

F·E·S·T kompakt
Band 2



Sarah Jäger

Jenseits des Patriarchats

Ansätze feministischer Theologien



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG

FEST kompakt. Analysen – Stellungnahmen – Perspektiven

Band 2

Reihenherausgeberinnen und -herausgeber

Benjamin Held, Thomas Kirchhoff, Frederike van Oorschot, Philipp Stoellger,
Ines-Jacqueline Werkner

Reihenbeschreibung

Die Reihe »FEST kompakt. Analysen – Stellungnahmen – Perspektiven« versammelt Beiträge zu aktuellen politischen und gesellschaftlichen Themen aus der laufenden Arbeit der interdisziplinären Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg. Die Breite der Themen – sie berühren die Politik-, Sozial- und Kulturwissenschaften, die Philosophie und Theologie sowie die Rechts-, Wirtschafts- und Naturwissenschaften – soll Lust machen, sich auf die Vielfalt aktueller wissenschaftlicher Debatten einzulassen. Jeder Band führt – ausgehend von einem zentralen Begriff, einer aktuellen Kontroverse oder einer zu diskutierenden These – in ein wissenschaftliches Gebiet ein. Ziel ist es, wesentliche Themen und Fragestellungen allgemein verständlich darzustellen. Dabei werden nicht nur Fakten präsentiert, vielmehr wird Wissenschaft als Denkbewegung vorgestellt, die zum Nachvollzug, aber auch zum Widerspruch anregen soll. Die Reihe wendet sich an Leserinnen und Leser, die sich anspruchsvoll, knapp und kompetent informieren wollen und zum weiteren Nachdenken inspirieren lassen möchten.

Über die FEST

Die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e. V. (FEST) ist ein interdisziplinäres Forschungsinstitut, seit 1958 mit Sitz in Heidelberg, dessen Grundfinanzierung durch die Mitglieder des Trägervereins – die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), die Landeskirchen der EKD, den Deutschen Evangelischen Kirchentag und die Evangelischen Akademien – getragen wird und das darüber hinaus Forschungs- und Beratungsarbeiten durch Drittmittel finanziert. Die FEST ist in vier Arbeitsbereiche gegliedert: Religion, Recht & Kultur, Nachhaltige Entwicklung, Theologie & Naturwissenschaft sowie Frieden. Zum satzungsgemäßen Auftrag gehört die Aufgabe, wissenschaftliche Arbeiten anzuregen und zu fördern, die dazu bestimmt sind, die Grundlagen der Wissenschaft in der Begegnung mit dem Evangelium zu klären, und die Kirche bei ihrer Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit – auch durch Untersuchungen und Gutachten für die Mitgliedskirchen – zu unterstützen.


Sarah Jäger

Jenseits des Patriarchats

Ansätze feministischer Theologien



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG

Sarah Jäger  <https://orcid.org/0000-0001-6824-1618>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz
CC BY-ND 4.0 veröffentlicht.



**UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK**
HEIDELBERG

Publiziert bei heiBOOKS,
Universitätsbibliothek Heidelberg 2021.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf heiBOOKS,
der E-Book-Plattform der Universitätsbibliothek Heidelberg,
<https://books.ub.uni-heidelberg.de/heibooks>, dauerhaft frei verfügbar
(Open Access).

urn: urn:nbn:de:bsz:16-heibooks-book-686-0

doi: <https://doi.org/10.11588/heibooks.686>

Text © 2021, Sarah Jäger

Layout: text plus form, Dresden/Satz: Anke Rahimi-Muno, FEST
Umschlagillustration: UggBoy ♥UggGirl [PHOTO // WORLD // TRAVEL],
CC-Lizenz (BY 2.0), Quelle: www.piqs.de

ISBN 978-3-948083-24-3 (Softcover)

ISBN 978-3-948083-23-6 (PDF)

ISSN 2701-164X (Print)

ISSN 2701-1658 (online)

Meiner Lehrerin Prof. Dr. Renate Jost

Inhalt

Einführung	9
1 Feministische Theologien – Erste Begriffserklärungen	13
2 Die Anfänge in den 1960er und 1970er Jahren	21
2.1 Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche Gott: Mary Daly	21
2.2 Gottes Reich komme als Versöhnung von Mensch und Natur: Rosemary Radford Ruether	28
2.3 Ich bin gut, ganz und schön: Elisabeth Moltmann-Wendel	34
3 Umbrüche und Neuorientierungen in den 1980er Jahren	41
3.1 Absolut furchtlos – grenzenlos glücklich – immer in Schwierigkeiten: Dorothee Sölle	41

3.2 Gerechtigkeit schaffen:	
Beverly Wildung Harrison	46
3.3 Schamanin im Bauch – Christin im Kopf:	
Chung Hyun Kyung	53
4 Ausdifferenzierung und intersektionale Öffnung	61
4.1 Brot statt Steine:	
Elisabeth Schüssler Fiorenza	61
4.2 Gott ist queer:	
Marcella Althaus-Reid	67
4.3 In fast jeder Hinsicht abhängig vom und von anderen:	
Ina Praetorius	74
5 Perspektiven für eine kontextuelle, geschlechterbewusste Theologie der Gegenwart – Zehn Thesen und eine Vision	81
6 Quellenverzeichnis	87

»Feministische Theologie hat mir die Augen geöffnet, die Wirklichkeit und die Bibel neu zu lesen. Es ist eine Methode, die konsequent ›den anderen Blick‹ einübt, um den euro-androzentrischen Deutungsanspruch zu überwinden. Für die Zukunft unserer Kirche ist Feministische Theologie wichtig, weil sie eine gerechte Perspektive eröffnet, die sich auf unterschiedliche Ebenen erstreckt: Geschlechtergerechtigkeit, soziale Gerechtigkeit, den interreligiösen Dialog und die weltweite Ökumene. Die Herausforderung der Feministischen Theologie bewahrt unsere Kirche davor, zu einem Museum zu werden.«¹

Mit diesen Worten schildert die Theologin Bärbel Wartenberg-Potter das Anliegen feministischer Theologie und zugleich ihre eigene Erfahrung mit dieser. Das Aufzeigen des je persönlichen Erfahrungshorizontes ist kennzeichnend für feministische Theologie. Gerechtigkeit wird hier als eines der zentralen Anliegen feministischer Theologie hervorgehoben, darauf wird noch zurückzukommen sein. Es geht feministischer Theologie darum, Erfahrungen (von Frauen) sicht- und hörbar zu machen und ins Gespräch mit Theologie zu bringen, um so nach Befreiungsperspektiven zu suchen.

Der vorliegende Band stellt nach ersten Begriffsklärungen neun zentrale Entwürfe feministischer Theologie vor – von den Anfängen bis in die Gegenwart. Die einzelnen Entwürfe sind

1 Wartenberg-Potter 2008: 11.

exemplarisch zu verstehen; es hätten jeweils auch andere Ansätze gewählt werden können.

Die Darstellung geht dabei weitestgehend chronologisch vor: Für die Anfänge in den 1960er und 1970er Jahren werden die amerikanischen Theologinnen Mary Daly und Rosemary Radford-Ruether sowie die deutsche Protestantin Elisabeth Moltmann-Wendel vorgestellt. Alle drei haben die feministische Theologie grundlegend geprägt und folgende zentrale Fragestellungen benannt und bearbeitet: Wie können wir glauben und wie können wir handeln angesichts der massiven patriarchalen Prägungen und Erfahrungen in der Kirche? In den 1980er Jahren differenzierte sich der feministisch-theologische Diskurs aus. Die Fragestellungen wurden vielfältiger; auch entwickelten sich unterschiedliche feministisch-theologische Richtungen. Exemplarisch werden hier Dorothee Sölle, die stark von der Befreiungstheologie und der Mystik inspiriert ist, Beverly Wildung Harrison, eine amerikanische Ethikerin, und die Koreanerin Chung Hyung Kyung, die traditionelle koreanische Spiritualitätsformen und christliche Tradition zusammendenkt, präsentiert. In einem weiteren Schritt werden Entwürfe der Gegenwart diskutiert. Die älteste Vertreterin ist hier die Neutestamentlerin Elisabeth Schüssler Fiorenza, die Diskurse um Bibelauslegung massiv beeinflusst hat. Außerdem werden Marcella Althaus-Reid, eine dekonstruktivistische Theologin, die eine nicht-heterosexuelle Theologie entwickelt hat, und die protestantische Ethikerin Ina Praetorius in den Blick genommen. Die vorgestellten theologischen Entwürfe zeigen die Vielfalt feministisch-theologischen Nachdenkens und machen zugleich

deutlich, wie eng biografische Erfahrungen und theologisches Nachdenken zusammenhängen. Am Ende des Buches stehen zehn Thesen, die die einzelnen Entwürfe reflektieren und eine Vision für die Zukunft einer geschlechterbewussten Theologie aufzeigen.

1 Feministische Theologien – Erste Begriffsklärungen

Feministische Theologien in ihrer Bestimmung machen eine Begriffsklärung von Feminismus und Theologie gleichermaßen nötig. Für die gesamtgesellschaftliche und politische Frauenbewegung lassen sich im Wesentlichen drei Wellen unterscheiden: Eine erste Welle lässt sich im 19. und frühen 20. Jahrhundert verorten. Zentrale Themen und Anliegen waren das Frauenwahlrecht – das in Deutschland 1918 durchgesetzt wurde –, Möglichkeiten zur weiblichen Erwerbstätigkeit, das Recht auf weibliche Bildung und Diskussionen zu neuen sittlichen gesellschaftlichen Grundlagen. Auch für diese Zeitspanne lassen sich schon erste theologische Überlegungen feststellen, etwa im Bereich von weiblicher Bildung oder der Forderung danach, den Pfarrberuf für Frauen zu öffnen.² Die zweite Welle der Frauenbewegung in den 1960er Jahren war maßgeblich von Fragen der Emanzipation und der Selbstbestimmung bestimmt. Hier setzen auch die vorgestellten theologischen Entwürfe an. Dabei standen Fragen nach Recht und Gerechtigkeit stark im Vordergrund. Für die feministische Theologie in deutschsprachigen

2 Vgl. Schneider-Ludorff 2002: 144.

Ländern waren zudem die nachkonziliaren Laienbewegungen im Katholizismus in Folge des zweiten Vatikanums und die Aktivitäten der weltweiten ökumenischen Bewegung in dieser Zeit von großer Bedeutung.³ In den 2000er Jahren formierte sich eine dritte Welle der Frauenbewegung, die stärker postfeministisch oder dekonstruktivistisch ausgerichtet war, Geschlecht als Konstrukt infrage stellte und auf nach wie vor bestehende Formen von Sexismus aufmerksam machte. Die zweite und die dritte Welle spiegeln sich deutlich auch in der feministischen Theologie wider.

Die Frage der Bestimmung von Theologie ist komplex. In einem ersten Anlauf kann mit Ingolf U. Dalferth Theologie als Methode und als Kunst der Kombination verschiedener Reflexionssysteme mit ihren je eigenen Rationalitäten wie Glaube, Politik, Lebenserfahrung, Wirtschaft u. a. verstanden werden.⁴ In der Theologie verhält sich der Glaube kritisch zu sich selbst. Theologie spricht daher immer zugleich über Gott und über den Menschen. Damit markiert Religion eine eigene Dimension von Sprache.⁵ Theologie setzt sich mit der überlieferten Tradition des Christentums auseinander und ist dabei stets rückbezogen auf die reale Gestalt der Kirche. Sie bringt somit die christliche Tradition in ihren vielfältigen Erscheinungsformen ins Gespräch mit menschlichen Erfahrungen in je konkreten Situationen und

3 Vgl. Meyer-Wilmes 2002: 148 f.

4 Dalferth 1991: 14 f., 29. Dalferth verweist an dieser Stelle auf F. D. E. Schleiermacher.

5 Vgl. Korsch 2020: 9.

hat so das Potenzial, diese zu deuten. Dabei zeichnet sich Theologie durch eine ausgesprochene Pluralität von Konzeptionen aus, die »ausdrückliche Reflexionsgestalten über die Gewissheit des Glaubens erkennen lassen«⁶.

Theologie zu treiben, heißt immer auch, sich mit den eigenen Frömmigkeits- und Glaubensvorstellungen auseinanderzusetzen. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit theologischen Inhalten lässt hindurchblicken auf das eigene Leben. Diese enge Verbindung von Theologie und Biografie prägt jede Form von Theologie. Feministische Theologie jedoch hat sich darüber schon früh selbst Rechenschaft abgelegt und transparent gemacht, welche eigene Erfahrungswelt einer theologischen Einsicht zugrunde liegt. Persönliche Erfahrungen waren Anstoß und Motivator, sich theologisch-wissenschaftlich (neu) auf den Weg und auf die Suche nach Antworten zu machen. Damit setzt feministische Theologie den Slogan der zweiten Welle der Frauenbewegung in den 1960er Jahren »Das Private ist politisch« für sich in der Gestalt »Das Private ist theologisch« um. Das heißt, die je eigenen, auf den ersten Blick privaten Erfahrungen sind es wert, theologisch rekonstruiert zu werden und in das Nachdenken über Gott einbezogen zu werden.

Die Wortkombination selbst taucht im europäischen Raum zum ersten Mal Mitte der 1970er Jahre auf.⁷ Feministische Theologie kann stets nur im Plural als kontextueller Diskussions- und Praxiszusammenhang gedacht werden.

6 Stock 2002: 263.

7 Vgl. Meyer-Wilmes 2002: 147.

Innerhalb der feministischen Theologie lassen sich vergrößert drei verschiedene Typen unterscheiden: der Gleichheitsfeminismus, der Differenzfeminismus und der dekonstruktivistische Feminismus. Letzterer markiert eine wichtige Denkbewegung für die ganze feministische Theologie und wird deshalb im Folgenden auch ausführlicher vorgestellt werden. Der Gleichheitsfeminismus setzt bei der Frage nach rechtlicher Gleichstellung an. Hier wird feministische Theologie beschrieben als »eine Theorie, Praxis und weltweite, internationale, interkontinentale und interreligiöse Bewegung und Diskussion, die Frauen in allen Lebensbereichen von Staat, Gesellschaft, Kultur und Religion gleichen Einfluss und eine gleichberechtigte Position verschaffen möchte«⁸. Zugleich zielt jedoch auch der Gleichheitsfeminismus, wie alle anderen Strömungen auch, auf die Veränderung patriarchaler Strukturen und androzentrischen Denkens hin. Exemplarische Vertreterinnen sind etwa Elisabeth Moltmann-Wendel oder in Ansätzen Dorothee Sölle.

Im Unterschied dazu geht der *Differenzfeminismus*, vereinfacht formuliert, von einer bleibenden Unterschiedenheit von Männern und Frauen aus. Diese kann sozial im Sinne unterschiedlicher Erfahrungen von Männern und Frauen oder auch biologisch über anatomische oder hormonelle Geschlechterunterscheidungen begründet werden. Differenzfeminismus kann diese Verschiedenheit entweder wertneutral beschreiben oder daraus eine Höherwertigkeit des Weiblichen ableiten, etwa die Annahme, dass Frauen kommunikativer und lösungsorientierter

8 Meyer-Wilmes 2002: 147.

als Männer seien oder durch die Erfahrung, gebären zu können, einen anderen Zugang und eine andere Beziehung zu Natur und Umwelt hätten. In der feministischen Theologie kann dies etwa bei der Diskussion um Gottesbilder durch den Hinweis auf eine mütterliche Genealogie erfolgen: »Zwischen mir, einer anderen Frau und der Welt: Da ist Gott.«⁹ Differenzfeministische Ansätze finden sich beispielsweise bei Mary Daly oder Ina Praetorius.

Der dekonstruktivistische *Feminismus* nimmt Thesen der amerikanischen Philosophin Judith Butler auf. Sie geht davon aus, dass der Feminismus, obgleich er viele geschlechtliche Begrenzungen niedergerissen habe, doch selbst in einer binären Geschlechterordnung von männlich und weiblich, Mann und Frau, verhaftet bleibe. Diese beiden Begriffe seien notwendigerweise voneinander abhängig und könnten sich nur durch die jeweilige Differenz bestimmen. Feministinnen hätten als verbindende Grundlage einen gemeinsamen Gegner, nämlich das Patriarchat, konstruiert. Dennoch sei der Versuch, das Problem nur auf eine Art und Weise zu beschreiben ein »Umkehr-Diskurs«¹⁰, der die gleiche Strategie anwende, statt neue Konzepte zu entwickeln. Das Patriarchat werde so auf ein einziges, eng gefasstes Stereotyp reduziert. Butler geht davon aus, dass das, was Menschen als Geschlechtsidentität bestimmen, performativ hergestellt werde. Performativ bedeutet eine Sprachweise, bei der die mit einer Äußerung beschriebene Handlung auch sogleich vollzogen wird, z. B. »Ich gratuliere dir«. Wenn eine Frau sich in geschlecht-

9 Günter 2000: 55.

10 Vgl. Butler 1991: 33.

licher Weise kleide oder verhalte, etwa indem sie ein Kleid und Absatzschuhe trägt, beziehe sie sich nicht nur auf eine Geschlechterrolle, sondern konstruiere auch eine solche (*doing gender*). Dieses Frau-Sein bestehe niemals unabhängig von menschlichem Handeln, es werde von Moment zu Moment neu erschaffen. Um der Annahme zu widersprechen, Frauen seien alleine durch ihre Fähigkeit zu gebären bestimmt, hat der Feminismus und damit auch die feministische Theologie die Unterscheidung von Sex und Gender eingeführt. Biologie sei Schicksal, weiblich zu sein sei biologisch und daher zunächst einmal unveränderlich. Eine Frau zu sein aber sei kulturell bestimmt und damit veränderbar. So gesehen sei die geschlechtliche Identität das, was die Kultur aus dem geschlechtlichen Körper mache. Die Bedeutung, die eine Kultur bestimmten Körpermerkmalen beimesse, scheine allerdings weniger das Ergebnis einer ursprünglichen Kultur zu sein, als vielmehr eine Konstruktion, die das Produkt der Kultur ist.

Im Anschluss an Michel Foucault beschreibt Judith Butler Körper und Geschlecht als Effekte eines kulturellen Diskurses. Butler versteht Geschlecht dreifach: als *sex*, *gender* und *desire*. Das soziale Geschlecht (*gender*) wurde in feministischen Diskursen schon lange als Geschlechterrolle und damit als sozial konstruiert verstanden. Das biologische Geschlecht (*sex*) wurde dagegen lange als gesetzt und ausschließlich zweigeschlechtlich gedacht. Damit verbinde sich ein heterosexuelles Begehren (*desire*). Butler betont nun, dass alle drei Größen über Sprache konstruiert werden. Dann hätte die geschlechtliche Identität nicht nur die Bedeutung, die die Kultur dem geschlechtli-

chen Körper anheftet, sondern wäre das Mittel, mit dem und der Grund, warum das Geschlecht selbst hergestellt wird. Es gäbe also keinen geschlechtlichen Körper per se, vielmehr konstruierten wir ihn immer wieder aufgrund unserer sprachlichen Äußerungen.

Bisher wurden diese Kategorien von Judith Butler nur zögernd in der theologischen Forschung aufgenommen. So kritisiert beispielsweise Uta Pohl-Patalong, es werde bisher nur wenig reflektiert, was es für die Theologie bedeute, die Strukturkategorie Gender methodologisch und inhaltlich konsequent umzusetzen. Auch die Binarität von Geschlecht wurde zumeist unhinterfragt vorausgesetzt.¹¹

11 Vgl. Pohl-Patalong 2002: 219.

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.

3 Umbrüche und Neuorientierungen in den 1980er Jahren

3.1 Absolut furchtlos – grenzenlos glücklich – immer in Schwierigkeiten: Dorothee Sölle

Dorothee Sölles Lebensweg (1929–2003) ist bewegt und spiegelt viel von ihren theologischen Einsichten und Entwicklungen wider. In ihrem Leben hat sich die Theologie immer auch mit ihrem Alltag und mit ihrer ganzen Person verbunden; schon darin ist ein Grundanliegen feministischer Theologie für sie erkennbar. Ihre Jugend in der Zeit des Nationalsozialismus, der sie trotz kritischem Elternhaus doch auch faszinierte, wird ihr weiteres Leben und auch ihre Theologie prägen. Nach dem Beginn des Studiums der Germanistik, Alten Sprachen und Philosophie entschied sie sich schließlich für ein Theologiestudium, auch angeregt durch ihre Religionslehrerin Dr. Marie Veit⁵¹. Schon früh entdeckte sie ihre Leidenschaft für das Schreiben, veröffentlichte Artikel, Beiträge für den Rundfunk und bald

51 Vgl. Ludwig 2009: 24.

auch erste Bücher. Bekannt wurde Dorothee Sölle vor allem durch die Politischen Nachtgebete 1968–1972 in Köln.

Trotz Promotion und Habilitation sowie zahlreichen Veröffentlichungen war es ihr nicht gelungen, eine wissenschaftliche Karriere an einer deutschen Universität einzuschlagen. Sie selbst beantwortete die Frage nach den Gründen dafür gerne mit einem Zitat aus der Frankfurter Rundschau: »Links und eine Frau, das geht zu weit.«⁵² Doch in den USA unterrichtete sie von 1975 bis 1987 Systematische Theologie am *Union Theological Seminary* in New York. Sie provozierte bis zu ihrem Lebensende mit ihrer Theologie, galt in Kirche wie Theologie als Linksprotestantin und radikal. Dabei verbindet sie Theologie und Poesie ebenso wie Theorie und Praxis. Vor allem ihre explizit politische Theologie verstörte. Sie begriff die biblische Botschaft immer radikal und konsequent politisch. Ziel ihrer Theologie war eine veränderte Gesellschaft, Jesu Botschaft richte sich gegen ungerechte Verhältnisse, gegen die kapitalistische Wirtschaft sowie gegen Militarismus und Aufrüstung.⁵³

Ihre Theologie verstand Sölle immer auch utopisch und Utopien als notwendiges Überlebensmittel. Ihr Ziel war es, diese Utopien auch durch und mit Frauen zu entwickeln und nicht nur für sie. Gott dürfe nicht in eine patriarchatszentrierte Sprache eingesperrt werden, denn Gott übersteige Gott. Mit Recht darf gesagt werden, dass sich Aspekte feministischer Befreiungstheologie schon durch Sölles theologisches Werk ziehen, lange

52 Sölle 2004: 135.

53 Vgl. Ludwig 2009: 13.

bevor sie sich ab Anfang der 1980er Jahre explizit als feministische Theologin verstand. Zur feministischen Theologie ist sie in ihrer Zeit am Union Theological Seminary gekommen. Von Freundinnen dort lernte sie, auch ihre weibliche Sozialisation als eine theologisch-relevante Erfahrung anzuerkennen.

Die Frauenbewegung ließ sich für sie nicht trennen von der Befreiungsbewegung in Lateinamerika, die sie für den deutschen Kontext aktualisierte, von der Friedensbewegung oder von der ökologischen Bewegung. Spektakulär war etwa ihr Auftritt bei der sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver 1983. Ihre Rede dort beginnt mit den Worten: »Ich spreche zu Ihnen als eine Frau, die aus einem der reichsten Länder der Erde kommt; einem Land mit einer blutigen, nach Gas stinkenden Geschichte, die einige von uns Deutschen noch nicht vergessen konnten; einem Land, das heute die größte Dichte von Atomwaffen in der Welt bereithält.«⁵⁴ Hier sind deutlich zwei Erfahrungsverortungen erkennbar: als Frau wie als Deutsche, die sich auch in ihrem theologisches Nachdenken ausdrücken. Ziel war für sie, Trennungen zu überwinden wie die zwischen Gottes- und Nächstenliebe oder zwischen Mann und Frau. So betonte sie vor allem die Gleichheit der Geschlechter, ohne dabei eine Differenz völlig zu negieren.⁵⁵ Deshalb lehnte sie jede Form eines weiblichen Separatismus ab. Besondere Schutzräume könnten immer nur eine Übergangslösung sein, Feminismus sei ein »menschheitliches Unternehmen und eine

54 Ludwig 2009: 10.

55 Vgl. Matthiae 2007: 138.

Notwendigkeit«.⁵⁶ Auch wenn sie etwa Geburt durchaus urbildlich deuten kann, habe diese keine Folgen für die sozialen Rollen von Frauen. Aus jedem Unterschied zwischen Menschen dürfe keine Hierarchie abgeleitet werden. Im Mittelpunkt müsse immer der Kampf um die gerechte Verteilung der Güter der Welt stehen und dieser Kampf werde von Männern und Frauen partnerschaftlich geführt. Solche Überlegungen führten auch zu einem neuen Nachdenken über Gott, Sölle wollte Gott weiter denken als nur als Mann oder Herr, sie begriff ihn vor allem auch als Bruder.

Sölles erste bekanntere Veröffentlichung in den 1960er Jahren trug den Titel »Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ›Tode Gottes‹«⁵⁷. Diesen Tod Gottes begriff sie vor allem als Ende der menschlichen Vorstellungen von Gott, so etwa der Idee göttlicher Allmacht. Gott vermittele sich ins Bewusstsein und werde gerade dadurch für Menschen relevant. Gott könne sich zwischen Menschen ereignen, in der Aussage Jesu Christi, dass das, was Menschen an anderen Menschen getan haben, ein Werk an Gott sei. In ihrer Christologie wird daher auch deutlich, dass Gottes Eingreifen in unsere Welt immer durch unser Handeln geschieht, denn »Gott hat keine anderen Hände als unsere«⁵⁸. Auch damit nimmt sie einen wichtigen Aspekt feministisch christlicher Kritik voraus, nämlich der Kritik an weiblicher Opferrolle und theologischem Sadismus der Kreuzestheologie. Die Partei-

56 Sölle 2004: 144.

57 Sölle 1965.

58 Sölle/Steffensky 1996: 23.

nahme für Gerechtigkeit führt in die Passion des Leidensweges. Christopraxis (christliche Praxis) müsse immer vor Christologie kommen. Konsequenterweise wendet sich Sölle daher in ihren letzten Veröffentlichungen der Mystik als Sehnsucht nach Gott zu, aber immer zusammengedacht mit einem Widerstand gegen die Welt, wie sie jetzt ist.⁵⁹ Sie sieht die Mystik als die zukünftige Form der Religion, weil sich diese auf die Einheit des Lebens beziehe. Von diesem Leben könne dann gelten: »grenzenlos glücklich, absolut furchtlos, immer in Schwierigkeiten«⁶⁰.

Die Bibel blieb für Sölle die Grundlage ihrer ganzen theologischen Arbeit. Die Bibel sah sie dabei vor allem auch unter dem Aspekt der Parteilichkeit für alle diejenigen, die in der gegenwärtigen Gesellschaft am Rande stehen. In dieser Parteilichkeit bleibe sie auch für Frauen heute unverzichtbar. Ihr Ziel war es daher, besonders ihnen eine Stimme zu geben. So prägte gerade ihre gute Freundin Luise Schottroff, feministisch-theologisch arbeitende Neutestamentlerin, ihre Art der befreiungstheologischen Bibelexegese; legendär wurden ihre gemeinsamen Bibelarbeiten auf dem Kirchentag.⁶¹ Auch hier steht, wie in ihrer gesamten theologischen Arbeit, die Analyse der gesellschaftlichen und sozioökonomischen Situation am Anfang. Der gesellschaftliche und politische Kontext werde so lange gelesen, bis er nach Theologie schreit. Dazu müsse die Beschreibung der Pra-

59 Vgl. Sölle 1999.

60 Jost 2007: 124.

61 Vgl. Wind 2008: 153–155.

xis bis zur Tiefe menschlicher Gefühle reichen. Dies geschehe deshalb in der Form einer Erzählung oder eines Zeugnisses. Auf diesen Schritt folgt dann die Analyse der Herrschaftsverhältnisse.⁶² Dazu gehörte in Sölles Gegenwart der Kalte Krieg, die Friedensbewegung gegen den NATO-Doppelbeschluss oder Blockadeaktionen vor US-amerikanischen Militärstützpunkten in der Bundesrepublik.

Voller Begeisterung untersuchte Sölle auch immer wieder biblische Frauengestalten, stets mit dem Anspruch, nicht nur Theologie für Frauen zu betreiben, sondern das Gesamte, das Ziel der Befreiung aller Menschen, nicht aus dem Blick zu verlieren. Sölle nimmt in ihrer feministischen Theologie für sich in Anspruch, nicht lediglich Theologie aus der Perspektive von Frauen zu betreiben, sondern Theologie als Ganze – systematisch-theologische Reflexion wie Exegese – so zu verändern, dass dieses Nachdenken Relevanz für alle Menschen hat.⁶³ Darin liegt sicher ein Teil ihres bleibenden Verdienstes.

3.2 Gerechtigkeit schaffen: Beverly Wildung Harrison

Beverly Wildung Harrison (1932–2012) wurde als jüngstes von vier Kindern in einer presbyterianischen Familie in Saint Paul, Minnesota, geboren. Sie studierte Theologie am Macalester College in Saint Paul. Einer ihrer akademischen Lehrer war hier

62 Vgl. Sölle 1994: 94.

63 Vgl. Matthiae 2007: 135.

Robert McAfee Brown, ein Theologieprofessor, der intensiv in politische und zivilgesellschaftliche Aktivitäten wie der Vereinigung »Clergy and Laity Concerned about Vietnam« involviert war. Anschließend setzte sie ihr Studium am *Union Theological Seminary* in New York fort, wo sie 1975 auch mit einer sozialetischen Arbeit zu H. Richard Niebuhr promoviert wurde. Hier zeichnen sich zwei Linien ihres weiteren Nachdenkens ab: der Gebrauch der sozialhistorischen Methode und die Annahme der sozialen Natur des Individuums.

1967 hatte sie James Harrison, einen Theologen und Psychologen, geheiratet. Sie verbrachte aber viele Jahre ihres Lebens bis zu ihrem Lebensende mit ihrer Partnerin, der Theologin Carter Heyward.⁶⁴ In ihren ersten Berufsjahren dann war sie als Campusfarrerin an der Universität von Kalifornien, Berkeley, tätig. In den 1960er Jahren kehrte sie an das *Union Theological Seminary* zurück, zunächst als Dozentin für Ethik und ab 1986 als *Carolyn Williams Beaird*-Professorin für christliche Ethik.⁶⁵ 1983 wurde sie zudem zur Präsidentin der *Society of Christian Ethics* gewählt und war damit die erste Frau in dieser Position. Innerhalb des Feldes feministischer Ethik war sie vielfältig engagiert. So war sie Gründungsmitglied der »Feminist Ethics Consultation of the Northeast« und seit 1986 Mitherausgeberin der Zeitschrift »The Public Vocation of Christian Ethics«. Nach ihrer Pensionierung 1999 verbrachte sie ihre letzten Lebensjahre in einer großen Lebensgemeinschaft mit zahlreichen anderen Frauen.

64 Vgl. Anonymus 2013.

65 Vgl. Peters 2014: 121.

Ein wichtiger Schwerpunkt ihrer beruflichen Tätigkeit war das engagierte Knüpfen von Netzwerken religiöser Feministinnen, die gerade in den 1970er und 1980er Jahren Glauben, Intellekt und (politisch-gesellschaftliches) Engagement zusammendenken wollten. Wildung Harrison war Marxistin, Feministin und Theologin – diese drei Ebenen waren für sie untrennbar miteinander verbunden. Schülerinnen und Schüler beschrieben sie zudem als großartige Analytikerin.⁶⁶ Wildung Harrisons erstes Buch »Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion« (1983) machte sie schlagartig sehr bekannt und zeigt wesentliche Aspekte ihres theologischen Denkens auf. Hier präsentierte sie eine sozialhistorische Methodik und die höchst umstrittene These, dass die reproduktive Freiheit von Frauen nicht nur für das Leben von Frauen, sondern auch für die Stärke und Integrität der gesamten Gesellschaftsordnung von wesentlicher Bedeutung sei. Besonders provozierend war an diesem Werk, dass sie das Selbstbestimmungsrecht der Frau und ihre körperliche Integrität im Rahmen einer ethischen Abwägung höher einschätzte als das Lebensrecht des ungeborenen Kindes.

Wildung Harrison untersuchte in allen ihren Veröffentlichungen die Möglichkeiten einer Neugestaltung christlicher Sozialethik, die feministische Analysen aufnimmt und unter dem Zielhorizont eines gerechteren Lebens für alle, besonders aber für Frauen, arbeitet.⁶⁷ Für sie war dabei die Grunderkenntnis leitend, dass jeder Mensch in hohem Maße

66 Vgl. *Feminist Studies in Religion* 2012.

67 Vgl. Snarr 2005: 81.

durch seine prägenden sozialen und historischen Umstände und Beziehungen bestimmt sei. Dazu kritisierte sie vor allem die körpervergessene Rationalität, den Dualismus und die Weltabgewandtheit klassischer christlicher Ethik, die häufig auf eine Unterdrückung von Frauen abziele.⁶⁸ Das grundsätzliche Ziel allen ethischen Nachdenkens müsse in einer Verbesserung menschlicher Lebensverhältnisse liegen, im Ernstnehmen von Praxiserfahrungen und im »Tun von Gerechtigkeit«⁶⁹. Damit vertrat sie eine feministische Ethik, die dahingehend utopisch war, dass sie von einer Welt träumte, in der es keine Ausgeschlossenen mehr gibt, zugleich aber davon weiß, dass Menschen ihre Freiheit zum Guten wie zum Schlechten gebrauchen können. Für Wildung Harrison lag der Zentralpunkt darin, dass sich die göttliche Offenbarung in den je konkreten Gruppen und Gemeinden ereigne. Hier komme Frauen eine besondere Rolle zu, da sie durch ihre Erfahrungen von Gebären, Nähren und Sorgen eine besondere Nähe zur Liebe und zu einer Spiritualität der Sinnlichkeit aufwiesen. Dabei blickte Wildung Harrison kritisch auf die bisherige Geschichte und Geschichtsschreibung. Frauen seien zu allen Zeiten auch gestaltende Akteurinnen gewesen, trotzdem sei seit dem 19. Jahrhundert die Auffassung dominant geworden, dass Frauen von Natur aus passiver und reaktiver als Männer seien. Lange Zeit hätten Frauen durch die Realität von Gebären und Ernähren auch kulturelle Macht ausgeübt und damit die Erfahrung gemacht, Leben

68 Vgl. Jones 2001: 95.

69 Vgl. Wildung Harrison 1991: 7–9.

zu empfangen, zu erhalten und weiterzugeben. Dafür sei nun eine Religion, die vor allem Kontemplation und weniger weltliche Aktivität als spirituell angesehen hat, wenig hilfreich. Liebe und Zorn stellten dabei die wichtigsten Handlungsweisen in der Ethik dar. Zorn sei nicht das Gegenteil von Liebe, sondern Ausdruck dafür, dass, in welcher Beziehung auch immer, etwas nicht in Ordnung sei. Zorn sei damit eine Form der Verbundenheit mit anderen und weise daraufhin, dass soziale Beziehungen gestört seien. Zugleich stelle Zorn ein Zeichen des Widerstandes dagegen dar. Für ihre Gegenwart ging sie von einer tiefgehenden Zerstörung dieser sozialen Beziehungen aus: Der Grund liege darin, dass verkannt werde, »was von aller Arbeit der Liebe die menschlichste und wertvollste und grundlegendste ist – die Arbeit der menschlichen Kommunikation, des Sorgens und Behütens, die Arbeit, die persönlichen Bindungen der Gemeinschaft zu pflegen«⁷⁰. Diese Tätigkeit werde häufig als Aufgabe von Frauen angesehen und angenommen, sie lenke vom eigentlichen Geschäft – der »Herrschaft über die Welt« – ab. Solche Akte der Liebe seien aber zentral, um zu Menschen zu werden, die sich selbst und andere achten.

In einer feministischen Sozialethik müssten neben Körpererfahrungen auch Gefühle sehr viel ernster genommen werden. Feministische Moraltheologie lege den Fokus auf das »Mit-sich-ins-Reine-Kommen«; Frauen sollten ihren Mittelpunkt finden, um so Beziehungen zu anderen Menschen und zur Umwelt aufzubauen. Die moralische Frage laute nicht, was fühle ich,

70 Wildung Harrison 1991: 15.

sondern, was tue ich mit dem, was ich fühle?⁷¹ Die Aufgabe der Ethik liege dann darin zu unterstützen, alle Gefühle zu durchleben und adäquate Strategien für unser Handeln zu entwickeln.

Innerhalb ihrer Ethik weist Wildung Harrison auch der Beziehung einen zentralen Stellenwert zu und nimmt hier die feministische Theologin Carter Heyward auf, die Gott in Beziehung denkt. Ein Gottesbild, das Gott autonom und damit beziehungslos denke, bringe auch ein Menschenbild hervor, das nicht zentral in Beziehungen wurzele.

Diese Überlegungen zur Beziehungsdimension und zur wechselseitigen Liebe haben auch Auswirkungen auf Wildung Harrisons Christologie: Jesu Radikalität habe in seiner Bereitschaft zur gegenseitigen Liebe und nicht in einer Entscheidung zum eigenen Opfer gelegen. Sein Tod sei der Preis gewesen, den er für diese radikale Liebe zahlen musste. Auch alle anderen Menschen seien dazu aufgerufen, seinem Beispiel zu folgen. Jesus Christus akzeptierte dabei seinen Tod als Opfer »für die Sache der radikalen Liebe, das heißt dafür, Beziehung zu schaffen und zu erhalten, und vor allem, falsche Beziehung *gerecht zu machen*, und eben dies nennen wir ›Gerechtigkeit schaffen‹⁷².

Wildung Harrison war sich sehr bewusst, welche Privilegien sie als eine der weißen Ethikerinnen hatte.⁷³ Hierarchische Strukturen zwischen Frauen – sei es zwischen Nord und Süd, aber auch

71 Vgl. Wildung Harrison 1991: 19.

72 Wildung Harrison 1991, 27, Hervorh. im Original.

73 Vgl. Herberhold 2008.

zwischen anderen Gruppen – waren für sie zu benennen und zu verändern. Für weiße Frauen sei es zentral anzuerkennen, dass sie sowohl Unterdrückte in sexistischen Strukturen als auch selbst Unterdrückerinnen seien und in diesem Zusammenhang durch ihre Partizipation an der Herrschaft Verantwortung trügen. Frauen seien häufig in ein komplexes Netz von Macht, Ohnmacht, Privilegien und Marginalisierungen eingebunden. Eine kontextuelle feministische christlich-theologische Ethik stelle Selbstverständlichkeiten und Plausibilitäten infrage. Eine wesentliche Aufgabe feministischer Ethik bestand für Wildung Harrison darin, Handlungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Dazu müsse das tägliche Leben mit seinen Erfahrungen und die damit verbundenen Ungerechtigkeiten ernst genommen werden.⁷⁴ Wo feministische Ethik keine Auswirkungen habe, bleibe sie auf halbem Wege stehen. Tun müsse in der Theologie einen ebenso wichtigen Stellenwert wie Sein bekommen so forderte sie.⁷⁵ Feministische Ethik beeinflusse beide Ebenen, sowohl das Tun als auch das Sein. Es sei Aufgabe einer solchen Ethik, sich für gelingende Beziehungen einzusetzen, Wohlergehen, Gemeinschaft und Solidarität zu verwirklichen und sich solchen Strukturen zu widersetzen, die dies verhinderten. Feministische Ethik beeinflusse die politische Praxis, sowohl auf der individuellen als auch der strukturellen Ebene. Ein Zentralpunkt ihres ethischen Nachdenkens war, dass die Behandlung eines moralischen Problems unzureichend sei, wenn die konkreten Erfah-

74 Vgl. Peters 2014: 121.

75 Vgl. Wildung Harrison 1991: 13.

rungen der Handelnden, die vor einer Entscheidung stehen, nicht genügend in den Blick kommen.⁷⁶

Wildung Harrison kann als eine der Begründerinnen einer christlichen feministischen Ethik gelten. Sie versuchte radikal, Ungerechtigkeit zu bekämpfen, und setzte sich für demokratische Strukturen in allen Bereichen menschlichen Lebens, auch in der Wirtschaft, ein. Der Ausgangspunkt für ethisches Denken und Handeln müsse in integrativen und radikalen Gemeinschaften der Gegenseitigkeit liegen.⁷⁷ Ihr theologisches Nachdenken hatte den ethischen Diskurs maßgeblich beeinflusst und verändert. Wildung Harrison gilt als Differenzfeministin. Sie stellte besonders den Erfahrungshorizont von Frauen in den Mittelpunkt und war sich dabei aber immer auch der Zeit- und Situationsgebundenheit dieser Erfahrungen bewusst.

3.3 Schamanin im Bauch – Christin im Kopf: Chung Hyun Kyung

Die koreanische Theologin Chung Hyun Kyung (geboren 1956) ist berühmt, seitdem sie 1991 vor der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im australischen Canberra nach schamanischen Ritualen Geister beschwor. Damals schlug ihr heftige Kritik entgegen, heute ist sie trotzdem, oder vielleicht auch deswegen, eine weltweit gefragte Referentin. Sie

76 Vgl. Wildung Harrison 1985: 123.

77 Vgl. Peters 2014: 121.

lehrt gegenwärtig als Professorin für ökumenische Theologie am *Union Seminary* in New York. Geboren in Kwangju, Südkorea, war ihre interreligiöse Prägung bereits in ihrer Kindheit angelegt: Ihr Vater war Konfuzianer, ihre Mutter Christin. Ihre Familiensituation war eine besondere: Ihre leibliche Mutter war die koreanische Version einer Leihmutter, sie hatte Chung geboren, da ihre soziale Mutter keine eigenen Kinder bekommen konnte. Ihre Person und Rolle wurden jedoch in der Familie totgeschwiegen, erst 1987 lernte Chung sie kennen. In ihrer späteren Deutung beschreibt Chung sie als eine der vielen namenlosen gekreuzigten Menschen.⁷⁸ Als sie elf Jahre alt war, erlebte ihre Familie einen finanziellen Bankrott. Gerade durch diese soziale Absturzerfahrung sah sie die Klassenunterschiede Koreas in scharfem Licht. Trotzdem gelang es ihr durch persönlichen Einsatz, eine der angesehensten Schulen Koreas zu besuchen. In Auseinandersetzung mit ihrer Familie legte sie ihren Nachnamen ab und deutete ihren Vornamen um, von »dunkler Spiegel« in »weiße/schöne Perle«.

Chung studierte sowohl an der *Ewha Womans University*, einer privaten Universität in Seoul, gegründet im 19. Jahrhundert von einer methodistischen Missionarin, als auch an der *School of Theology* in Claremont in Kalifornien und dem *Women's Theological Center* in Boston. 1989 wurde sie am *Union Theological Seminary* in New York mit einer Arbeit unter dem Titel »Struggle to be the Sun Again: Emerging Asian Women's Liberation Theology« promoviert. In dieser Zeit bricht sie bewusst mit der

78 Vgl. Küster 2010: 106.

europäischen Tradition der Theologie und verwirft den Exklusivitätsanspruch des Christentums; für sie sind Heilserfahrungen auch in anderen Religionen möglich.⁷⁹ Es zählt für sie weniger eine Erlösergestalt etwa in der Person Jesu Christi als vielmehr eine Botschaft, die Frauen im Sinne einer Ermächtigung bestärkte und ermutigt. Ihre Kritik richtet sich vor allem auf die negativen Auswirkungen der westlichen Christologie in Asien, insbesondere die Abwertung der asiatischen Kultur. Die Christusfigur sei so zentral geworden, dass andere Formen der Gotteserfahrung in den Hintergrund getreten seien.

Gegenwärtig ist Chung Professorin für Ökumene am *Union Theological Seminary*. Sie versteht sich selbst als asiatische Befreiungstheologin und Ökofeministin und steht damit »in der Tradition afrikanischer und asiatischer Frauen, die seit Ende der 1970er Jahre begannen, in ihrem Kontext der ›Dritte-Welt-Theologie‹ auch geschlechtsspezifische Fragestellungen zu thematisieren«⁸⁰. Chung ging davon aus, dass Frauen aus dem globalen Süden grundlegend andere Erfahrungen als weiße Feministinnen gemacht haben. Für Chung liegt der Zielhorizont ihres theologischen Nachdenkens im gerechteren Zusammenleben aller Menschen in Asien. Dabei geht sie in starkem Maße davon aus, dass gerade Frauen sich in einem Beziehungsgeflecht erlebten. Ziel ist es, dass die Theologie »von unten«, von der Lebenssituation und den entsprechenden Erfahrungen, ansetzt. Dazu seien auch andere Ausdrucksmöglichkeiten (Poesie, Tanz, Kunst)

79 Vgl. Haubner 2004: 16.

80 Haubner 2004: 10.

für Theologie nötig. Zu jedem Zeitpunkt müssten sich die Hoffnungen und die gelebte Religiosität der Frauen in ihrem Kampf ums Überleben in der Theologie spiegeln.⁸¹ Dabei möchte sie als Mittelschichtstheologin keine Theologie für arme Frauen betreiben, sondern mit ihnen. Ihre gesamte Theologie ist zutiefst vom asiatischen Kontext geprägt. Sie definiert sich selbst als »Salimist«, eine koreanische Ökofeministin (ausgehend vom koreanischen Wort »salim« für »Dinge lebendig machen«). Zugleich begreift sie sich als Schamanin. Der Schamanismus kann als älteste und eigentliche Religion Koreas gelten und bedeutet die Verehrung der persönlichen Schutzgeister. Als Schamanin sieht Chung sich als eine Mischung aus Heilerin und Magierin. Ihre primäre Aufgabe liegt in der Kommunikation mit Göttern und Geistern.⁸² Der Schamanismus in Korea stellt eine frauenzentrierte Form der Religiosität dar.

Diese Form der Theologie erlebte durch ihren Vortrag auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1991 in Canberra, Australien, große Aufmerksamkeit. Hier fanden asiatische Theologinnen erstmals internationales Gehör.⁸³ Diesen Vortrag gestaltete sie als religiöse Performance, die weit über einen wissenschaftlichen Vortrag hinausging, ganz klar interreligiös ausgerichtet war und exemplarisch ihren theologischen Ansatz verdeutlichte. Die Vollversammlung stand unter dem

81 Vgl. Haubner 2004: 12.

82 Vgl. Haubner 2004: 22.

83 Vgl. Küster 2010: 103.

Thema »Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung« und Chung definierte diesen Geist nun in ungewöhnlicher Weise. Sie forderte die Teilnehmenden der Versammlung dazu auf, ihre Schuhe auszuziehen und zu tanzen, um so den Weg des Geistes vorzubereiten.⁸⁴ Dann rief sie die Geister all derer an, die gelitten hatten, von biblischen Frauengestalten wie Hagar bis zu den koreanischen Frauen, die während des Zweiten Weltkrieges von japanischen Soldaten vergewaltigt worden waren. Auch die Geister von Erde, Luft und Wasser adressierte sie, da auch diese Ausbeutung erlebten. Alle diese Menschen, die Mord oder Unrecht erlebt haben, seien nach der koreanischen Tradition von Han, verstanden als Zorn, Groll und Bitterkeit, erfüllt. Sie müssten gehört werden, um auch den Heiligen Geist vernehmen zu können. Erst wenn ihre Erfahrungen und ihr Leiden ernstgenommen würden, könne es gelingen, das Wirken des Heiligen Geistes auf der Erde zu erkennen. Gegenwärtig sei unsere Welt massiv durch Gier und »Mammon« bedroht. Deshalb sei es nötig, Buße zu tun, um so den Geist wieder besser hören zu können. Der Heilige Geist, den sie weiblich versteht und der im Zentrum ihrer Theologie stehe, könne so den Weg zu einer politischen »Ökonomie des Lebens« weisen. Chungs Bild des Heiligen Geistes ergibt sich aus dem Bild der Kwan In, einer Göttin des Mitleidens und der Weisheit aus Ostasien. Diese könne als Erleuchtete jederzeit ins Nirvana eingehen, verzichte aber aus Barmherzigkeit darauf, um anderen den Weg zu weisen. Sie könne so zugleich auch ein Bild für Jesus Christus sein. Diese

84 Vgl. Chung 1997: 17f.

»Ökonomie des Lebens« nun beruhe auf »der lebensspendenden Kraft der gegenseitigen Hilfe, der gegenseitigen Abhängigkeit und der Harmonie«⁸⁵. Dazu seien drei Veränderungen nötig⁸⁶: Erstens die Erkenntnis, dass der Mensch mit der Natur lebt und nicht diese beherrscht, zweitens die Überwindung des Dualismus des Lebens und das Wahrnehmen, verbunden mit der Erkenntnis, dass Leben sich in Verbindungen und Verknüpfungen ereignet, und drittens ein Übergang von der »Kultur des Todes« zu einer »Kultur des Lebens«.

Ihr Vortrag löste breite Debatten aus, vor allem unter evangelikalen und orthodoxen Theologen, immer wieder wurde ihr Synkretismus vorgeworfen. Sie selbst betonte, dass es keine »reine« Form des Christentums gebe; es habe zu allen Zeiten auch andere kulturelle Einflüsse in sich aufgenommen. Durch diese Auseinandersetzungsprozesse mit Kulturen könne das Christentum lebendig und bedeutsam bleiben. Die Gestalt des Christentums an jedem Ort und zu jeder Zeit sei synkretistisch, dies sei jedoch westlichen Theologinnen und Theologen meist nicht bewusst.⁸⁷

Chung betont stets, dass für sie Theologie zu treiben eine persönliche und politische Aktivität sei. Als koreanische Frau betreibe sie Theologie auf der Suche nach menschlicher Ganzheit und im konkreten historischen Kampf ihres Volkes für Freiheit.

85 Chung 1997: 25.

86 Vgl. Chung 1997: 25–27.

87 Vgl. Chung 1998.

Indem sie die Präsenz Gottes beanspruche, möchte sie zugleich ihren eigenen Befreiungsprozess und den ihres Volkes unterstützen.⁸⁸ Hier spiegelt sich deutlich die schwierige Geschichte Südkoreas in der Beherrschung durch Japan wider. Wenn Chung von ›asiatischen Frauen‹ spricht, dann ist das ein politischer wie kultureller Begriff.

Chungs Ökofeminismus geht davon aus, dass asiatische Frauen stärker von der ökologischen Krise betroffen sind. Eine Theologie der Frauen sei nun keine exklusivistische Theologie. Vielmehr gelte, dass patriarchales Denken und entsprechende Strukturen allen Menschen schadeten und verhinderten, den Schöpfungsauftrag Gottes umzusetzen und dem Ebenbild Gottes in einer aktiven Verantwortungsübernahme in der Welt zu entsprechen.⁸⁹ Patriarchale Strukturen stellten eine strukturelle Sünde dar, weil sie Frauen daran hinderten, ihre menschliche Würde voll zu entfalten. Asiatische Frauen könnten ihr Menschsein und ihren Glauben nicht losgelöst von ihrem Leiden sehen. Menschsein heiÙe für sie zu leiden, da Leiden ihre prägendste Lebenserfahrung darstellte. Sie erlebten in besonderer Weise Han, im oben geschilderten Sinne als Gefühl der totalen Verzweiflung und als Reaktion der von Unrecht und Leid getroffenen Menschheit. Ziel der feministischen Theologie sei es, die Frauen von Han zu befreien. Dazu könne in dialogischer Weise in drei Schritten vorgegangen werden – dies nennt Chung

88 Chung 2001: 1.

89 Vgl. Haubner 2004: 53.

auch »Tönen des Han«⁹⁰: erstens mit Hilfe einer Schamanin das Erzählen und Hören des Han (*speaking and hearing*), zweitens die Ursache des Han ausfindig machen (*naming*) und drittens den Han durch rituelle Handlung beseitigen (*changing*). Da für koreanische Frauen Heil und Erlösung gleichbedeutend mit Befreiung von ihrem Han seien, müsse Jesus für sie ein »Priester des Han« sein⁹¹ und damit gnadenvolle Erlösung ermöglichen.

Chung ist heute eine weltweit angefragte Referentin und noch immer sehr umstritten. Ihr überlebens- und befreiungsbezogener Synkretismus provoziert ebenso wie ihre starke Fokussierung auf asiatische Frauen. Eine solche induktive Theologie, die aus einem bestimmten geschichtlichen Kontext und von dem Schicksal koreanischer Frauen aus entfaltet wird, ist gerade an akademische Diskurse nur sehr bedingt anschlussfähig. Zugleich sind ihr wichtige Impulse und eine starke Stimme für die theologischen Interessen und die Lebensrealität jenseits westlicher Mittelschichtstheologie zu verdanken.

90 Chung 2001: 99.

91 Chung 2001: 66.

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 Christusbildungen, 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.

5 Perspektiven für eine kontextuelle, geschlechterbewusste Theologie der Gegenwart – Zehn Thesen und eine Vision

1. Die neun vorgestellten feministischen Theologinnen kommen aus ganz unterschiedlichen sozialen und theologischen Hintergründen, sie waren und sind evangelisch, katholisch oder methodistisch geprägt. Ihre theologischen Einsichten sind untrennbar mit ihren biografischen Erfahrungen, ihrer Herkunft und ihren kulturellen Zusammenhängen verknüpft, nehmen diese auf und reflektieren sie.
2. Die Wurzeln ihres theologischen Nachdenkens sind dabei ebenfalls ganz unterschiedlich – sie reichen von Thomas von Aquin über die (mittelalterliche) Mystik bis zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie. All diese Traditionsstränge versuchten sie, sich neu anzueignen und für die spezifischen Erfahrungen von Frauen fruchtbar zu machen.
3. Feministische Theologie ist aktivistisch und handlungs- bzw. praxisorientiert, insofern sie auf eine aktive Gestaltung von Welt und soziopolitischer Realität abzielt – das zeigt sich bei allen betrachteten Theologinnen. Damit unterscheidet sie sich deutlich von traditionellen theologischen Argumentationsmustern.

4. Sie alle sind bewegt von der Liebe Gottes und seiner oder ihrer Zuwendung zu den Menschen in Kreuz und Auferstehung. Dabei hinterfragen sie jedoch massiv traditionelle theologische Einsichten und Traditionen nach ihren geschlechtsstereotypen Ansichten. Vergebung und Auferstehung wird so je neu ausbuchstabiert, in ihre Gegenwart und in ihre (kirchliche) Gemeinschaft hinein.
5. Alle diese Theologinnen sind in tiefgreifender und existenzieller Auseinandersetzung mit der biblischen Überlieferung begriffen. Sie sehen die patriarchale Prägung und Durchdringung der biblischen Texte ebenso wie ihre ermächtigenden Anteile. Zum Umgang mit dieser Ambivalenz entwickeln sie unterschiedliche Ansätze und Praktiken der Auslegung, die die Fülle des biblischen Zeugnisses ernst nehmen und zugleich befreiend rekonstruieren möchten.
6. Die Kirche bleibt für alle vorgestellten Theologinnen einer der Knotenpunkte ihrer Auseinandersetzung. Sie erleben diese, jeweils zeit- und konfessionsabhängig, als unterschiedlich patriarchal und sexistisch. Trotzdem sind sie getragen von der Erkenntnis, dass christlicher Glaube einer Gemeinschaft der Gläubigen bedarf, dass er auf Organisationsformen angewiesen ist und dass diese auch immer das Potenzial zur Glaubensstärkung und Ermächtigung haben.
7. Feministische Theologie der Gegenwart muss dekonstruktivistisch sein. Ausgehend von Gal 3, 28, dass in Jesus Christus und in der christlichen Gemeinde alle Unterschiede zwischen Menschen unerheblich werden, muss diese geistliche Einsicht auch für ein soziales Zusammenleben theologisch

rekonstruiert werden, um damit bestimmte soziale Zuordnungen aufzugeben. Zugleich aber muss es möglich sein, Marginalisierungserfahrungen Ausdruck zu verleihen; dazu müssen auch bestimmte Gruppenerfahrungen ausgesprochen werden können. Hierzu kann es auch theologisch nötig sein, etwa von Männern und Frauen, von heterosexuellen und queeren Menschen oder von Nord und Süd zu sprechen. Eine solche Theologie kann dann geschlechterbewusst genannt werden, wenn sie Erfahrungen von Geschlecht mit in ihr theologisches Nachdenken einbezieht.

8. Dazu ist feministische Theologie bleibend auf den ökumenischen Diskurs angewiesen, Theologinnen und Theologen, die geschlechterbewusst arbeiten, verbindet sehr viel mehr als sie trennt. Hier gilt es, voneinander und von den Erfahrungen in der je anderen Konfession oder Tradition zu lernen.
9. Feministische Theologie muss radikal parteiisch sein, zugunsten all derer, die marginalisiert werden. Ziel muss es dabei nicht nur sein, für diejenigen eine Stimme zu erheben, die keine Stimme haben, sondern vielmehr mit ihnen im Dialog und in der Begegnung Theologie zu betreiben, dann kann diese Theologie im besten Sinne Barfußtheologie sein. Dazu ist sie dringend auf Rückbindungen in Gemeinde und Kirche angewiesen, hier muss sie ihre Resonanz finden. Dazu braucht sie aber ebenso wissenschaftlich-theologische Reflexion.
10. Feministische Theologie muss quer zu allen theologischen Disziplinen verlaufen, sie durchdringt die einzelnen Fächer

wie etwa Altes Testament, Neues Testament oder Systematische Theologie und trägt so ihre Perspektiven in diese Fächer ein und sensibilisiert diese so für die Frage nach Geschlecht.

Eine Vision, meine Vision, für die Zukunft geschlechterbewusster Theologie¹²⁵: Feministische Theologie ist immer auch utopisch zu verstehen und Utopien als notwendiges Überlebensmittel zu begreifen. Vor uns auf dem Weg sind Theologinnen und Theologen gegangen, die gedacht und geglaubt haben, die den Horizont theologischen Denkens geweitet haben. Hinter ihre Ideen und Visionen können wir nicht mehr zurück, von ihnen können wir etwas lernen über Hoffnung, auch gegen die Realität dieser Welt, von Solidarität und vom Vertrauen auf Gott, der oder die so anders ist, als Menschen es sich vorstellen können. Sie sind Riesinnen und Riesen, auf deren theologische Einsichten unser Nachdenken ansetzen kann. Sie haben auf vielen Feldern der Theologie Bahnbrechendes bewirkt und gedacht: Sie haben Frauen als Handelnde neben Männern in biblische Geschichten gestellt, haben biblische Überlieferungen gegen den Strich gelesen und Strukturen von Macht und Gewalt aufgedeckt. Sie haben uns gelehrt, dass Textüberlieferungen immer auch herrschende Machtstrukturen transportieren und dass es Mut braucht, diese zu hinterfragen und zuvor marginalisierte Gruppen als Gegenbild zu imaginieren. Sie haben uns gelehrt, dass kein biblischer Text nur eine einzige Botschaft, nur eine einzige Bedeutung hat.

125 Vgl. zum Folgenden: Jäger 2013: 23.

Sie haben uns gelehrt, Gott anders zu beschreiben und sein oder ihr Verhältnis zu uns Menschen stärker als bisher in Beziehung zu denken. Sie haben die Geistkraft, den Heiligen Geist, neu neben Gott als Schöpfer gestellt, sie haben Jesus als den Christus, als Bruder, als einen von uns gezeichnet.

Ich träume von einer Theologie, die Stellung bezieht und Visionen entwickelt zu einer nachhaltigen Ethik, zur Wahrnehmung von Menschen jenseits aller Grenzen von Geschlecht, Sexualität, Alter oder Herkunft.

Ich träume von einer Theologie, die den Menschen sieht in seiner Ganzheit, in seiner Schönheit und in seiner Gebrochenheit vor Gott und die erzählt von der großen Hoffnung auf das Reich Gottes, von der Hoffnung, die stark macht für Veränderungen in dieser Welt.

Ich träume von einer Theologie, die die biblischen und kirchlichen Traditionen fruchtbar macht und sprechen lässt für Menschen unserer Gegenwart, die unseren Erfahrungen im Glauben und in der Welt Sprache verleiht.

6 Quellenverzeichnis

- Albers, Ilka 1986: Zusammenschau des Werkes von Mary Daly. Zusammenschau des Werkes von Mary Daly. Zum Vortrag der amerikanischen Philosophin Mary Daly beim »Fest der 2000 Frauen« in Frankfurt. http://www.gerda-weiler-stiftung.de/pdf/zusammenschau_marydaly_ilkaalbers.pdf. Letzter Zugriff: 13.09.2020.
- Althaus-Reid, Marcella 2000: *Indecent Theology. Theological perversions in sex, gender and politics*. London, Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella 2003: *The Queer God*, London, Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella 2004: Introduction. In: Althaus-Reid, Marcella (Hg.): *From Feminist Theology to Indecent Theology*. London, scm press.
- Anonymus 2013. Dr. Beverly Wildung Harrison | Profile. In: LGBTQ Religious Archives Network (LGBT-RAN). <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/beverly-wildung-harrison>. Letzter Zugriff: 11.02.2021.
- Baltz-Otto, Ursula 2004: *Dorothee Sölle. Das Lesebuch. Fragmente einer neuen Theologie. Einführung und Textauswahl von Ursula Baltz-Otto*. Stuttgart, Kreuz.

- Bauman, Whitney A./von der Horst, Dirk/Silverman, Emily Leah 2012: *Divining Prophetic Voices*. In: Silverman, Emily Leah/von der Horst, Dirk/Bauman, Whitney A.: *Voices of Feminist Liberation*. Sheffield, Equinox Publishing: 1–13.
- Butler, Judith 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Chung, Hyun Kyung 1997: *Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*. Stuttgart, Kreuz.
- Chung, Hyun Kyung 1998: *Interviewausschnitte, zusammengestellt von Antje Schrupp*. <http://antjeschrupp.de/chung-hyun-kyung>. Letzter Zugriff: 20.01.2021.
- Chung, Hyun Kyung 2001: *Struggle to be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*. 9. Aufl. Maryknoll, NY, Orbis Books.
- Cohen, Jeremy 1991: *Introduction*. In: Cohen, Jeremy: *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict. From Late Antiquity to the Reformation*. New York, New York University Press.
- Cornwall, Susannah 2010: *Stranger in Our Midst. The Becoming of The Queer God in the Theology of Marcella Althaus-Reid*. In: Isherwood, Lisa/Jordan, Mark D. (Hg.): *Dancing Theology in Fetish Boots. Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*. London, scm press: 95–112.
- Dalferth, Ingolf U. 1991: *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*. Freiburg i.Br., Herder.
- Daly, Mary 1968: *The Church and the Second Sex*. New York, NY, Harper & Row.
- Daly, Mary 1970: *Kirche, Frau und Sexus*. Olten, Walter.

- Daly, Mary 1980: *Jenseits von Gottvater*, Sohn und Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung. München, Frauenoffensive.
- Daly, Mary 1988a: »Ich gehöre nicht dazu...« Ein Interview. In: Fröse, Marlies (Hg.): *Mary Daly's Patriarchatskritik und feministische Politik*. Utopos – Kein Ort. Ein Lesebuch. Bielefeld, AJZ Druck und Verlag: 154–161.
- Daly, Mary 1988b: *Pure Lust. Vices, Virtues, New Habits – Plastic and Potted Passions*. In: Fröse, Marlies (Hg.): *Mary Daly's Patriarchatskritik und feministische Politik*. Utopos – Kein Ort. Ein Lesebuch. Bielefeld, AJZ Druck und Verlag: 100–113.
- Daly, Mary 1994: *Auswärts reisen. Die strahlkräftige Fahrt*. München, Frauenoffensive.
- Enander, Glen 2005: *Elisabeth Schüssler Fiorenza*. New York City, NY, Chelsea House Publishers.
- Feminist Studies in Religion 2012: *In Memory of Beverly Wildung Harrison*. <https://www.fsrinc.org/memory-beverly-wildung-harrison%C2%AO/>. Letzter Zugriff: 07.02.2021.
- Freundorfer, Rosemarie 2004: *Dein Reich komme*. Das Zentrum in Rosemary Radford Ruethers Theologie. Münster, LIT.
- Friedrich, Andrea M. 2003: *Kirche als Gemeinschaft der Befreiung. Vergleich und Zusammenführung der ekklesiologischen Ansätze der Befreiungstheologie bei Leonardo Boff und der feministischen Theologie bei Rosemary Radford Ruether und Elisabeth Schüssler Fiorenza*. Frankfurt a.M., Peter Lang.
- Grey, Mary 1998: *Foreword*. In: Radford Ruether, Rosemary: *Introducing Redemption in Christian Feminism*. Sheffield, Sheffield Academic Press.

- Günter, Andrea 2000: Die weibliche Hoffnung der Welt. Die Bedeutung des Geborensseins und der Sinn der Geschlechterdifferenz. Gütersloh, Chr. Kaiser.
- Haubner, Marion 2004: Han. Christologie im Werk von Chung Hyun Kyung. Frankfurt a.M., Peter Lang.
- Herberhold, Mechthild 2008: Mit Leidenschaft dem gelingenden Leben auf der Spur. Von der verändernden Kraft feministischer Ethik. http://www.ethik-konkret.de/pdfs/Herberhold_Festvortrag.pdf. Letzter Zugriff: 07.02.2021
- Hunt, Mary E. 2010: Surreal Feminist Liberation Theology: Marcella Althaus-Reid, Presente! In: Isherwood, Lisa/Jordan, Mark D. (Hg.): Dancing Theology in Fetish Boots. Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid. London, scm press: 17–30.
- Isherwood, Lisa 2009: Nachruf auf Prof. Dr. Althaus-Reid. <http://www.eswtr.org/de/start-2/in-memori-11.12.2020>. Letzter Zugriff: 11.12.2020.
- Jäger, Sarah 2013: Nachfolge-Träume. In: Junge Kirche 71(1): 23.
- Jones, Eileen K. 2001: Weaving Perspectives: An Exploration of Economic Justice Based on the Work of Beverly Wildung Harrison and Marilyn Waring. In: Ecotheology: Journal of Religion, Nature, and the Environment 6 (1–2): 92–107.
- Jost, Renate 2007: Zur Bedeutung Dorothee Sölles für (m)eine feministische Theologie. In: Kuhlmann, Helga (Hg.): Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles. Stuttgart, Kreuz: 104–129.
- Korsch, Dietrich 2020: Mit der Theologie anfangen. Orientierungen für das Studium. Tübingen, Mohr Siebeck.

- Küster, Volker 2010: A Protestant Theology of Passion. Korean Minjung Theology Revisited. Leiden, Brill.
- Ludwig, Ralph 2009: Die Prophetin. Wie Dorothee Sölle Mystikerin wurde. Berlin, Wichern-Verlag.
- Matthiae, Gisela 2007: Feministin »avant la lettre«. Dorothee Sölle als feministische Befreiungstheologin. In: Kuhlmann, Helga (Hg.): Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles. Stuttgart, Kreuz: 130–167.
- Meyer-Wilmes, Hedwig 2002: Art. Programm Feministischer Theologie(n). In: Gössmann, Elisabeth/Kuhlmann, Helga/Moltmann-Wendel, Elisabeth/Praetorius, Ina/Schottroff, Luise/Schüngel-Straumann, Helen/Strahm, Doris/Wuckelt, Agnes: Wörterbuch der Feministischen Theologie. 2. Aufl. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus: 147–150.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth 1977: Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit. Zur Emanzipation der Frau in Kirche und Gesellschaft. München, Kaiser.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth 1980: Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth 1994: Mein Körper bin ich. Neue Wege zur Leiblichkeit. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth 1997: Wer die Erde nicht berührt, kann den Himmel nicht erreichen. Autobiographie. Zürich, Benziger.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth/Kegel, Günter (Hg.) 1992: Feministische Theologie im Kreuzfeuer. Der Streit um das »Tübinger Gutachten«. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.

- Peters, Rebecca Todd 2014: Beverly Wildung Harrison. Forefronting Women's Moral Agency. In: *Journal of Feminist Studies in Religion* 30 (1): 121–122.
- Pohl-Patalong, Uta 2002: Art. »Gender«. Gössmann, Elisabeth/Kuhlmann, Helga/Moltmann-Wendel, Elisabeth/Praetorius, Ina/Schotttroff, Luise/Schüngel-Straumann, Helen/Strahm, Doris/Wuckelt, Agnes: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. 2. Aufl. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus: 216–221.
- Praetorius, Ina 1993: *Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- Praetorius, Ina 2005: *Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- Praetorius, Ina 2011a: *Ich glaube an Gott und so weiter... Eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- Praetorius, Ina 2011b: *Geburtlich zusammenleben. Das gute Leben – Handeln aus der Verbundenheit*. https://www.kath-kirche-vorarlberg.at/organisation/kirchenblatt/links-dateien/Tage-derUtopie-2011_Ina-Praetorius_Geburtlich-leben.pdf. Letzter Zugriff: 10. 01. 2021.
- Praetorius, Ina 2015: *Wirtschaft ist Care oder: Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen*. Band 16 der Schriftenreihe *Wirtschaft und Soziales*, herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung. https://www.boell.de/sites/default/files/2015-02-wirtschaft-ist-care.pdf?dimension1=division_sp. Letzter Zugriff: 10. 01. 2021.

- Praetorius, Ina 2021: Ina Praetorius persönlich. <https://www.inapraetorius.ch/d/ina-praetorius.php>. Letzter Zugriff: 10. 01. 2021
- Radford Ruether, Rosemary 1974: A Further Look At Feminist Theology. In: *Christianity & Crisis* 34: 139–143.
- Radford Ruether, Rosemary 1988: Unsere Wunden heilen/Unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche. Stuttgart, Kreuz.
- Radford Ruether, Rosemary 1994: Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde. Luzern, Edition Exodus.
- Radford Ruether, Rosemary 1998: Women and Redemption. A Theological History. Minneapolis, Augsburg Fortress Publishers.
- Rehberger, Claudia 1996: Humanisierung des Menschen und die Wiederversöhnung mit der Erde: Befreiungstheologie Rosemary Ruethers. Frankfurt a.M., Peter Lang.
- Schneider-Ludorff, Gury 2002: Art. Feministische Theologie. Geschichte. In: Gössmann, Elisabeth/Kuhlmann, Helga/Moltmann-Wendel, Elisabeth/Praetorius, Ina/Schottroff, Luise/Schüngel-Straumann, Helen/Strahm, Doris/Wuckelt, Agnes: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. 2. Aufl. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus: 144–147.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth 1983: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York, Crossroad.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth 1988: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel. Freiburg, Edition Exodus.

- Schüssler Fiorenza, Elisabeth 1995: *Wartime as Formative*. In: *The Christian Century vom 16.–23. August 1995*: 778–779.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth 1998: *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation in Context*. London, T & T Clark International.
- Segovia, Fernando F. 2003: *Looking Back. Looking Around. Looking Ahead: An Interview with Elisabeth Schüssler Fiorenza*. In: Segovia, Fernando F. (Hg.): *Toward a New Heaven and a New Earth: Essays in Honour of Elisabeth Schüssler Fiorenza*. Maryknoll, NY, Orbis Books: 17–48.
- Shore-Goss, Robert 2009: »So Get your High Heels on for Liberation, and Walk«. *Some Reflections in Memory of Marcella Althaus-Reid*. In: *Theology & Sexuality: The Journal of the Institute for the Study of Christianity and Sexuality* 15 (2): 139–144.
- Shore Goss, Robert 2010: *Dis/Grace-full Incarnation and the Dis/Grace-full Church: Marcella Althaus-Reid's Vision of Radical Inclusivity*. In: Isherwood, Lisa/Jordan, Mark D. (Hg.): *Dancing Theology in Fetish Boots. Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*. London, scm press: 1–16.
- Snarr, C. Melissa 2005: *A New Discipline? Beverly Harrison and »Malestream« Christian Ethics*. In: *Journal of the Society of Christian Ethics* 25 (2): 79–94.
- Sölle, Dorothee 1965: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ›Tode Gottes‹*. Stuttgart, Kreuz.
- Sölle, Dorothee 1986: *Credo*. In: Sölle, Dorothee: *Ich will nicht auf tausend Messern gehen*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag: 24–25.

- Sölle, Dorothee 1994: Wie können wir befreiungstheologisch arbeiten? In: Schottroff, Luise: *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus: 94–96.
- Sölle, Dorothee 1999: *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*. Hamburg, Hoffmann und Campe.
- Sölle, Dorothee 2004: *Gegenwind. Erinnerungen*. 4. Aufl. Hamburg, Hoffmann & Campe.
- Sölle, Dorothee/Steffensky, Fulbert 1996: *Zwietracht in Eintracht. Ein Religionsgespräch*. Zürich, Pendo.
- Stock, Konrad 2002: Art. *Theologie, Christliche*. I. Einleitung. In: Balz, Horst/Cameron, James K./Hall, Stuart G./Hebblethwaite, Brian L./Hoheisel, Karl/Janke, Wolfgang/Nowak, Kurt/Schäferdiek, Knut/Schröer, Henning/Seebaß, Gottfried/Spieckermann, Hermann/Stemberger, Günter/Stock, Konrad: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 33. Berlin, Walter de Gruyter: 263–343.
- Von Kellenbach, Katharina 1996: Review: *The Garden Spring*. Reviewed Work: *I Am My Body: A Theology of Embodiment* by Elisabeth Moltmann-Wendel. In: *Cross Currents: The Journal of the Association for Religion and Intellectual Life* 45 (4): 548–546.
- Wacker, Marie-Theres 2016: *Anyone who does not touch the earth cannot reach heaven*. In: *Concilium. International Journal of Theology* 52 (4): 124–131.
- Wartenberg-Potter, Bärbel 2008: Geleitwort. In: *Matthiae, Gisela/Jost, Renate/Janssen, Claudia/Mehlhorn, Annette/Röckemann, Antje (Hgg.): Feministische Theologie. Initiativen*,

- Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus: 11–12.
- Wildung Harrison, Beverly 1985: *Theology and Morality of Procreative Choice*. In: Robb, Carol S. (Hg.): *Making the Connections. Essays in Feminist Social Ethics*. Boston, Beacon Press.
- Wildung Harrison, Beverly 1991: *Die Kraft des Zorns in der Arbeit der Liebe. Grundlagen einer feministischen Moraltheologie*. In: Wildung Harrison, Beverly: *Die neue Ethik der Frauen. Kraftvolle Beziehungen statt bloßen Gehorsams*. Stuttgart, Kreuz: 7–30.
- Wind, Renate 2008: *Dorothee Sölle. Rebellin und Mystikerin. Die Biographie*. Stuttgart, Kreuz.
- Wondra, Ellen K. 1991: *Humanity has been a holy thing. Toward a Contemporary Feminist Christology*. Lanham, MD, University Press of America.

„Wenn Gott männlich ist, muß das Männliche Gott sein“ – so formulierte die amerikanische feministische Theologin Mary Daly 1973. Seitdem ist viel geschehen: Unterschiedliche Konzepte feministischer Theologie haben zentrale Zusammenhänge christlicher Theologie neu gedacht und von einer gerechteren Welt für Männer und Frauen geträumt. Dieses Buch stellt die zentralen Entwicklungslinien feministischer Theologien von ihren Anfängen bis in die Gegenwart dar. Zugleich skizziert es einen eigenen Ansatz, der die Möglichkeiten einer gegenwärtigen queeren geschlechterbewussten Theologie auslotet.

Über die Autorin

Jun.-Prof. Dr. Sarah Jäger ist evangelische Theologin. Sie war von 2016 bis 2019 wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e. V. (FEST) im Rahmen des Konsultationsprozesses „Orientierungswissen zum gerechten Frieden – Im Spannungsfeld zwischen ziviler gewaltfreier Konfliktprävention und rechtserhaltender Gewalt“. Gegenwärtig arbeitet sie als Juniorprofessorin für Systematische Theologie/Ethik an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.



UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386

ISBN 978-3-948083-24-3

