) oder queer. Sie bezeichnet sie deshalb so, weil sie die Grenzen einer »anständigen Theologie« überschreitet, die Sexualität und Begehren in ihrem Nachdenken ausklammert.

»The Queer God«, ihre zweite zentrale Publikation, schafft einen Heiligkeitsbegriff, der sexuelle und koloniale Vorurteile überwindet und aufzeigt, wie queere Theologie auf der Suche

105 Vgl. Hunt 2010: 26.

106 Vgl. Isherwood 2009.

nach Gottes befreiender Botschaft ist. Gott brauche ein Coming-out, verstanden als ein Coming-out aus menschlichen Vorstellungen und Bildern des Göttlichen¹⁰⁷. Es könne nicht ausreichen, nur weibliche Attribute zum Gottesbild hinzuzufügen oder sich an weibliche biblische Gottesbilder zu erinnern, vielmehr müsse grundsätzlich die Binarität von Geschlecht überwunden, also dekonstruiert werden. Wenn Gott nun queer gedacht werde, dann könne damit seine ganze Vielfältigkeit zum Ausdruck gebracht werden.

Negativfolie ihres Nachdenkens ist die sogenannte »traditionelle« Theologie, also die westliche systematische Theologie, die stärker von ihren Traditionen lebe und nur wenig Potenzial für Veränderungen habe und zudem ungute Allianzen mit dem Kapitalismus eingehe.¹⁰⁸ Diese Theologie wird nun für Althaus-Reid dann überwunden, wenn das Queersein Gottes ernst genommen wird. Sie benutzte provozierende sexuelle Metapher, um das zu beschreiben, was sich aller Beschreibung entzieht, nämlich Gott. Dieses Queersein Gottes bedeute eine umfassende Grenzüberschreitung, Gottes Transzendenz komme darin zum Ausdruck, dass er an keine menschlichen Begrenzungen gebunden sei. Gott sei in Christus Mensch geworden und er werde immer wieder Mensch auch in unserem Leben, in Gemeinschaften des Kampfes und Widerstandes. Damit grenzte sie sich von der Exklusivität der herrschenden Christologie ab und verortete das Leben und Sterben Jesu Christi stärker in einem weltlichen

107 Vgl. Shore-Goss 2009: 141.

108 Vgl. Cornwall 2010: 95.

Zusammenhang. Folgerichtig bezeichnete sie Christus als »unanständigen Christus«¹⁰⁹. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass Gott sein Selbst in Christus und damit auch der menschlichen Sexualität verkörpert habe. Durch die göttlichen und menschlichen Anteile lasse sich Christus als Bi-Christus in der dekonstruktiven Kategorie der Bisexualität beschreiben.¹¹⁰ Die kirchliche Tradition habe ihn jedoch als heterosexuellen zölibitären Mann begriffen und seinen Körper ent-erotisiert. Traditionelle systematische Theologen hätten Christus als idealisierten Mann begrenzt und als nicht-sexuelle Vorlage gezeichnet. Vor diesem Hintergrund ist Althaus-Reid besonders interessiert an Christusdarstellungen, bei denen das Geschlecht schwimmt. Althaus-Reid gründet die Menschwerdung (Inkarnation) Gottes und damit Gott selbst in der menschlichen erotischen Sehnsucht und dem Begehren, das sie konsequent queer denkt. Wahres Menschsein komme immer auch in Körperlichkeit und in sexuellem Begehren zum Ausdruck, das müsse auch für Christus gelten. Hier versuchte Althaus-Reid, auch die Metapher der Bisexualität fruchtbar zu machen und auf die Christusgestalt anzuwenden. In dieser Bewertung von Bisexualität als grundlegende Herausforderung für binäre Kategorien war sie besonders inspiriert von der mexikanischen Künstlerin Frida Kahlo.¹¹¹ Bisexualität ermögliche eine Fluidität im festgefühten, heterosexuellen

109 Althaus-Reid 2000: 155 f.

110 Vgl. Shore-Goss 2010: 4.

111 Vgl. Hunt 2010: 22.

Denken und verkörperere zugleich eine unpassende oder unanständige Gesprächspartnerin im theologischen Dialog. Für Althaus-Reid war auch ein Gespräch unter den unterschiedlichen Communities zentral: zwischen Menschen, die Sadomasochismus als sexuelle Praktik leben, mit schwulen Männern, die einen Leder-Fetisch haben, oder zwischen radikalen sexpositiven Lesben und Lesben, die gegen Pornografie kämpfen usw. Dieses queere Gottesbild richtet sich radikal gegen Heteronormativität und die – für Althaus-Reid damit untrennbar verbundene – kapitalistische Wirtschaftsmacht und entsprechende Kontrolle.¹¹² Theologie, die auf der Suche sei nach einem queeren Gott, hinterfrage die scheinbar natürlichen Zusammenhänge von kolonialer Theologie, neo-liberalem Kapitalismus und traditionellen heterosexuellen Familienwerten.

Ihre theologische Ethik bindet sie eng an die konkreten Erfahrungen von jedem und jeder Einzelnen und blendet dabei auch sexuelle Erfahrungen nicht aus. Diese schließlich ließen sich nie vom sonstigen täglichen Leben trennen. All das müsse auch theologisch ernst genommen werden: der tägliche Abwasch ebenso wie etwa ein psychischer Zusammenbruch einer Freundin. Theologie ereigne sich im Zusammenhang von Sex – alles, was das körperliche Erleben ausmacht, betreffe auch Theologie. Werde dies nicht ernst genommen, dann drohe die Aufteilung in eine private und eine öffentliche Theologie.¹¹³ Eine solche Theologie befreie nicht, sondern enge ein. In kirchlicher Form fand

112 Vgl. Althaus-Reid 2003: 110.

113 Vgl. Cornwall 2010: 98.

sie dieses Ideal einer queeren Kirche in der *Metropolitan Community Church* verwirklicht, einer evangelischen Freikirche, die 1968 im schwul-lesbischen Zusammenhang in Los Angeles entstanden ist und heute für ein umfassendes Ideal der Inklusivität steht. Hier war sie etwa Mitglied des Beratenden Theologischen Teams von Reverend Elder Nancy Wilson, Gesamtmoderatorin der *Metropolitan Community Church*. Mithin sei also alle Theologie sexuelle Theologie. Ihre Arbeit kann auch als Körpertheologie bezeichnet werden. Körper bedeutet für sie Geschlecht, Sexualität, Gender und alles, was mit körperlicher Lust im weitesten Sinne zu tun hat. Sie sexualisierte alles, das wurde ihr durchaus auch vorgeworfen, etwa von der Theologin Mary E. Hunt.¹¹⁴

Marcella Althaus-Reid erlag 2009 ihrem Krebsleiden. Sie inspirierte Theologinnen und Theologen weltweit mit ihrer Radikalität im Nachdenken über eine inklusive und körperbewusste Theologie. Besonders aufgenommen wurden ihre Gedanken von anderen queeren Theologinnen und Theologen, die nach kirchlichen Gemeinschaftsformen und theologischen Denkfikuren suchen, welche die Dichotomie von männlich und weiblich überwinden können und Gott jenseits von geschlechtlichen Zuordnungen denken.

114 Vgl. Hunt 2010: 27.

4.3 In fast jeder Hinsicht abhängig vom und von anderen: Ina Praetorius

Ina Praetorius (geboren 1956 in Karlsruhe) ist eine der wenigen feministischen Ethikerinnen im deutschsprachigen Raum. Ihre gesamte Theologie bindet sie radikal an ihre eigenen Erfahrungen zurück und macht dies umfassend transparent. Nahezu keine ihrer Veröffentlichungen kommt ohne eine persönlich-politische »Anreise« aus, in der sie ihren eigenen Zugang zum Thema vorstellt und sich mit ihrem eigenen Leben dazu verortet. So stellt sie folgende Sätze an den Anfang ihrer Ausführungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis:

»Eines Tages stand es da und wollte ausgelegt werden, nicht von mir als Wissenschaftlerin oder Feministin, auch nicht von mir als weißer Mittelschichteuropäerin oder Politaktivistin, sondern von mir als mir.«¹¹⁵

Nach dem Abitur in Pforzheim im Jahr 1975 studierte sie in Tübingen, Zürich und Heidelberg Germanistik und evangelische Theologie. Von 1983 bis 1987 war sie Assistentin am Institut für Sozialethik der Universität Zürich. 1988 hat sie den evangelischen Pfarrer Hans Jörg Fehle geheiratet, gemeinsam haben sie eine Tochter. Siebzehn Jahre lang lebte das Ehepaar im Pfarrhaus von Krinau im Toggenburg, in der Schweiz.¹¹⁶ An der

115 Praetorius 2011a: 9.

116 Vgl. Praetorius 2021.

theologischen Fakultät Heidelberg wurde sie 1992 promoviert. Ihre Dissertation befasste sich mit Geschlechterrollenvorstellungen in der evangelisch-theologischen Ethik nach 1949 und legte damit den Grundstein für ihr gesamtes weiteres theologisches Nachdenken. Sie analysierte hier insbesondere die Verwechslung der Begriffe »Mensch« und »Mann« und legte offen, wie androzentrisch theologische Ethik an vielen Stellen arbeitete.¹¹⁷ Praetorius ist heute als freie Autorin und Referentin tätig.

Ihre gesamte Theologie ist von der Erkenntnis geprägt, dass kein Mensch alleine und durch sich selbst auf der Welt sei und sich jede Existenz anderen verdanke. Auch im Glauben könne sich kein Mensch verorten oder Theologie treiben, ohne sich klar zu machen, wer den eigenen Glaubensweg geprägt habe.¹¹⁸ Gute – für Praetorius gut gemachte – Theologie habe dann die Aufgabe, »sich als Hebamme zu betätigen, die die Geburt postpatriarchaler Sinnbezogenheit begleitet«¹¹⁹. Praetorius setzt zentral bei der Erfahrung eines jeden Menschen an, geboren worden zu sein und in Abhängigkeit von anderen zu leben. Daraus entwickelt sie das Konzept einer Fürsorgeethik, auch nach dem entsprechenden englischen Wort als Care-Ethik bezeichnet. Diese nimmt andere Schwerpunkte in den Blick als herkömmliche Ethikansätze. Sie geht dabei von der Tugendethik nach Aristoteles aus und bestimmt Ethik als ein Nachdenken über das gute

117 Praetorius 1993.

118 Vgl. Praetorius 2011a: 15.

119 Praetorius 2011a: 31.

Leben und über den Beitrag, den Menschen mit ihrem Handeln zu diesem guten Leben leisten können.

Zentral sei hierbei die Frage nach dem Überleben, wobei es darum gehe zu untersuchen, wie Männer und Frauen durch ihr Handeln zum guten Überleben und gelingenden Leben beitragen könnten. Dafür könne der Person Jesu eine Vorbildfunktion zukommen: Er war einer von vielen Menschen, die ein gerechtes und liebevolles Leben entgegen aller Vorschriften und Gewaltandrohungen führen wollten und dafür ihr Leben gelassen haben.¹²⁰ So lasse sich in Jesu Leben die Liebe sehen, die in seiner Nachfolge helfen könne, Angst und Gewalt von dieser Erde zu vertreiben. Für Praetorius steht viel stärker das Leben als das Sterben Jesu im Mittelpunkt ihrer Theologie. Sein Sterben für die Sünden der Menschheit sei eine nachträgliche dogmatische Interpretation, Jesus selbst habe sicher liebevoll weiterleben wollen. Auch dies habe er mit anderen Widerstandskämpferinnen und Widerstandskämpfern wie beispielsweise Sophie Scholl gemeinsam. Diese »Christologie von unten« kann als ein Beispiel des Umgangs von Praetorius mit dogmatischen Überlieferungen dienen. Deutlich zeigt sich, dass sie immer danach fragt, welche Bedeutung solche Überlieferungen für das konkrete Leben der Menschen haben. Damit verzichtet sie an vielen Stellen auf eine transzendente Deutung und verortet sie stattdessen im menschlichen Zusammenleben. Ina Praetorius' Ethik kann als feministische Ethik bezeichnet werden, insofern sie von den unterschiedlichen Erfahrungen in Sozialisation und Alltagsleben von

120 Vgl. Praetorius 2011a: 92.

Männern und Frauen ausgeht. Mit ihrem Nachdenken möchte sie Frauen dazu ermächtigen, sich selbst zu Subjekten ethischen Nachdenkens zu machen.

Praetorius ist am ehesten als Differenzfeministin zu bezeichnen: Sie schildert Männer und Frauen als voneinander unterschiedene soziale Gruppen mit je eigenen Erfahrungen und erliegt dabei manches Mal der Versuchung, Frauen allein aufgrund ihres biologischen Geschlechts als einheitliche Gruppe zu charakterisieren. Für die meisten Ethikentwürfe ist die Frage nach Gerechtigkeit zentral. In der Fürsorgeethik wird dagegen betont, dass es neben der Frage nach Gerechtigkeit und Recht auch die Perspektive der Fürsorge (*care*) als Wertekriterium für ethisches und moralisches Bewusstsein gebe. Viele ethische Entwürfe gingen nun von einem vermeintlich neutralen, überparteilichen »moral point of view« aus, der aber den Menschen häufig als männlich denkt. Die Fürsorgeethik dagegen sucht nun gerade nicht nach objektiven, überparteiischen Prinzipien, sondern untersucht den Kontext, in dem ein Mensch sich bewegt oder in dem ein Konflikt stattfindet. Parteilichkeit wird hier zum leitenden Maßstab; das verbindet diese Form mit vielen anderen Ansätzen feministischer Theologie. Vor der ethischen Entscheidung steht so immer eine Analyse des Kontextes. Beziehungsethik geht dabei von einer dekonstruktivistischen Position aus, die betont, dass es keine einheitliche Weltsicht gibt.

Zielpunkt des Nachdenkens von Praetorius ist das gute Zusammenleben der Menschen. Über die letzten Jahrhunderte hätten sich große Teile der akademischen Ethik mit einer Regelung des Zusammenlebens durch vernünftige Prinzipien ohne

eine autoritäre Obrigkeit beschäftigt.¹²¹ Selbst in ihrer säkularisierten Erscheinungsform stelle sich so die Frage, ob die Idee einer einzigen objektiven Vernunft nicht erneut die Idee eines göttlichen Gesetzgebers reproduziere. Vielmehr müsse es einer postpatriarchalen Ethik in biblischer Perspektive, wie sie ihre eigene Ethik versteht, darum gehen, dass die göttlichen Gebote eine neue Qualität gewinnen. Biblische Weisheiten lägen begraben unter einer dicken Schicht von Dogmatik und müssten erst wiederentdeckt werden.

Die Welt lasse sich nicht länger in höhere wichtige »männliche« und niedere triviale »weibliche« Sphären einteilen. Dazu nimmt Praetorius Gedanken der amerikanischen Philosophin Martha C. Nussbaum auf, nach der auch vormoderne Texte als Orientierungshilfe dienen könnten, selbst wenn ihnen eine Metaphysik zugrunde liege, die auf den ersten Blick von der Aufklärung überwunden scheine.

Menschliches Leben steht für Praetorius in einem Fluss von Nähren und Genährtwerden. Dem guten Handeln des oder der Einzelnen liegt ein lebensfreundliches Umfeld zugrunde. So könnten auch Schöpfung und Tora als Gottes gute Taten am Anfang verstanden werden, die es den Menschen aus ihrer Fülle heraus ermöglichen, selbst schöpferisch tätig zu werden. Jedes gute Handeln diene zugleich der Aufrechterhaltung menschlichen Lebens, im Großen und im Kleinen. Das Kerngeschäft der Ethik sei daher das Nachdenken darüber, wie die Fließbewegung von gutem Behandeltwerden und gutem

121 Vgl. Praetorius 2005: 9.

Handeln aufrechterhalten oder wie sie, einmal unterbrochen, neu zum Leben erweckt werden könne. Dies sei typisch für eine feministische Ethik, die sich bemühe, den Fortgang des Lebens zu ermöglichen sowie lebensdienliche Regeln und ein Tätigsein, das schöpferisch sei, zu etablieren.¹²²

Dieser Fluss von Nähren und Genährtwerden speise sich aus der Erfahrung eines jeden Menschen, geboren worden zu sein und besonders am Anfang des eigenen Lebens existenziell auf Fürsorge, auf Genährtwerden durch die eigene Mutter oder durch andere Erwachsene, angewiesen zu sein. Dieses Entstandensein werde in den christlichen Kirchen zumeist nur wenig thematisiert, da sich lange der Gedanke gehalten habe, dass eine Abkunft von einem männlichen Schöpfer wertvoller sei als die Herkunft aus dem sündigen Leib der Mutter.¹²³ Die Mitte der Ethik sei die Frage, wie menschliche Beziehungen so gelingen können, dass aus ihnen Gemeinwesen entstehen, die ihrerseits Menschen befähigen, sich für ein gutes Leben und Handeln einzusetzen.

Diese Überlegungen der Fürsorge wendet Praetorius für die Konzeption einer alternativen Wirtschaftsethik an. Hier geht sie vom Wortursprung des Begriffs der Ökonomie (griechisch: Oikos, das Haus) aus und argumentiert, dass die Kunst des Haushaltens zuallererst in der Basisinstitution menschlichen

122 Vgl. Praetorius 2005: 103.

123 Vgl. Praetorius 2005: 97.

Zusammenlebens wurzeln.¹²⁴ Sinnvolle Wirtschaftsethik müsse *Care-Arbeit*, im Sinne von Fürsorgearbeit, die für das menschliche Zusammenleben weltweit zentral sei und zumeist von Frauen un- oder unterbezahlt erbracht werde, nicht nur in ihr Nachdenken integrieren, sondern vielmehr von ihr heraus den gesamten Ansatz konzipieren.

Ina Praetorius' Ansatz einer Wirtschaftsethik, die Fürsorge in den Mittelpunkt stellt, wurde in Gemeinden und Kirchen breit rezipiert. Es liegen zahlreiche Artikel und Auseinandersetzungen vor. Sie ist eine der wenigen Ethikerinnen, die dezidiert feministisch-theologisch arbeiten und als solche haben ihre Arbeiten auch Eingang in den wissenschaftlich-theologischen Diskurs gefunden. Allerdings bleibt sie hier häufig eine Randfigur, da sie schon seit vielen Jahren keine universitäre Anbindung mehr hat und für sich eine theologische Sprache gefunden hat, die allgemein zugänglich sein möchte und daher oft ohne den klassisch-wissenschaftlichen Nachweisapparat auskommt.

124 Vgl. Praetorius 2015.