

Heike Walz

>>... NICHT MEHR MÄNNLICH
UND WEIBLICH ...«?

**Ekklesiologie und Geschlecht
in ökumenischem Horizont**



Lembeck

„... nicht mehr männlich und weiblich ...“ ?

Ekklesiologie und Geschlecht
in ökumenischem Horizont

Heike Walz

**„... nicht mehr männlich und
weiblich ...“ ?**

Ekklesiologie und Geschlecht
in ökumenischem Horizont

Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlag: Nicole Wilms

© 2006 Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main

Gesamtherstellung: Druckerei und Verlag Otto Lembeck

Frankfurt am Main und Butzbach

ISBN-10: 3-87476-504-0

ISBN-13: 978-3-87476-504-6

In memoriam

Rose Akua Ampofo
(1948-2003)

Inhalt

Vorwort	13
----------------------	----

Einleitung	16
-------------------------	----

Teil I: Geschlecht, Ökumene, Ekklesiologie	41
---	----

Kapitel 1

Geschlechterforschung und Ekklesiologie	42
--	----

1.1 Hat Kirche ein Geschlecht?	43
--------------------------------------	----

1.2 Theologische Geschlechterforschung	48
--	----

1.3 Geschlecht wahrnehmen. Eine Systematik	53
--	----

1.3.1 Abwesende Anwesenheit von Geschlecht	56
--	----

1.3.2 Frausein und Mannsein festgelegt	59
--	----

1.3.3 Geschlechter-Differenzen: Verflechtung von Konfliktlinien .	61
---	----

1.3.4 Gender interaktiv und soziokulturell konstruiert	62
--	----

1.3.5 Natürliches Körpergeschlecht in Frage gestellt	66
--	----

1.3.6 Zusammenschau der Wahrnehmungsweisen	72
--	----

1.3.7 Kontextualität der Geschlechterkonzeptionen	75
---	----

1.4 Geschlechtertranszendenz.....	76
-----------------------------------	----

1.5 Geschlecht wahrnehmen in Ekklesiologien	78
---	----

1.5.1 Ökumenisches Studiendokument.....	80
---	----

1.5.2 Neuere deutschsprachige Dogmatiken.....	83
---	----

1.5.3 Geschlechterfrage keine Selbstverständlichkeit.....	86
---	----

1.6 Zusammenfassung	87
---------------------------	----

Kapitel 2

Ekklesiologie kontextuell und interkontextuell	89
---	----

2.1 Vom Kontext zur Kirche	90
----------------------------------	----

2.1.1 Kontextuelle Theologie	90
------------------------------------	----

2.1.2 Kontextuelle Ekklesiologie.....	95
---------------------------------------	----

2.1.3 Soziokultur, Konfession und Geschlecht als Kontexte	98
---	----

2.1.4 Spannung zwischen Kontextualität und Katholizität	100
---	-----

2.1.5 Von Frauen- und Männerbewegungen zur Ekklesiologie	101
2.2 Kontextuelle ekklesiologische Metaphorik.....	104
2.2.1 Kreatives Denken in Metaphern	107
2.2.2 Metaphorische Ekklesiologie.....	116
2.3 Ekklesiologie interkontextuell	121
2.4 Zusammenfassung	123

Teil II: Kontextuelle ekklesiologische Signaturen 129

Kapitel 3

Inklusive Gemeinschaft (<i>Koinonia</i>).....	130
3.1 Prophetische Gemeinschaft der Befreiung (R. R. Ruether).....	132
3.2 Nachfolgegemeinschaft Gleichgestellter (E. S. Fiorenza).....	141
3.3 GefährtInnen der Weisheit Gottes (E. A. Johnson).....	147
3.4 Sakramentale Erzählgemeinschaft (N. K. Watson).....	155
3.5 Gemeinschaft als Passageraum (I. Graesslé)	160
3.6 <i>Women's Voices and Visions</i> (Post-Dekade-Prozess)	165
3.7 Ausblick auf weitere Modelle.....	167
3.8 Zusammenfassende Reflexion	169

Kapitel 4

Sinnliche Körper in Spiritualität und Liturgie (<i>Leiturgia</i>)	172
4.1 Männerspiritualitätsbewegungen	177
4.1.1 Männerdistanz von ‚feminisierter‘ Religiosität.....	178
4.1.2 Zwischen säkularer Männerbewegung und Kirche	184
4.1.3 Kirche als intermediärer Raum für neue Männlichkeiten	187
4.1.3.1 Raummetaphorik	187
4.1.3.2 Diskurse über Männlichkeiten – eine Systematik	188
4.1.3.3 ‚Authentische‘ Männlichkeit	191
4.1.3.4 Körperliche Männlichkeit.....	198
4.1.3.5 Lebensverträgliche Männlichkeit.....	204
4.1.3.6 Fehlende Rezeption kritischer Männerforschung.....	209
4.1.3.7 Ausblendung von Machtverhältnissen	214
4.1.4 Ambivalenzen zwischen Kirche und Männlichkeiten.....	217

4.2 FrauenKirchen und Männerspiritualitäten	220
4.2.1 Kritik an Männerdominanz und feminisierter Religiosität ...	220
4.2.2 Bewegte Frauen und Männer in den Kirchen.....	222
4.2.3 Kirche als intermediärer Raum für beide Geschlechter	225
4.2.3.1 Subjektivierung und Ritualisierung der Spiritualität	225
4.2.3.2 Neue Räume der Öffentlichkeit	229
4.2.3.3 Corpo-Realitäten.....	232
4.2.4 Kontroversen und Konfliktfelder	235
4.3 Geschlechtergetrennte Räume und Emanzipationsbündnisse	236

Kapitel 5

Verletzte Körper. Der Gewalt widerstehen (<i>Martyria</i>)	240
5.1 <i>Circle of Concerned African Women Theologians</i>	244
5.1.1 Ökumenische Bewegung afrikanischer Theologinnen.....	245
5.1.2 Kirche als <i>hearth-hold of Christ in the household of God</i> ...	250
5.1.2.1 Herd- und Hausmetaphorik.....	250
5.1.2.2 Prophetischer Auftrag der Kirchen	260
5.1.3 Den Bund des Schweigens über Gewalt brechen.....	263
5.1.3.1 Frauenzentrierte Inkulturation als Gewaltprävention....	263
5.1.3.2 Frauenkörper als Eigentum Gottes.....	267
5.1.3.3 Kreative Weiblichkeit contra ökonomische Gewalt.....	269
5.1.3.4 Kritische kulturelle Hermeneutik.....	275
5.1.3.5 Übergangsriten menschenwürdig feiern	279
5.1.3.6 HIV und Aids als Verletzung des Leibes Christi	282
5.1.4 Kirche des Lebens	283
5.2 <i>Con-spirando</i> in Lateinamerika	285
5.2.1 Netzwerk ökofeministischer Frauen	286
5.2.2 Kirche als Teil des Kosmos	292
5.2.2.1 Option für den leidenden Körper	293
5.2.2.2 Corporale Epistemologie	297
5.2.2.3 Körpermetaphorik.....	298
5.2.2.4 Geschlecht und Ökologie in Körpertheologien.....	299
5.2.2.5 Gemeinschaft als Interdependenz	304
5.2.2.6 Spiritualität und Ethik der Fürsorge.....	305
5.2.2.7 Pantheistische Gottesvorstellung.....	307
5.2.2.8 Heiliger Kosmos.....	309
5.2.2.9 Kosmische Ökumene.....	310
5.2.3 Kirche und die Option für Frauen, Körper und Ökologie	311

5.3 Kirche im Widerstand gegen vergeschlechtlichte Gewalt.....	315
5.3.1 Zum Verhältnis von Gewalt, Geschlecht und Ökologie.....	316
5.3.1.1 Definition des Begriffs der Gewalt	316
5.3.1.2 Gewalt im Geschlechterverhältnis	321
5.3.1.3 Geschlecht und Natur	327
5.3.1.4 Gewalt, Geschlecht, Natur	329
5.3.2 Kirche widersteht vergeschlechtlichter Gewalt.....	329

Kapitel 6

Körper von Gewicht. Öffentliche Macht als Dienst

(Diakonia)	332
6.1 Modelle orthodoxer Theologinnen	335
6.1.1 Mutter Kirche und ihre männlichen Priester	337
6.1.1.1 Interorthodoxe Konsultation Rhodos 1988	339
6.1.1.2 Männliche und weibliche Geschlechtertypologien	341
6.1.1.3 Metaphorik der Mutter Kirche	344
6.1.1.4 ‚Enthauptung‘ der Frauen – ‚Entleibung‘ der Männer... 345	
6.1.2 Kirche als Himmel auf Erden	351
6.1.2.1 Theologische Bewegung orthodoxer Frauen.....	352
6.1.2.2 Geschlechtertypologien und doxologische Theologie?...353	
6.1.2.3 Altkirchliche Weihe zur Diakonin (K.K. FitzGerald)	358
6.1.2.4 Frauenpriesterweihe (E. Behr-Sigel).....	362
6.1.2.5 Koinonia autorisiert Ämter (E. K.-Hatzivassiliadi).....	366
6.1.3 Geschlechtertranszendierendes sakramentales Amt.....	367
6.2 Modelle reformatorischer Theologinnen.....	370
6.2.1 Kirche am runden Tisch (L.M. Russell)	373
6.2.1.1 Ökumenische Frauenbewegung.....	374
6.2.1.2 Metaphorik des Runden.....	374
6.2.1.3 Macht als Ermächtigung Anderer	376
6.2.1.4 (Tisch)dienst und Leitungsverantwortung	380
6.2.1.5 Zur Überwindung geschlechterstereotyper Amtspraxis .381	
6.2.2 Charismatisch-funktionale Leitung.....	384
6.3 Taufe begründet Dienst und öffentliche Macht.....	385

Teil III: Ökumenisches Kaleidoskop	393
---	------------

Kapitel 7

Perspektivischer Ansatz

Befreiungstheologie und Butlers poststrukturalistische Geschlechterdekonstruktion in produktiver Spannung

394

7.1 Ekklesiopraxologie	397
7.1.1 Praxis und Theorie in wechselseitigem Dialog	397
7.1.2 Mehrdimensionale Zugänge zur Wirklichkeit.....	400
7.1.3 Bündnisse zwischen Bewegungen	402
7.1.4 Dezentrierte Perspektive: Option für die Ausgeschlossenen	407
7.1.5 Spannung zwischen Utopie und radikalem Skeptizismus	408
7.2 Geschlechtertranszendenz und Corporealität	409
7.2.1 Geschlechtertranszendenz (theologisch).....	409
7.2.2 Geschlecht als Kontinuum (humanbiologisch)	416
7.2.3 Globalisiertes Geschlecht (ökonomisch-kulturell).....	419
7.2.4 Leib und Körper in Verschränkung (körpersoziologisch)....	423
7.2.5 Corporealer Widerstand (politisch).....	430
7.3 Perspektivischer Ansatz.....	435

Kapitel 8

Ekklesiopraxologie. Geschlechtertranszendent und corporeal.....

437

8.1 Ekklesiologie und Geschlecht. Ein Ausblick	437
8.1.1 Tisch- und Hausmetaphorik.....	437
8.1.2 Kohärenz zwischen sozialer Trinität und der Kirche	438
8.1.3 Perichorese von Koinonia, Leiturgia, Martyria, Diakonia ...	441
8.2 Ökumene und Geschlecht. Einige Beobachtungen	443

Abkürzungsverzeichnis

447

Literaturverzeichnis.....

448

Vorwort

„Die sexuelle Differenz stellt eine der Fragen oder die Frage dar, die in unserer Epoche zu denken ist. Jede Epoche hat – Heidegger zufolge – eine Sache zu ‚bedenken‘. Nur eine. Die sexuelle Differenz ist wahrscheinlich diejenige unserer Zeit. Diejenige, die uns, wäre sie gedacht, die ‚Rettung‘ bringen würde?“

(Irigaray 1991, 11)

Die Geschlechterfrage in Bezug auf die Ekklesiologie als eine Frage unserer Epoche zu bedenken und dies im interkulturellen und ökumenischen Horizont zu tun, ist das Ziel des vorliegenden Buches. Es handelt sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die 2005 von der Theologischen Fakultät Basel angenommen wurde.

Ekklesiologie, Geschlecht und Ökumene – dieses weite Feld abzustecken, sich auf unausgetretene Wege zu begeben, darin lag das Reizvolle. Auch wenn die theologische Diskussion über die Rolle von Frauen in den Kirchen im Horizont der weltweiten Ökumene inzwischen auf mehrere Jahrzehnte zurückblickt, liegt eine monographische Auseinandersetzung mit Ekklesiologie und Geschlecht bislang nicht vor. Die vorliegende Studie möchte diese Lücke schließen, und zwar im Dialog mit europäischen und nordamerikanischen Denkansätzen und mit kontextuellen *ekklesiologischen Signaturen*. Letztere tragen die Handschrift von Theologinnen aus verschiedenen kirchlichen Traditionen in Europa, USA, Afrika und Lateinamerika.

Der Begriff der Signaturen weist bereits darauf hin, dass der Charakter dieser Annäherungen an die Ekklesiologie oftmals nicht dem Stil deutschsprachiger Entwürfe dogmatischer Systeme entspricht. Es handelt sich eher um eine Sammlung von Mosaiksteinen und deren Präsentation. Die Entstehung des Buches wurde von einer Spannung begleitet, die typisch für den interkulturell-ökumenischen Dialog ist. Auf der einen Seite stand das Anliegen, den eurozentrischen Blickwinkel der Theologie zu weiten und die außereuropäischen Signaturen aufzuspüren und anzuerkennen. Auf der anderen Seite galt es, die Kluft zu den eigenen, europäisch geprägten Ansprüchen und Erwartungen an die Theologie zu bewältigen. Diese ökumenische Zerreißprobe konzeptuell fruchtbar zu machen, erwies sich als geeignete Lösung. Das Buch lässt sich somit als Versuch charakterisieren, nicht-westliche Denkansätze in der Ekklesiologie nicht nur darzustellen, sondern sich im eigenen theologischen Denken von ihnen verändern

zu lassen. Zweifellos ist der Blickwinkel auf die Ekklesiologie von meiner reformatorischen Theologietradition geprägt. Die Studie ist darüber hinaus eine literarische und persönliche Auseinandersetzung mit den Realitäten und Theologien in anderen Ländern und Kirchen.

Dabei gelangte ich in unbearbeitete Gebiete und musste es mancherorts dabei belassen, Problemanzeigen festzuhalten, die zu weiteren Studien anregen mögen. Nun ist systematische Theologie immer ein vorläufiges, fragmentarisches und unabgeschlossenes Unternehmen. In diesem Buch gilt dies in besonderer Weise für die Auseinandersetzung zwischen feministischen und nicht-feministischen Ekklesiologien. Es bleibt ein Forschungsdesiderat, einschlägige ekklesiologische Entwürfe, gleich welcher konfessionellen Herkunft, aus der Geschlechterperspektive einer Relektüre zu unterziehen und dabei zu fragen, inwiefern sie Anknüpfungspunkte für eine geschlechtersensible Ekklesiologie bieten.

Auf dem Weg, die Geschlechterfrage als transversale Herausforderung für die Ekklesiologie zu bearbeiten, bin ich durch Theologinnen aus der ökumenischen Bewegung herausgefordert und inspiriert worden. Namentlich genannt seien die Professorinnen Letty M. Russell, Elzbieta Adamiak, Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi und Mercy Amba Oduyoye. Für den Blick über den Tellerrand der Theologie, insbesondere der Gender Studies in Basel, danke ich den Professorinnen Sabine Maasen und Andrea Maihofer. Bei verschiedenen Anlässen hatte ich die Gelegenheit, die schwere Kost der Theorie an die Frau zu bringen, im Rahmen des Projekts Frauentheologie Basel e.V., der Interessengemeinschaft feministischer Theologinnen der deutschen Schweiz (IG), im Austausch mit Kolleginnen der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen (ESWTR) und im Evangelischen Tagungs- und Studienzentrum Boldern in der Schweiz.

Insbesondere möchte ich meiner Doktormutter, Professorin Christine Lienemann-Perrin, danken für ihre umsichtige Begleitung der Arbeit und die spannenden Jahre, die ich als ihre Assistentin im Fachbereich Ökumene, Mission und interkulturelle Gegenwartsfragen an der Theologischen Fakultät Basel verbringen konnte. Sie hat mir ein fruchtbares Umfeld ermöglicht, in dem die Arbeit gedeihen konnte. Dankbar blicke ich zurück auf anregende Diskussionen in den ökumenewissenschaftlichen und systematisch-theologischen Kolloquien, namentlich genannt seien die Professoren Uwe Gerber, Georg Pfleiderer und besonders Reinhold Bernhardt, der freundlicherweise das Zweitgutachten angefertigt hat.

Bei meinen Teammitgliedern des 2004 initiierten Projekts „Netzwerk geschlechterbewusster Theologie“ (NGT), Christoph Walser, Tania Oldenhage und Andreas Borter, bedanke ich mich für die gemeinsame Entwicklung einer Dialogkultur zwischen Theologinnen und Theologen in Bezug auf Genderfragen. Ein ebenso herzliches Dankeschön geht an die Gesprächspartner und kritischen Leserinnen der Arbeit, insbesondere an Christina Aus der Au Heymann, für ihren fröhlichen Scharfsinn als theologische Denkpartnerin und Freundin in allen Lebenslagen; großer Dank geht an Doris Strahm, Markus Saur, Rudolf von Sinner, Katrin Kusmierz, Ulrike Sill, David Plüss, Berthold Heymann, Moisés Mayordomo und Marianne Graf. Julia Helmke verdanke ich die schönen Schreibphasen am Meer und im Garten. Für das Korrekturlesen in Buenos Aires habe ich Roman Häfliger zu danken. Mein ganz besonderer Dank geht an *compañero* Samuel Almada, der mich darin begleitet hat, die Hürden der Überarbeitung zur Drucklegung spielender zu nehmen. Und last, but not least gilt mein Dank allen, die mit mir die Leidenschaft des Tanzens geteilt haben, insbesondere David für den *tango argentino*.

Großer Dank gebührt meiner Landeskirche, der Evangelischen Kirche der Pfalz, und dem Dissertationenfonds der Universität Basel für die Gewährung eines Druckkostenzuschuss. Zu danken ist dem Lembeck-Verlag und dessen Leiter, Wolfgang Neumann, für die unkomplizierte Art und Weise, in der er die Publikation begleitet hat.

Erinnern möchte ich an meine Freundin *Rose Akua Ampofo* (1948-2003). Als Direktorin des *Presbyterian Women's Centre* in Abokobi und als Pfarrerin der Presbyterianischen Kirche in Ghana förderte sie Frauen und bildete sie aus, von einfachen Frauen aus abgelegenen Dörfern bis zu Akademikerinnen. Mit diesem *Empowerment* hat sie ihre Kirche verändert und mich stets daran erinnert, dass Praxis und Theorie zusammengehören. Als Leiterin der Stabstelle für Frauen und Gender bei mission 21 in Basel ist Rose Akua Ampofo am 12. März 2003 während ihrer ersten Dienstreise nach Lateinamerika in Peru tödlich verunglückt. Zur Erinnerung an ihre Vision einer gendersensitiven Zusammenarbeit von Frauen und Männern in den Kirchen widme ich ihr dieses Buch.

Heike Walz
Buenos Aires, im August 2006

Einleitung

„Es gibt nicht mehr Jude noch Grieche, es gibt nicht mehr Sklave noch Freier, es gibt nicht mehr männlich und weiblich, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“

(Gal 3,28)

Es gibt nicht mehr männlich und weiblich, so heißt es bei Paulus in Bezug auf die Kirche. An der Geschlechterfrage scheiden sich bekanntlich die Geister, nicht nur in der Ökumene, sondern vielerorts auch innerhalb der Kirchen selber. Aus feministischer Perspektive ist Gal 3,28 in den letzten Jahrzehnten für eine gleichberechtigte Gemeinschaft zwischen Frauen und Männern in Kirche und Ökumene zum Anschlag gebracht worden. Die Bibelstelle ist nicht nur im Blick auf die Geschlechterfrage ein Schlüsselsatz, sondern auch im Hinblick auf Rassismus, Klassenunterschiede und die Pluralität von Kultur und Religion. Hier stehen Grundfragen der Ökumene zur Debatte, nämlich Differenz und Einheit. Die vorliegende Untersuchung widmet sich diesen Problemen im Schnittpunkt von Geschlecht, Ekklesiologie und Ökumene und ist deshalb mit dem Pauluswort ‚nicht mehr männlich und weiblich‘ überschrieben.

Dieses Zitat lässt in mehrerer Hinsicht die Problemlage anklingen, wie sie hier bearbeitet wird. Soll die Geschlechterdifferenz eschatologisch aufgehoben werden? Geht es um eine egalitäre Neuordnung der Geschlechterbeziehungen in der Kirche hier und jetzt? Oder wird hier eine Vision von Menschsein artikuliert, die jenseits von Männlichkeit und Weiblichkeit liegt, ja sogar die Kategorien sprengt?

Zwischen den offiziellen Positionen verschiedener Konfessionen, insbesondere den Kirchen orthodoxer, reformatorischer und römisch-katholischer Tradition, bestehen hierzu große Differenzen. Auch feministische Interpretationen sprechen nicht mit einer Stimme. Interpretationen von Gal 3,28, wie auch des Galaterbriefes und der Paulusexegeese insgesamt, sind kontrovers. Zwar versuchen alle feministischen Ansätze, die paulinischen Schriften im Lichte des gesellschaftlichen Kontextes und der jeweiligen Gemeinderealität zu interpretieren (vgl. Sutter Rehmann 2001a, 11), dennoch haben sich verschiedene Auslegungstendenzen herauskristallisiert.

Das Pauluszitat lässt die innerfeministisch-theologische Vielstimmigkeit aufscheinen, aber auch aktuelle Geschlechtertheoriendebatten und schließlich den Horizont kulturell-sozialer Differenzen und Kon-

fliktlinien in der Ökumene. Das Zitat birgt sämtliche Probleme in sich, die in diesem Buch thematisiert werden. An feministischen Interpretationsweisen von Gal 3,28 werde ich dies skizzieren.¹

Gal 3,28 feministisch gelesen

Das Pauluswort ist eine „eschatologische Antithese“ zur Schöpfungserzählung in Gen 1,27.² Hierüber besteht in der Exegese Konsens. Umstritten ist aber, in welcher Weise diese Antithese Veränderungen des Geschlechterverhältnisses beinhaltet.

Ältere Exegeten legten diesen Vers *spiritualisiert* aus. Sie sahen in ihm nur eine soteriologische Gleichstellung der Gläubigen vor Gott, die das mit der Schöpfungsordnung gegebene Geschlechterverhältnis nicht in Frage stellt. Unterlegt wird dies mit einer *futurisch-eschatologischen* Interpretation.³ Im Ausnahmefall soll damit die bestehende Geschlechterordnung nicht legitimiert werden (vgl. Stegemann/Stegemann 1995).

Andere Exegeten leiten von diesem Vers *politische und ekklesiologische* Implikationen ab und sehen die eschatologische Reichweite futurisch *und* präsentisch.⁴ Die feministischen Auslegungsrichtungen, die ich im Folgenden vorstelle, gehören zur zweiten Auslegungsrichtung. Es lassen sich vier Lesarten herauskristallisieren, die unterschiedliche Akzente setzen: Die erste deutet Gal 3,28 als feministische *Magna Charta* der Gleichstellung zwischen Frauen und Männern in der Kirche; die zweite, *gegen Antijudaismus* gerichtete Lesart, betont den Zusammenhang zwischen dem Geschlechterverhältnis und anderen sozialen Beziehungen in der paulinischen Trias; die dritte sieht im Paulusvers eine *Rekonzeptualisierung von männlich und weiblich* und die vierte deutet ihn als *geschlechtliche Transformation*, die auch körperliche Konsequenzen hat.

Seit den 1980-er Jahren berufen sich viele Theologinnen auf Elisabeth Schüssler Fiorenzas ideologiekritische Lektüre von Gal 3,28 (vgl. Schüssler Fiorenza ²1993, 255-295). Ausgehend vom Konzept einer Hermeneutik des Verdachts liest sie den Galatervers als vorpaulinische Taufformel, die die Ethik der egalitären Jesusbewegung verkör-

¹ Vgl. dazu den Überblick in Sutter Rehmann 2001a.

² Gal 3,28c zitiert Gen 1,27 in der griechischen Fassung der Septuaginta (LXX) und wandelt es in eine Negation um, vgl. Thyen 1978, 111.

³ Vgl. Conzelmann 1969 zitiert in: Lienemann-Perrin 2004a.

⁴ Vgl. beispielsweise Becker 1999; Betz 1988; Thyen 1978.

pert, nämlich „dass in der christlichen Gemeinde alle Unterschiede von Religion, Rasse, Klasse, Nationalität und Geschlecht aufgehoben sind“ (Schüssler Fiorenza ²1993, 265).

Die Lektüre von Gal 3,28 als *Magna Charta* der Gleichstellung zwischen Frauen und Männern in der Kirche stellt für feministisches Nachdenken über das frühe Christentum und über die Konsequenzen für eine Theologie der Kirche und des Amtes in heutiger Zeit einen wichtigen Schritt dar. Dies gilt für römisch-katholische Theologinnen⁵, protestantische (vgl. Russell 1993, 65; 141f), und letztlich auch für orthodoxe Theologinnen, wenn auch nicht immer mit explizitem Bezug auf Schüssler Fiorenza (Behr-Sigel 1990).⁶ Allerdings sind diese Bezüge eher assoziativ, eine vertiefte exegetische Auseinandersetzung bleibt in der Regel aus.

Das Christentum wird in dieser Interpretation in den Horizont einer Verfallsgeschichte gestellt. Sie nimmt für die Zeit der Jesusbewegung den Beginn einer egalitären Gestaltung der Geschlechterbeziehungen an, die schon bald einer hierarchischen Geschlechterordnung weichen muss, wie andere Aussagen von Paulus (1. Kor 11,2-16) oder spätere neutestamentliche Schriften zeigen.⁷ Somit spiegeln Aussagen des Paulus einerseits Konflikte um Geschlechterhierarchien wider, andererseits auch den Versuch, die mancherorts „ver-rückte“ Ordnung wieder herzustellen.⁸ In Gal 3,28 wäre dann die widerständige Stimme zu hören. Dieser Vers enthält den eschatologischen Horizont, dass mit der Taufe die Transzendierung irdischer Geschlechterhierarchien verheißen ist. Ekklesiologisch bedeutet dies, den Verheißungs-Zustand der egalitären Jesusbewegung heute in Kirche und Ekklesiologie zu aktualisieren.

Die zweite Auslegungsrichtung plädiert demgegenüber dafür, das Pauluswort ‚nicht mehr männlich und weiblich‘ nicht aus dem Zusammenhang der Trias der sozialen Beziehungen in Gal 3,26-28 (nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier) herauszulösen. So wurde in der deutschsprachigen Paulusexegese von Luise Schottroff (vgl. Schottroff 1996) Schüssler Fiorenzas feministische Ideologiekritik um die Antijudaismus-Kritik erweitert. Im Zuge des-

⁵ Vgl. Ruether 1990, 42-44; Ruether 1998, 13-43.

⁶ Vgl. auch die partizipative Missionstheologie im Anschluss an Gal 3,28: Lienemann-Perrin 2004a.

⁷ Vgl. z.B. die Timotheusbriefe, insbesondere 1. Tim 2,8-15.

⁸ Vgl. zu weiteren Interpretationen von Lone Fatum und Anne Wire ebenfalls Sutter Rehmann 2001b.

sen wird die Deutung zurückgewiesen, eine frühchristliche egalitäre Gemeinschaftspraxis zu postulieren und sie einer frauenfeindlichen jüdischen Praxis gegenüberzustellen. Stattdessen geht es darum, die neutestamentliche Zeit zusammen mit jüdischen Feministinnen aufzuarbeiten. Paulus wird in seinen jüdischen Gemeindegemeinschaften eingebettet und gilt als *eine* Stimme in der Vielstimmigkeit der Gemeinden.⁹ Diese zweite Lesart hebt hervor, dass die Geschlechterfrage in der Kirche immer im Kontext anderer sozialer Hierarchien steht und deshalb in der Ekklesiologie der Dualismus Frau-Mann nicht unabhängig davon reflektiert werden kann.¹⁰

Die dritte Interpretationsweise führt diese Lesart weiter. Für Brigitte Kahl (vgl. Kahl 1999) ist Gal 3,28 nicht ein „einsamer Lichtfunken“ der Geschlechtergerechtigkeit im Galaterbrief, sondern integraler Bestandteil und Schlüsselsatz des Schreibens (vgl. Kahl ²1999, 603). Ihr zufolge muss man „den Galaterbrief als die ‚phallogozentrischste‘ Schrift des Neuen Testaments bezeichnen“ (Kahl 2001, 133). Ihr Argument gründet auf der wortstatistischen Beobachtung, dass im Galaterbrief männliche Körpersprache besonders ausgeprägt ist. Es geht also nicht um eine geschlechtsneutrale Auseinandersetzung um die Gesetzesfreiheit, wie der Galaterbrief gewöhnlich gelesen wird, sondern darum, dass „die Rekonzeptualisierung von männlich und weiblich im allgemeinen und von männlich im besonderen das Kernstück der messianischen Argumentation des Paulus bildet“ (Kahl 2001, 131). Ihre These stützt sich darauf, dass dieser Brief Männlichkeit dadurch dezentriert, dass Paulus die männliche Abstammungslinie vom Vater zum Sohn – deren Körpermerkmal die Beschneidung ist – außer Kraft setzt. Stattdessen macht Paulus die Zugehörigkeit zu Christus (,in Christus‘) zum einzigen Kriterium. Die patriarchale Ordnung der Vorordnung des Vaters vor den Sohn (des Mannes gegenüber der Frau und des Herren gegenüber den Sklaven) wird dadurch unterhöhlt. Weiter arbeitet sie heraus, dass Paulus in Gal 4 durch die Verwendung von Mutter- und Geburtsterminologie sich selber als gebärende Mutter (Gal 4,19) beschreibt. Schließlich richtet sich der gegenseitige Sklavendienst in Gal 5-6 (6,2: einer trage des andern Last) an alle innerhalb der Gemeinschaft, so dass auch Männer Frauen dienen sollen. Die Umrisse dieser neuen messianischen Ordnung dürfte bei den

⁹ In Anlehnung an Elsa Tamez (vgl. Tamez 1998) wird Paulus als Autor im Plural gesehen.

¹⁰ Für diesen Sachverhalt führe ich den Begriff der ‚Geschlechter-Differenzen‘ ein, vgl. Kapitel 1.3.3.

Männern in Galatien Unbehagen ausgelöst haben, denn schließlich verlangte Paulus die „Übernahme einer ‚weiblichen‘, d.h. unbeschnittenen Form von Judentum“ (Kahl 2001, 142). In Galatien herrscht also *gender trouble*.

Darüber hinaus entdeckt Kahl in Gal 3,28 auch das ökumenische Konzept der ‚Einheit-in-Verschiedenheit‘. Paulus vermittelt der Gemeinde, dass Juden und Nicht-Juden zusammen am Tisch essen sollen, da in Jesus nicht mehr nur die Beschnittenen legitime Nachkommen Abrahams sind, sondern alle Glaubenden. Paulus’ „Gleichstellungs-Theologie mit Sitz im Leben im gemeinsamen Essen von Juden und Nicht-Juden“ (Kahl ²1999, 606) ist eine ‚Einheit-in-Verschiedenheit‘, da zwei ethnisch, kulturell und religiös getrennte und verfeindete Gruppen durch den Glauben an Jesus Christus eins werden. Gegenüber des Jerusalemer Modells der ‚Einheit-in-Gleichheit‘ vertrete Paulus eine Gemeinschaftsvorstellung, die nicht nur bei separatistisch gesinnten Juden, sondern auch im römischen Imperium auf Argwohn stoßen muss, da es „Völkerfrieden nicht im Zeichen des Caesar, sondern eines gekreuzigten Gegenkönigs“ (Kahl ²1999, 606) verkündet. Für Paulus liegt darin die messianische Qualität der Gemeinschaft, dass Nicht-Juden ihre Vorhaut bewahren: „Nur so kann erinnert, eingeübt, praktiziert und demonstriert werden, dass auf dem Boden messianischer Realität nicht mehr zählt, ob einer Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, männlich oder weiblich ist“ (Kahl ²1999, 608).

Diese dritte Interpretationsmöglichkeit untersucht, inwiefern Geschlechterkonstruktionen¹¹ den theologischen Konflikt und die paulinische Argumentation beeinflussen. Sicherlich ist zu fragen, ob es überzogen ist, die Rekonzeptualisierung von männlich und weiblich als ‚Kernstück‘ der Theologie des Galaterbriefes zu verstehen. Unbestritten bleibt, dass die Geschlechterfrage Teil des von Paulus verhandelten Problems ist. Für Kahl ist offensichtlich, dass Paulus in apokalyptischer Perspektive das Ende der kosmischen, geschlechtlich konnotierten Dichotomien sieht (Kahl 2001, 136f). Welches Gewicht hat aber die Beschneidung für die *männliche* Identität der Männer im Diasporajudentum in Galatien und was bedeutet Beschneidung oder Nichtbeschneidung für die Identität nichtjüdischer griechischer Männer und Frauen in Galatien?

¹¹ Auf das Konzept des Konstruktivismus und des Dekonstruktivismus (siehe unten) wird später in der Einleitung und in Kapitel 1 näher eingegangen.

Die vierte Lesart von Ruth Heß (vgl. Heß 2005) geht ebenfalls von einer (de)konstruktivistischen Lektüre von Geschlecht aus und entwickelt systematisch-theologische Implikationen von Gal 3,28. Sie expliziert die These, dass sich die eschatologische Antithese nicht nur auf die sozialen Geschlechterverhältnisse, sondern auch auf das *körperlich-biologische Geschlecht* beziehen lässt. Insofern wäre Gal 3,28 nicht nur als Wiederherstellung der guten Schöpfungsordnung zu deuten, sondern als „*Transformation der Schöpfung selbst*“, als „*radikaler Identitätswechsel*, der die Geschlechtsidentität subversiv entfiert“, so wie sich Paulus selbst als kreißende Hebamme bezeichnet (Heß 2005, 311). Heß hinterfragt sämtliche Auslegungen, die das Körpergeschlecht unhinterfragt als natürlich und ahistorisch verstehen und so die gegenwärtige binäre Geschlechterkonzeption auf den neutestamentlichen Text projizieren. Stattdessen setzt sie Thomas Laqueurs These vom Ein-Geschlecht-Modell in der Antike voraus, das Körperliches und Soziales nicht voneinander trennt.¹² Damit würde der Auferstehungsleib weder vermännlicht, geschlechtlich neutralisiert, in seiner Dualität beibehalten oder unbestimmt in der Schwebelage gehalten, wie die protestantische Theologietradition ihn zu deuten pflegte. Stattdessen schlägt Heß vor, von einer *geschlechtlichen Transformation* auszugehen und die eschatologische Spannung zwischen der Gegenwart und der vollständigen Erfüllung in Zukunft zu halten (vgl. Heß 2005, 322). Ruth Heß' theologische Deutung hat Affinitäten mit Elizabeth Stuarts Position in ihrer *Queer Theology*. Sie versteht die Taufe als Akt der Neuschöpfung, die „sämtliche Bestimmungen des Natürlichen immer wieder dekonstruiert“ (Stuart 2002, 106).¹³ Mit einer solchen Deutung erschließt sich für die Ekklesiologie ein neuer Horizont, um Geschlecht und Körper in der Kirche in eschatologischer Perspektive noch einmal neu zu überdenken.

Auch wenn nach wie vor Fragen offen bleiben, führt dieses Panorama der vier Lesarten von Gal 3,28 nicht nur mitten in feministische und ökumenische Diskussionen, sondern stellt sich den Fragen der neueren Geschlechterforschung: Wie wird die Identität als Frau oder als Mann festgelegt? Inwiefern kann von einem natürlichen Körpergeschlecht ausgegangen werden? Gleichzeitig steht das Verhältnis von

¹² Vgl. Laqueur 1992. Ihm zufolge hat sich die Entwicklung vom Ein-Geschlecht-Modell zum Zwei-Geschlecht-Modell in der Moderne nicht nur aufgrund des naturwissenschaftlichen Fortschritts, sondern auch aus politischen Gründen entwickelt. Vgl. mehr hierzu in Kapitel 1 und 7.

¹³ Vgl. auch die Übersicht über Paulusexegesen in Standhartinger 2003.

Kirche, Geschlecht und Ökumene zur Debatte. In diesen drei Feldern bewegt sich die vorliegende Studie. Diesen Diskussionszusammenhang herzustellen, ist in der Ekklesiologie nicht selbstverständlich, insbesondere den Zusammenhang von Ekklesiologie und Geschlecht.

Ekklesiologie im Spannungsfeld von Geschlechteranthropologie, Sozialethik und Eschatologie

Im Alltag und in der Begegnung mit Menschen ist die Einteilung in Frauen und Männer eines der wichtigsten Strukturmerkmale, das meist an körperlichen Attributen festgemacht wird. Wird ein Kind geboren, lautet meist die erste Frage: Ist es ein Mädchen oder ein Junge? Die Wahrnehmung von Menschen als Frauen und Männer ist einer der stärksten „Stereotypen-Aktivierer“ (Pohl-Patalong 2000a, 305). Weiblichkeit und Männlichkeit werden in der Regel mit bestimmten Annahmen und Rollenerwartungen verknüpft. Geschlecht als Strukturmerkmal individueller und sozialer Handlungen wirkt jedoch als selbstverständlich und ‚natürlich‘, so dass es kaum bewusst wahrgenommen und in der ekklesiologischen Reflexion meist nicht beachtet wird. Gleichwohl gehören viele christliche Kirchen zu denjenigen Organisationen, in denen die Geschlechterdifferenz ganz selbstverständlich Konsequenzen für das gesamte kirchliche Leben und die Theologie hat, das spirituelle, liturgische Leben, die Gemeinschaft, die Leitungsverantwortung, die Moral, die Bibelauslegung etc. Die Geschlechterfrage tangiert weit mehr Bereiche der Ekklesiologie als die Ämterfrage, die meist als erste in den Sinn kommt.

Für Theologen und Theologinnen protestantischer deutschsprachiger Kirchen ist die Geschlechterfrage auf den ersten Blick nicht *die* brennende Frage. Ein genaueres Hinsehen auf gegenwärtige Entwicklungen zeigt allerdings, dass sich auch hier die Geschlechterfrage nicht erledigt hat, trotz Frauenordination und rechtlicher Gleichstellung. Es ist weiterhin offen, wie Geschlechterverhältnisse, Frausein, Mannsein und Geschlechtlichkeit in der Kirche gelebt werden können und wie dies ekklesiologisch reflektiert wird.

Die Geschlechterperspektive in der Ekklesiologie ist eine transversale Frage. Sie rückt den Grund, das Wesen und den Auftrag der Kirche in ein neues Licht. Die Ekklesiologie wird herausgefordert, Kirche nicht von einem ebenso abstrakten wie männlich konnotierten ‚Menschen‘ aus zu denken, sondern von der konkreten Existenz menschlichen Lebens auszugehen, unter Berücksichtigung der Kategorien von

Geschlechtlichkeit und Körperlichkeit. Ekklesiologie setzt somit bei einer Geschlechteranthropologie an (vgl. Walz 2005). Wird die Anthropologie ausgehend von konkreten Existenzweisen mit Geschlecht und Körper gedacht, kommen sozialethische Probleme ins Spiel: Wie werden Geschlechterbeziehungen gestaltet? Wie sind Gesellschaft und Kirche hinsichtlich der Geschlechter strukturiert? Geschlechtlichkeit und Körperlichkeit sind auf mehreren Ebenen zu problematisieren. Es geht um die Beziehung der Person zu sich selbst (individuelle Dimension), zu anderen Personen und zur Gemeinschaft (soziale Dimension), zur natürlichen Schöpfung und zum Kosmos (kosmisch-ökologische Dimension) und schließlich zu Gott (transzendente Dimension). Wie bereits eingangs an den Auslegungen des Pauluswortes deutlich wurde, wird die Veränderung der Geschlechterverhältnisse in Bezug auf die Kirche nicht nur ausgehend von Anthropologie und Ethik, sondern im eschatologischen Horizont reflektiert werden müssen.

Ökumenisches Kaleidoskop

In der weltweiten Ökumene ist die Geschlechterfrage eines der strittigen Themen. Nach wie vor ist die Sorge berechtigt, dass die ökumenische Bewegung im Umfeld des Ökumenischen Rates der Kirchen an diesen Fragen zerbrechen könnte. Dabei ist die Kluft zwischen den Orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche auf der einen Seite und den Kirchen der reformatorischen Tradition auf der anderen am größten. Der Vorwurf von orthodoxer Seite lautet, die reformatorischen Kirchen hätten sich der Säkularisierung verschrieben, moralische Werte verloren, bis hin zum Vorwurf der moralischen Dekadenz.

Dieses strittige Verhältnis von Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont zu untersuchen, verlangt eine Auswahl. Aus soziokultureller Sicht sind Texte aus den geografischen Kontexten Europa, Nordamerika, Lateinamerika und Afrika ausgewählt worden. Aus konfessioneller Perspektive fiel die Auswahl auf ekklesiologische Ansätze der römisch-katholischen, orthodoxen und reformatorischen Tradition, insbesondere aus reformierter und lutherischer Sicht. Anglikanische oder altkatholische Perspektiven sind nicht eingeflossen. Ebenfalls nicht berücksichtigt werden konnten Ekklesiologien aus der täuferischen Tradition, sowie Ekklesiologien des charismatischen Typus in unabhängigen Kirchen und Pfingstgemeinden. Die Studie erfasst somit nur einen Ausschnitt aus dem Spektrum der Kirchen welt-

weit.¹⁴ Aus Platzgründen sind auch Ansätze zu einer Theologie von Kirche aus der lesbischen, schwulen Theologie oder Queer Theologie ausgeklammert worden, wobei aber Fragestellungen der Queer Theorie im Blick sind.

Der Blick ins ‚ökumenische Kaleidoskop‘ umschreibt die Vorgehensweise. Wird ein Kaleidoskop ins Licht gehalten, sind Blumen, Muster und Bilder in allen möglichen Farben zu entdecken, die sich immer wieder verändern. Die Muster entstehen meist durch bunte Glasplättchen, die vor einem Spiegelprisma fortwährend in neue Positionen fallen. Jedes Bild ist einzigartig. Frei übersetzt bedeutet Kaleidoskop ‚Schönbildseher‘. In Bezug auf die Ekklesiologie bedeutet dies, dass das ‚Rohr‘ des Kaleidoskops immer wieder gedreht wird, um verschiedene kontextuelle Perspektiven auf die Bearbeitung der Geschlechterfrage in der Ekklesiologie sichtbar zu machen. Dadurch wird nicht nur die Vielstimmigkeit innerhalb der feministischen Ekklesiologiedebatte deutlich, sondern es wird sich zeigen, dass die ökumenische Bewegung die Vielfalt der konfessionell und kulturell verschiedenen ekklesiologischen Argumentationen von gendersensiblen Frauen und Männern benötigt, will sie in Bezug auf die Geschlechterfrage in der weltweiten Ökumene einen Schritt weiter kommen.

Das Thema ‚Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont‘ verknüpft somit feministische Ekklesiologie und Geschlechterforschung miteinander und berücksichtigt konsequenterweise Ansätze kritischer Männertheologie. Dies geschieht im Dialog mit Gesprächspartnerinnen und -partnern aus verschiedenen konfessionellen und soziokulturellen Kontexten der weltweiten Ökumene. Die Öffnung der Ekklesiologie hin zur Geschlechterforschung von Frauen und Männern und zum interkulturellen Dialog versprechen neue Einsichten. Dies wird klarer, wenn die Forschungslage in der Ekklesiologie und Geschlechterforschung erörtert wird.

¹⁴ Beispielsweise ist im ÖRK nur etwa ein Viertel der Weltchristenheit vertreten. Den ökumenischen Horizont im Blick auf Geschlecht und Ekklesiologie auszuweiten, ist ein Desiderat, denn Pfingstkirchen und unabhängige Kirchen sind durch ihre weite Verbreitung, ihr stetiges Wachstum und ihre eigenen Formen, Theologie zu treiben, von wachsender Bedeutung für die Ökumene.

Feministische Ekklesiologien

Seit den 1980-er Jahren hat sich eine feministische Ekklesiologiedebatte entwickelt, die den Zusammenhang von Kirche und Geschlecht eingehend reflektiert hat. Dieser Diskurs zeichnet sich durch zwei Merkmale aus.

Erstens sind die Subjekte feministisch-ekklesiologischer Theoriebildung nicht nur Dogmatikerinnen, sondern finden sich in verschiedenen Fachdisziplinen der Theologie. Es ist ein typisches Kennzeichen feministisch-theologischer Diskurse, dass die Grenzen zwischen Exegese, Systematischer Theologie, Praktischer Theologie oder Ökumenischer Theologie weniger klar gezogen werden als es sonst in der Theologie üblich ist.¹⁵ So werde ich nicht nur feministische Ekklesiologien von Systematikerinnen (Letty M. Russell, Rosemary Radford Ruether, Elizabeth A. Johnson, Rebecca Chopp, Mary Grey) vorstellen, sondern auch Theologinnen aus der Exegese (Elisabeth Schüssler Fiorenza), Kirchengeschichte (Natalie K. Watson) und Praktischen Theologie (Isabelle Graesslé).

Zweitens geht es um eine *erfahrungsorientierte* Ekklesiologie. In ihren Anfängen standen die Ansätze aus den USA und Europa mit den Women Churches in Verbindung, die in den 1980-er Jahren entstanden. Durch dieses *reziproke* Verhältnis zwischen feministischer Kirchenpraxis und theologischer Reflexion über Kirche verstanden sich feministische Ekklesiologien – wie feministische Theologie insgesamt – als *politische Ekklesiologien*.¹⁶

Zwischen diesen feministischen und dem nicht-feministischen Diskurs über Ekklesiologie bestehen Rezeptionsbarrieren. Rezipiert wer-

¹⁵ Insbesondere in Ökumenik und im Kirchenrecht fehlen Theologinnen. Wolfgang Lienemann hat diesen Sachverhalt in einer Vorlesung über feministische Ekklesiologie hervorgehoben. Ich danke für die Überlassung seines Vorlesungsmanuskripts (vgl. Lienemann 1997).

¹⁶ Feministische Theologien werden aufgrund ihrer emanzipatorischen Ausrichtung zu den Ansätzen der neuen politischen Theologie seit den 1960-er Jahren gerechnet, die sich gegen Privatisierungstendenzen von Theologie und Kirche wenden. Politische Theologie kann verstanden werden als Aufgabe der Theologie, das politische und soziale Gemeinwesen mitzugestalten (vgl. Schuck 2003). Das Spezifische des feministischen Zugangs ist, dass hier das Verständnis dessen, was als politisch gilt, verändert wird, und zwar in dem selbem Masse, wie feministische Politikwissenschaft Begriffe, Methoden und Gegenstand der Politikwissenschaft auf geschlechtspezifische Verzerrungen hin untersucht. Hierzu gehört insbesondere die Unterscheidung dessen, was als privat und öffentlich gilt (vgl. Hedinger 2002).

den feministische Ansätze zur Ekklesiologie bis heute vorwiegend von anderen Theologinnen, während ihre Ergebnisse und Vorschläge kaum in die Debatten der Dogmatik oder ökumenischen Ekklesiologie aufgenommen werden. Von Seiten feministischer Theologinnen findet allerdings auch keine ausführliche, detaillierte Auseinandersetzung mit den bedeutenden römisch-katholischen, protestantischen oder orthodoxen Entwürfen ihrer männlichen Kollegen statt.¹⁷ Stattdessen entwickeln sie alternative feministische Visionen von Kirche, die zwar an ekklesiologische Traditionen anknüpfen, aber keine feministische Relektüre einschlägiger Entwürfe darstellen. Solche Rezeptionsbarrieren auf beiden Seiten hängen mit den folgenden drei Gründen zusammen.

Die Debatten finden mehr oder weniger getrennt an verschiedenen Orten, in voneinander fast unabhängigen ökumenischen Strömen statt (vgl. Crawford 2001): Auf der einen Seite unter Theologinnen, die sich im Umfeld der weltweiten ökumenischen Frauenbewegung über ihre Visionen verständigen, in den *Women Churches* und in Frauenstudiengruppen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), auf der anderen Seite unter Dogmatikern, deren ekklesiologischen Entwürfe im Umfeld der Bewegung Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK diskutiert werden. Zwischen beiden Strömen hat wenig Austausch stattgefunden.

Der zweite Grund für die Rezeptionsbarrieren im Umgang mit Geschlecht hängt mit der bisherigen Ekklesiologiedebatte zusammen. Erstens liegen die Auffassungen oft so weit auseinander, dass das Gespräch zwischen feministischen Theologinnen und Theologen mehr oder weniger blockiert ist. Dies gilt insbesondere für explizit geschlechtshierarchische Konzeptionen von Kirche, in denen Frauen und Männern bestimmte Plätze, Rollen und Symbolisierungen ihres Geschlechts als weiblich oder männlich normativ zugeschrieben werden. Zweitens wird kaum berücksichtigt, dass Geschlecht in theologische Überlegungen unbewusst einfließt und unreflektiert bleibt. Ekklesiologien sind häufig in ihren theologischen Argumentationsmustern geschlechtsspezifisch geprägt, ohne dass die Autoren sich dessen bewusst wären. Dieses Phänomen werde ich in Kapitel 1 als Geschlechtsausblendung oder *abwesende Anwesenheit von Geschlecht*

¹⁷ Dies wird sich in Kapitel 3 am Beispiel der euro-amerikanischen feministischen Ekklesiologien zeigen.

bezeichnen.¹⁸ Beutende Ansätze dahingehend zu untersuchen, inwiefern sie Anknüpfungspunkte für eine geschlechterrelevante Ekklesiologie enthalten, ist ein Forschungsdesiderat.

Seit den Anfängen feministischer Ekklesiologie vor nunmehr dreißig Jahren hat sich die Situation feministischer Theologie wie auch der feministischen Theoriebildung und der feministischen Bewegungen verändert. Wir haben es hier mit einer Gleichzeitigkeit sehr disparater Entwicklungen zu tun. Während in der Dogmatik Geschlechterspektiven nur zögerlich reflektiert werden, diversifizieren sich die theoretischen Debatten über Geschlecht in hohem Masse.

Perspektivenwechsel von Feminismus zu Geschlecht

Feministische Studien und Frauenforschung konnten sich in der Theologie bisher nur an wenigen Orten institutionell etablieren.¹⁹ Seit etwa Mitte der 1990-er Jahre hingegen hat ein Perspektivenwechsel in den feministischen Theoriedebatten stattgefunden, der zur Institutionalisierung und Akademisierung der Forschung zu Geschlecht in Form von Gender Studies geführt hat. Dies fand vornehmlich in den Kultur- und Geisteswissenschaften statt, hat aber die Naturwissenschaften kaum berührt. Derzeit hat sich in den Geschlechtertheorien der *Konstruktivismus* als das am stärksten rezipierte Denkparadigma herauskristallisiert. Der Konstruktivismus geht davon aus, dass Geschlecht und Sexualität, Weiblichkeit und Männlichkeit jeweils durch kulturelle und soziale Prozesse immer wieder neu hergestellt werden. Geschlecht ist nicht etwas, was wir haben, sondern etwas, was wir tun (*doing gender*). Die Vorstellungen von Geschlecht werden als historisch und kulturell kontingent aufgefasst. Zu unterschiedlichen Zeiten, in verschiedenen Kulturen und an unterschiedlichen Orten existieren verschiedene Vorstellungen dessen, was Weiblichkeit(en) und Männlichkeit(en) bedeuten, wie sich die Geschlechter zueinander verhalten und welche Geschlechterordnung eine Gesellschaft hervorbringt. Andererseits wird im Konstruktivismus analysiert, wie die Möglichkeiten, Ge-

¹⁸ In ähnlicher Weise geht es in den Sozialwissenschaften um die ‚abwesende Anwesenheit‘ des Körpers, vgl. Jäger 2004, 37.

¹⁹ Beispielsweise hat Renate Jost an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau den Lehrstuhl für theologische Frauenforschung und feministische Theologie inne. Marie-Theres Wacker ist Professorin für Altes Testament und theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster.

schlechtsidentitäten zu leben, durch alle Instanzen einer Gesellschaft – die Kirchen eingeschlossen – erheblich eingeschränkt werden.

Was dieser Perspektivenwechsel von Feminismus zu Gender bzw. zu Geschlecht austrägt, darüber wird bis heute unter feministischen Theologinnen kontrovers diskutiert: Ist die Geschlechterforschung eine Form des ‚Feminismus light‘, eine Entpolitisierung der feministischen Theologie und eine Entfernung vom konkreten Alltag und Leben von Frauen? Ist die Hinwendung zu Gender eine Anpassung an einen Modetrend?

Eine ‚dritte Generation‘ feministischer Theologinnen versteht den Perspektivenwechsel als gegenwärtige Herausforderung.²⁰ Diese Akzentverschiebung und Spannung zwischen Feminismus und Geschlechterforschung für die Theologie, insbesondere für die Ekklesiologie fruchtbar zu machen, ist ein Desiderat. Hierzu leistet diese Arbeit einen Beitrag.

Theologische Geschlechterforschung

Ich schlage hier einen Ansatz der theologischen Geschlechterforschung vor, der den Perspektivenwechsel von feministischer Forschung zu Gender- und Geschlechterforschung aus theologischer Sicht kritisch-konstruktiv vollzieht. Die Akzentverschiebung von Patriarchatskritik im feministischen Denkparadigma zu Geschlecht als Strukturkategorie stellt aus meiner Sicht eine „theoretische Radikalisierung“ (Maihofer 2003, 135) der Geschlechterthematik dar und ermöglicht eine differenziertere Wahrnehmung von Geschlechterverhältnissen.

Die theoretische Radikalisierung besteht *erstens* darin, dass mit dem Konstruktivismus das theoretische Fundament gelegt wurde, Ge-

²⁰ Imtraud Fischer charakterisiert das „Arbeitsbuch Feministische Theologie“ – ein Gemeinschaftsprojekt von zehn Theologinnen – als Werk der „dritten Generation“ feministischer Theologinnen. Die erste Generation hat auf feministische Anliegen aufmerksam gemacht, die zweite war bestrebt, sich in Wissenschaft, Lehre und Forschung zu integrieren und die dritte besteht aus Theologinnen, die bereits in ihrem Studium feministische Theologie studieren konnten (vgl. Fischer 2003, 11). Tania Oldenhage hat diese Bezeichnung für eine Tagung im Studienzentrum Boldern aufgegriffen: „Querbeet feministisch – Feministische Theologie der dritten Generation“ (13.-15. August 2004). Vgl. zur Notwendigkeit der Auseinandersetzung Dingel 2003; Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt 2003; Heft 1 der Theologischen Quartalsschrift 2004 (vgl. Mieth 2004); Heft 86 „gender studies“ der Schlangenbrut (vgl. Leisering/Zimmermann 2004).

schlecht konsequent auf beide Geschlechter zu beziehen. Zwar haben feministische Debatten immer betont, dass es um die Wechselbeziehungen zwischen Frauen und Männern geht, aber letztlich war die Parteilichkeit für Frauen und deren Erfahrungen maßgeblich für die Theologie. Außerdem führt die Konzentration auf Frauenerfahrungen dazu, dass Wissenschaftler in der Regel den Feminismus als reine Frauenfrage behandelt haben. Der Perspektivenwechsel zu Geschlecht legt offen, dass nicht nur Frauen ein zu untersuchendes Geschlecht haben, sondern auch Männer.

Zwar betätigen sich bis heute in den Gender Studies vornehmlich Frauen, aber die sog. kritische Männerforschung gehört ebenfalls zur Geschlechterforschung. Die strenge Zweigeschlechtlichkeit soll aber zumindest nach ihren Grenzen hinterfragt werden. Frauen und Männer sind gleichermaßen Subjekt und Objekt der Geschlechterforschung. In neueren Publikationen der Gender Studies schlägt sich dies darin nieder, dass Männlichkeiten und männliche Lebenskontexte geschlechterkritisch reflektiert werden.

Zweitens hat die Akzentverschiebung zu einer theoretischen Radikalisierung geführt, indem grundsätzlich hinterfragt wird, wozu Gesellschaften überhaupt Geschlecht als soziale Ordnungskategorie benötigen und welche Funktion Geschlecht für sämtliche Gesellschaftsphänomene wie Kultur, Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Technik und Religion hat: Wie kommt es, dass Geschlecht solch ein wichtiges und erfolgreiches soziales Ordnungsmuster darstellt?

Drittens besteht die Radikalisierung darin, dass die Zweigeschlechtlichkeit grundsätzlich hinterfragt wird. Dieses dekonstruktivistische Paradigma prägt die Gender Studies, Queer Studies²¹ und Postcolonial Studies²² und ist im Spektrum postmoderner Theoriegebäude²³, des

²¹ Der Begriff *queer* umfasst eine grundsätzliche Kritik an symbolischen und wissenschaftlichen Normierungs- und Normalisierungsprozessen, die sich durch eine Privilegierung von Heterosexualität auszeichnen (vgl. Breger 2002, 328). *Queer* fungiert inzwischen als Oberbegriff, der sämtliche Marginalisierungsmechanismen rund um Homosexualität, Transsexualität und andere Differenzen (Ethnizität, Rasse etc.) kritisiert.

²² Mit dem Begriff der Postcolonial Studies werden heute sämtliche Studien zusammengefasst, die sich mit (sozio-)kulturellen Differenzen aufgrund sozialer, politischer, ökonomischer und kultureller Unterschiede befassen. Die Unterschiede werden u.a. auf die Kolonialgeschichte und neokoloniale Mechanismen sowie Globalisierungsprozesse zurückgeführt. Innerhalb der Postcolonial Studies hat sich der feministische Postkolonialismus entwickelt (vgl. Walz 2003c).

²³ Der Begriff der Postmoderne wird sehr unterschiedlich verwendet: Er grenzt sich vom Fortschrittsdenken der Moderne ab, allerdings ist das Verhältnis zur Moder-

Poststrukturalismus²⁴ entstanden. Hier werden Zweifel geäußert, ob es Körper und Sexualität jenseits von kulturellen Prägungen gibt und ob sich Natur und Kultur eindeutig voneinander unterscheiden lassen: Ist solch eine trennscharfe Unterscheidung zwischen weiblich und männlich notwendig und sinnvoll? Wird hier nicht die Komplexität und Uneindeutigkeit menschlichen Lebens reduziert? Worin liegt der evolutionäre Erfolg der Einteilung in Frau und Mann begründet? Wenn dadurch soziale Organisation erleichtert und Konkurrenz vermieden wird (vgl. Pohl-Patalong 2000a, 306) – in wessen Interesse geschieht dies?²⁵ Dient die eindeutige Unterscheidung der Geschlechter letztlich einer patriarchalen Logik?

Auf dem Hintergrund dieser drei theoretischen Radikalisierungen ergeben sich mindestens vier Reibungsflächen zu feministischen befreiungstheologischen Traditionen:

1. Während feministisch-theologisches Denken programmatisch von Erfahrungen von Frauen ausgeht, werden die geschlechtertheoretischen Debatten relativ erfahrungsfern und abstrakt geführt.

2. Die für die feministische Theologie wichtige Verschränkung von Praxis und Theorie ist nicht in der Weise gegeben. Die konstruktivistische Sichtweise steht in Spannung zu „Geschlecht als Existenzweise“, wie Andrea Maihofer dies formuliert hat (vgl. Maihofer 1995).

ne komplex und ambivalent. Eigentlich geht es um „die Entfaltung der in der Moderne schon angelegten Widersprüche“ (Kolesch 2002, 316); insofern plädiert die Postmoderne für Pluralität und Heterogenität von Lebensstilen, Haltungen und Wissensformen und wendet sich gegen Dogmatisierungen. Jean-Francois Lyotard hat das Ende der großen metaphysischen Erzählungen, die zur Legitimation und Begründung der aufklärerischen Moderne dienten, als postmodern charakterisiert. Dazu gehört auch die Kritik an Homogenität, die Vorstellung hybrider Identitäten, die Kritik am männlichen und eurozentrischen Subjekt und an totalitären Bewegungen (vgl. Kolesch 2002, 316f).

²⁴ Poststrukturalismus bezeichnet eine „bestimmte Art zu denken und zu schreiben, eine philosophische Haltung, die sich im Laufe der 60-er Jahre in Frankreich entwickelt hat“ (Münker/Roesler 2000, iix). Es geht vor allem um charakteristische Merkmale bestimmter Theoretiker und Theoretikerinnen und um einen besonderen intellektuellen Stil. Außerdem gibt es Übergänge zur Postmoderne.

²⁵ In einer Gesellschaft, in der Frauen und Männern eindeutige Plätze zugewiesen werden, ergeben sich keine Konkurrenzsituationen zwischen ihnen, sondern nur innerhalb der eigenen Genusgruppe. Seit Frauen in westlichen Gesellschaften in gleicher Weise wie Männer berufliche Karrieren und politische Positionen anstreben können, erhöht sich (aus der Sicht der Männer) für Männer die Konkurrenz, da sie zusätzlich zu ihren Geschlechtsgenossen noch mit Frauen im Wettbewerb stehen.

3. Durch den Perspektivenwechsel zu Geschlecht wird das kollektive Subjekt der Frauen in Frage gestellt. Diese Debatten werden seit den 1980-er Jahren auch unter Theologinnen geführt und wurden u.a. durch Afroamerikanerinnen und Frauen aus nichtwestlichen Ländern angestoßen, die den Feminismus weißer westlicher Frauen kritisieren. Inwiefern es dann noch ein gemeinsames politisches Handeln und Solidarität unter Frauen geben kann, ist die Frage.

4. Konstruktivismus und Dekonstruktivismus basieren auf philosophischen Theorien, deren Wirklichkeitsverständnisse aus theologischer Sicht auf den Prüfstand gestellt werden müssen. Beispielsweise geht es im Blick auf die poststrukturalistische und postmoderne Prämisse, dass Wirklichkeit vornehmlich durch Sprache konstituiert ist. Materiale Gegebenheiten, insbesondere ökonomische Verhältnisse, geraten dadurch leicht aus dem Blick.

Somit verfährt theologische Geschlechterforschung, wie sie hier vorgeschlagen wird, mit einem *perspektivischen Ansatz*. Ich gehe davon aus, dass kontroverse Perspektiven nicht unbedingt unvereinbar sein müssen. In einem wechselseitigen kritischen Dialog zwischen den Geschlechtertheorien und feministisch-theologischen Herangehensweisen können Affinitäten, Reibungspunkte und jeweilige Einseitigkeiten herausgearbeitet werden. Spannungsmomente können so konzeptionell fruchtbar gemacht werden.

Systematische Theologie steht von ihrem Selbstverständnis her im Dialog mit zeitgenössischen Geistes-, Kultur- und Naturwissenschaften. Deshalb ist eine theologische Geschlechterforschung auch als Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Kulturwissenschaften zu werten. Die Theologie leidet im deutschsprachigen Kontext zunehmend unter einem Öffentlichkeitsverlust in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft.²⁶ Gegenüber den Gender Studies ist es unerlässlich, die Relevanz von Religion und Theologie in den Geschlechterdebatten zu markieren und in die Diskussionen einzubringen.²⁷

²⁶ Ein Ansatzpunkt ist in diesem Zusammenhang die These von Regina Ammicht-Quinn, dass die Strategien zur Herstellung von Öffentlichkeiten, in denen Theologinnen geübt sind, zur Bewältigung des Öffentlichkeitsproblems der Theologie beitragen könnte, vgl. Ammicht-Quinn 2003, insbesondere 22f.

²⁷ Nach wie vor gehören Religion und Theologie in den Gender Studies eher zu den Randphänomenen. Beispielsweise werden sie im Basler Programm für Gender Studies unter „symbolische Formen“ subsumiert. Damit wird die Bedeutung von Religiosität und Christentum in europäischen Gesellschaften des 21. Jahrhunderts, gerade angesichts von Säkularisierung und Entraditionalisierung, zu gering bemessen. Darüber hinaus gerät der weltweite Horizont aus dem Blick, denn in den

Das Spannungsverhältnis zwischen Geschlechterforschung und feministischen Theologien tritt in dieser Studie durch den interkulturellen und interkonfessionellen Horizont in besonderer Weise zutage. Theologische Arbeiten von Frauen aus Afrika und Lateinamerika oder aus den orthodoxen Kirchen stehen in geringerem Maße mit Geschlechterdebatten der Gender Studies im Dialog, sondern wissen sich vielmehr dem befreiungstheologischen Erbe verpflichtet.

Ekklesiologie im Kontext von Körper, Kulturen und Konfessionen

Meinen eigenen theologischen Kontext bringe ich in die ökumenische Anlage der Studie auf zweierlei Weise ein, zum einen durch die Reflexionsprozesse in den Gender Studies, an denen ich im deutschsprachigen Raum beteiligt bin, zum anderen durch meine reformatorisch geprägte theologische Perspektive, insbesondere in den konzeptuellen Teilen. Im Blick auf die kontextuelle Annäherung an die Ekklesiologie arbeite ich mit einer Methodologie des ökumenischen Kaleidoskops, das drei ‚Spiegelprismen‘ enthält, nämlich Körper, Kulturen und Konfessionen. Dahinter steht ein *dreidimensionaler Kontextbegriff*.

Das Aufkommen kontextueller Theologien in Dritte-Welt-Ländern hat das Bewusstsein für die Kontextualität und Perspektivität jeglicher Theologien geschärft. Dass nicht allein konfessionelle Unterschiede in der Ökumene zu Kontroversen über unterschiedliche Kirchenverständnisse führen, sondern auch soziokulturelle Differenzen, ist seit den 1980-er Jahren und dem Nachdenken über Ekklesiologie und Ethik in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen in besonderer Weise bewusst geworden. Der hier verwendete Kontext-

meisten aussereuropäischen, weniger säkularisierten Ländern gehört Religiosität zu den Grundkonstanten menschlichen Lebens; religiöse Gemeinschaften zählen zu den wichtigsten sozialen Organisationsformen. Sheila Greeve Davaney beobachtet Ähnliches: „Wird das Feld religiöser Überzeugungen und Praktiken ausser Acht gelassen, vergisst man einen wichtigen Bedeutungsträger, durch den Kultur, und innerhalb dessen weibliche Identitäten und Erfahrungen konstruiert werden. Wollen feministische Theoretikerinnen wirklich konkrete Frauenexistenz zum Thema machen, dann müssen religiöse Überzeugungen und Praktiken analysiert werden, und nicht einfach in negativer Weise als atavistische und männliche unterdrückende Erzeugnisse abgetan werden, sondern es muss berücksichtigt werden, dass sie bei vielen Frauen lebensspendende und transformative Bedeutung haben“ (Davaney 1997, 6).

begriff berücksichtigt neben konfessionellen und soziokulturellen Gegebenheiten auch Geschlecht und Körper.

Geschlechtlichkeit ist als Dimension des Menschseins immer in den jeweiligen Kontext eingebunden und mit anderen soziokulturellen Differenzen verflochten. Diese Verquickung bezeichne ich mit dem Begriff der *Geschlechter-Differenzen*.²⁸ Geschlecht isoliert zu betrachten, wird der Wirklichkeit nicht gerecht. In feministischer Befreiungstheologie hat insbesondere Elisabeth Schüssler Fiorenza auf diese Verquickung von Geschlecht mit anderen Konfliktlinien anhand ihrer Theorie des Kyriarchats aufmerksam gemacht.²⁹ In der Geschlechterforschung kommt dieser Impuls vor allem aus den Postcolonial Studies, die die Verflechtung von ethnischen, sozialen und kolonialhistorischen und migrationspolitischen Aspekten mit der Geschlechtlichkeit betonen. In den Queer Studies liegt der Akzent auf der sexuellen Orientierung. Somit werden Geschlechterdifferenz, Frausein, Mannsein, Sexualität, aber auch die Relevanz von Geschlecht überhaupt, in verschiedenen kulturellen und konfessionellen Kontexten unterschiedlich verstanden. Insofern ist die Geschlechterdimension mit soziokulturellen und konfessionellen Perspektiven vergleichbar und die Geschlechterfrage als ein genuin ökumenisches Problem zu betrachten. Die Suche nach Gemeinschaft zwischen Frauen und Männern *in* den Kirchen und *zwischen* den Kirchen ist eine bleibende Herausforderung an die Ökumene.

Die drei Parameter Konfession, Soziokultur und Geschlecht sind immer miteinander verwoben und fließen mit unterschiedlicher Gewichtung in die ekklesiologischen Überlegungen ein. Geschlecht muss nicht immer die hauptsächliche soziale Konfliktlinie für Frauen oder Männer darstellen, aber es ist die Hauptperspektive, aus der in dieser Studie über Ekklesiologie reflektiert wird. Zwangsläufig müssen dabei andere Perspektiven in den Hintergrund treten. Es wäre genauso möglich, Ekklesiologie aus einer anderen Perspektive zu entwerfen, beispielsweise aus dem Blickwinkel von Behinderung, Alter, Antijudaismus, Homosexualität, Migration, Exil, Ökologie etc. Die in dieser Studie eingenommene Geschlechterperspektive stellt ekklesiologische Aussagen auf den Prüfstand und bringt Dimensionen des Kircheseins zutage, die selten angemessen gewürdigt worden sind.

²⁸ Vgl. dazu Kapitel 1.3.3.

²⁹ Vgl. hierzu weiter unten Kapitel 3.2.

Ähnliches gilt für den *Körper*.³⁰ Die Dimension der Körperlichkeit wird sowohl von feministischen Theologinnen, aber auch von Theologen in Bezug auf Kirche thematisiert. Ferner boomen in den letzten Jahren die theoretischen Körperdebatten.³¹ Somit ist ein kritisch-konstruktiver Dialog zwischen Körpertheologien einerseits und körpertheoretischen Debatten andererseits Teil der theologischen Geschlechterforschung zur Ekklesiologie in dieser Arbeit.

Die kontextuellen Perspektiven der Theologinnen und Theologen werden in einen interkontextuellen Dialog gebracht, der zugleich interkonfessionell und interkulturell ist. Der Begriff der *Interkontextualität* zeigt an, dass es sich um vielfältige konfessionelle und kulturelle Kontexte sowie um geschlechtersensible Frauen- und Männerperspektiven handelt und nicht allein um interkonfessionelle Fragen. Für diesen Blick durchs ökumenische Kaleidoskop wurde folgendes Textmaterial ausgewählt.

Texte aus Frauen- und Männerbewegungen

Das in Teil II zugrunde gelegte Textmaterial stammt aus dem Umfeld verschiedener Frauen- bzw. Männerbewegungen. Sie sind der Sitz im Leben der Ekklesiologien. Frauenbewegungen haben in der Geschichte der weltweiten Ökumene eine lange Tradition. Insbesondere seit der neuen Frauenbewegung der 1960-er Jahren sind Frauen in und an den Rändern von Kirchen der weltweiten Ökumene über konfessionelle und geographische Grenzen hinweg in Europa, Nordamerika, Afrika, Asien und Lateinamerika vernetzt. In den USA und Europa und zum Teil auch an anderen Orten sind Bewegungen von Männern entstan-

³⁰ In Kapitel 7 unterscheide ich zwischen Leib sein und Körper haben, wie es die Leibphänomenologie vorschlägt. In den folgenden Kapiteln wird aber der Begriff Körper verwendet, da er in den feministischen und männerbewegten theologischen Texten gebräuchlich ist.

³¹ Im deutsch- und englischsprachigen Raum sind in der Geschichtswissenschaft, Soziologie und in den Gender Studies zahlreiche Konferenzen zu Körper und Geschlecht abgehalten worden sowie Sammelbände und Monographien erschienen (vgl. beispielsweise Genus 1999; Villa 2000; Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung 2002; Zentrum für interdisziplinäre Frauenforschung 2000; Laqueur 1992). Auch die medizinischen, biotechnologischen und medientechnischen Entwicklungen fordern zu neuem Nachdenken über Leib, Körper und Geschlecht heraus, denn die radikalkonstruktivistische Perspektive sieht, wie bereits erwähnt, selbst den biologischen Geschlechtskörper nicht mehr als natürlich gegeben an.

den, die mit Männerspiritualitäten experimentieren und mehr implizit als explizit Kritik an Kirche üben.

Es stehen vier Fragestellungen im Vordergrund, die sich aus dem Textmaterial herauskristallisiert haben: 1. die gemeinschaftliche Dimension von Kirche in Form einer inklusiven Gemeinschaft; 2. gottesdienstlich-spirituelle Aspekte von Kirche in körperlich-sinnlichen Formen; 3. das mit Geschlecht zusammenhängende Problem der Gewalt gegen Frauen und gegen die Natur; und schließlich 4. die Konzeption von Dienst und öffentlichem Amt bzw. Ämtern. Somit geht es um Kirche als *Koinonia* (gemeinschaftliche Wirklichkeit), *Leiturgia* (geistlich-spirituelle Wirklichkeit), *Martyria* (moralisch-ethisches Zeugnis) und *Diakonia* (Dienstcharakter und sakramentale Wirklichkeit). Diese Dimensionen stehen der vierfachen Bestimmung von Kirche als *Koinonia*, *Leiturgia*, *Martyria* und *Diakonia* nahe.

Ziel der Arbeit mit dem Textmaterial in Teil II ist, Ekklesiologie ‚von unten‘ und ‚von oben‘ zu entwickeln. Dies bedeutet, dass Frauen- und Männererfahrungen und dogmatische Traditionen in einem Wechselverhältnis gesehen werden.³² Zu betonen ist aber, dass implizite Annäherungen an Kirche verarbeitet werden, auch wenn sie nicht dem dogmatischen Standard deutschsprachiger Theologie entsprechen. Deshalb werden neben explizit ekklesiologischen Texten auch implizit ekklesiologische verwendet, in denen die Autorinnen und Autoren zwar über Kirche nachdenken, dies aber selber kaum in ekklesiologische Überlegungen überführen. Da in den Texten ihre ‚theologische Handschrift‘ eher implizit zu erkennen ist, wird der Begriff *ekklesiologische Signaturen* verwendet. Dieser Begriff bringt auch zum Ausdruck, dass die vorliegenden Texte keine ekklesiologischen Systeme enthalten, wie wir es in der Dogmatik europäischen Ursprungs

³² Der Begriff Ekklesiologie ‚von unten‘ und ‚von oben‘ lehnt sich an die Unterscheidung einer Christologie von unten (Schleiermacher, Tillich, Pannenberg) und von oben (Barth) an. Auch Jürgen Moltmann fällt die Unterscheidung (vgl. Moltmann 1991, 18) und wäre mit seiner erfahrungsorientierten Trinitäts- und Schöpfungstheologie, Christologie und Pneumatologie eher der Theologie ‚von unten‘ zuzuordnen. Jedoch ist eine solche Alternative obsolet, denn letztlich stehen dogmatische Tradition und Erfahrung immer in einem Wechselverhältnis. Auch eine Ekklesiologie von unten, die bei Frauenerfahrungen ansetzt, referiert auf dogmatische Traditionen, beispielsweise auf die Trinitätslehre.

gewohnt sind. Es ist aber wichtig, diese Stimmen ‚vom Rand in die Mitte‘ zu rücken.³³

Metaphern für Kirche in den verschiedenen Kontexten spielen hier eine besondere Rolle, insbesondere kreative, kontextuelle Metaphern oder weniger bekannte biblische Metaphern. Sie ziehen sich als roter Faden durch die Beispiele kreativ-metaphorischer Ekklesiologie.

Gliederung des Buches

Der Weg, der im Folgenden besprochen wird, besteht aus drei Teilen. In Teil I, dem *Theorieteil*, werden theoretische und methodische Fragen geklärt. Kapitel 1 entwickelt den Ansatz der theologischen Geschlechterforschung und Kapitel 2 erläutert die kontextuelle Annäherung und den interkontextuellen Dialog.

Teil II, der *Materialteil*, widmet sich den *Signaturen kontextueller Ekklesiologie*. Kapitel 3 skizziert europäisch-nordamerikanische feministische Ekklesiologien und fokussiert auf die *Koinonia*, hier interpretiert als inklusive Gemeinschaft. Kapitel 4 beleuchtet die Liturgia aus Männer- bzw. Frauenperspektive als sinnliche Körperlichkeit in Spiritualität und Liturgie. Kapitel 5 deutet *Martyria* im Zusammenhang verletzter Körper und des Widerstands gegen Gewalt. In Kapitel 6 wird die Frage nach den Ämtern und öffentlicher Macht in der Kirche ausgehend von dem Konzept der *Diakonia* interpretiert.

Der *konzeptuelle Teil III* reflektiert die mehrfachen Lichtbrechungen, die durch die Perspektive des *ökumenischen Kaleidoskops* vorgenommen werden. Kapitel 7 macht die kritische Spannung zwischen der Geschlechtertheorie von Judith Butler und den befreiungstheologischen Zugängen als *perspektivischen Ansatz* konzeptuell fruchtbar. Ekklesiologie wird als *Ekklesiopraxologie* konzipiert, die in doppelter Perspektive Geschlecht und Körper in das Nachdenken über Kirche einbezieht. Kapitel 8 bündelt die Ergebnisse, die sich aus der ‚kaleidoskopischen‘ Annäherung für die Ekklesiologie ergeben haben: In einem Ausblick skizziere ich Umriss einer *geschlechtertranszendenten* und *corporealen* Ekklesiopraxologie und formuliere abschließend Beobachtungen zum Verhältnis von Ökumene und Geschlecht.

Auf die Ausgangsfrage ‚nicht mehr männlich und weiblich?‘ in Kirche und Ökumene bietet das Buch somit einen eigenen Ansatz.

³³ Vgl. den Titel und die ähnlich gelagerte Intention des Buchs von Doris Strahm zur Christologie (Strahm 1997).

Abschließend sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass in allen Teilen des Buches Originalzitate auf *Englisch*, *Französisch* und *Spanisch* von mir ins Deutsche übertragen wurden, um den Lesefluss zu erleichtern.

Teil I

Geschlecht, Ekklesiologie, Ökumene

Teil I

Geschlecht, Ökumene, Ekklesiologie

Dieser erste Teil widmet sich den theoretischen und methodischen Fragen, die zur Bearbeitung der Geschlechterfrage in der Ekklesiologie im ökumenischen Horizont geklärt werden müssen. In Kapitel 1 entwickle ich den Ansatz der theologischen Geschlechterforschung und zeige auf, inwiefern die Geschlechterfrage in der nicht feministisch ausgerichteten Ekklesiologie bislang Niederschlag gefunden hat. In Kapitel 2 begründe ich meinen Ansatz einer kontextuellen Annäherung an die Ekklesiologie und den interkontextuellen Dialog.

Kapitel 1

Geschlechterforschung und Ekklesiologie

Im Folgenden geht es darum, meinen Ansatz zur Geschlechterforschung in der Theologie vorzustellen. Nach einem kurzen Einblick in die *Geschlechtertheorien in verschiedenen Disziplinen* (Kapitel 1.1),¹ die ich am Beispiel Kirche illustriere, werden einige *Begriffe* erläutert, die in gegenwärtigen Geschlechterdebatten und in der Theologie manchmal synonym, manchmal differenzierend verwendet werden. Darunter fallen insbesondere die Begriffe ‚Gender‘, ‚Geschlecht‘ oder ‚feministisch‘. Darüber hinaus skizziere ich, was die Theologische Geschlechterforschung, aufgefasst als Weiterführung der feministischen Theologie, als *Forschungsansatz* bedeutet. Dabei sehe ich letztere nicht als überholt an, sondern führe sie in veränderter Form weiter (Kapitel 1.2).

Vor dem Hintergrund dieser Theorien erwies es sich als sinnvoll, zunächst ein Analyseinstrument zu entwickeln, das es erlaubt, Texte auf die ihnen zugrunde liegenden Wahrnehmungsweisen zu untersuchen (Kapitel 1.3). Deshalb schlage ich eine *Systematik von fünf Wahrnehmungsweisen von Geschlecht* vor, die charakterisiert, auf welche Weise im hier verwendeten Textmaterial zur Ekklesiologie Geschlecht wahrgenommen wird. Folgende Kategorien haben sich herausgeschält: *Abwesende Anwesenheit von Geschlecht*, *Geschlechterfestlegungen*, *Geschlechter-Differenzen*, *Geschlechterkonstruktivismus* und *Geschlechterdekonstruktivismus*. An dieser Systematik zeigt sich die Kontextualität jeder Geschlechterwahrnehmung. Zu jeder Wahrnehmungsweise von Geschlecht werde ich Beispiele anführen. Meine Position der *Geschlechtertranszendenz* verknüpft die Wahrnehmungsweise der Geschlechter-Differenzen mit einer modifizierten bzw. gemäßigten Form des Geschlechterdekonstruktivismus (Kapitel 1.4).² Auf diesem Hintergrund zeige ich, in welcher Weise in nicht feministischen Ekklesiologien Geschlecht wahrgenommen wird (Kapitel 1.5). Die Zusammenfassung schließt das Kapitel ab (Kapitel 1.6).

¹ Für eine ausführliche Darstellung dieser Ansätze vgl. Becker-Schmidt/Knapp 2000; Krause 2003 und Frey 2003. Eine Auseinandersetzung mit der poststrukturalistischen Dekonstruktion von Geschlecht gemäss Judith Butler erfolgt in Kapitel 7.

² Die Begründungen für die Modifikationen werden in Kapitel 7 genauer dargelegt.

1.1 Hat Kirche ein Geschlecht?

Theorieansätze der Frauen- und Geschlechterforschung wurden seit den 1980-er Jahren in verschiedenen Disziplinen entwickelt. Wichtige Ansätze aus der Psychologie (Psychoanalyse, Sozialpsychologie), Soziologie, Politikwissenschaft, Philosophie und Literaturwissenschaft werde ich in vereinfachender Form präsentieren³ und exemplarisch zeigen, wie sie auf Kirche(n) und Ekklesiologien angewandt werden können.⁴

Zunächst zur *Psychologie*. In Abgrenzung zur Penisneidtheorie von Sigmund Freud⁵ stellt die feministische *Psychoanalyse* (z.B. Chodorow 1985) heraus, dass es das „Muttern“ (*mothering*) ist, das Kleinkinder frühkindlich prägt und bei Frauen zu einer Identität führt, die sich durch Fürsorglichkeit, Beziehungsfähigkeit und Emotionalität positiv auszeichnet. Daraus ergibt sich neben der Idealvorstellung der „mütterlichen Frau“ diejenige der „friedfertigen Frau“ (Margarete Mitscherlich). Gegenüber einer männlich geprägten Kultur ist dann das Ziel, eine „weibliche Kultur“ und eine „weibliche Identität“ zu gestalten (vgl. Irigaray 1980). Hier findet eine starke Aufwertung weiblicher Geschlechtsstereotypen statt, die im Gegensatz zum Freud-schen Mängelwesen formuliert wird und mit einer Gesellschaftsutopie verknüpft ist. In ähnlicher Weise hat die feministische *Sozialpsychologie* (vgl. Gilligan 1984) eine weibliche Moral der Fürsorglichkeit (*ethic of care*) postuliert, die herausstellt, dass für die soziale Gemeinschaft eine Fürsorgemoral (neben Gerechtigkeit und Autonomie) unentbehrlich ist. Dieser Ansatz ist bereits feministisch-theoretisch und feministisch-theologisch kritisiert worden.⁶ Wird dieser psychoanalytische Ansatz auf die Kirchen übertragen, stellt sich die Frage, wie Frauen mit weiblichen Erfahrungshorizonten und damit verknüpften Qualitäten wie Mütterlichkeit, Harmonie, Frieden, Fürsorge und Beziehungshaftigkeit die Kirchen verändern, sowohl die gelebte Praxis als auch die Ekklesiologie.

Gemäß der *Sozialisierungstheorie* üben Familie, Schule und Peergroups einen erheblichen Einfluss auf eine geschlechterkonforme

³ Die Literaturangaben sind exemplarisch für die jeweilige Theorie.

⁴ Meine Illustration orientiert sich an der Darstellung von Theorieansätzen bei Ellen Krause, vgl. Krause 2003, 35-64.

⁵ Sigmund Freud definierte die Frau als ein rezeptives Mängelwesen, das dem Mann den Penis neidet.

⁶ Vgl. Wendel 2003, 69-88.

weibliche und männliche Sozialisierung aus. Kirchen und Theologien haben daran insofern Anteil, als sie durch ihren Bildungsauftrag in Kindergärten, Schulen, im Konfirmationsunterricht und an den Universitäten junge Menschen nicht nur religiös, sondern auch geschlechtsgebunden sozialisieren. Wiederum sind hier beide Ebenen betroffen, die praktische und die theologische – von Unterrichtsmaterialien bis zu theologischen Curricula.

Die Leistung der genannten Theorien ist, dass sie eine Abwertung weiblicher Geschlechterstereotypen feststellen und eine Aufwertung dagegen setzen, indem sie aufzeigen, dass Gesellschaften ohne Fürsorglichkeit und Mütterlichkeit gar nicht überlebensfähig wären. Diese Theorien wenden sich gegen *geschlechterhierarchische* Vorstellungen. Ihre Strategie ist, sich die Definitionsmacht anzueignen und alternative Definitionen zu liefern. Diesen Theorien liegen ein bestimmtes Verständnis von Weiblichkeit und Männlichkeit zugrunde. Eine Unterscheidung zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit wird als möglich vorausgesetzt. Wir werden weiter unten sehen, dass die klare Unterscheidung von anderen Theorien bestritten wird. Theologisch ist dieser sog. Essentialismus häufig mit Bibelstellen als schöpfungsgemäß begründet worden (Gen 1-3; 1. Tim 2,1-15 etc.). Ekklesiologisch weitergedacht würde sich eine ‚weibliche Ekklesiologie‘ durch beziehungshafte, mütterliche, fürsorgliche Kirchenbilder auszeichnen und Kirche könnte eine Personifikation dieser Mütterlichkeit darstellen.

In der *Soziologie* hat sich demgegenüber die Theorie der *sozialen Konstruktion* von Geschlecht (vgl. Hagemann-White 1993)⁷ herausgebildet. Hier rückt die Unterscheidung zwischen einem biologischen Geschlecht (*sex*) und einem sozial konstruierten Geschlecht (*gender*) in den Vordergrund. Konstruktivistische Herangehensweisen analysieren, wie es zur Unterscheidung von zwei Geschlechtern kommt, anstatt davon auszugehen, dass sie natürlich vorhanden sind. Damit setzt der *Konstruktivismus* nicht die Brille der Zweigeschlechtlichkeit auf, sondern hinterfragt diese Optik. Bezogen auf Kirche und Theologie heißt dies, dass sie aktiv daran beteiligt sind, Menschen in Frauen und Männer einzuteilen. Menschen sind zwar in Gottes Augen nicht primär Frauen oder Männer, sondern Gottes geliebte Geschöpfe, werden aber in Kirche und Theologie aus dieser Perspektive betrachtet.

Manche Sozialkonstruktivistinnen und -konstruktivisten (vgl. Hirschauer ²1999), aber auch Theoretikerinnen mit philosophischem

⁷ Vgl. auch Hagemann-White 1993.

Hintergrund (vgl. Butler 1991) gehen so weit, dass sie auch das biologische Geschlecht (*sex*) als nicht natürlich gegeben ansehen. Die Infragestellung wird im Anschluss an Jacques Derridas Lektüreverfahren der Dekonstruktion als *dekonstruktivistische* Perspektive bezeichnet (vgl. Bischoff 2002, 62).⁸ Schöpfungstheologisch wären dann auch die Schöpfungsberichte aus der Perspektive der Zweigeschlechtlichkeit verfasst, und die Theologie könnte dies als theologische Konstruktion entlarven. Sowohl Menschsein als auch Gott selbst wären nicht auf Männlichkeit oder Weiblichkeit festlegt.

Wie aber kommt es, dass Frauen eine Kirche mit weiblicher Moral fordern, eine Ekklesiologie, in der Gott als Grund der Kirche nicht ausschliesslich männlich konnotiert wird? Wie kommt es, dass hauptsächlich Männer für eine hierarchische Kirchenorganisationen eintreten und die Leitungspositionen bekleiden? Sind solche Geschlechterstereotypen trotz aller Konstruktion doch den Menschen ins Herz, auf den Leib oder in die Gene eingeschrieben?

Hier gibt die *Mikrosoziologie* eine Antwort. Sie untermauert sozialkonstruktivistisches Denken, indem sie durch empirische ethnomethodologische Studien nachweist, dass Menschen ihr Geschlecht in alltäglichen Situationen durch aktives Tun in Form von Gesten, Mimik, Körperhaltungen, Kleidung, Sprechweise, Aussagen, Interaktionen etc. konstituieren (*doing gender*). Dabei läuft dieses aktive Tun weitgehend unbewusst ab, so dass sie in vielen Situationen – auch möglicherweise gegen ihren Willen – spezifisch als Frau oder als Mann handeln. Die zwei Geschlechter sind Folge eines aktiven, aber unausweichlichen Tuns. Dieser Theorie zufolge interagieren Personen in kirchlichem Handeln – oft unbewusst – jeweils als Frauen oder Männer. Das *doing gender* findet einfach statt. Viel Spielraum für eigenständiges Handeln gesteht die Mikrosoziologie den Menschen somit nicht zu.

Die Mikrosoziologie hat aber die Rechnung ohne den Leib gemacht, wie die *Leibphänomenologie* entgegnet (vgl. Lindemann 1994).⁹ Diese zeigt auf, dass Menschen genauso wenig wie der Geschlechtskörper gänzlich im *doing gender* aufgehen. Stattdessen kann der Leib sogar

⁸ Jacques Derridas Philosophie der Dekonstruktion wurde in drei Bereichen als angewandte Methode rezipiert, nämlich in der amerikanischen Literaturtheorie der sog. Yale School um Paul de Man, im französischen Feminismus (Luce Irigaray und Hélène Cixous) – hier von Judith Butler weiterentwickelt – und schliesslich in der dekonstruktivistischen Architektur (vgl. Münker/Roesler 2000, 62).

⁹ Auf die Leibphänomenologie komme ich in Kapitel 7.2.4 und 7.2.5 zurück.

der Ausgangspunkt sein, um gegen alle Zuweisungen von Geschlecht und alle Normen aufzubegehren und zu verstoßen. Am deutlichsten zu beobachten ist dies bei einem Geschlechtswechsel, bei dem die Person ihren Körper beispielsweise als weiblich empfindet, obwohl er biologisch und medizinisch als männlich gilt. Somit ist dieser Theorie zufolge das *doing gender* nicht unausweichlich, es prägt aber dennoch weite Strecken des Alltagslebens.

Die *Makrosoziologie* fasst Geschlecht als *sozialen Platzanweiser* auf: Beispielsweise hat es in Deutschland bis zur Wahl Angela Merks keine Bundeskanzlerin gegeben. Geschlecht ist eine Strukturkategorie, mittels derer sich die Gesellschaft organisiert und strukturiert. In vielen Kirchen dient das Geschlecht als wichtigster sozialer Platzanweiser schlechthin: Priester, Bischöfe, Päpste sind Männer, Frauen sind Gemeindegliederinnen, wie es uns die römisch-katholische Kirche vorführt. Subtiler ist dies in protestantischen Kirchen: Wenige Bischöfinnen, Kirchenpräsidentinnen, Oberkirchenrätinnen und Dekaninnen stehen der Mehrzahl der weiblichen Gemeindeglieder und Ehrenamtlichen gegenüber. Demgegenüber besteht die Mehrzahl der Leitungsverantwortlichen aus Bischöfen, Kirchenpräsidenten, Oberkirchenräten, Dekanen, aber diese treffen in Gemeinden in der Regel auf wenige Männer als aktive Gemeindeglieder. Unter Pfarrerrinnen ist Teilzeitarbeit sehr verbreitet, während Pfarrer häufiger Vollzeitstellen inne haben – der Mann symbolisiert den Ernährer, die Frau steht für die Vereinbarung von Pfarrdienst, Familie und Erziehung der Kinder. Ekklesiologie hat es hier, pauschal gesagt, mit einem männlich konnotierten öffentlichen Amtsverständnis und einem weiblich konnotierten ehrenamtlichen Dienstverständnis zu tun.

Geschlecht ist aber auch ein *politisches System*, so die Position feministischer Politikwissenschaftlerinnen oder politischer Philosophinnen (vgl. Fraser 1994), denn die Platzanweisung durch Geschlecht hat nicht nur soziale Folgen, sondern ist *Ausdruck von Machtverhältnissen*. An den Beispielen zu den Leitungspositionen ist dies auf Anhieb ersichtlich.

Poststrukturalistische Denkerinnen (vgl. Butler 1991) legen den Akzent auf die *Sprache* und stellen fest, dass in *Wissenschafts- und Alltagsdiskursen* die zwei Geschlechter nicht nur sozial und politisch, sondern auch sprachlich hergestellt werden. Eine feststehende weibliche oder männliche Subjektivität erklären sie zur Illusion. Sie üben Kritik an politischen Utopien der Gleichheit oder Emanzipation und erteilen feministischer Theorie und Praxis eine Absage, die darauf ab-

zielt, dass Frauen Subjekte werden. Stattdessen zeigen sie, dass jedes Subjekt sich nicht selbst setzt, sondern durch Gesellschaft, Umgebung und Diskurse geprägt wird. Dies ist die Radikalisierung dessen, dass es nicht nur nicht ‚die‘ Frau oder ‚den‘ Mann gibt, sondern auch nicht den weiblichen oder männlichen Geschlechtskörper. Das Ziel der Vertreterinnen ist, sprachlich *Verwirrung zu stiften* bezüglich Geschlechternormen und Sexualitätsnormen. In der Ekklesiologie würde solch eine Verwirrung bereits gestiftet, wenn an die Vision einer männlich-fürsorglichen und weiblich-leitenden Kirche gedacht wird.¹⁰

In ähnlicher Weise bestreitet auch die Queer Theorie (vgl. Jagose 2001) eine feststehende und normative Vorstellung (sexueller) Identität. Frauen können Frauen lieben, Männer können Männer lieben, oder beide beides. *Postkoloniale Theorien* (vgl. Spivak 1994) betonen, dass sich soziale Konfliktlinien (ethnische, ökonomische, neokoloniale etc.) nicht einfach zur Kategorie Geschlecht hinzufügen lassen, sondern dass sie miteinander verwoben sind (*multiple jeopardy*). Weiße Theologinnen aus Europa können nicht ihre Maßstäbe anlegen, um die Erfahrungen afrikanischer Frauen zu beurteilen. Auch in der weltweiten Kirche wird um Homosexualität gerungen. Queer Theologie bleibt ein strittiges Thema und ist in Bezug auf Ehe und Partnerschaft aus sozialethischer und theologischer Sicht virulent. Von negativen Folgen der Globalisierung und ökonomischer Ungleichheit sind Frauen in den Kirchen und in der Gesellschaft in der Regel stärker betroffen als Männer.

In *feministischer Forschung*, *Frauenforschung* und in *kritischer Männerforschung* werden diese Theorien rezipiert. Der Fokus liegt jeweils auf der Perspektive von Frauen- bzw. Männeralltag und von Frauen- bzw. Männererfahrungen. Gemäß dieser Theorien werden in Kirchen (und Ekklesiologien) einerseits geschlechtsspezifische Aspekte ausgeblendet und andererseits geschlechtliche Konnotationen überhöht (z.B. ausschließlich männliches Priestertum und Gottesverständnis).

Als Ergebnis dieser Theorien lässt sich Folgendes feststellen: Geschlecht durchzieht sämtliche individuellen, sozialen und gesellschaftlichen Lebensbereiche: die individuelle Psyche, Sozialisierungsprozesse, soziale Interaktionen, das Alltagshandeln, Geschlechterbezie-

¹⁰ Beide Ebenen, *sex* und *gender*, sind gemeint, da Butler hier nicht unterscheidet, vgl. Kapitel 1.3.5. Verwirrung entsteht deshalb, weil Männlichkeit mit Fürsorglichkeit konnotiert wird und weil diese Fürsorglichkeit von (biologischen) Männern und Frauen ausgeübt werden soll.

hungen in Partnerschaften und Ehen, politische Systeme, Machtverhältnisse, Wissenschafts- und Alltagsdiskurse, Sprache und Sexualität – und Geschlecht ist mit anderen sozialen Konfliktlinien verwoben. Dieser Relevanz von Geschlecht in sämtlichen Lebensbereichen entspricht, dass sämtliche Disziplinen der Kultur- und Geisteswissenschaften und teilweise auch naturwissenschaftliche Diskurse in die Gender Studies involviert sind. Mit ihren jeweiligen Methoden und Theorien versuchen sie, der Geschlechterdimension auf die Spur zu kommen.

Es sind vor allem die soziologischen und philosophischen Theorien, die in meiner Arbeit zur Ekklesiologie die wichtigste Rolle spielen. Im Folgenden erläutere ich genauer, wie ich in meinem Ansatz der theologischen Geschlechterforschung mit den Geschlechtertheorien verfare.

1.2 Theologische Geschlechterforschung

Theologische Geschlechterforschung ist ein Begriff, der im deutschsprachigen Umfeld bislang zögerlich verwendet wird.¹¹ Neuere Publikationen nennen sich „theologische Genderforschung“ und präsentieren Ansätze zur Genderforschung quer durch sämtliche theologische Fachgebiete.¹² Ich verstehe unter Theologischer Geschlechterforschung mehr als eine ‚Forschung über die Geschlechter‘. Sie stellt vielmehr eine kritische und konstruktive theologische Auseinandersetzung mit Theoriedebatten über die Kategorie Geschlecht dar, wie sie interdisziplinär, vor allem in kultur- und geisteswissenschaftlichen (und ansatzweise in naturwissenschaftlichen) Disziplinen, geführt werden. Mit der Verwendung des Begriffs Geschlecht(erforschung) sind somit theoretische Implikationen verbunden. Der Begriff impliziert nicht nur einen Perspektivenwechsel von feministischen Studien zur Genderforschung, sondern auch zur Geschlechter- bzw. Geschlechtsforschung. Ich verwende die Begriffe feministisch, Gender und Geschlecht folgendermaßen: Als *feministisch* bezeichne ich kriti-

¹¹ Beispielsweise gibt es an der Goethe-Universität Frankfurt am Main im Fachbereich Evangelische Theologie einen Fachbereich Feministische Theologie/Theologische Frauen- und Geschlechterforschung bzw. an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg Theologische Frauen- und Geschlechterforschung/Feministische Theologie. Monografien oder Artikel zu theologischer „Geschlechterforschung“ sind mir keine bekannt.

¹² Vgl. Greschat/Omerzu 2003; Dingel 2003.

sche und emanzipatorische Ansätze, die (bei aller Vielfalt der Richtungen) Frauendiskriminierung kritisieren und politisch verändern wollen. Feministische Theorien und Theologien verstehen sich als Wissenschafts- und Erkenntniskritik einer Wissenschaft, die sich als wertfrei und objektiv versteht,¹³ einen vermeintlich neutralen Blick („the view from nowhere“) vertritt, damit aber die „Situiertheit von Forschung“ (Donna Haraway) ausblendet. Stattdessen geht es der feministischen Perspektive darum, Objektivität zu erhöhen, indem das vom Leben der Frauen ausgehende Denken in die Forschung einfließt. Hierfür wird eine Position der bewussten Parteilichkeit für Frauen angenommen (vgl. Walz 2003d).

Diese bewusste Parteilichkeit für Frauen als homogene Gruppe ist von postkolonialen und poststrukturalistischen feministischen Theorien mit dem Argument kritisiert worden, da der Pluralität von Lebens- und Erfahrungszusammenhängen von Frauen nicht genügend Rechnung getragen wird. Seit der „dekonstruktivistischen Wende“ in der feministischen Theorie (vgl. Ernst 1999, 152) wird ganz grundsätzlich untersucht, wie Bilder von Wirklichkeit zustande kommen. Infolgedessen stellt sich auch die Frage, wie die Kategorie ‚Frauen‘ oder ‚Männer‘ hergestellt wird. Sprachlich drückt sich dies darin aus, dass es um Gender oder Geschlecht geht.

Die Begriffe Gender und Geschlecht, die nicht synonym sind, stehen deshalb für einen Ansatz, der mit der Kategorie Gender oder Geschlecht analytisch und normativ arbeitet. Um dies anzuzeigen, werden gegenwärtig Adjektive wie ‚geschlechterbewusst‘, ‚geschlechtsbewusst‘, ‚geschlechtskategorial‘, ‚gendersensitiv‘, ‚geschlechtssensibel‘, ‚genderperspektiviert‘ etc. verwendet. Auf die Unterscheidung zwischen Gender und Geschlecht werde ich weiter unten ausführlicher eingehen, zunächst ist das Verhältnis zwischen feministischen Ansätzen und Gender- und Geschlechterforschung zu erläutern.

Nicht jede Gender- oder Geschlechterforschung ist automatisch feministisch, da sie die Kategorie Geschlecht auch affirmativ oder deskriptiv und nicht in wissenschaftskritischer und politischer Optik verwenden kann. Allerdings verfolgen die meisten Autorinnen und Autoren mit einer geschlechterbewussten Optik auch eine normativ-politische Absicht, nämlich die Veränderung von Geschlechterver-

¹³ Es „gilt im geschichtlichen Leben unserer Gattung die Gleichung: objektiv = männlich“, so Georg Simmel (zit. nach Walz 2003d, 64).

hältnissen.¹⁴ Meist situieren die Autorinnen ihr Denken in feministischer Theorie (oder Theologie). Viele Publikationen erscheinen deshalb weiterhin unter dem Oberbegriff ‚feministisch‘.¹⁵ Dadurch entsteht freilich eine Begriffsverwirrung.

Ich stelle meine Studie nicht unter den Begriff ‚feministisch‘, da ich mit den Begriffen ‚Geschlecht‘ und ‚geschlechtersensibel‘ anzeige, dass es hier nicht allein um Frauenperspektiven geht, sondern dass beide Geschlechter in Relation zueinander behandelt werden. Außerdem gehe ich nicht von der Annahme aus, dass Frauenbenachteiligung immer zu jeder Zeit und an jedem Ort die vorrangige Benachteiligungsform ist. Die Verhältnisse sind komplexer und müssen jeweils kontextuell differenziert betrachtet werden. Beispielsweise existieren zwischen einer Managerin und einem arbeitslosen Migranten in der Schweiz Diskriminierungsmechanismen, die mehr ins Gewicht fallen als das Geschlecht. Aber dennoch ist Frauenbenachteiligung insofern vorhanden, als nur wenige Frauen in der Schweiz überhaupt auf Managerpositionen gelangen, nämlich aufgrund des *glass ceiling phenomenon*, indem Frauen wie durch unsichtbare Schranken – nämlich aufgrund des Geschlechts – aufgehalten werden.¹⁶ Gleichwohl ist ‚Geschlechterforschung‘ in meiner Optik nicht allein eine analytische Angelegenheit, sondern ich verbinde damit den normativ-politischen Anspruch, dass Geschlechterverhältnisse verändert werden müssen. Eingengungen des Potentials von Frauen und Männern (sozial, politisch,

¹⁴ Mit dem Begriff der Geschlechterverhältnisse meine ich die Beziehungen zwischen den Geschlechtern, auf individueller, emotionaler, sozialer, gesellschaftlicher und institutioneller Ebene.

¹⁵ Diese wichtigen Unterscheidungen hat Ellen Krause herausgestellt, vgl. Krause 2003, 26-28.

¹⁶ Unter dem *glass ceiling* Effekt versteht man das Phänomen, dass Frauen in einer Organisationspyramide auf den oberen Etagen kaum und in Chefetagen in der Regel gar nicht vertreten sind. Eine Art gläserne Wand verhindert, dass Frauen in die höheren Etagen vordringen. Lutz Ohlendieck sieht die Ursache darin, dass durch Genderings, nämlich durch „stereotype Vergeschlechtlichung von Individuen und beruflichen Tätigkeitsfeldern“ die Konkurrenz zwischen Frauen und Männern unterbrochen wird: „Gendinger nützt männlichen Bewerbern, da es ihnen – zumindest weibliche – Konkurrenz vom Halse hält“ (Ohlendieck 2003, 171). Ein Anzeichen hierfür ist, dass in Organisationshierarchien „individuelle Konkurrenz in Geschlechterkonkurrenz“ umschlägt: „Durch ‚semantische Aufrüstungen‘ werden konkurrierende Frauen verstärkt nicht länger als Individuen, sondern als Vertreterinnen ihres Geschlechts wahrgenommen“ (Ohlendieck 2003, 179). Konkurrenz von Frauen und Männern ist historisch gesehen ein jüngerer Phänomen, denn nur wenn Frauen und Männer in direkter Konkurrenz stehen, kann das Geschlecht als „Konkurrenzzunterbrecher mobilisiert werden“ (Ohlendieck 2003, 178).

ökonomisch, religiös) müssen geweitet werden. Theologisch sehe ich dies in der eschatologischen Vision begründet, dass die christliche Hoffnungsbotschaft Geschlecht und andere Unterschiede, die sozial differenzieren und diskriminieren, transzendiert. Damit verbinde ich den Auftrag, zur Verwirklichung schon im Hier und Jetzt beizutragen.¹⁷

Die Unterscheidung zwischen Gender und Geschlecht beruht auf folgendem Theoriezusammenhang. Mit dem Aufkommen der Unterscheidung von *sex* (als biologischem Geschlecht) und *gender* (als soziokulturell hergestelltem Geschlecht) hat sich die Rede von Genderforschung oder Gender Studies inzwischen auch in der deutschsprachigen Theologie verbreitet. Für die Verwendung des Genderbegriffs spricht, dass Gender sofort auf das sprachlich verfasste, soziokulturelle Geschlecht weist und sich zumindest im anglophonen Umfeld als international gebräuchlicher Begriff etabliert hat. Demgegenüber hat der Begriff Geschlecht den Nachteil, dass der Konstruktcharakter von Geschlecht möglicherweise nicht mitgedacht wird, sondern dass Geschlecht gemäß dem Alltagsgebrauch mit ‚biologischem Geschlecht‘ assoziiert wird. Dennoch sprechen sowohl sprachliche als auch konzeptionelle Gründe für die Verwendung des Begriffs Geschlecht.

Über Geschlecht wird nicht erst seit dem Aufkommen der Unterscheidung von *sex* und *gender* reflektiert. Dies geschieht in europäischen Sprachen bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts – ein Beispiel ist Simone de Beauvoir (vgl. Beauvoir 1951) – so dass auch die je eigenen Begriffe (*genre*, *género*, Geschlecht) eines Sprachraums verwendet werden können, zumal jeder dieser Begriffe eine eigene Geschichte hat (vgl. Hahn 2002, 157). Diese Position entspricht der eher widerspenstigen Haltung von Theologinnen und Theologen im französisch- und spanischsprachigen Umfeld, die ungern den englischen Begriff *gender* übernehmen. Sie zeigen damit an, dass sie mit der Begrifflichkeit nicht automatisch und unhinterfragt US-amerikanische Theorien übernehmen möchten (vgl. Yinda/Kä Mana 2001).

Begriffe spiegeln Konzeptionen wider. Der Begriff *Geschlecht* deutet eine theoretische Verschiebung von Gender zu Geschlecht an. Steht Gender – im Vergleich zur Frauenforschung bzw. zur feministischen Forschung – dafür, den Konstruktcharakter beider Geschlechter ins Visier zu nehmen und die komplexen Verhältnisse der Geschlechter zueinander zu reflektieren, deutet die Verwendung von Geschlecht ei-

¹⁷ Diese Begründung entfalte ich in den folgenden Kapiteln genauer.

ne weitere Verschiebung an (vgl. Maihofer 2003, 141). Es geht um Geschlecht oder Geschlechtlichkeit an sich, im eigentlichen Sinne um ‚Geschlechterforschung‘: „Warum überhaupt Geschlecht? Und wie stellt es sich gesellschaftlich-kulturell immer wieder her? Was bedeutet es, dass sich viele Gesellschaften zentral über Geschlecht, und das bedeutet gleichzeitig: über das System der Zweigeschlechtlichkeit, organisieren? Welche Folgen hat das für die gesellschaftliche Organisation, die Sprache, die Architektur, die Wissenschaft, das Denken, die Körper und nicht zuletzt für die Individuen?“ (Maihofer 2003, 141).

Dies stellt eine Weiterentwicklung der Frauen-, Männer- und Genderforschung dar: „Alle Aspekte von Gesellschaft (soziale Situationen, gesellschaftliche Strukturen, Institutionen, Architektur, Wissensformen, Subjektivität, Körper) kommen nun als mögliche Momente der gesellschaftlichen Konstruktion und Organisation von Geschlecht in den Blick, als vergeschlechtlichte und vergeschlechtlichende Elemente der jeweiligen Geschlechterarrangements“ (Maihofer 2003, 141).

Diese Sichtweise ist durch die Geschlechtertheorie von Judith Butler angestoßen worden (vgl. Butler 1991), der zufolge nicht nur *gender*, sondern auch *sex* gesellschaftlichen Konstruktionsprozessen unterliegt. Die Zweigeschlechtlichkeit und die konstitutive Bedeutung von Heterosexualität werden als Basis für die gegenwärtige Geschlechterordnung nicht als natürlich gegeben aufgefasst, sondern kritisch hinterfragt.

Dass *sex* auch gleich *gender* ist, wird allerdings von einigen Naturwissenschaftlerinnen hinterfragt. Sie vermuten eher Wechselwirkungen zwischen *sex* und *gender*. Die Trennung hätte zwar die Möglichkeit geschaffen, die verschiedenen Aspekte des Geschlechts zu behandeln, aber: „Körper und Kultur, Sex und Gender sind untrennbar miteinander verwoben, bedingen und beeinflussen sich gegenseitig und unterliegen beständig wechselseitigen Veränderungsprozessen“ (Schmitz 2002, 114). Da Gender als Begriff diese Verschiebungen der Perspektive nicht auszudrücken vermag, werden im Englischen die Termini *sexual difference* und *biological sex* vorgeschlagen, aber das Problem ist noch nicht wirklich gelöst.

Da im Deutschen der Begriff Geschlecht sowohl das biologische als auch das soziale Geschlecht beinhalten kann, spricht einiges dafür, den Begriff Geschlecht zu verwenden. Außerdem zeigt der deutschsprachige Begriff an, dass es sich um eine theoretische Auseinandersetzung aus einem deutschsprachigen Kontext handelt. Geschlecht sehe ich im Rahmen eines *gesellschaftlichen Ordnungsmusters*, das alle

Bereiche des Lebens, Denkens und Handelns betrifft (vgl. Pohl-Patalong²2002, 217).

Zusammengefasst bedeutet dies: Das deutsche Wort Geschlecht kann sowohl das biologische Geschlecht (des Körpers) als auch das soziale Geschlecht umfassen, wenn man dieser Unterscheidung folgt. Ich schließe nicht aus, dass es Wechselprozesse zwischen biologischem und sozialem Geschlecht gibt und übernehme damit nicht vollumfänglich eine dekonstruktivistische Position,¹⁸ der zufolge biologisches und soziales Geschlecht zusammenfallen. Gleichwohl schließe ich mich der dekonstruktivistischen Sichtweise an, dass kritisch gefragt werden muss, wie Geschlecht in Diskursen zu Stande kommt, in der Gesellschaft und in der Theologie.¹⁹

Zur Geschlechterforschung gehört nicht nur eine theoretische Auseinandersetzung mit Geschlecht, sondern sie umfasst auch verschiedene Forschungsprogramme wie Frauen- und Männerforschung, feministische Studien, Postcolonial Studies und Queer Studies.²⁰ Frauenforschung und feministische Forschung sind für die Geschlechterforschung nicht überholt, sondern Geschlechterforschung ist der Oberbegriff für das umfassende Programm der Auseinandersetzung mit Geschlecht. Auf Einzelheiten der Perspektivenverschiebungen gehe ich im folgenden Abschnitt über verschiedene Wahrnehmungsweisen von Geschlecht näher ein.

1.3 Geschlecht wahrnehmen. Eine Systematik

Angesichts divergierender Ansätze, Begriffe und eines Theorien- und Methodenpluralismus (vgl. Kroll 2002b, V) in der Geschlechterforschung steht die systematische und ökumenische Theologie vor der Aufgabe, sich über die methodologische Verwendung der Kategorie Geschlecht Rechenschaft abzulegen. Dies ist bislang nicht in ausreichendem Maße geschehen. Auch Uta Pohl-Patalong stellt fest, dass „bisher wenig reflektiert worden [ist], was eine konsequente Umset-

¹⁸ Vgl. dazu Kapitel 1.4 und Kapitel 7.

¹⁹ Damit gehe ich nicht hinter die Unterscheidung von *sex* und *gender* zurück und löse *sex* auch nicht in *gender* auf, wie Butler es tut, sondern es geht um einen doppelten Blickwinkel: Es mag Wechselprozesse zwischen *sex* und *gender* geben, aber dennoch muss kritisch gefragt werden, wie die Zweigeschlechtlichkeit in Diskursen instrumentalisiert wird.

²⁰ Vgl. Maihofer 2003. Allerdings beleuchtet sie die Postcolonial Studies und Queer Studies in diesem Beitrag kaum.

zung der Strukturkategorie Gender methodologisch und inhaltlich für die Theologie bedeutet. Zudem wurde bislang eher selten die Binarität der Geschlechter in Frage gestellt, sondern die Forschungen wurden meist auf der unhinterfragten Grundlage des biologischen Geschlechts betrieben“ (Pohl-Patalong ²2002, 219).

Für meinen Ansatz habe ich eine Systematik von fünf Geschlechterwahrnehmungsweisen²¹ erarbeitet. Die Systematik dient als Analyseinstrument, um festzustellen, auf welche Weise Theologinnen und Theologen Geschlecht, jeweils implizit oder explizit, wahrnehmen. Die Systematik unterscheidet zwischen *abwesender Anwesenheit von Geschlecht*, *Geschlechterfestlegungen*, *Geschlechter-Differenzen*, *Geschlechterkonstruktivismus* und *Geschlechterdekonstruktivismus*. In ihr finden verschiedene feministisch-theologische Systematisierungsversuche Berücksichtigung.²² Gisela Matthiaes Unterscheidung von vier Feminismuskonzeptionen (Gleichheitsfeminismus, gynozentrischem Differenzfeminismus, Differenzfeminismus der Italienerinnen und dekonstruktivem Feminismus) ist nach wie vor sehr geeignet. Da ich auch nichtfeministische Theologien berücksichtige, reicht Matthiaes Systematik allerdings nicht aus. Somit ist die Sachlage komplizierter und verlangt eine andere Herangehensweise.

Eine Wahrnehmungsweise von Geschlecht wird in der Regel mit einer Wertung verknüpft, die die beiden Geschlechter implizit oder explizit als *gleichwertig* oder als *ungleichwertig (hierarchisch geordnet)* oder als *gleich* bzw. *anders* beurteilt. Der Begriff der Geschlechterhierarchie²³ oder der Geschlechterordnung „bezeichnet das in allen Kulturen herrschende Prinzip der (eindeutigen) Zuordnung der Menschen zum weiblichen oder männlichen Geschlecht. Die G[eschlechter]-o[rdnung] bildet den grundlegenden Ordnungsfaktor in jeder Gesellschaft, unabhängig von Ort und Zeit. Über den Ordnungsfaktor hinaus

²¹ Vgl. Uta Pohl-Patalongs Ausführungen zur Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung von Geschlecht in: Pohl-Patalong 2000a, 304ff.

²² Vgl. Meyer-Wilmes 1990, 76-113, hier insbesondere das Schaubild 111; Matthiae 1999, 57-72; Pohl-Patalong 2000a. Hedwig Meyer Wilmes' Erkenntnis war, dass die Heterogenität von feministischen Theologien einem dreiteiligen Schema folgt: In feministischen Theologien ist jeweils eine Feminismuskonzeption mit einer ‚Epistemologie‘ (z.B. befreiungstheologisch, prozesstheologisch, poststrukturalistisch, diskurstheoretisch) und einer Methode (z.B. sozialgeschichtliche Kritik, Literaturkritik etc.) verknüpft (vgl. Meyer-Wilmes 1990, 109-113; Walz 2003d, insbesondere 70f). Diese Unterscheidung ist wesentlich. Ferner vgl. Matthiae 1999; 57-72; Pohl-Patalong 2000a.

²³ Etymologisch steckt in diesem Wort die gottgeweihte, heilige Herrschaft, die priesterliche Rangordnung, vgl. Kroll 2002a, 157.

ist die Go. dadurch gekennzeichnet, dass zwischen den beiden Geschlechtergruppen immer eine Wertung stattfindet. Die Vorstellung der (wie auch immer begründeten) Unterschiedlichkeit oder Verschiedenheit der Geschlechter hat zu einer Go. geführt, die durch Asymmetrien, Ungleichheiten, Ungerechtigkeiten, durch Marginalisierung und Unterdrückung des einen Geschlechts gegenüber dem anderen charakterisiert ist“ (Kroll 2002a, 157f).

Ein besonderer Fall ist die Argumentation mit einem *Alteritätsdiskurs der gleichwertigen Differenz*. Hier handelt es sich häufig um eine komplementäre Konzeption der Geschlechter, die in vielen offiziellen römisch-katholischen und orthodoxen Dokumenten vertreten wird. Die Theologien selber argumentieren mit der Unterscheidung ‚gleich-different‘, das heißt, sie unterscheiden zwischen *Geschlechtergleichheit* und *Geschlechterdifferenz*. *Geschlechtergleichheit* im Sinne von ‚gleich sein‘ kommt für sie nicht in Frage, deshalb deuten sie die Geschlechterdifferenz als gleichwertige Andersheit. Die hierarchische Unterordnung (des weiblichen unter das männliche Geschlecht) wird von ihnen selber ausgeblendet bzw. mit dem Alteritätsdiskurs kaschiert. Die Theologien unterscheiden zwischen Frauen und Männern, während Kritikerinnen und Kritiker dieser Position dies als hierarchische Unterscheidung wahrnehmen, denn sie verwenden die Unterscheidung zwischen *Geschlechterhierarchie* und *Geschlechtergleichwertigkeit*.

Das Interessante ist, dass ein Grossteil der feministischen Theologinnen in ähnlicher Weise die Position vertritt, ihr „Anderssein als gleichwertig leben zu können“ (Matthiae 1999, 59): „Die bislang untergeordnete, weibliche Seite soll unter Beibehaltung der bisherigen Rollenstereotypen auf dasselbe Niveau wie die männliche Seite ‚geliftet‘ werden. Die grundlegende Differenz zwischen den Geschlechtern bei gleicher Bewertung wird beibehalten. Der so verstandene Gleichheitsfeminismus stellt m. E. eine weit verbreitete Theorie- und Politikposition innerhalb des kirchlichen Spektrums dar. Er scheint eine ‚bequeme‘ Lösung darzustellen, da er bestehende Strukturen weitgehend unberührt lässt“ (Matthiae 1999, 58).

Der Unterschied ist natürlich, dass die Frauen hier selber definieren, was sie als anders und als gleichwertig betrachten wollen. Referenzpunkt für das Anderssein bleibt aber weiterhin das männliche Geschlecht. Insofern lässt sich fragen, ob diese Argumentation tragfähig ist, um eine ungleiche Bewertung von Frau und Mann dauerhaft zu

verändern. Alterität und Gleichwertigkeit zusammen zu verwirklichen und zu denken, erweist sich als schwierig.

Als Gegenpol zum geschlechterhierarchischen Denken ist deshalb ein feministisches Denken verbreitet, welches das weibliche Geschlecht höher bewertet als das männliche, um der Jahrtausende alten Tradition entgegen zu steuern; dieser Diskurs ist oft als „gynozentrisch“ bezeichnet worden (vgl. Matthiae 1999, 59f). Hinter dieser Argumentation steht die Erfahrung, dass trotz gleicher Rechte und gleicher Würde (rechtlich vor dem Gesetz bzw. theologisch vor Gott in der Gottebenbildlichkeit) keine gleichwertige Beurteilung von Frauen und Männern bzw. Weiblichkeit und Männlichkeit verwirklicht worden ist. Somit ist zu unterscheiden zwischen derjenigen Wahrnehmungsweise, mit der Geschlecht gedeutet wird und den *Wertungen*, die mit dieser Wahrnehmungsweise verknüpft werden.

Geschlechterforschung beinhaltet somit, Diskurse (gesellschaftliche, kirchliche, feministische etc.) zu hinterfragen: Wie kommt diese binäre Struktur von Geschlecht (die Einteilung in Frau und Mann) zustande? Welche Funktion haben die Wertungen als gleich, anders, übergeordnet und untergeordnet? Welchen gesellschaftlich-kulturellen Zweck erfüllen sie? Hierzu dient die Systematik der fünf Wahrnehmungsweisen, die ich im Folgenden genauer erläutern werde. Darüber hinaus werde ich aufzeigen, inwiefern die Wahrnehmungsweisen Dilemmata, Paradoxien oder Ambivalenzen aufdecken und wo ihre Schwachstellen liegen. Um die Wahrnehmungsweisen von Geschlechtern zu illustrieren, greife ich vor und führe jeweils ein Beispiel an, unter anderem aus den in Kapitel 3 zu besprechenden Ekklesiologien.

1.3.1 Abwesende Anwesenheit von Geschlecht

Geschlecht ist eine der wichtigsten Kategorien, die die Wahrnehmung von Menschen und der Welt strukturiert. Gleichwohl gehört Geschlecht häufig zu denjenigen Merkmalen, für die eine Art ‚Merkverbot‘ gilt, nämlich indem Geschlecht als natürlich und selbstverständlich gilt. Gerade durch die Nichtthematisierung von Geschlecht kann sich die Strukturierung der Wahrnehmung von Wirklichkeit durch Geschlecht nachhaltig fortsetzen.

Deshalb muss zunächst gefragt werden, ob theologische Texte Geschlecht als theologische Dimension überhaupt berücksichtigen. Tun sie dies nicht explizit, gehören sie zu den geschlechtsausblendenden Theologien, die aber implizit durchaus Genderings enthalten können,

was ich hier als ‚abwesende Anwesenheit von Geschlecht‘ bezeichne. Unter Gendering²⁴ verstehe ich, dass in theologischen Texten Herstellungen von Geschlecht (Vergeschlechtlichungen) zu finden sind. Solch ein Gendering kann sich im theologischen und kirchlichen Kontext für Frauen oder auch für Männer benachteiligend oder emanzipatorisch bzw. befreiend auswirken.²⁵

In der Theologie ist Geschlechtsausblendung mit implizitem Gendering am meisten verbreitet. Diese Theologien entziehen sich einer Reflexion der Geschlechterproblematik, negieren deren Relevanz für die Theologie oder gehen von der Annahme aus, die Reflexion der Geschlechterproblematik verdanke sich partikularen Interessen, meist einiger weniger Frauen, die für ‚das Ganze der Theologie‘ keine Bedeutung hätten. Auch bei Nicht-Wahrnehmung von Geschlecht kommen Theologien nicht umhin, über beide Geschlechter oder zumindest über ‚den Sonderfall Frau‘ oder über Sexualität in bestimmten Problemlagen Aussagen zu machen, beispielsweise in der Schöpfungslehre, bezüglich der Ehe etc.²⁶ Die Geschlechterproblematik wird dann auf solche konkreten Probleme beschränkt, bei denen sie auf der Hand zu liegen scheint. Diese Wahrnehmungsweise übersieht, dass die Geschlechterproblematik *transversal*, d.h. bezüglich jeder theologischen Problemstellung eine Rolle spielen kann.

Tatsächlich findet in Geschlecht ausblendenden Theologien aber ein implizites Gendering statt. Beispielsweise sind die meisten neuesten deutschsprachigen Anthropologien von renommierten Theologen geschlechtsvergessen, es findet aber dennoch ein Gendering statt.²⁷ Ein

²⁴ Lutz Ohlendieck beschreibt mit dem Begriff Gendering aus systemtheoretischer Sicht die „stereotype Vergeschlechtlichung von Individuen und beruflichen Tätigkeitsfeldern“ (Ohlendieck 2003, 171).

²⁵ Gendering oder Genderisierung sind weitere Begriffe für das, was in der Ethnomethodologie als *doing gender* bezeichnet wird, nämlich dass die „Herstellung“ von Geschlecht ein alltäglicher, unvermeidlicher Prozeß ist [...] und gleichzeitig alltägliche Interaktionen strukturiert“ (Holzleithner 2002, 72).

²⁶ Wilfried Härle schreibt beispielsweise im Zusammenhang mit der Gottesebenbildlichkeit in einer Anmerkung: Die „ganzheitliche Liebesbeziehung von Mann und Frau [ist] eine unüberbietbare Form erlebter Veranschaulichung des Wesens Gottes - ohne daß damit andere Liebesbeziehungen herabgesetzt werden“ (Härle ²2000, 436 Anm. 42). Einerseits blendet Härle die Geschlechterproblematik aus, um dann andererseits in einer Anmerkung eine Wertung über sexuelles Begehren vorzunehmen, die sich zudem in den Widerspruch verstrickt, dass die heterosexuelle Liebesbeziehung nicht gleichzeitig die höchste Form menschlicher Liebe darstellen kann, ohne andere Formen geringer zu bewerten, vgl. hierzu Walz 2005.

²⁷ Vgl. Walz 2005.

ekkesiologisches Beispiel für die Hermeneutik der Geschlechtsausblendung ist die *Leuenberger Erklärung* „Die Kirche Jesu Christi“ reformatorischer Kirchen in Europa (Hüffmeier 1995a).²⁸ Wenngleich im Vorwort steht, dass es um eine „an gegenwärtigen Problemen orientierte Ausarbeitung“ (Hüffmeier 1995a, 15) geht,²⁹ führt dies nicht zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit der Geschlechterproblematik.³⁰

Die Geschlechterdimension aus der theologischen Reflexion auszublenzen, kann somit dazu beitragen, dass das Männliche als Norm unhinterfragt weiter tradiert wird (Androzentrismus), und sie kann implizite Wertungen und Deutungen von Geschlecht enthalten, die aber

²⁸ Fast neunzig lutherische, reformierte und unierte Kirchen in ganz Europa (und fünf in Südamerika) verabschiedeten am 9. Mai 1994 einhellig diesen Konsens-text. Wilhelm Hüffmeier vergleicht die Tragweite des Leuenberg-Dokuments mit den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. Hüffmeier 1995b, 9). Möglicherweise überschätzt er hiermit aber die Bedeutung der Leuenberger Texte. Das Dokument ermöglicht eine Sicht auf diejenigen theologischen Grundlagen, in denen zwischen den genannten Kirchen reformatorischer Tradition Konsens besteht. Feine Unterschiede, beispielsweise im lutherischen und reformierten Amtsverständnis, werden in dieser Perspektive zunächst außer Acht gelassen.

²⁹ Als die Herausforderungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts sieht das Dokument in der Einleitung die Situation multireligiöser, multikultureller und säkularistischer Gesellschaften sowie die bisher noch nicht überwundene Trennung der Kirchen. Pluralisierung, neu erwachter Nationalismus und religiöser Fundamentalismus sind weitere Stichworte. Die ökumenische Situation der Kirchen in Europa steht in der Spannung zwischen „ostentativem Desinteresse gegenüber der Kirche“ und dem Fortdauern der Kirchentrennungen (Hüffmeier 1995b, 17).

³⁰ In Kapitel I wird postuliert, dass die Kirche auf Veränderungen in Kirche und Gesellschaft eingehen soll: „Veränderungen des gesellschaftlichen Umfeldes, Veränderungen der Lebensform und Ordnung der Kirchen müssen nicht zum Identitätsverlust führen, im Gegenteil; sie bieten Chancen zu neuen geistlichen Erfahrungen, wenn die Kirchen entschlossen von ihrem Grund her leben“ (Hüffmeier 1995a, 24). Eine Reflexion über die Veränderung von Geschlechterverhältnissen als ein gesellschaftliches Phänomen bleibt dennoch aus. „Gleichberechtigung“ als Attribut der Gemeinschaft der Glieder wird in Kapitel 2 über die Gestalt der Kirche erwähnt. Explizit erwähnt wird die unterschiedliche Geschlechterzugehörigkeit lediglich unter den „Eigenschaften der geglaubten Kirche“, hier unter der *Katholizität*: „Die Kirche ist katholisch (allumfassend) kraft ihres Ursprungs. Weil die Kirche ihren Ursprung im Wort Gottes als dem Heil der ganzen Welt hat, ist sie nicht durch natürliche menschliche Gemeinschaften begrenzt, sondern als von Gott geschaffene Gemeinschaft allumfassend (katholisch). Das Leben der Kirche ist Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott. Christen und Kirchen stehen damit vor der Aufgabe, diese Gabe Gottes in der Gestaltung ihres Lebens erfahrbar zu machen in der Überschreitung nationaler, rassischer, sozialer, kultureller und mit der *Geschlechtszugehörigkeit* gegebener Grenzen“ (Hüffmeier 1995a, 27; Hvhbg. HW).

nicht reflektiert werden. Eine Ausblendung von Geschlecht kann auch bedeuten, dass der Theologe oder die Theologin selbstverständlich die gleiche Würde von Frau und Mann voraussetzt. Da die jahrtausendelange Geschichte der Nicht-Wahrnehmung oder Hierarchisierung von Geschlecht zu Lasten von Frauen ging, ist eine ‚Neutralität‘ der Wahrnehmung jedoch mit kritischer Vorsicht zu betrachten.

1.3.2 Frausein und Mannsein festgelegt

Der zweite Typus ist die Wahrnehmungsweise der Geschlechterfestlegungen: Sie setzt voraus, dass es eine Polarität der Geschlechter gibt, d.h. dass sich das weibliche und männliche Geschlecht eindeutig voneinander unterscheiden lassen. Hier wird von der Annahme ausgegangen, dass sich Frau oder Mann eindeutig unterscheiden lassen und dass Frausein oder Mannsein in der Geschichte und in allen Kulturen gleich sind bzw. bleiben. Diese Kontinuität von Frau- und Mannsein wird häufig mit der Natur des Körpers oder mit einer göttlichen Ordnung begründet. In der Geschlechterforschung wird für diese Wahrnehmungsweise häufig der Begriff des Essentialismus oder der Ontologisierung (meist als Vorwurf) verwendet. Der Begriff der Geschlechteressentialismen wird als Gegenbegriff zum Konstruktivismus und Dekonstruktivismus verwendet und soll besagen, dass Aussagen über Frau und Mann universal gültig getroffen werden können.

Die grundsätzliche Kritik am Essentialismus geht eigentlich auf Karl Popper zurück, der damit alle dem Nominalismus entgegen gesetzten Philosophien kritisiert. Das philosophische Problem des Essentialismus geht über den „saloppe[n] Sprachgebrauch in *gender*-Theorien“ hinaus (vgl. Heselhaus 2002, 87). Zum Begriff des Essentialismus wäre eine vertiefte Auseinandersetzung nötig.³¹ Außerdem wird er häufig polemisch verwendet. Deshalb verwende ich ihn hier nicht, sondern spreche von Festlegungen.

Vor diesem Hintergrund komme ich nun zu einer allgemeinen Definition des Begriffs. Die Frau- oder Mannsein festlegende Wahrnehmungsweise meint, dass in der Theologie von konkreten Erfahrungen

³¹ Es fragt sich allerdings, ob essentialisierende Denkweisen überhaupt in einer Theorie vermieden werden können. Die Literaturwissenschaftlerin Naomi Schor macht auf die prekären Seiten des Anti-Essentialismus aufmerksam: Anti-Essentialismus verlangt „Verzicht auf transzendente Geborgenheit, weil sie die ‚was ist?-Frage‘ nicht mehr stellen darf, aber auch den traditionellen wissenschaftlichen ‚Willen zur Wahrheit‘ bezweifeln muss“ (Heselhaus 2002, 89).

oder Ideen auf ein Grundlegendes, überzeitliches und interkulturell gleich bleibendes Frausein geschlossen wird.³² Es geht somit um diesen *Rückschluss* von *kontingenten historischen Erfahrungen oder Vorstellungen* auf ein spezifisches *Frausein oder Mannsein*. Ein Beispiel hierfür ist die „relationale Ontologie“ in *Elizabeth Johnsons* Theologie (vgl. Jones 1997, 38f). Frauen machen wichtige Beziehungserfahrungen. Davon ausgehend wird bei Johnson Beziehungshaftigkeit zur Grundlage ihrer Theologie, des Frauseins und der Trinität. Auch ihre feministisch-ekklesiologische Relektüre der Gemeinschaft der Heiligen³³ fußt auf der Vorstellung, dass Gott (als weisheitliche Trinität) Gemeinschaft durch vielfältige Beziehungen stiftet, bis hin zur kosmischen Dimension.³⁴

Frausein und Mannsein bzw. Weiblichkeit und Männlichkeit festzulegen hat *Stärken*. Werden aus Erfahrungen von Frauen weibliche Eigenschaften und weibliche Werte (Mutterschaft etc.) abgeleitet, können sie aufgewertet werden und als *Gegenkultur* einem einseitig androzentrischen Denken entgegen gehalten werden. Weiblichkeit wird so mit positiven Werten wie Friedensliebe, Fürsorglichkeit, Harmoniebedürfnis etc. konnotiert und negativen Assoziationen von Weiblichkeit gegenüber gestellt. Diese Strategie der Aufwertung von Weiblichkeit war von Anfang an Bestandteil der feministischen Bewegung.

Dabei möchte ich vier Probleme aufzeigen. *Erstens* geht eine Aufwertung von Weiblichkeit häufig mit einer Abwertung von Männlichkeit einher und reproduziert somit das Muster, das sie eigentlich verändern will. *Zweitens* sind die Vorstellungen von Weiblichkeit und

³² Die Berufung auf Frauenerfahrungen und die Bezeichnung als ‚Erfahrungstheologie‘ war ein Kennzeichen feministischer Theologien. An der Verwendung der Kategorie ‚Frauenerfahrung‘ von Theologinnen lässt sich ablesen, ob Theologinnen eher mit einer festlegenden Herangehensweise arbeiten oder mit einer konstruktivistischen. Serene Jones untersucht dies am Beispiel der neuen Generation feministischer, womanistischer und *mujerista* Theologinnen aus Nordamerika (vgl. Jones 1997).

³³ Vgl. zu Johnson Kapitel 3.3.

³⁴ In vielen Frauentheologien aus Afrika und Lateinamerika findet sich der Umschlag von Frauenerfahrungen auf Frausein (vgl. dazu auch Kapitel 5); einige Rezipientinnen von Luce Irigaray oder der Mailänder Philosophinnen gehen auch theologisch von einer weiblichen Identität aus (vgl. beispielsweise Andrea Günter, Michaela Moser, Ina Prätorius). Uta Pohl-Patalong stellt ebenfalls fest, dass in deutschsprachiger feministischer Theologie vor allem essentialisierende und dekonstruktivistische Geschlechtertheorien rezipiert wurden, vgl. Pohl-Patalong 2000a, 309.

Frausein, die Frauen als Gegenkultur entwerfen, nicht frei von androzentrischen Denkmustern, sondern reproduzieren häufig deren duale Geschlechtervorstellungen. Auch positiv weiblich konnotierte Werte wie Beziehungshaftigkeit oder Fürsorglichkeit sind in Gegensatzpaare eingebettet, die geschlechtlich konnotiert sind: Beziehungshaftigkeit gegenüber Autonomie, Reproduktion (Fürsorglichkeit) gegenüber Produktion etc. Der Blick auf Frausein oder Weiblichkeit ist ‚verstellt‘ und insofern ist fraglich, ob es diesen emanzipatorischen und befreienden Blick auf Frausein gibt, den Frauen in Anspruch nehmen, wenn sie von ihren weiblichen Erfahrungen auf Frausein rückschließen. *Drittens* können Festlegungen von Frausein und Mannsein für geschlechterhierarchische Vorstellungen instrumentalisiert werden, indem Gleichwertigkeit der verschiedenen Geschlechter postuliert, aber rechtliche Gleichstellung verweigert wird. *Viertens* ist zu fragen, ob Festlegungen von Frausein und Mannsein mit Schablonen arbeiten, die den Repräsentationen von Weiblichkeit und Frausein (und Männlichkeit bzw. Mannsein) in der Geschichte gerecht werden. Bereits innerhalb der abendländischen Kultur sind die Repräsentationen heterogen.³⁵ Die nun folgende Wahrnehmungsweise knüpft an diesen Kritikpunkt an.

1.3.3 Geschlechter-Differenzen: Verflechtung von Konfliktlinien

Geschlechter-Differenzen wahrnehmen – darunter verstehe ich, dass Geschlecht in seinen Verflechtungen mit anderen Konfliktlinien betrachtet wird. Dieser Impuls ging von Frauen aus Minoritätsgruppen in den USA und aus Ländern der Zweidrittelwelt Mitte der 1980-er Jahre aus. Sie kritisierten universale Vorstellungen weißer Feministinnen von *der* Frau oder *den* Frauen, da hier „die Lebensweise einer bestimmten Gruppe von Frauen zur Norm für alle anderen“ (Maihofer 2003, 143) erhoben werde. Unter dem Begriff Postcolonial Studies werden heute sämtliche Studien gefasst, die sich mit soziokulturellen Differenzen aufgrund sozialer, politischer, ökonomischer und kultureller Unterschiede befassen, die häufig historisch bedingt sind – Bei-

³⁵ Beispielsweise gibt es Vorstellungen von Frausein als die „fürsorgliche Mutter, die Verführerin, die Hexe, die naive Unschuld, die Madonna, die Hure oder die *femme forte*, *femme sentimentale*, *femme fatale*, *femme fragile* etc.“ (Simonis 2002, 401).

spiele sind die Kolonialgeschichte und neokoloniale Mechanismen sowie Globalisierungsprozesse (vgl. Walz 2003c).

Die Leistung dieser Hermeneutik besteht darin, die Komplexität von Geschlechter-Differenzen zu berücksichtigen. Außerdem stellt sich die prekäre Frage, ob Geschlecht wirklich die zentrale Konfliktlinie sein muss und ob Geschlechtlichkeit „nach wie vor eine der zentralen hegemonialen Normen“ (Maihofer 2003, 143) darstellt. Wenn andere Faktoren wie *race*, *class*, *ethnicity* und sozioökonomische Probleme ebenfalls in die Geschlechterfrage hineinspielen oder sogar wichtiger sind als diese, dann relativiert sich die Bedeutung von Geschlecht. Damit wird Geschlecht dezentriert (vgl. Becker-Schmidt/Knapp 2000, 121). Die isolierte Betrachtung von Geschlecht stellt damit eine grobe Vereinfachung dar. Die Frage ist allerdings, mit welchem adäquaten methodischen Instrumentarium die Komplexität verschiedener Geschlechter-Differenzen bearbeitet werden kann. Kategoriale Unterschiede zwischen den Differenzen dürfen nämlich nicht unterschlagen werden: Während ökonomische Differenzen aufgehoben bzw. eine Umverteilung angestrebt werden müsste, sollten ethnische oder sexuelle Differenzen nicht aufgehoben, sondern anerkannt werden.³⁶

In der feministischen Theologie und Ekklesiologie ist *Elisabeth Schüssler Fiorenza* die prominenteste Vertreterin, die hierfür den Begriff des Kyriarchats geprägt hat.³⁷ Die Hermeneutik der Geschlechter-Differenzen ist mancherorts mit einem konstruktivistischen Verständnis verknüpft, insbesondere unter postkolonialistisch geprägten Theologinnen. Eine bekannte Vertreterin ist *Musa W. Dube*, die dafür plädiert, nicht nur *gender* und *race*, sondern auch Imperialismus und Neokolonialismus als Konfliktlinie in das feministisch-theologische Denken einzubeziehen (vgl. Dube 2000).³⁸

1.3.4 Gender interaktiv und soziokulturell konstruiert

Die Genderperspektive lässt sich in einem Satz zusammenfassen: Sie wendet sich gegen die Auffassung: ‚Biologie ist Schicksal‘. Mit diesem Satz wurden Frauen vor allem seit dem 18. Jahrhundert auf be-

³⁶ Darauf hat u.a. Nancy Fraser hingewiesen, vgl. dazu Becker-Schmidt/Knapp 2000, 119f.

³⁷ Vgl. Kapitel 3.2; vgl. Schüssler Fiorenza 1992, 115.

³⁸ Dube unterscheidet Patriarchat und Imperialismus voneinander: Kolonisierte Völker kennen verschiedene patriarchale Systeme, aber diese sind nicht äquivalent mit dem Imperialismus (Dube 2000, 36).

stimmte Geschlechterrollen festgelegt. Stattdessen stellt die Genderperspektive folgende Fragen: „Wie werden ‚Frauen‘ und ‚Männer‘ gedacht und wahrgenommen, wie präsentieren Individuen sich als weiblich oder männlich, welche Eigenschaften werden ihnen zu- oder abgesprochen, in welchen Prozessen vollzieht sich im Alltagsleben die Blau- bzw. Rosafärbung von Personen, Räumen, Gegenständen, Praxisfeldern?“ (Becker-Schmidt/Knapp 2000, 73).

Anstatt mit Gender-Brillen auf die Welt zu blicken, versuchen diese Theoretikerinnen und Theoretiker herauszufinden, wie diese Brillen überhaupt beschaffen sind und wie sie funktionieren: Wie kommt es, dass wir weiblich von männlich unterscheiden können? Sie hinterfragen die Grundannahme, die in der Regel internalisiert ist, nämlich „dass alle Menschen *unverlierbar* (Konstanzannahme) und aus *körperlichen* Gründen (Naturhaftigkeit) *entweder* das eine *oder* das andere Geschlecht sind (Dichotomizität).“³⁹

Diese Denkrichtung wurde mit dem Begriff Konstruktivismus belegt. Der Begriff führt häufig zu Verwirrungen, da er mit Fiktion verwechselt wird. Geschlecht gilt im Konstruktivismus nicht als Fiktion, sondern als physisch vorhanden. Stattdessen geht es darum, nach den Bauplänen zu fragen, die die Architektinnen und Architekten verwenden, so dass wir ein Gedankengebäude mit zwei Geschlechtern vor uns sehen – ganz im Sinne der Etymologie des Wortes Konstruktivismus: zusammenschichten und erbauen.

Der Rückschluss von einem biologischen Geschlecht (*sex*) auf ein soziokulturell konstruiertes Geschlecht (*gender*) wird hier in Frage gestellt. Gender, abgeleitet vom lateinischen Wort „generare“, soll darauf hinweisen, dass Geschlecht in soziale und kulturelle ‚Bauprozesse‘ eingebettet ist und dass Rückschlüsse von *sex* auf *gender* als Ergebnis gesellschaftlicher Prozesse zu hinterfragen sind. Infolgedessen legen Genderstudien offen, wie Gender als *sozialer Platzanweiser* benutzt wird, das heißt, wie „Personen lediglich aufgrund ihres [biologischen, HW] Geschlechts bestimmte Plätze in der Gesellschaft“ zugewiesen werden oder verschlossen bleiben „oder ihnen Eigenschaften und Fähigkeiten“ zugeschrieben oder abgesprochen werden (Maihofer 2003, 138). Nach wie vor sind viele Kirchen sprechende Beispiele hierfür: Vom biologisch männlichen Geschlecht Christi schließt die römisch-katholische Kirche auf das männliche Priestertum und weist allein Männern diesen Platz zu. Demgegenüber entlarvt der Konstruk-

³⁹ Stefan Hirschauer zit. nach Becker-Schmidt/Knapp 2000, 76f.

tivismus, dass solch eine gesellschaftliche Organisation der Geschlechterverhältnisse eine kirchliche ‚Baukonstruktion‘ darstellt, die auch anders aussehen könnte. Konstruktivismus geht davon aus, dass eine Konstruktion immer nur durch eine andere Konstruktion ersetzt werden kann – auch ein Gebäude kann abgerissen oder umgebaut werden. Nicht *dass* Gesellschaft und Kirche konstruiert werden, ist das Problem (denn alles ist Konstruktion), sondern *wie* sie aufgebaut sind.

Dieser Gedankenkomplex gehörte zum Grundbestand feministischer Theoriebildung, auch wenn dies bislang begrifflich nicht so differenziert ausgedrückt wurde. Ferner werden *beide Geschlechter* als *Subjekte und Objekte* der Forschung verstanden. Dieser Anspruch wurde zunächst kaum eingelöst, sondern konstruktivistische Genderforschung ist vorrangig eine Sache von Forscherinnen geblieben, die sich häufig auf Frauenforschung konzentriert. Mit der seit Mitte der 1980-er Jahren entstandenen Männer- bzw. Männlichkeitsforschung⁴⁰ wird der Anspruch jedoch inzwischen besser eingelöst. Kritische Männerforschung ist hauptsächlich eine Forschung von Männern über Männer und für Männer, die Relation zu Frauen kommt erst in zweiter Linie in den Blick (vgl. Maihofer 2003, 140).

Im Unterschied zur Frauenforschung sind nicht Diskriminierungserfahrungen, sondern „Verletzungserfahrungen in männlichen Disziplinierungsprozessen“ sowie Kritik an Männlichkeitskonzepten Ausgangspunkte der Untersuchungen (Maihofer 2003, 139). Männerforschung zeigt, dass Männlichkeiten auch sozialen Konstruktionsprozessen unterliegen und Männer „geschlechtliche Disziplinierung und Normierung“ (Maihofer 2003, 140) erleben. Das Verhältnis von Männerforschung zur Frauenforschung bzw. Genderforschung wurde im-

⁴⁰ Bis heute sind unterschiedliche Bezeichnungen gebräuchlich, die die Vielfalt der Ansätze und Zugänge widerspiegeln. Im Englischen gibt es die Bezeichnungen „Men’s Studies, [The] New Men’s Studies, Studies of Men / Studies on Men, The Critique of Men, Critical Studies on Men [and Masculinities] oder *Gender Studies*.“ Im Deutschen existieren die Begriffe „Männerforschung, [Antisexistische] Männerstudien, Reflexive oder Kritische Männerforschung, Männlichkeitsforschung, Männer- und Geschlechterforschung, Geschlechterforschung oder geschlechtersensible soziale Ungleichheitsforschung“ (Walter 2000, 97). Die Vielfalt der Bezeichnungen deutet auch an, dass die Diskussion darüber, wie sich „Männerforschung nennen soll oder darf, anhält. In Großbritannien und den USA wird der Begriff „Men’s Studies“ für problematisch gehalten, da Men’s Studies in Konkurrenz zu Women’s Studies treten könnten. Jeff Hearn und David Morgan plädieren beispielsweise für „The Critique of Men“, vgl. Walter 2000, 99.

mer wieder kontrovers diskutiert. Die Integration von Männerforschung in die Genderforschung steckt in der Theologie, im Vergleich zu differenzierten Studien in der Soziologie und Literaturwissenschaft, in den Kinderschuhen. Ansätze gibt es im Umfeld der Bibelwissenschaften⁴¹ und der Praktischen Theologie.⁴²

Schließlich ist das konstruktivistische Verständnis häufig mit der Einsicht in Geschlechter-Differenzen verknüpft, nämlich in die Verflechtung von Gender mit anderen kulturellen Konstruktionen wie Ethnizität, Klasse, sexueller Orientierung. Daraus ergibt sich die sehr wichtige Erkenntnis, dass es unterschiedlich konstruierte ‚Genders‘ im Plural gibt.⁴³

In der Theologie ist „zu unterscheiden zwischen der Aufnahme des Begriffs *gender* und der Aufnahme des Gedankenkomplexes, den er repräsentiert“, wie Uta Pohl-Patalong den Sachverhalt treffend auf den Punkt bringt. Der Begriff wurde zunächst eher zögerlich rezipiert, auch wenn er sich inzwischen etabliert hat – aber eine „gewisse Fremdheit seitens der Theologie zeigt sich jedoch darin, dass *gender* in der Regel in den ‚Prolegomena‘ zum jeweiligen theologischen Thema, die auf die außertheologische feministische Diskussion Bezug nehmen, eingeführt und erläutert wird, in den theologischen Ausführungen dann jedoch zurücktritt“ (Pohl-Patalong²2002, 219).

Die konstruktivistische Wende von Feminismus zu Gender ist im deutschsprachigen und europäischen Umfeld in der Frauenbewegung und unter feministischen Theoretikerinnen kontrovers diskutiert worden und die Diskussion hält bis heute an. Es gibt weiterhin feministisch-theologische Untersuchungen, die kaum von der Genderperspektive berührt sind, während andere feministische Theologinnen sich ein konstruktivistisches Verständnis zu Eigen gemacht haben.⁴⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza ist eine der wenigen Theologinnen, die schon früh

⁴¹ Vgl. fürs Neue Testament beispielsweise Moore 1996; Moore/Capel Anderson 2004.

⁴² Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 4.1.

⁴³ Die Diskussion über verschiedene Genders wird dagegen in der feministisch-theologischen Diskussion bereits seit den 1980-er Jahren intensiv geführt, seit Theologien afroamerikanischer und hispanischer Frauen in den USA, aber auch Theologinnen aus Afrika, Lateinamerika und Asien unermüdlich auf die Verflechtung von Gender mit *class, race, ethnicity, sexual orientation* etc. hinweisen.

⁴⁴ Beispielsweise erwähnt Christiane Röseners Untersuchung zur interkulturellen feministischen Theologie die Geschlechterforschung nicht, vgl. Rösener 2001. Aus diesem Grunde erscheint eine Trennung zwischen feministischer Theologie und theologischer Genderforschung gegenwärtig wenig sinnvoll.

von einem konstruktivistischen Verständnis von Geschlecht ausgingen (vgl. Schüssler Fiorenza 1988b, 38).⁴⁵

Die Leistung der konstruktivistischen Perspektive besteht in drei Punkten: *Erstens* wird Wirklichkeit *prozesshaft* gedacht: Gender unterliegt historischen und soziokulturellen Prozessen und ist keine a-historische Konstante oder eine Gegebenheit, die soziokulturellen Prozessen voraus liegt. Der Konstruktivismus strebt stattdessen danach, Einblick in die Baupläne der Architektinnen und Architekten von Gender zu bekommen, um die Baupläne zu verändern. *Zweitens* ermöglicht diese Wahrnehmungsweise von Geschlecht, Gender auf Frauen wie Männer zu beziehen. *Drittens* ergibt sich daraus die Methode des „*doppelten Blickwinkels*“, nämlich Geschlechterdifferenzen und geschlechterdifferente Erfahrungen wahrzunehmen, ihre Genese aber kritisch zu hinterfragen (Pohl-Patalong ²2002, 220).

Problematisch ist, dass häufig das Missverständnis entsteht, Konstruktion sei mit Fiktion gleichzusetzen. Zwar wird der Begriff der Konstruktion inzwischen geradezu inflationär verwendet, dies hat aber mehr Verwirrung erzeugt als zur Klärung beigetragen. Es ist wichtig, sich Prozesse der Konstruktion mit dem Bild des Bauwerks und der Baupläne zu verdeutlichen. Die nun folgende Wahrnehmungsweise der Dekonstruktion geht noch einen Schritt weiter.

1.3.5 Natürliches Körpergeschlecht in Frage gestellt

Was wäre, wenn es gar kein biologisches Geschlecht gäbe? Was ist, wenn die Unterscheidung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht in Frage gestellt wird? Dies ist das Projekt der dekonstruktivistischen Perspektive⁴⁶ auf Geschlecht. Judith Butler, eine der maß-

⁴⁵ Vgl. Kapitel 3.2. Serene Jones beobachtet, dass einige Theologinnen konsequent Universalisierungen vermeiden und stattdessen für historisch lokalisierte und spezifisch kulturell geprägte Frauenerfahrungen optieren. Jones bezeichnet sie als „on the *hard place*“. Hierzu gehören Kathryn Tanner und Ada María Isasi-Díaz, die mit Methoden der Kulturanthropologie arbeiten, außerdem die poststrukturalistisch inspirierte Theologin Rebecca S. Chopp (vgl. Kapitel 3.7). Diese Theologien sind immer auf der Suche nach Abgedrängtem, Marginalisiertem. Sie verkörpern eher aufrüttelnde theologische Stimmen, vgl. Jones 1997, 34 und 53.

⁴⁶ Bisweilen wird zwischen konstruktivistisch und dekonstruktivistisch nicht klar unterschieden (vgl. Hartmann-Tews 2002, 210). Ich verstehe unter dem Begriff Dekonstruktivismus die radikalisierte Auffassung, dass kein Aspekt von Geschlecht mehr als natürlich gegeben gilt. Ellen Krause weist zu Recht darauf hin, dass der Konstruktionsbegriff im Sozialkonstruktivismus soziale Interaktionen vor

geblichen Vertreterinnen,⁴⁷ versteht unter Dekonstruktion, „eine Voraussetzung in Frage zu stellen“ (Butler 1993b, 52): „Ja, möglicherweise ist das Geschlecht (*sex*) immer schon Geschlechtsidentität (*gender*) gewesen, so dass sich herausstellt, daß die Unterscheidung zwischen Geschlecht und Geschlechtsidentität letztlich gar keine Unterscheidung ist“ (Butler 1991, 24).

Dekonstruktion heißt also nicht, die Voraussetzung „einfach abzuschaffen“ (Butler 1993b, 52). Es geht nicht darum, die Materialität des Körpers zu negieren, sondern den Körper anders zu sehen: „Die Begriffe ‚Körper‘ und ‚Materialität‘ einer dekonstruktiven Kritik zu unterziehen [...] heißt nicht, sie zu verneinen oder abzulehnen. Vielmehr beinhaltet die Dekonstruktion dieser Begriffe, dass man sie weiterhin verwendet, sie wiederholt, subversiv wiederholt, und sie verschiebt bzw. aus dem Kontext herausnimmt, in dem sie als Instrumente der Unterdrückungsmacht eingesetzt wurden“ (Butler 1993b, 52).

Diese Wahrnehmungsweise des biologischen Körpergeschlechts löst in der Regel Verunsicherung aus, was Butler auch selber einräumt: „Die Materie von Körpern zu problematisieren beinhaltet an erster Stelle einen Verlust an epistemologischer Gewissheit, der aber nicht zwangsläufig zum politischen Nihilismus führen muss“ (Butler 1993b, 52). Butler versteht das biologische Geschlecht eben nicht als objektive Wahrheit (wie beispielsweise in der Medizin), sondern als eine Norm: „Vielmehr lässt sich, sobald das ‚biologische Geschlecht‘ selbst in seiner Normativität verstanden wird, die Materialität des Körpers nicht länger unabhängig von der Materialisierung jener regulierenden Norm denken“ (Butler 1997, 22). Butlers Quintessenz in wenigen Worten ist: Biologie und Medizin haben uns (zumindest seit dem 18. Jahrhundert) gelehrt, dass es von Natur aus zwei körperliche Geschlechter gibt. Deshalb gehen wissenschaftliche Untersuchungen unhinterfragt von dieser Annahme aus, und im Alltag sehen wir auch immer zwei Geschlechter, weil wir nicht anders zu sehen gelernt haben.

Dahinter steht die auf Michel Foucault zurückgehende Diskurstheorie, dass es keinen direkten Zugang zur Welt jenseits des Diskursiven gibt. Mit den Worten Butlers: „Die Behauptung, jener Diskurs sei

Augen hat und aus der Soziologie stammt. Dieser Konstruktionsbegriff ist nicht identisch mit dem philosophisch fundierten Poststrukturalismus, bei dem machtförmige Diskurse im Zentrum stehen, vgl. Krause 2003, 53.

⁴⁷ Weitere Vertreterinnen sind u.a. Angelika Wetterer, Regine Gildemeister, Ute Frevert, Suzanne Kessler und Wendy McKenna.

formierend, ist nicht gleich bedeutend mit der Behauptung, er erschaffe, verursache oder mache erschöpfend aus, was er einräumt; wohl aber wird damit behauptet, dass es keine Bezugnahme auf einen reinen Körper gibt, die nicht zugleich eine weitere Formierung dieses Körpers wäre“ (Butler 1997, 33).

Dekonstruktivistisches Denken stellt „die Gewissheit, dass etwas so ist, wie es scheint“, grundsätzlich in Frage. „Sichtbar gemacht werden diejenigen machtförmigen Vorgänge, die dazu beitragen, dass Historie als Natur erscheint“ (Bublitz 2002, 45).⁴⁸ Dahinter steht Butlers Verständnis von Konstruktion, „dass die Konstruktion weder ein einzelner Akt noch ein kausaler Prozess ist, der von einem Subjekt ausgeht und in einer Anzahl festgelegter Wirkungen endet. Konstruktion findet nicht nur *in* der Zeit statt, sondern ist selbst ein zeitlicher Prozess, der mit der laufenden Wiederholung von Normen operiert; im Verlauf dieser unentwegten Wiederholung wird das biologische Geschlecht sowohl hervorgebracht als auch destabilisiert. Als die sedimentierte Wirkung einer andauernd wiederholenden oder rituellen Praxis erlangt das biologische Geschlecht seinen Effekt des Naturalisierten“ (Butler 1997, 32).

Insofern sind Körper nicht synonym mit dem Diskurs: „Materie ist also immer auch bereits durch Diskurse der sexuellen Differenz und der Heterosexualität geformt. Und doch ist Materie nicht synonym mit Diskurs oder Begriff“ (Villa 2003, 92). An diesem Punkt wird Butler oft missverstanden. Körper ist bei ihr nicht gleichzusetzen mit Text oder Diskurs, wie ihr in der deutschsprachigen Debatte vorgeworfen wurde (ebd.). Nochmals: Es geht um eine andere Perspektive auf den Körper.

Ähnlich wie beim Konstruktivismus stiftet der Begriff Dekonstruktivismus häufig Verwirrung, wenn er umgangssprachlich als Destruktion missverstanden wird und dann behauptet wird, Butler würde Körper und Geschlecht zerstören, auflösen oder die Existenz von Natur und Materie völlig negieren. Um Butler zu verstehen, ist es nötig, sich zu verdeutlichen, wie sie die Begriffe wie Diskurs, Performativität,⁴⁹

⁴⁸ Butler knüpft hier an das Projekt der Dekonstruktion der Metaphysik des Abendlands von Jacques Derrida und an Michel Foucaults Methode der Genealogie an (vgl. Bublitz 2002, 45).

⁴⁹ „Zunächst einmal darf Performativität nicht als ein vereinzelter oder absichtsvoller ‚Akt‘ verstanden werden, sondern als die ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt“ (Butler 1997, 22). Oder: „Die feststellende Aussage ist, philosophisch gesprochen, in einem gewissen Grade immer performativ“ (Butler 1997, 33f).

Materialität, Intelligibilität, Subjektivität etc. verwendet. Tut man dies nicht und versucht, ihre Theorie mit einem eigenen Vorverständnis der Begriffe zu verstehen, kommt es zu Verzerrungen. In Kapitel 7 dieser Arbeit, das sich ausführlich mit Geschlecht und Körper befasst, werde ich darauf zurückkommen.⁵⁰

Nachdem ich mich bislang auf den Körper und das biologische Geschlecht konzentriert habe, gilt es nun, gemäß Butler Geschlecht in seiner *dreifachen Dimension*, nämlich als *sex* (biologisches Geschlecht), *gender* (soziales Geschlecht) und *desire* (sexuelles Begehren) zu sehen. Hier stellt Butler die heterosexuelle Gesellschaftsordnung in Frage, die zwischen *sex*, *gender* und *desire* eine kohärente Ordnung herstellt: Ein Mann zu sein (*gender*) bedeutet, einen männlichen Körper (*sex*) zu haben und eine Frau zu begehren (*desire*). In entsprechender Weise gilt dies für Frausein: Frauen (*gender*) haben einen weiblichen Körper (*sex*) und begehren Männer (*desire*). Gegen diese Betrachtungsweise wendet sie ein, dass es keine natürliche Geschlechtsidentität gebe, die sich in *gender* und *desire* artikuliere. Die heterosexuelle Ordnung zwischen *sex*, *gender* und *desire* wird in stetig wiederholten Handlungen (Butler nennt dies performative Akte) hergestellt. Auf diese Weise wird der Anschein eines natürlich vorgegebenen Geschlechts erweckt und die Vorstellung von zwei Geschlechtern internalisiert. Der Geschlechterdualismus Frau-Mann beruht auf dem System der ‚Zwangsheterosexualität‘, innerhalb dessen Abweichungen von der herrschenden Norm diskriminiert, tabuisiert und marginalisiert werden. Mit Geschlechterparodien können die angeblich natürlichen Geschlechtsvorstellungen subversiv unterlaufen und verwirrt werden (*gender trouble*).

In Bezug auf die Unterscheidung von *sex* und *gender* bedeutet dies: Das *doing gender* bezieht sich auch auf *sex*: „doing sex by doing gender“ (Kuster 2002, 477f). Butler kritisiert die Unterscheidung zwischen *sex/ gender*, Natur/ Kultur etc., da sie die „Geist/ Körper-Unterscheidung aufrechterhält: Letztere „hat traditionell und implizit die Geschlechter-Hierarchie produziert, aufrechterhalten und rational gerechtfertigt“ (Butler 1991, 31).

Mit dieser Infragestellung der Natürlichkeit von Geschlecht und Körper bestimmt die dekonstruktivistische Perspektive das Verhältnis zwischen *Natur* und *Kultur* neu. Ähnliches passiert mit den Konzepten

⁵⁰ Das Problem ist, dass Butlers Theorie nicht leicht verständlich ist und auch deshalb in der Rezeption häufig missverstanden wird. Vgl. auch die Einführungen in ihr Denken bei Bublitz 2002 und Villa 2003.

Subjektivität, Identität und Körperlichkeit. Das „Subjekt ‚Frau(en)“ wird als gesellschaftliche Konstruktion aufgefasst (Butler 1991, 16). Dekonstruktion heißt im Anschluss an Jacques Derrida, der Totalisierung von Identitäten entgegenzusteuern. Stattdessen sollen „die Risse zwischen und unter den Frauen gerade geschützt und aufgewertet werden [...], ja, man sollte diese ständige Spaltung als grund-losen Grund der feministischen Theorie sogar bejahen. Das Subjekt des Feminismus dekonstruieren heißt also nicht, den Gebrauch dieses Begriffs zensieren, sondern ihn im Gegenteil in eine Zukunft vielfältiger Bedeutungen entlassen, ihn von maternalen oder rassistischen Ontologien befreien und ihm freies Spiel geben als einem Schauplatz, an dem bislang unvorhergesehene Bedeutungen zum Tragen kommen können“ (Butler 1993b, 50).

So geht die dekonstruktivistische Perspektive nicht von einem Individuum mit einer kohärenten und kontinuierlichen Identität aus (vgl. Kuster 2002, 478). Wenn man stattdessen „die wesentliche Unvollständigkeit dieser Kategorie [Frau] voraussetzt, kann sie als stets offener Schauplatz umkämpfter Bedeutungen dienen“ (Butler 1991, 35).

Die entnaturalisierende und identitätskritische Denkungsart wird auch in den Queer Studies verfolgt. Der Begriff *queer* umfasst eine grundsätzliche „Kritik an sozio-symbolischen, nicht zuletzt auch wissenschaftlichen Normierungs- und Normalisierungsprozessen, die u.a. aber nicht allein, durch die Privilegierung von Heterosexualität gekennzeichnet sind“ (Breger 2002, 328). *Queer* fungiert damit als Oberbegriff, der sämtliche Marginalisierungsmechanismen rund um Homosexualität, Transsexualität und anderen Differenzen (Ethnizität, Rasse etc.) kritisiert. *Queer* soll das „offene Geflecht von Möglichkeiten, Lücken, Überlappungen, Dissonanzen und Resonanzen, Bedeutungsverirrungen‘ und ‚-exzessen‘ bezeichnen, die in der Artikulation der konstituierenden Elemente des Geschlechts und der Sexualität einer Person entstehen können.“⁵¹

In der Theologie im deutschsprachigen Umfeld haben bislang vor allem Theologinnen in der Praktischen Theologie mit der dekonstruktivistischen Hermeneutik gearbeitet, nämlich in der Seelsorgelehre,⁵² der Homiletik (vgl. Bobert-Stützel 1997) und der religiösen Sozialisationsforschung (vgl. Matthiae 1999). Weitere Rezeptionen sind in der Bibelexegese (vgl. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt 2003), in der Missionswissenschaft (vgl. Walz/Lienemann-Perrin/Strahm 2003) und

⁵¹ Eve K. Sedgwick, zit. nach Breger 2002, 327.

⁵² vgl. Karle 1996; Karle 2001.

in theologischen Auseinandersetzung mit dem Körper zu finden.⁵³ Ansonsten steckt die Rezeption noch in den Anfängen (vgl. Gause 2002, 389). Unter den Beispielen der feministischen Ekklesiologie in Kapitel 3 findet sich keine Rezipientin.

Die Leistung der dekonstruktivistische Wahrnehmungsweise von Geschlecht sehe ich in *vier Punkten*. *Erstens* besteht der dekonstruktivistische Beitrag darin, sämtliche Grundannahmen zu Geschlecht in Frage zu stellen. Die Stärke des Ansatzes liegt auf der Ebene der Sprache. Darin liegt die Relevanz für die Theologie. Theologische Texte können nach ihren Geschlechtersymbolisierungen ‚gegen den Strich gelesen‘ werden. *Zweitens* zeigt die dekonstruktivistische Perspektive in radikalierter Form, dass eine eindeutige Identität als Frau oder Mann eine Illusion ist. *Drittens* bietet die dekonstruktivistische Perspektive eine Alternative zum Dilemma, die Geschlechter entweder als prinzipiell verschieden anzunehmen (vgl. Geschlechterfestlegungen) oder eine Gleichheit zu postulieren (was aber bereits in den Anfängen des Feminismus als Angleichung an das Männliche kritisiert wurde). Stattdessen eröffnet die dekonstruktivistische Perspektive die Möglichkeit, über diese als „unproduktiv empfundene Alternative“ (Bischoff 2002, 62) hinauszugehen und zu analysieren, wie solche Geschlechtersymboliken zustande kommen, die Geschlechterdifferenz, Geschlechtergleichheit und Geschlechtsidentität herstellen. *Viertens* bietet die dekonstruktivistische Perspektive eine Alternative zum frauenzentrierten Feminismus, der versucht, durch authentische weibliche Erfahrung die Gesellschaft um weibliche Elemente zu ergänzen oder das bislang abgewertete Weibliche zum Maßstab zu machen.⁵⁴

Eine ausführliche Auseinandersetzung werde ich später führen, aber drei kritische Bemerkungen seien angeführt. *Erstens* kommen existentielle Erfahrungen mit Geschlecht und Körper nur in unzureichender Weise in den Blick. *Zweitens* stellt sich die Frage, ob Geschlecht wirklich (immer) *das* zentrale Organisationsprinzip von Gesellschaft darstellt. Damit wird die Relevanz von Geschlecht überbewertet. Tendenziell wird zudem Geschlecht isoliert von anderen sozialen Differenzierungen reflektiert, was ebenfalls eine Verkürzung darstellt. *Drit-*

⁵³ Vgl. Ladner 2002; Bowald/Büchel-Thalmaier/Jacobs 2002.

⁵⁴ Dies reproduziert in den Augen der dekonstruktivistischen Perspektive das androzentrische Muster. Eine Identität von Frausein ist aufgrund der vielfältigen Unterschiede zwischen Frauen nicht gegeben. Hier besteht eine Parallele zur Wahrnehmungsweise der Geschlechter-Differenzen.

tens findet die dekonstruktivistische Auseinandersetzung mit Geschlecht auf der Ebene der Sprache und der Diskurse statt. Eine stärkere Einbettung in eine Gesellschaftstheorie und in historische und soziologische Untersuchungen zu konkreten Normierungen von *sex*, *gender* und *desire* fehlt.⁵⁵

Nach diesem Durchgang durch alle Wahrnehmungsweisen biete ich eine Zusammenschau, die aufzeigt, wie sie sich zueinander verhalten.

1.3.6 Zusammenschau der Wahrnehmungsweisen

Die folgende Zusammenschau der Wahrnehmungsweisen enthält erstens die Art und Weise, wie Geschlecht gedacht wird. Zweitens greife ich die Beobachtung auf, die ich schon bei meinen einleitenden Bemerkungen zur Systematik angestellt habe: Geschlechtswahrnehmungen werden mit *Wertungen* (gleichwertig-ungleichwertig etc.) verknüpft. Drittens destilliert die soeben vorgestellte Systematik die fünf Wahrnehmungsweisen trennscharf voneinander. Dieser analytische Zugang ist unerlässlich; zum einen, um herauszuarbeiten, auf welche Weise sich Ekklesiologien der Geschlechterfrage annähern, zum anderen, um auszuwerten, was dies im jeweiligen Kontext austrägt. Jede Typologie stellt vereinfachende Raster auf, die in Reinform meist so nicht anzutreffen sind, sondern häufig in Mischformen. Aus diesem Grunde zeige ich *mögliche Kombinationen* der Wahrnehmungsweisen auf, die häufig vorkommen. Die unten abgedruckte Tabelle gibt diese drei Aspekte schematisiert wider.

⁵⁵ Deshalb war die Rezeption in feministischer Soziologie, Politik- und Rechtswissenschaft bislang zögerlicher als in der Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte bzw. Theologie (vgl. Bischoff 2002, 63).

**Tabelle:
Wahrnehmungsweisen von Geschlecht**

Abwesende Anwesenheit von Geschlecht (1)	Geschlechter-Festlegung (2)	Geschlechter-Differenzen (3)	Geschlechter-Konstruktion (4)	Geschlechter-Dekonstruktion (5)
abwesend	binär	binär und sozio-different	Wozu binäre Differenzen?	binäre Identitäten in Frage
gleichwertig <i>oder</i> ungleichwertig	different und ungleichwertig <i>oder</i> different und gleichwertig Höherstellung von Weiblichkeit als Ausgleich für historische Abwertung	different und gleichwertig	gleichwertig durch Infragestellung der Genese von Differenzen	gleichwertig durch Verwirrung der Geschlechtergrenzen- und normen
Kombination mit Geschlechterfestlegungen (2)	Kombination mit Geschlechtsausblendung (1)	Kombination mit Geschlechterkonstruktionen (4)	Kombination mit Geschlechter-Differenzen (3)	Indirekter und nicht intendierter Beitrag zur Geschlechtsausblendung (1), wenn ‚Weibliches‘ und ‚Männliches‘ nicht zuerst wahrgenommen wird

Ekklesiologien, in denen die Geschlechterthematik abwesend ist, können implizit geschlechtshierarchische Wertungen der Ungleichwertigkeit enthalten. Oder sie können unausgesprochen eine Gleichwertigkeit der Geschlechter favorisieren, denn nicht hinter jedem theologischen Werk, das Geschlecht außer Acht lässt, muss automatisch ein geschlechtshierarchisches Denken stehen; im besten Fall lässt sich der Androzentrismusverdacht nicht erhärten, im schlechtesten Fall ist er implizit vorhanden. Allerdings gibt sich die Position der Geschlechtsausblendung als neutral aus und entzieht sich damit der Re-

flexion über Geschlecht. Dadurch werden häufig bewusst oder unbewusst bestehende Verhältnisse legitimiert oder restauriert.

Geschlechter festlegende Ekklesiologien denken Geschlecht binär als Polarisierung zwischen weiblich und männlich. In der Regel werden die beiden Geschlechter als ‚different und ungleichwertig‘ angesehen. Wie schon in der Einführung zu dieser Systematik dargestellt, kann die Gleichwertigkeit behauptet werden, entpuppt sich aber bei näherem Hinsehen als implizite Ungleichwertigkeit. In feministischer Perspektive kann die Hermeneutik der Geschlechterfestlegungen in kritischer Intention zu bestehenden Geschlechterverhältnissen als ungleichwertig deklariert werden, indem Weiblichkeit als Ausgleich für die historische Abwertung höher als Männlichkeit bewertet wird. Es ist aber auch möglich, dass in feministischer Perspektive Weiblichkeit auf dieselbe Stufe wie Männlichkeit gehoben wird („Lifting“) und die Geschlechterfestlegungen dann als ‚different und gleichwertig‘ aufgefasst werden. Im Prinzip gehört die bereits erwähnte Position, die die beiden Geschlechter als different und als gleichwertig behauptet, aber implizit ungleichwertig behandelt, in ihrer Selbstwahrnehmung zur Kategorie ‚different und gleichwertig‘, in meiner kritischen Fremdwahrnehmung aber ist sie ‚different und ungleichwertig‘.

Ekklesiologien, die für Geschlechter-Differenzen sensibel sind, sehen Geschlecht als binär und gleichzeitig als sozial different an. Sämtliche vorhandene gesellschaftliche Differenzen werden als gleichwertig eingeschätzt und das Ziel ist, Ungleichheiten zu kritisieren und abzuschaffen oder zumindest zu verringern. Ekklesiologien, die Geschlecht als konstruiert ansehen, werden hinterfragen, wozu die Herstellung der Differenzen zwischen der binären Konstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit dient. Letztlich möchte diese Position die Gleichwertigkeit aller Menschen herstellen. Ekklesiologien, die Geschlecht dekonstruieren wollen, werden binäre Geschlechtsidentitäten in Frage stellen. Gleichwertigkeit von Menschen tritt ihrer Ansicht nach erst ein, wenn Geschlechtsgrenzen und Geschlechternormen verwirrt und dadurch flüder werden.

Wie sehen nun die Mischformen und Kombinationen aus? Die Abwesende Anwesenheit von Geschlecht (1) kann mit Geschlechterfestlegungen (2) kombiniert werden, indem implizit Geschlechteressentialismen vorhanden sind. Das Konzept der Geschlechter-Differenzen (3) kann mit einem konstruktivistischen Verständnis (4) gekoppelt werden, indem die Geschlechter-Differenzen als soziokulturell konstruiert aufgefasst werden. Geschlechterdekonstruktion (5) ist eine radikali-

sierte Form der Geschlechterkonstruktion (4), insofern ist normalerweise das Eine oder das Andere vorhanden. Geschlechterdekonstruktion (5) kann indirekt, wenn auch nicht intendiert, zur Geschlechtsausblendung (1) beitragen, wenn konkrete existentielle Erfahrungen mit dem Geschlecht nicht berücksichtigt werden, denn um Geschlecht dekonstruieren zu können, muss erst ‚das Weibliche‘ und ‚das Männliche‘ thematisiert werden.

Geschlechterfestlegungen (2) und Konstruktivismus (4) bzw. Dekonstruktivismus (5) schließen sich eigentlich gegenseitig aus. Es kann aber sein, dass eine Autorin zwar explizit eine konstruktivistische Position vertritt, aber im Widerspruch hierzu Geschlechterfestlegungen vornimmt.⁵⁶ Bei konstruktivistischen Denkerinnen und Denkern kann es unbewusst zu neuen Festlegungen kommen. Was bislang in feministischer Perspektive außer Acht gelassen wurde, ist, dass Geschlechterfestlegungen feministischen Anliegen dienen können, aber auch dazu verwendet werden können, Geschlechterhierarchien zu stabilisieren.

Die Zusammenschau der Typologie der Wahrnehmungsweisen zeigt auch, dass Geschlechterkonzeptionen kontextuell verschieden sind.

1.3.7 Kontextualität der Geschlechterkonzeptionen

Welche Wahrnehmungsweise jemand wählt, hängt sehr vom Kontext der jeweiligen Theologin oder Theologen ab, von soziokulturellen, konfessionell-kirchlichen, biografischen Prägungen, aber auch von vorrangigen Interessen. Eine Wahrnehmungsweise, und auch die Strategie, die Geschlechterordnung zu verändern, kann in einem Kontext plausibel sein, muss es in einem anderen jedoch nicht notwendigerweise. Keine der Wahrnehmungsweisen kann eine umfassende Antwort und Strategie bieten. Was ich in dieser Arbeit versuchen werde, ist, die vorhandenen Wahrnehmungsweisen an ihrem Kontext zu messen.

Gleichzeitig ist es unerlässlich, meine – ebenfalls kontextabhängige – Position zu skizzieren, die davon ausgeht, dass der konstruktivistische und dekonstruktivistische Ansatz eine Radikalisierung der theoretischen Debatte über Geschlecht vornehmen und insofern weiterführen als das Paradigma der Geschlechterfestlegungen und Geschlechter-Differenzen. In Teil II wird ersichtlich, dass Theologinnen aus Af-

⁵⁶ Vgl. beispielsweise Ivone Gebara in Kapitel 5.2.

rika und Lateinamerika kaum (de)konstruktivistische Perspektiven rezipieren. Ob die dekonstruktivistische Hermeneutik unter Frauen und Männern in der weltweiten Ökumene in Zukunft eine größere Rolle spielen wird, ist noch nicht abzusehen. Vermutlich wird sie aber auf Rezeptionsgrenzen stoßen, da sie eng mit Anerkennung der Pluralität von Sexualitäten verknüpft ist, auch wenn dies manchmal ausgeblendet wird und auch in dieser Studie nicht ins Zentrum der Ekklesiologie gestellt wird. Die Diskussion um Homosexualität verläuft derzeit in verschiedenen Ländern und Kirchen sehr kontrovers und unterschiedlich. In Afrika, mit Ausnahme von Südafrika, findet der theologische Diskurs bislang kaum in der Öffentlichkeit statt. Auch in Lateinamerika gehört Homosexualität zu den tabuisierten Themen,⁵⁷ aber auch aus Nordamerika ist bekannt, dass sich einerseits Kirchen und Theologien hier sehr schwer tun, es aber andererseits eine lebendige Szene in Bezug auf Spiritualität gibt.

Für meine Position, die ich im Folgenden umreiße, führe ich den Begriff der Geschlechtertranszendenz ein.

1.4 Geschlechtertranszendenz

Der Begriff der Geschlechtertranszendenz nimmt bereits Ergebnisse dieser Studie vorweg, die im dritten Teil in Kapitel 7 eingehender erläutert werden. Die drei Wahrnehmungsweisen Geschlechterdifferenzen, Geschlechterkonstruktion und Geschlechterdekonstruktion enthalten Erkenntnisse, die für die weitere Reflexion über Geschlecht unabdingbar sind und meiner Position zugrunde liegen. Darüber hinaus gilt es, die dekonstruktivistische radikale Infragestellung von Geschlecht anzuknüpfen und einen Schritt weiter zu gehen.

Folgende Erkenntnisse der Wahrnehmungsweise der Geschlechterdifferenzen, der Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht sind für eine theologische Reflexion über Geschlecht unabdingbar: Zum Einen handelt es sich um die Grundannahme des Konstruktivismus, dass Geschlecht individuell, sozial und strukturell tagtäglich hergestellt und ausgehandelt wird. Frauen und Männer sind Akteure und Akteurinnen der Inszenierung von Geschlecht und der Gestaltung von Geschlechterverhältnissen. Beide Geschlechter tragen zur Etablierung oder Destabilisierung der Geschlechterordnung bei. Daraus folgt, dass auch die Geschlechtlichkeit von Männern eine zu untersuchende ist

⁵⁷ Vgl. Althaus-Reid 2000; Althaus-Reid 2001; Althaus-Reid 2002.

und nicht die Norm für ein generalisiertes Menschsein an sich darstellt. Zum Anderen ist festzuhalten, dass Geschlecht nicht die einzige soziale Konfliktlinie darstellt, sondern immer mit weiteren Konfliktlinien wie sozio-ökonomische Position (*class*), Ethnie (*race*), Alter (*generation*), Sexualität (*sexuality*), Kultur, Religion etc. verwoben ist. Anstelle eines isolierten Blicks auf Geschlecht nähert sich die Position der Geschlechter-Differenzen der Komplexität der Geschlechterproblematik an. Hier schließe ich mich an. Geschlecht sollte im Rahmen des größeren Projekts einer Gesellschaftstheorie und Gesellschaftstransformation behandelt werden.

Schließlich stellt die Dekonstruktion von Geschlecht Gewissheiten in Frage und fragt radikal danach, wozu und wem die bestehende Geschlechterordnung und bestehende Definitionen von Geschlechtsidentität – und damit Geschlechterstereotypen – dient: Wozu ist die Einteilung in Frau oder Mann vorhanden? Wem dient sie? Wer legt fest, was Weiblichkeit oder Männlichkeit bedeutet? Die Dekonstruktion arbeitet mit einer Hermeneutik des Verdachts, dass hierarchisch strukturierte Machtverhältnisse hinter der Geschlechterordnung stehen. Das Projekt der Dekonstruktion versucht, solche Machtverhältnisse zu unterlaufen, indem Texte und Geschlechterverhältnisse aus der Perspektive der Geschlechterverwirrung gelesen werden. Es tritt ans Licht, in welcher Weise fixierte Geschlechterkonstruktionen vorhanden sind und dass fast immer Geschlechterkonstruktionen existieren (oft in marginalisierter, subalternen Form), welche die bestehende Ordnung durchkreuzen. Dass Geschlechtsidentitäten immer wieder neu inszeniert und ausgehandelt werden, dass das Etablierte restauriert oder subversiv unterhöhlt wird, zeigt den *dynamischen Charakter* des dekonstruktivistischen Verständnisses. Es geht darum, diesen fortwährenden Prozess der Darstellung von Geschlecht und des Aushandelns der Geschlechterverhältnisse dahingehend zu verändern, dass historisch und kulturell verfestigte Geschlechterstereotypen verflüssigt werden. Allerdings sollte diese Transformation nicht nur auf der Ebene der Symbolisierungen von Geschlecht geschehen, sondern auch hinsichtlich konkreter Existenzweisen von Geschlecht und gesellschaftlichen Strukturen. Das Ziel ist, dass Frauen und Männer ihre Geschlechtlichkeit variabler, fluider und variantenreicher gestalten und sich in Räume vorwagen, die ihnen bislang verschlossen blieben.

Der Begriff der *Geschlechtertranszendenz* eignet sich, da Geschlechtergrenzen und Geschlechternormen überschritten und Geschlechterhierarchien überwunden werden sollen. *Geschlechtertranszendierung*

oder *Geschlechtervariabilität* sind weitere Begriffe, die ich auch verwende. Der Transzendenzbegriff enthält eine theologische Konnotation, die intendiert ist: Geschlechtertranszendenz steht im eschatologischen Horizont der Überwindung von gesellschaftlichen Hierarchien und Barrieren, die zudem häufig religiös überhöht werden. Im Sinne von Gal 3,26-28 geht es um die Transzendierung der Hierarchien zwischen Herr und Sklave, zwischen Grieche und Jude und zwischen männlich und weiblich.

Gleichwohl ist es unabdingbar, die Grenzen der dekonstruktivistischen Position zu kritisieren: Die existentielle, erfahrungsorientierte Perspektive auf Geschlecht und Körper wie auch Gesellschaftsstrukturen werden zu wenig berücksichtigt. Dies wird in Teil II durch die Auseinandersetzung mit ekklesiologischen Signaturen besonders deutlich. In Teil III werde ich deshalb meinen *perspektivischen Ansatz* vorstellen, der die modifizierte Sicht der dekonstruktivistischen Perspektive ausführlicher begründet.

Nach diesen theoretischen und methodologischen Überlegungen zur theologischen Geschlechterforschung behandelt der nächste Abschnitt, welchen Stellenwert die Geschlechterfrage in der nicht feministischen Ekklesiologie bislang innehatte.

1.5 Geschlecht wahrnehmen in Ekklesiologien

Ekklesiologien einschlägiger, nicht feministisch orientierter Theologen in den USA und Europa dahingehend zu lesen, wie sie die Geschlechterfrage verarbeiten, ist bislang kaum gemacht worden. Auch eine feministische Lektüre bekannter ekklesiologischer Entwürfe, gleich welcher konfessioneller Herkunft, fehlt bislang.⁵⁸ Untersuchungen zur Frage, inwiefern zentrale ekklesiologische Ansätze anschlussfähig sind für eine geschlechtssensible Ekklesiologie, stehen noch aus. Darüber hinaus besteht ein weiteres Desiderat, nämlich ökumenische zeitgenössische Stellungnahmen zur Ekklesiologie geschlechterperspektiviert zu aktualisieren und damit konkret zu veranschaulichen, wie die Ekklesiologie sich verändern könnte. Dies sind allesamt Forschungsdesiderate, die auch im vorliegenden Buch nicht eingelöst werden, sondern eigene Studien erforderlich machen.

⁵⁸ Für die protestantische Ethik hat dies beispielsweise Ina Praetorius geleistet, vgl. Praetorius 1993.

Feministische Theologinnen haben sich darauf konzentriert, alternative Visionen von Kirche zu entwerfen, anstatt sich mit der Ekklesiologietradition ihrer Kollegen ausführlich auseinander zu setzen. Eine Ausnahme ist Natalie K. Watson, die die Ekklesiologien von Karl Barth, Paul Tillich und Jürgen Moltmann und die römisch-katholische Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums *Lumen Gentium* analysiert hat (vgl. Watson 1997, 77-156).⁵⁹

Um darüber hinaus die Verarbeitung der Geschlechterfrage in neueren Ekklesiologien exemplarisch in den Blick zu bekommen, unterscheide ich zwei Fragerichtungen. Erstens geht es um eine *explizite Thematisierung* der Geschlechterfrage: Wird das Geschlechterverhältnis in den Kirchen problematisiert und werden daraus ekklesiologische Konsequenzen gezogen? Werden Ekklesiologieprojekte von Frauen aus der Ökumene (z.B. Ökumenischen Dekade Kirche in Solidarität mit den Frauen) einbezogen? Findet eine Auseinandersetzung mit feministischen Ekklesiologien statt?

Zweitens ist nach *implizitem Gendering* zu fragen.⁶⁰ Gendering bedeutet, wie bereits erwähnt, dass in theologischen Texten in der Regel Geschlechterzuschreibungen (Vergeschlechtlichungen) zu finden sind, die sich im theologischen und kirchlichen Kontext für Frauen (oder bisweilen für Männer) jeweils benachteiligend oder emanzipatorisch auswirken können. Solches Gendering kann auf allen Ebenen der Ekklesiologie auftreten, in Begründungszusammenhängen, in Metaphern für Kirche, in Bezug auf Wesen und Auftrag der Kirche, in der Ämtertheologie, im Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik etc. In der Regel ist eine männlich-verallgemeinernde Perspektive in der Ekklesiologie so selbstverständlich, dass es den meisten Theologen kaum auffallen wird, dass überhaupt ein Gendering vorhanden ist (vgl. Pohl-Patalong 2000a, 304f). Im Folgenden skizziere ich das implizite Gendering.

Die Textauswahl sieht folgendermaßen aus: Erstens wurde aus dem *Umfeld der ökumenischen Bewegung* das Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung „Das Wesen und die Bestimmung der

⁵⁹ Watson stellt jedoch kaum die Frage, inwiefern Aspekte dieser Ekklesiologien anschlussfähig wären für eine feministische Ekklesiologie. Sie will zeigen, dass feministische Perspektiven fehlen. Es ist aber nicht ausgemacht, inwiefern die von ihr kritisierten Entwürfe Potential für eine geschlechterperspektivierte Ekklesiologie enthalten können.

⁶⁰ Watson belegt diesen Sachverhalt mit dem Begriff der *gendered ecclesiologies* (Watson 1997, 197).

Kirche“ (vgl. Heller 2000)⁶¹ bzw. die überarbeitete Fassung „The Nature and Mission of the Church (F&O 2005) ausgewählt. Beide Dokumente stammen aus jüngster Zeit, und es haben Vertreter und Vertreterinnen aus den Mitgliedskirchen des ÖRK daran mitgearbeitet. So stellen sie einen Gradmesser dafür dar, wie viel Sensibilität für die Geschlechterfrage in der weltweiten Ökumene öffentlich artikuliert werden und Konsens finden konnte. Wie viel Gendersensibilität tatsächlich unter den beteiligten Theologen und Theologinnen vorhanden ist, ist nochmals eine andere Frage. An zweiter Stelle steht ein *Streiflicht auf deutschsprachige Dogmatiken* der letzten zehn bis fünfzehn Jahre, um zu sehen, ob sich in jüngster Zeit in meinem Kontext eine Sensibilisierung für die Geschlechterfrage bemerkbar macht.

1.5.1 Ökumenisches Studiendokument

Das 1998 auf Englisch erschienene Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche“ (Heller 2000)⁶² wurde 2004 in Kuala Lumpur auf der Basis der eingegangenen Reaktionen der Kirchen überarbeitet. Die neue Fassung unterscheidet sich von der ursprünglichen Fassung, sowohl was den Wortlaut angeht als auch in Bezug auf die Textgliederung. Inhaltlich wurde nach eigenen Angaben vor allem die missionarische Dimension von Kirche verstärkt betont, wie bereits der Titel anzeigt: „The Nature and the Mission of the Church“ (F&O 2005, 11).⁶³ Die Geschlechterproblematik hingegen wurde nicht in verstärkter Weise verarbeitet.

⁶¹ An diesem Studiendokument haben auch Vertreter der orthodoxen Kirchen mitgearbeitet. Insofern rechtfertigt es sich, dass ich kein äquivalentes Dokument der orthodoxen Ekklesiologie behandle. Ein vergleichbarer Text wäre schwer zu finden, denn eine Konferenz der orthodoxen Kirchen zur Ekklesiologie hat in neuerer Zeit nicht stattgefunden. In Kapitel 6 gehe ich aber ausführlich auf die orthodoxe Konferenz auf Rhodos 1988 ein.

⁶² Das Studiendokument ist aus einem fünfjährigen Studienprozess seit der 5. Weltkonferenz in Santiago de Compostela 1993 hervorgegangen, aber die Bewegung Glauben und Kirchenverfassung befasst sich seit ihren Anfängen mit Ekklesiologie. Das Studiendokument versteht sich als Entwurf für einen künftigen Konvergenztext zur Ekklesiologie, der versucht, gemeinsame Positionen der Kirchen zu formulieren und aufzuzeigen, wie sich unterschiedliche Positionen einander annähern könnten (vgl. Heller 2000, 5).

⁶³ Vgl. auch F&O 2005, §§ 34ff. Die deutschsprachige Fassung liegt bislang noch nicht vor.

Beide Dokumente enthalten wenige *explizite* Hinweise auf das Verhältnis von Kirche und Geschlechterverhältnis. Die Einleitung weist auf die voraus liegende Studie des ÖRK „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“ hin (vgl. Heller 2000, 9; F&O 2005, 8). In der Erläuterung des Wesens von Kirche ist im Rahmen der Katholizität als Attribut der wahren Kirche davon die Rede, dass die Fülle des Lebens für alle Menschen „jeder Nation, Rasse, Klasse, Geschlecht und Kultur“ gilt.⁶⁴ Im Zusammenhang der Bilder von Kirche wird in der ersten Fassung von 1998 die ekklesiologische Metapher der Kirche als Braut Christi kritisiert: „das Braut-Bild setzt den untergeordneten Status der Frauen in der Frühzeit voraus“ (Heller 2000, § 25). Im Dokument von Kuala Lumpur fehlt dieser Satz. Im Abschnitt über Kirche als Koinonia findet die Gottesebenbildlichkeit von Frauen und Männern Erwähnung.⁶⁵ Die Männern vorbehaltene Ordination in vielen Kirchen wird als Problem der Divergenz zwischen den Kirchen markiert.⁶⁶ Diese Hinweise sind zwar spärlich, deuten aber an, dass die Geschlechterfrage heute nicht mehr verschwiegen werden kann.

Dem Studiendokument ist nicht anzumerken, dass eine Auseinandersetzung mit der Ökumenischen Dekade Kirche in Solidarität mit den Frauen bzw. dem Post-Dekade-Prozess stattgefunden hat, stattdessen ist spürbar, dass hier *zwei getrennte ökumenische Ströme* fließen.⁶⁷ Feministische Ekklesiologie ist ebenfalls nicht sichtbar in das Studiendokument eingeflossen und das Dokument ist nicht in gerechter oder inklusiver Sprache formuliert.

Folgende *implizite Genderings* sind festzustellen: Die trinitarische Begründung des Wesens von Kirche im ersten Teil (Die Kirche des dreieinigen Gottes) enthält eine durchweg *männliche Gottesmetaphorik*; dasselbe gilt für die Rede von den drei göttlichen Personen.⁶⁸ Die Auseinandersetzung mit den *vier Attributen* der wahren Kirche berücksichtigt das Geschlechterproblem nicht, denn nicht nur die Katholizität steht aus der Geschlechterperspektive in Frage, sondern auch die Einheit, Heiligkeit und Apostolizität der Kirche.⁶⁹

⁶⁴ Vgl. Heller 2000, § 12; F&O 2005, § 12.

⁶⁵ Vgl. Heller 2000, § 49; F&O 2005, § 25.

⁶⁶ Vgl. Heller 2000, § 51; F&O 2005, § 52.

⁶⁷ Vgl. Crawford 2001; Lienemann-Perrin 2003.

⁶⁸ Vgl. Heller 2000, §§ 9-13; F&O 2005, § 9-13; hier wird in § 10 ausdrücklich Maria erwähnt bzw. ergänzt.

⁶⁹ Vgl. zur Katholizität Kapitel 2.1.4.

Das Studiendokument betont die Vielfalt der *biblischen Metaphern* für Kirche, zieht dann aber doch drei sehr bekannte heran, nämlich Volk Gottes, Leib Christ und Tempel des Heiligen Geistes. Die Bilder werden in männlich-historischer Traditionslinie interpretiert: Das Volk Gottes mit der Erwählung Abrahams (Stammütter werden nicht erwähnt,⁷⁰ der Leib Christi in der Tradition des Epheserbriefes,⁷¹ demzufolge Christus das Haupt darstellt – ohne die hierarchischen und Frauen unterordnende Symbolik zu problematisieren. Dies hängt damit zusammen, dass in diesen Passagen biblische Aussagen (auch über Kirche als Tempel oder Haus) bruchlos, ohne jegliche Aktualisierung oder zeitgemäße Deutung paraphrasiert werden. Als Bestimmung der Kirche wird die *martyria* herausgestellt.⁷² Mission liegt heute an der Basis vielfach in Frauenhänden.⁷³ Was dies für das Selbstverständnis von Kirche bedeuten könnte, wird nicht reflektiert. Bemerkenswert ist der neue, befreiungstheologische Abschnitt über die *advocacy* der Kirche mit den Armen und Marginalisierten (vgl. F&O 2005, § 40) – freilich ohne Erwähnung der Geschlechterthematik.

Der zweite Teil (Die Kirche in der Geschichte) kommt auf den Menschen und die Sündhaftigkeit zu sprechen: Von der Anthropologie wird sofort zur Hamartologie übergegangen (vgl. Heller 2000, §§ 35ff). Im dritten Teil (Die Kirche als Koinonia) werden die Probleme der Geschlechterbeziehungen und -verhältnisse nicht erwähnt,⁷⁴ insbesondere fehlt eine Reflexion über die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Lebenserfahrungen von Frauen und Männern im Abschnitt über Gemeinschaft und Vielfalt.⁷⁵ Der vierte Teil über den apostolischen Glauben, Taufe, Eucharistie und Amt spart das Problem aus, dass in den Kirchen der weltweiten Ökumene der Riss zwischen Frauen und Männern verläuft, indem beide Geschlechter nicht in gleicher Weise an diesem ‚Leben in Gemeinschaft‘ teilhaben können. Im fünften Teil über den ‚Dienst in der und für die Welt‘, das heißt über das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik, klingt an, dass Ethik sich

⁷⁰ Vgl. Heller 2000, § 17; F&O 2005 § 18; vgl. auch Heller 2000, § 52: Schlüsselsituationen für die Koinonia sind männliche Geschichten: Paulus mit Petrus, Jakobus und Johannes.

⁷¹ Vgl. Heller 2000, §§ 19-22; F&O 2005, § 17.

⁷² Vgl. Heller 2000, §§ 29-33; F&O, § 34.

⁷³ Vgl. die Studien von Dana L. Robert aus den USA: Robert 1997; Robert 2002; vgl. das Themenheft zu „Women in Mission“: Matthey 2004.

⁷⁴ Vgl. Heller 2000, §§ 48ff; F&O 2005, §§ 67ff.

⁷⁵ Vgl. Heller 2000, §§ 61-64; F&O 2005, §§ 60ff.

auch auf die Kirche selber, und auf die Welt beziehen soll.⁷⁶ Erwähnenswert ist, dass die Fassung von Kuala Lumpur das Problem von HIV/Aids erwähnt (vgl. F&O 2005, 10 und § 12).

Somit kommen hier Divergenzen über die Geschlechterfrage vereinzelt explizit zur Sprache. Mehr war offensichtlich nicht möglich gewesen, was jedoch bei einem Konvergenztext, an dem Vertreter der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche beteiligt sind, nicht erstaunlich ist. Zieht man einen Vergleich zwischen dem Post-Dekade-Prozess (vgl. Kapitel 3.6) und dem Studiendokument, kommt deutlich zum Ausdruck, dass die beiden „ekklesiologischen Ströme“ innerhalb der ökumenischen Bewegung, nämlich Glauben und Kirchenverfassung und die Frauenbewegung, getrennt voneinander fließen (vgl. Crawford 2001).

Der folgende Abschnitt zeigt, wie im Vergleich hierzu der Geschlechterdiskurs in deutschsprachigen Dogmatiken aussieht.

1.5.2 Neuere deutschsprachige Dogmatiken

Die Auswahl fällt auf deutschsprachige Dogmatiken der letzten zehn bis fünfzehn Jahre. Es wäre eine eigene Studie erforderlich, einschlägige Ekklesiologien der römisch-katholischen Tradition (z.B. Karl Rahner, Hans Küng, Leonardo Boff etc.), der orthodoxen Tradition (z.B. Jean Zizioulas, Anastasios Kallis, Sergej Bulgakov etc.) oder der protestantischen Tradition (z.B. Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich etc.) zu untersuchen. Für die vorliegende Arbeit würde dies nicht nur den Rahmen sprengen, sondern auch methodische Schwierigkeiten mit sich bringen. Da diese Entwürfe meist älter als zehn Jahre sind, kann nicht erwartet werden, dass sie Geschlechterdebatten, wie sie heute geführt werden, aufgreifen. Aus der Perspektive theologischer Geschlechterforschung älteren Entwürfen nachzuweisen, dass sie keine Geschlechterperspektive einnehmen, würde dem historischen Kontext, in dem die Entwürfe entstanden sind, nicht gerecht. Wohl aber wäre zu fragen, inwiefern ekklesiologische Ansätze aus der Zeit vor der neuen Frauenbewegung der 1960-er Jahre die ‚Frauenfrage‘ behandeln. Ferner wäre ein konstruktives Vorgehen angebracht, das danach fragt, inwiefern sich in solchen Entwürfen Material findet, das

⁷⁶ Vgl. Heller 2000, § 115; F&O 2005, §§ 109ff. Diesen Aspekt werde ich in Kapitel 5 thematisieren, wenn es um Ekklesiologie und Gewalt im Geschlechterverhältnis geht.

sich auf kreative Weise verwenden lässt, um eine geschlechtersensible Ekklesiologie zu erarbeiten.

Angesichts des hier zur Verfügung stehenden Raums werde ich in Bezug auf die Dogmatiken der letzten zehn bis fünfzehn Jahre exemplarisch vorgehen. Dies ersetzt keineswegs eine ausführliche Relektüre wichtiger ekklesiologischer Beiträge aus der Geschlechterperspektive. Eine Rezeption deutsch- und englischsprachiger feministischer Ekklesiologien und der deutschsprachigen Geschlechterforschung, wie ich sie in Kapitel 1 vorgestellt habe, ist in Entwürfen der letzten zehn bis fünfzehn Jahre am ehesten zu erwarten. Drei Fragen sind an die Texte zu stellen: Inwiefern wird die Geschlechterfrage verarbeitet? Inwiefern werden feministische Kirchenpraxis und feministische Ekklesiologien rezipiert? Inwiefern werden Diskurse aus der Geschlechterforschung in den Gender Studies rezipiert?

Nicht näher eingegangen wird auf die Geschlechterfrage in den protestantischen Werken von Dietrich Ritschl (Ritschl 1988), Wilfried Härle und Reiner Preul (Härle/Preul 1996), Ulrich Kühn (Kühn 1997), Michael Weinrich (Weinrich 1998)⁷⁷, Wolfgang Huber (Huber 1999), Heinrich Ott (Ott 1999), Wilfried Härle (Härle²2000, 569-599), Dietrich Korsch (Korsch 2000, 176-181) und Hans-Georg Pöhlmann (Pöhlmann⁶2002, 321-347). Ebenso fehlt das Thema in kirchensoziologisch orientierten Ekklesiologien, z.B. von Eilert Herms (Herms 1995).

In praktisch-theologisch orientierten Theorien zur Kirche wird die Frauenordination als Problem erwähnt,⁷⁸ und Albrecht Grözinger formuliert angesichts der Postmoderne die Herausforderung an Kirche und Christentum, eine frauenfreundliche Alternative zur diskriminierenden Christentumsgeschichte zu entwickeln.⁷⁹ Wolfgang Huber fordert, die Gleichheit und unvertretbare Aufgabe von Frauen in der

⁷⁷ Weinrich erwähnt, dass „uns erst die feministische Theologie die Augen für den Sexismus in der Theologie geöffnet hat“ (Weinrich 1998, 80).

⁷⁸ Reiner Preul versteht seine Kirchentheorie als Verbindungsstück zwischen systematischer und praktischer Theologie (vgl. Preul 1997, 3f) und erwähnt die Frauenordination (210 und 225).

⁷⁹ Grözinger erwähnt, dass die „Groß-Erzählung-Christentum“ für viele Frauen fragwürdig geworden sei, weil sie ihnen durch Hexenprozesse und diskriminierende Rollenzuweisungen Kränkungen zugefügt habe, so dass wir entweder „eine Alternative zu dieser Groß-Erzählung benennen (können), die sich auch im Haus Kirche entfalten lässt, oder Frauen werden in einem noch größeren Ausmaß, als dies ohnehin bereits der Fall ist, der Kirche den Rücken kehren“ (Grözinger 1998, 119).

christlichen Kirche anzuerkennen.⁸⁰ Michael Welker appelliert an die protestantischen Kirchen, Patriarchat und Patriarchalismus hinter sich zu lassen und stattdessen eine Kultur der Differenz – auch der Geschlechter – im Leib Christi zu bejahen (vgl. Welker 1995, 117f). Wolfhart Pannenberg problematisiert die mangelnde Präsenz von Frauen in kirchlichen Leitungsämtern und erwähnt die Frauenordination als ökumenisches Problem (vgl. Pannenberg 1993, 426). Das Arbeitsbuch zur Ekklesiologie von Michael Weinrich und Eberhard Mechels enthält einen Beitrag zur „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“ (vgl. Kurfess-Thiesbonenkamp 1992). Lukas Vischer wertet die Gleichheit von Mann und Frau als Grundbestandteil der reformierten Tradition (vgl. Vischer 1998). Konrad Raiser erwähnt den Beitrag der Ökumenischen Dekade ‚Kirche in Solidarität mit den Frauen‘ (vgl. Raiser 1999, 80).

Unter den *römisch-katholischen deutschsprachigen* Werken ist Ulrich Kuhnke zu nennen, der feministische Basisgruppen als „Neuentwurf geschwisterlicher Beziehungen in der Gemeinde“ bezeichnet (vgl. Kuhnke 1992, 196-227). Für Siegfried Wiedenhofer stellt die Frauenbewegung eine Herausforderung für die „Männerkirche“ und Ekklesiologie dar (vgl. Wiedenhofer 1992, 226ff). Jürgen Werbick setzt sich mit der Verdrängung von Frauen aus gemeindlichen Leitungsfunktionen auseinander (vgl. Werbick 1994, 205-214). Androzentrische Sprache, selektives Mitgemeintsein und der Ausschluss aus dem Amt sind für Medard Kehl Konfliktfelder in der Kirche (vgl. Kehl 1992, 221-226). Harald Wagner problematisiert die Geschlechterfrage nicht (vgl. Wagner 2003).

Eine Ausnahme ist Jürgen Moltmanns Ekklesiologie „Kirche in der Kraft des Geistes“ (Moltmann 1989), die durch die Befreiungstheologie und die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Kirchen in Deutschland geprägt ist. Zunächst hatte Moltmann die Gemeinschaft von Frauen und Männern nicht im Blick, diskutiert diesen Aspekt aber in einem Beitrag zusammen mit seiner Frau Elisabeth Moltmann-Wendel (vgl. Moltmann-Wendel/Moltmann 1983). Moltmanns Anthropologie geht von der grundlegenden sexuellen Differenz von Frau und Mann und von der Relationalität des Menschseins aus. Dies fußt auf seinem trinitarischen Gottesverständnis, das von Gegenseitigkeit

⁸⁰ „Die Anerkennung der Gleichheit wie der unververtretbaren Aufgabe der Frauen in der christlichen Gemeinschaft ist ein notwendiger Schritt, wenn man überhaupt den spezifischen Charakter, der christlichen Sozialbeziehungen eignet, ernst nehmen will“ (Huber 1988, 123).

und Relationalität gekennzeichnet ist. Kirche als Gemeinschaft von Frauen und Männern ist für ihn das Abbild der perichoretischen Gemeinschaft der drei Personen Gottes. Für eine Depatriarchalisierung der Kirche braucht es eine Depatriarchalisierung des Gottesbildes, so Moltmanns Plädoyer.

Moltmann setzt bei der Pneumatologie an und nimmt die in der orthodoxen Kirche geläufige Tradition auf, den Heiligen Geist weiblich als Mutter zu charakterisieren. Ob ein familiäres Gottesbild aus Vater, Mutter und Sohn ausreicht, um das Gottesbild zu depatriarchalisieren, stellt Moltmann in Frage. Die Überwindung von Sexismus hat für ihn eschatologischen Charakter, ist ein Zeichen des Reiches Gottes und gehört zur Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes auf Erden. Nach Moltmann soll sich die innertrinitarische männlich-weibliche Beziehungsgemeinschaft in der Kirche widerspiegeln. Diesen Gedanken der Kohärenz zwischen Gottes sozialer Trinität und der Kirche, der auch in feministischer Ekklesiologie wiederkehrt,⁸¹ nehme ich auf (vgl. Kapitel 8.1.2). Kritisch lässt sich anmerken, dass Moltmann das Problem der Machtverhältnisse nicht thematisiert und dass keine konkreten Frauenerfahrungen in sein Konzept einer Geistkirche einfließen (vgl. Watson 1997, 149-151).

1.5.3 Geschlechterfrage keine Selbstverständlichkeit

Die Geschlechterfrage wird in vielen Dogmatiken als Problem benannt, deren Bearbeitung ist aber keine Selbstverständlichkeit. Das Engagement von Frauen in kirchlichen Frauenbewegungen zur Veränderung von Kirche ist bei manchen Theologen durchaus präsent, jedoch werden die seit etwa zwanzig bis dreißig Jahren publizierten feministischen Ansätze zur Ekklesiologie nicht rezipiert. In den Ekklesiologien wird die Geschlechterfrage nicht ausgeblendet, jedoch vorwiegend als Frauenproblem ausgewiesen. Eine Grund legende Reflexion, was Geschlecht für die Ekklesiologie – in allen ihren Dimensionen – bedeutet, findet nicht statt. Jürgen Moltmanns Ansatz für eine Gemeinschaft von Frauen und Männern bildet hier eine Ausnahme. Kein Entwurf hat die theoretischen Geschlechterdebatten aufgegriffen. Explizit feministisch ausgerichtete Ekklesiologien von Theologen waren nicht unter den Beispielen. Die Aufspaltung in „Männerekklesio-

⁸¹ Vgl. den Ansatz von Elizabeth Johnson, der in Kapitel 3.3 vorgestellt wird.

logien‘ und ‚feministische Frauenekklesiologien‘ ist nach wie vor aktuell.

1.6 Zusammenfassung

Der interdisziplinäre Durchgang durch Geschlechtertheorien hat gezeigt, dass Geschlecht sämtliche Lebensbereiche, und damit auch die Kirchen und Ekklesiologien, durchzieht, und dass sich in vielen wissenschaftlichen Disziplinen eine Pluralität an Theorien und Methoden entwickelt hat, die auf unterschiedliche Weise der Herstellung und der Bedeutung von Geschlecht auf die Spur kommen. Die Stärke der Geschlechtertheorien liegt somit in der Analyse, wie Geschlecht in Gesellschaft und Kirche als Kategorie funktioniert.

Als Forschungsansatz geht theologische Geschlechterforschung aus der dreißigjährigen Tradition feministischer Theologien hervor und führt sie in veränderter Form weiter, indem eine kritische und konstruktive theologische Auseinandersetzung mit Geschlechtertheorien stattfindet und theologische Perspektiven von Frauen *und* Männern berücksichtigt werden, um Interaktionen und Wechselprozesse zwischen den Geschlechtern, aber auch Ausblendungen und Einseitigkeiten der jeweiligen Perspektive aufzudecken. Hiermit können Vergeschlechtlichungsprozesse offen gelegt werden, an denen beide Geschlechter beteiligt sind.

Theologische Geschlechterforschung untersucht, wie Geschlecht in der Theologie hergestellt wird und welche Folgen dies für Sprache und Denken in der Theologie, für theologische Systeme, religiöse bzw. kirchliche Praxen, kirchliche Organisationen und Institutionen und nicht zuletzt für Individuen in Kirche und Gesellschaft hat. Theologische Geschlechterforschung unterscheidet sich von feministischer Theologie darin, dass sie die Perspektiven beider Geschlechter, nicht nur diejenige von Frauen, theologisch-kritisch reflektiert und grundsätzlich nach der Herstellung von Geschlecht in der Theologie fragt. Beibehalten wird die feministisch-politische Zielrichtung, Geschlechterverhältnisse zu kritisieren und zu verändern.

Als methodisches Analyseinstrument wurde eine Systematik von fünf Wahrnehmungsweisen vorgelegt, die geeignet ist, die Leistungen und Schwächen der Reflexion der Geschlechterfrage in ekklesiologischen Texten offen zu legen. Die Zusammenschau der Wahrnehmungsweisen hat gezeigt, dass letztere in der Regel explizit oder implizit mit Wertungen (gleichwertig und ungleichwertig) in Bezug auf

Weiblichkeit und Männlichkeit verknüpft sind. Darüber hinaus wurde auch deutlich, welche Wahrnehmungsweisen in Mischformen auftreten können und welche sich gegenseitig ausschließen. Keine der Wahrnehmungsweise kann vollumfänglich die Geschlechterproblematik erfassen, sondern jede stellt einen kontextuell situierten Wahrnehmungsversuch dar.

Die Systematik der Wahrnehmungsweisen mündete in die Darstellung meiner Position der Geschlechtertranszendenz, die sich vom dekonstruktivistischen Ansatz inspirieren lässt, ihn aber nicht vollumfänglich übernimmt, sondern modifiziert. In Kapitel 7 wird der Ansatz genauer begründet und entfaltet.

Schließlich bin ich der Frage nachgegangen, wie die Geschlechterfrage in Ekklesiologien der Ökumene und in deutschsprachigen Dogmatiken thematisiert und verarbeitet wurde. Deren Bearbeitung stellt keine Selbstverständlichkeit dar. Die meisten Ekklesiologien von Theologen gehören zum Typus der ‚abwesenden Anwesenheit von Geschlecht‘ und enthalten ein implizites Gendering. Sofern ein Entwurf auf die Geschlechterfrage zu sprechen kommt, wird diese als Frauenproblem ausgewiesen und nicht als generell zu bearbeitendes Problem betrachtet. Kirche und Männlichkeit ist kein Thema für die Dogmatik. Somit gibt es bislang kaum Schnittflächen zwischen feministischen Ekklesiologien, der Geschlechterforschung und nicht-feministischen Ekklesiologien, und es bestehen Rezeptionsbarrieren zwischen Ekklesiologen und feministischen Ekklesiologinnen.

Kapitel 2

Ekklesiologie kontextuell und interkontextuell

Die Annäherung an ein theologisches Verständnis von Kirche erfolgt aus der Perspektive unterschiedlicher Kontexte. Dies ähnelt dem Blick in ein Kaleidoskop. Je nachdem, von welchem Kontext aus Kirche betrachtet wird, verschiebt sich die Perspektive (Kapitel 2.1). Für dieses Vorgehen ist zunächst der Kontextbegriff zu klären (Kapitel 2.1.1). Zwar ist jede Ekklesiologie von ihrem Umfeld geprägt, auch wenn ein Autor dies nicht offen legt, aber hier geht es um die Entwicklung einer explizit kontextuellen Ekklesiologie (Kapitel 2.1.2). Hierfür wird ein Kontextbegriff zugrunde gelegt, der sich nicht nur auf konfessionell-kirchliche Traditionen bezieht, sondern ein weiter gefasstes dreidimensionales Verständnis voraussetzt: Es handelt sich um soziokulturelle, konfessionelle und geschlechtsbedingte Faktoren, die jeweils ineinander spielen und auf eine Kirchentheorie Einfluss nehmen (Kapitel 2.1.3). Darüber hinaus wird das dynamische Verhältnis zwischen Kontextualität und Katholizität zur Sprache kommen, da Kirche immer in der Spannung zwischen Partikularität und Universalität steht (Kapitel 2.1.4). Die ausgewählten Texte sind nicht allein im Mikrokontext der Theologinnen und Theologen entstanden, sondern im Kontext kirchenkritischer Frauen- oder Männerbewegungen, die Orte der ekklesiologischen Theoriebildung darstellen (Kapitel 2.1.5).

Als kontextuelles Merkmal feministischer Ekklesiologien hat sich der kreative Gebrauch von Metaphern herauskristallisiert (Kapitel 2.2). Aus metaphorentheoretischer Sicht ist dies keineswegs verwunderlich, da die Metapher kein bloßes Stilmittel ist. Ihr wurde in der Theoriediskussion der letzten Jahrzehnte eine Sinn stiftende und Wirklichkeit bildende Funktion zugeschrieben. Wird diese epistemologische Interpretation auf die ekklesiologische Theoriebildung bezogen, heißt dies, dass in feministischen Ekklesiologien neue Horizonte des Verstehens eröffnet werden (Kapitel 2.2.1). In der Konsequenz stellt sich die Frage nach dem Konzept einer metaphorischen Theologie, insbesondere theologisch qualifiziertes Denken und Reden in Metaphern im Rahmen einer geschlechtersensiblen Ekklesiologie. Sallie McFagues Konzept der metaphorischen Theologie wird hierfür die Grundlage bilden (Kapitel 2.2.2).

Schließlich ist zu erläutern, inwiefern ich mich der Ekklesiologie nicht nur kontextuell nähere, sondern in einen interkontextuellen Dialog mit den kontextuellen ekklesiologischen Ansätzen trete (Kapitel 2.3). Wenden wir uns aber zunächst den Überlegungen zur kontextuellen Ekklesiologie zu.

2.1 Vom Kontext zur Kirche

Das Bewusstsein für die Kontextualität der Theologie ist in den letzten zwanzig Jahren stark gewachsen. Dies geht maßgeblich auf die Entstehung kontextueller Theologien im außereuropäischen Umfeld zurück. Im euroamerikanischen Umfeld haben nicht zuletzt feministische Theologien hierzu einen Beitrag geleistet. Insofern ist der Begriff der kontextuellen Theologie inzwischen geläufig. Im Folgenden steht im Rahmen der Theoriediskussion über kontextuelle Theologie die Zuordnung von Text und Kontext zur Debatte. Im zweiten Schritt wird umrissen, inwiefern Ekklesiologie als Projekt kontextueller Theologie verstanden werden kann, was bislang kaum üblich ist. Im dritten Schritt führe ich den dreidimensionalen Kontextbegriff (Soziokultur, Konfession und Geschlecht) ein. Die Zwischenbilanz schlägt den Bogen von der Kontextualität zur Katholizität der Ekklesiologie.

2.1.1 Kontextuelle Theologie

„Die bloße Feststellung der Kontextualität jeglicher Theologie erscheint heute, nach über zwanzig Jahren intensiver Auseinandersetzung mit und unter verschiedenen kontextuellen Theologien, beinahe als Trivialität. [...] es geht vielmehr um die Zuordnung und Gewichtung von Text und Kontext“ (Sinner 2003, 35). Doch was ist mit Kontext und Text gemeint?

Der Begriff „Kontext“ (lat. *contextere*, zusammenweben, zusammenflechten oder lat. *contextus*, Zusammenhang) bezeichnet „Zusammenhänge, die für das Verständnis von etwas konstitutiv sind“ (Miege 2001, 1642). In Bezug auf die Theologie beschreibt Kontextualität somit das Phänomen, dass „christl. Theol. ihre Prägung nicht nur durch den bibl. Text erhält, sondern auch aus einem ihr eigenen Kontext, wobei damit nicht nur im lit. Sinne weitere Texte gemeint sind, sondern alle mit der menschlichen Gemeinschaft gegebenen Umwelt-

bedingungen wie kulturelle, polit., soziale, wirtschaftliche und rel. Verhältnisse“ (Vgl. Feldtkeller 2001, 1643).

In der Theologie besteht ein hermeneutischer Zirkel zwischen Text und Kontext, wobei mit Text der Überlieferungszusammenhang gemeint ist, der die Identität des Christentums ausmacht und auf den sich Christinnen und Christen beziehen. Was den Überlieferungszusammenhang angeht, so ist es sinnvoll, zwischen Bibel und Tradition eigens zu unterscheiden: „Da schon das bloße Lesen der Schrift zur Deutung führt, gibt es keine nicht-interpretierte Schriftrezeption. Tradition wäre dann aber die Rezeption der gedeuteten Schrift in der ‚hermeneutischen Gemeinschaft‘ der Kirche und daher der eigentliche Ort, in dem die Botschaft der Schrift, das Evangelium, sichtbar wird. Evangelium gibt es also gar nicht anders als in seiner Überlieferung (Tradition). Aus diesem Grund ist die Annahme, Tradition wäre eine zweite, gleichsam von der Schrift unabhängige Quelle der Wahrheit neben der Schrift, unsinnig“ (Sinner 2003, 40).

Genauso, wie der jeweilige Kontext bei der Abfassung biblischer Schriften eine Rolle gespielt hat, spielt er auch bei der gegenwärtigen Auslegung der Bibel und in zeitgenössischen theologischen Interpretationen eine Rolle. Dieser Sachverhalt betrifft zwar die Theologie insgesamt, er wurde aber vor allem seit den 1970-er Jahren, mit dem Aufkommen kontextueller Theologien in der Dritten Welt,¹ bewusst gemacht. Der Begriff der Kontextualität implizierte zunächst eine Kritik an europäisch-westlichen Theologien, die ihre eigene kontextuelle Einbindung oft weder erkennen noch selbstkritisch reflektieren (vgl. Collet 1997, 328).

Strittig ist allerdings, wie viel Gewicht dem Kontext in der theologischen Reflexion beigemessen werden soll. Kontextuelle Theologie wird hier verstanden als Theologie, die ihren Kontext – neben dem Text – in gleich berechtigter Weise zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion macht, indem sie „ihre kulturelle Bestimmung *selbstreflexiv* berücksichtigt.“ Sie „beansprucht partikulare Relevanz und hält dabei gleichzeitig an dem universalen Anspruch des Evangeliums fest“ (Collet 2001, 1644). Inwiefern euroamerikanische systematisch-theologische Ansätze in den letzten Jahrzehnten Konzepte entwickelt haben, die die Rolle des eigenen Kontextes in ähnlicher oder anderer

¹ Der Begriff ‚Dritte Welt‘ war innerhalb der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-TheologInnen (EATWOT) Gegenstand der Debatte, wurde aber beibehalten, weil er den „Skandal der geteilten Welt immer wieder ins Bewusstsein bringt“ (Estermann 1999, 2).

Weise berücksichtigen, wäre eingehender zu untersuchen. Beispielsweise sind in Paul Tillichs Ansatz einer „Theologie der Kultur“ (Tillich 1955, 50) auf der Basis seiner Korrelationsmethode die „Bibel, Kirchengeschichte, Geschichte der Religion und Kultur“ (Tillich 1955, 51) Quellen der Systematischen Theologie. Der Unterschied zur programmatisch kontextuellen Theologie ist, dass bei Tillich *Kultur* und *Geschichte* im Zentrum stehen, und dass diese Quellen letztlich an der Norm des „Neuen Seins in Jesus als dem Christus“ (Tillich 1955, 51) gemessen werden (vgl. Tillich 1955, 44-65).

Die hier vorgetragene Konzeption der kontextuellen Theologie knüpft an die theologiegeschichtliche Entwicklung in der Dritten Welt an. Die Dekolonisierungsprozesse der 1960-er und 1970-er Jahre, die Neuordnung der Politik nach dem Zweiten Weltkrieg und säkulare Emanzipationsbewegungen, die kulturelle Renaissance und neue Geschichtsrekonstruktionen hervorbrachten, lösten in Afrika, Lateinamerika und Asien den Ruf nach einer ihren Kontexten angemessenen Theologie aus. Protagonisten waren zunächst christliche Theologen der Mittelschicht, die versuchten, angesichts der durch Kolonialismus und Mission gebrochenen lokalen Traditionen eine neue Identität zu entwickeln. Die Theologen waren durch die Theologie der Missionare geprägt² und hatten meist einen Teil ihrer Ausbildung in Europa oder Nordamerika genossen. Angesichts der Umbrüche in ihren Gesellschaften gerieten sie in eine Identitätskrise – und ihre traditionelle Theologie in eine Relevanzkrise. Infolgedessen wurde die theologische Auseinandersetzung mit dem eigenen Kontext zum Programm erklärt, wobei in Lateinamerika zunächst vor allem sozioökonomische und politische Fragen im Vordergrund standen, während in Asien und Afrika (mit Ausnahme von Südafrika, Südkorea und den Philippinen) kulturell-religiöse Fragen thematisiert wurden. Durch den Zusammenschluss von Theologen und Theologinnen in der *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT) kam es inzwischen zu fruchtbaren, wechselseitigen Austauschprozessen. Diese statischen Zuordnungen sind heute so nicht mehr gegeben (vgl. Küster 1995, 18f).

² Eigentlich waren sie auch durch die Missionarsfrauen und Missionarinnen geprägt. Letztere konnten sich aber kaum an der theologischen Traditionsbildung beteiligen, da sie aufgrund der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung vor allem für die praktische Mission an Frauen zugelassen wurden, vgl. Lienemann-Perrin 2002

Bekannt geworden ist diese Art der Theologie in Europa unter dem Stichwort der Befreiungstheologie. Der Begriff der kontextuellen Theologie ist aber umfassender und entwickelte sich im Umfeld des ÖRK.³ Der Begriff der Kontextualisierung soll sowohl lateinamerikanische und südafrikanische befreiungstheologische Perspektiven umfassen als auch kulturtheologische afrikanische und asiatische sowie die dialogtheologischen Ansätze (v.a. aus Indien), zumal diese Alternativen heute nicht mehr so starr auf die Kontinente verteilt sind.

Der Begriff der Kontextualität ist verwandt mit anderen Begriffen wie der Indigenisierung und der Inkulturation der Theologie, streicht aber den *dynamischen Charakter* der Kontextualisierung der Theologie heraus, indem letztere „sowohl eine positive Aufnahme als auch eine Ablehnung des Kontextes beinhalten“ kann (Sinner 2003, 42). Es kann eine Spannung zwischen Inkulturation und Kultur- und Gesellschaftskritik auftreten,⁴ denn eine kontextuelle Theologie, die sich einseitig in Kultur und Gesellschaft inkulturiert, ohne letztere kritisch zu hinterfragen (gerade auch vor dem Hintergrund des Textes bzw. des Überlieferungszusammenhangs), verkommt zu einer den *status quo* legitimierenden Theologie. Beispiele hierfür gab es im 20. Jahrhundert genügend, u.a. die Theologie der Deutschen Christen oder die weiße Apartheidtheologie in Südafrika. Kultur- und gesellschaftskritische kontextuelle Theologien waren dagegen die Theologie der Bekennenden Kirche oder die schwarze Befreiungstheologie aus Südafrika.⁵

Unter den euroamerikanischen Theologien gehörte die feministische Theologie zu den ersten, die sich ebenfalls programmatisch als kon-

³ Die Entstehung des Begriffs wird auf die Arbeit des Theologischen Ausbildungsfonds (TEF) des ÖRK zurückgeführt, einem Programm, das seit 1958 die theologische Ausbildung in Ländern der Dritten Welt durch Qualifizierung von Dozenten, Aufbau von Bibliotheken und der Publikation von Büchern finanziell förderte. Der Direktor des TEF, Shoki Coe aus Taiwan, kennzeichnete das Programm des TEF von 1970 bis 1977 als „Pfarramt im Kontext“ (*ministry in context*). Die Begriffe der Kontextualität bzw. Kontextualisierung waren in der Presbyterianischen Kirche in Taiwan aufgekommen. Coe forderte in seinem programmatischen Artikel, Text und Kontext in einen Zusammenhang zu bringen. Vgl. Lienemann-Perrin 1981.

⁴ Eindringlich vor Augen geführt wird diese Spannung von den afrikanischen Theologinnen in Kapitel 5.1, die im Rahmen einer gendersensitiven Hermeneutik Kritik an afrikanischer traditionaler und christlich-moderner ‚Kultur‘ üben.

⁵ Dass in einem geografischen oder kirchlichen Kontext unterschiedliche kontextuelle Theologien entstehen können, spricht gegen Robert Schreiters Begriff der lokalen Theologie, vgl. Rudolf von Sinner Kritik in: Sinner 2003, 43-45.

textuell verstand.⁶ In den Ländern der südlichen Hemisphäre bedeutete die Entstehung von Frauentheologien in Afrika, Asien, Lateinamerika und dem Pazifik eine Art „zweiten Schub“ im Prozess der Kontextualisierung von Theologie, so dass Mercy Amba Oduyoye die Frauentheologien als *irruption within the irruption* (vgl. Oduyoye 1983) bezeichnete.⁷ Viele Frauentheologien geben sich eigene Bezeichnungen und nennen sich nicht selber feministisch, da sie dies mit weißer, westlicher Theologie assoziieren, beispielsweise die *womanist theology* der Afroamerikanerinnen (vgl. Williams 1993) oder die *mujerista theology* der Hispanoamerikanerinnen (vgl. Isasi-Díaz 1996).

Weniger bekannt ist, dass sich auch im mediterranen Europa⁸ und in Mittel- und Osteuropa⁹ kontextuelle Frauentheologien entwickelt haben. In der Regel bringen die Frauentheologien die Geschlechterdimension in die kontextuelle Theologie ein, denn wie wir gesehen haben, erwähnen auch die theoretischen Bestimmungen von Kontextualität in der Regel die Geschlechtsgebundenheit kontextueller theologischer Rede nicht.

In der europäischen Theologie ist das Bewusstsein am Wachsen, dass europäische Theologie nicht universal gültig ist und dass die jeweiligen historischen Prägungen und Voraussetzungen auch innerhalb Europas unterschiedlich sind. Zu den kontextualisierenden Theologien aus Deutschland gehören beispielsweise die Theologien nach der Shoa¹⁰ oder die ‚neue politische Theologie‘¹¹. Seit der Öffnung der Mauer 1989 gibt es Ansätze, die explizit die veränderte Situation in Europa reflektieren,¹² des Weiteren Beiträge zur kontextuellen Missionstheologie im heutigen Europa¹³. In der Tat haben wir es in Bezug auf die Kontextualisierung der Theologie in Europa deshalb mit einer „doppelten Pluralisierung“ zu tun, sowohl von Seiten der südlichen

⁶ Vgl. Egge 1996; Jost 1991, 56.

⁷ Vgl. den Überblick und die Literaturhinweise zu kontextuellen Theologien von Frauen in Klein/Walz 2003. Im Folgenden gebe ich nur exemplarische Literaturhinweise.

⁸ Vgl. zur südeuropäischen Frauentheologie Schiefer/Valerio/Berlis/Bieberstein 2005 und zur mediterranen Theologie Leisering/Röckemann 2004.

⁹ Vgl. Adamiak/Anic/Buday/Methuen/Berlis 2003.

¹⁰ Vgl. beispielsweise Marquardt 1988; Kellenbach/Krondorfer/Reck 2001 oder aus feministischer Sicht Jüngst 1996.

¹¹ Vgl. beispielsweise Metz 1997.

¹² Vgl. beispielsweise Máté-Tóth 2002.

¹³ Vgl. beispielsweise Lienemann-Perrin/Vroom/Weinrich 2004.

Theologien, aber auch durch die postmoderne Pluralisierungsprozesse in Europa selber (vgl. Sinner 2003, 36-39).

Im Blick auf die kontextuellen Theologien aus dem Süden ist bereits verschiedentlich ein Theoriedefizit festgestellt worden.¹⁴ Dasselbe gilt für die im Folgenden ausgewählten Autorinnen und Autoren. Im vorliegenden Buch fließen verschiedene Theoriediskurse in die kontextuelle Anlage ein, insbesondere zu Geschlecht, Metaphern, vergeschlechtlichter Gewalt und zum Körper.

Das hier zugrunde gelegte Konzept der kontextuellen Theologie lässt sich in fünf Kennzeichen zusammenfassen, die Rudolf von Sinner anführt: 1. Einsicht in die Kontextbedingtheit jeder Theologie; 2. Wahrnehmung und Würdigung des kulturellen, religiösen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Kontextes; 3. gleich berechnigte bzw. wechselseitige Interpretation von Text und Kontext; 4. Ausrichtung auf eine christliche Praxis und 5. der Beitrag zur Traditionsbildung in der weltweiten Ökumene (vgl. Sinner 2003, 46f). Die Geschlechterfrage ist hier nicht explizit berücksichtigt. Sie kann zwar unter die erwähnten sozialen oder politischen Aspekte subsumiert sein, aber da sie sämtliche anderen kontextuellen Faktoren als Querschnittsfrage durchzieht, reicht dies nicht aus. Aus diesem Grunde werde ich einen erweiterten Begriff der Kontextualität vorschlagen, der die Geschlechterfrage explizit berücksichtigt. Bevor ich zu diesem Punkt komme, geht es darum, das Konzept der kontextuellen Ekklesiologie zu umreißen.

2.1.2 Kontextuelle Ekklesiologie

In jüngster Zeit sind Versuche der Kontextualisierung der Ekklesiologie in Europa zu beobachten. Ein Beispiel sind die Auseinandersetzungen zur Rechtfertigungslehre im Kontext des heutigen Europa. Zwei Theologen arbeiten explizit mit dem Begriff der kontextuellen Dogmatik beziehungsweise Ekklesiologie, nämlich Johannes A. van der Ven und Rainer Anselm.

Van der Ven, römisch-katholischer Praktischer Theologe aus den Niederlanden, versteht seine kontextuelle „Ekklesiologie in empirischer Perspektive“ „im Kontext der modernen, westlichen Gesellschaft“ (Ven 1995, 10). Sie rekurriert auf sozialwissenschaftliche Untersuchungen und ist auf die Praxis der katholischen Kirche ausgerich-

¹⁴ So vor allem Klaus-Peter Blaser, vgl. hierzu Sinner 2003, 46.

tet. Van der Vens Beispiele und empirische Untersuchungen beziehen sich auf die niederländische Kirche und den Kontext in Nordwest- und Mitteleuropa (vgl. Ven 1995, 10). Jegliche Ekklesiologie ist für ihn kontextuell. Westlicher Ekklesiologie und ihrem Kontext schreibt er keine universale Geltung zu: „Auf der einen Seite ist der Ausgangspunkt dieser Ekklesiologie das Bewusstsein der Relativität des Westens. Durch das Wissen um den polyzentrischen Charakter der heutigen mundialen Gesellschaft hat die Ekklesiologie jeglichen Schimmer universeller Geltung und Verpflichtung verloren. Sie besitzt eine genaue Vorstellung ihrer kontextuellen Begrenzung. Zugleich sieht sie aber gerade darin ihre spezifische Herausforderung. Auf der anderen Seite weiß sie von der Originalität, Kreativität und Überzeugungskraft der Ekklesiologien, die in den Ländern der südlichen Halbkugel entwickelt worden sind, insbesondere die Ekklesiologie der Befreiung. Durch sie lässt sie sich inspirieren, ohne sich allerdings von ihrer eigenen Aufgabe entbunden zu fühlen, ihren Beitrag für eine Ekklesiologie im westlichen Kontext zu leisten, die von diesem Kontext ausgeht“ (Ven 1995, 10).

In ähnlicher Weise versteht Rainer Anselm, protestantischer Systematiker aus Deutschland, Ekklesiologie als „kontextuelle Dogmatik“¹⁵. Er zeigt dies am Beispiel der altlutherischen Orthodoxie, die er als kontextbezogene Theoriebildung deutet. Dogmatik hat sich von einem überzeitlichen, allseits wahren Kirchenbegriff zu verabschieden, so sein Plädoyer: „Die Einsicht in die Kontextualität der eigenen Position redet nicht dem unkritischen Relativismus das Wort. Sie bildet unter Verzicht auf Absolutheitsansprüche lediglich das ab, was die verschiedenen ekklesiologischen Entwürfe mit der Figur eines jeder empirischen Kirche vorgängigen Wesensbegriffs aussagen wollen: dass nämlich die Bestimmung einer überzeitlich wahren Kirche unter irdischen Bedingungen nicht möglich ist“ (Anselm 2000, 18).

Den Begriff der Kontextualität bestimmt Anselm nicht eigens, räumt aber der Geschichtlichkeit der Ekklesiologie eine zentrale Stellung ein: „Die Ekklesiologie kann nur dann eine orientierende Funktion für den gegenwärtigen Protestantismus ausüben, wenn sie sich der *Geschichte stellt*, und zwar sowohl der eigenen Theoriegeschichte, als auch den konkreten historischen Umständen, in die hinein sie entworfen wird“ (Anselm 2000, 236).¹⁶

¹⁵ So auch der Titel seines Buches.

¹⁶ Am Beispiel der altlutherischen Orthodoxie und ihrer Rezeptionsgeschichte zeigt er, welche Konsequenzen es hat, wenn die geschichtliche Situiertheit bewusst o-

Anselm und van der Ven verwenden den Begriff der kontextuellen Ekklesiologie explizit und programmatisch, was allerdings nicht ausschliesst, dass andere Theologen der Sache nach ebenfalls von einer kontextuell geprägten Ekklesiologie ausgehen. Van der Ven und Anselm berücksichtigen beide nicht sämtliche Dimensionen der Kontextualität, was im Rahmen einer einzelnen Studie auch schwierig ist. Anselm betont, dass jede Ekklesiologie ein geschichtliches Konstrukt ist und van der Ven konzentriert sich auf Erkenntnisse der Sozialwissenschaften, wie dies aus der Praktischen Theologie und Befreiungstheologie bekannt ist. Beide beschränken sich jeweils auf eine konfessionelle Tradition, Anselm auf die lutherische, van der Ven auf die römisch-katholische.

Die Ablehnung eines überzeitlich wahren Kirchenbegriffs, wie sie von beiden vertreten wird, entspricht dem bereits erwähnten Selbstverständnis von kontextueller Theologie in der Dritten Welt, in feministischen Theologien bzw. Frauentheologien oder in neueren Versuchen in Europa, die partikulare Relevanz beanspruchen, aber den universalen Anspruch des Evangeliums nicht aufgeben wollen. Im Horizont der Ökumene ist die Zusammengehörigkeit von Kontextualität und Katholizität die Denkvoraussetzung überhaupt. Verschiedene Ekklesiologien machen den Reichtum der Ökumene aus, aber das bislang nicht erreichte Ziel ist, in anderen Kirchenverständnissen *vestigia ecclesiae* (Spuren der wahren Kirche) zu sehen.¹⁷

Ich werde im Folgenden kontextuelle Ekklesiologien als theologische Reflexionen von Kirche verstehen, die ihre konfessionellen, soziokulturellen und geschlechtsgebundenen Prägungen reflektieren,

der unbewusst ignoriert wird. Bekannt ist, dass gegenwärtige lutherische ekklesiologische Entwürfe auf die Terminologie und ‚Architektur‘ traditioneller Dogmatiken zurückgreifen. Weniger bekannt ist, dass sie meist „das Verfahren und die systematischen wie historischen Vorentscheidungen, mit denen sich die altlutherischen Theologen den Problemen von Kirchenbegriff, Kirchenzugehörigkeit und Kirchenorganisation nähern“ (Anselm 2000, 19) ebenfalls übernehmen. Anselm warnt mit Falk Wagner, die Ekklesiologie solle sich hüten, ihren dogmatischen Wesensbegriff von Kirche unreflektiert an ein historisches, damals gültiges Sozialmuster zu binden. Gerade in Bezug auf die Geschlechterfrage ist in der Ekklesiologie sehr häufig das Sozialmuster mit übernommen worden. Vgl. hierzu die Kritik von Christine Globig an der lutherischen Ekklesiologie (dazu auch Kapitel 6.2) und das Beispiel der Barmer Theologischen Erklärung (Siegele-Wenschkewitz 1995).

¹⁷ Vgl. Enns 2003, 39. Allerdings ist dies eine protestantische Sichtweise, denn die römisch-katholischen Verlautbarungen sehen allein in der römisch-katholischen Kirche die Fülle der wahren Kirche verwirklicht.

partikulare Relevanz beanspruchen und gleichzeitig an einem universalen Anspruch des Evangeliums festhalten. Dieser dreidimensionale Kontextbegriff ist im Folgenden genauer zu erläutern.

2.1.3 Soziokultur, Konfession und Geschlecht als Kontexte

Mit einem weiter gefassten Kontextbegriff versuche ich, möglichst viele einflussreiche Faktoren der Kontextualität zu berücksichtigen. Aus den befreiungstheologischen und kulturtheologischen Debatten sind dies soziokulturelle Aspekte (Ökonomie, Politik, Ethnizität etc.), aus der feministischen und frauentheologischen Debatte der Aspekt der Geschlechtsgebundenheit, und schließlich aus der kirchlich-ökumenischen Debatte konfessionelle Aspekte. In der Regel werden zum Kontext „die jeweiligen Umstände kultureller, religiöser, sozialer, politischer, ökonomischer und geographischer Art“ gezählt (Sinner 2003, 41). Der Geschlechteraspekt liegt allerdings quer zu diesen Aspekten, und im Falle der Ekklesiologie spielt die Kirchenghörigkeit in der Regel eine wichtige Rolle.

Im Umfeld der ökumenischen Bewegung war es im letzten Jahrzehnt ein Anliegen, *Soziokultur und Konfession* als Dimensionen theologischer Theoriebildung zusammen zu sehen. Dabei wurde versucht, Dogmatik und Ethik stärker miteinander zu verzahnen: Die Bewegung Glauben und Kirchenverfassung sucht nämlich vorwiegend die Verständigung zwischen den verschiedenen konfessionellen Traditionen der Ekklesiologie und bei der Bewegung für Praktisches Christentum steht das moralisch-ethische Zeugnis der Kirchen in der Welt, insbesondere in Fragen der Sozialethik, im Vordergrund.

Im Zusammenhang mit dem Konziliaren Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung (JPIC)¹⁸ war die Ungleichzeitigkeit dieser verschiedenen Ströme in der ökumenischen Bewegung besonders deutlich zu Tage getreten. Während die Bewegung Glauben und Kirchenverfassung in den 1980-er und 1990-er Jahren Studien zur Ekklesiologie erarbeitete, wurde parallel dazu im Konziliaren Prozess für JPIC zunächst auf die Diskussion der ekklesiologischen Fragen verzichtet, um die Zusammenarbeit der Kirchen in ethischen Fragen nicht zu behindern. Im Nachhinein zeigte sich aber, dass Ethik und Ekklesiologie zusammen gesehen werden müssen, da sich mit dem Zeugnis der Kirche immer auch die Frage nach ihrem Wesen

¹⁸ JPIC ist die Abkürzung für *Justice, Peace and Integrity of Creation*.

und Sein stellt. Gleichzeitig wurden die kontextuellen Unterschiede in Bezug auf sozialetische Fragen deutlich sichtbar (vgl. Enns 2003, 65-69). Auch stellte sich die Frage, ob „von ungeklärten und nicht konsensfähigen ekklesiologischen Modellen ausgegangen wurde, die zu sehr von der Vorstellung der *una catholica* geprägt waren und zu wenig die lokale und partikulare Dimension von Kirche berücksichtigten“ (Enns 2003, 67). Es zeigte sich: An konfessioneller Glaubenslehre und an ethischen Fragen orientierte Theologien stehen in Spannung zueinander (vgl. Kässmann 1990). Inzwischen sind hierzu einige Studien erschienen.¹⁹ Diese Problemlage, die bis heute nicht gelöst ist, legt nahe, den Zugang über die jeweiligen Kontextualisierungen der Ekklesiologie zu wählen und konfessionelle und soziokulturelle Prägungen als zwei Dimensionen des Kontextes zu betrachten.

Im Blick auf die dritte Dimension, die *Geschlechterperspektive*, fließt in der Ökumene im Umfeld des ÖRK neben Glauben und Kirchenverfassung auch der Strom der Frauenökumene.²⁰ Während sich eine Gruppe von Theologinnen im Nachgang zur Dekade ‚Kirche in Solidarität mit den Frauen‘ (1988-1998) in einem Studienprozess den ekklesiologischen Fragen der Dekade widmete (*Women’s Voices and Visions: On Being Church*),²¹ wurde in Glauben und Kirchenverfassung das Studiendokument ‚Wesen und Bestimmung der Kirche‘ erarbeitet (Heller 2000). Beide Ströme standen nicht im Austausch miteinander, wobei inzwischen der Wunsch geäußert wurde, zukünftig mehr zu kooperieren.²² Feministische Herangehensweisen an die Ekklesiologie stehen zwar separat neben der offiziellen Ekklesiologie des ÖRK, aber sie vereinen in sich konfessionelle und ethisch ausgerichtete soziokulturelle Perspektiven.²³

In diesem Sinne bilden Konfessionalität, Soziokultur und Geschlecht die drei Dimensionen der Kontextualität von Ekklesiologien. Die

¹⁹ Vgl. F&O 1993; Best/Granberg-Michaelson 1993; Mudge 1998; Best/al. 1997; Forrester 1997.

²⁰ Vgl. Parvey 1983; Crawford 2001.

²¹ Vgl. hierzu mehr in Kapitel 3.6.

²² So Aruna Gnanadason bei dem Treffen der *steering group* von *Women’s Voices and Visions: On Being Church* vom 5.-10. September 2002.

²³ Sich als feministisch bezeichnende Zugänge sehen häufig ihre jeweiligen konfessionellen Prägungen nicht als ihren vorrangigen Ausgangspunkt, neigen aber manchmal dazu, ihre konfessionellen Unterschiede zu verdrängen und damit der Reflexion zu entziehen. Bei orthodoxen Theologinnen hingegen spielt die konfessionelle Tradition eine wichtige Rolle.

Auseinandersetzung mit der Kontextualität führt zur dynamischen Beziehung mit der Katholizität von Ekklesiologien.

2.1.4 Spannung zwischen Kontextualität und Katholizität

Kontextualität und Katholizität verhalten sich in dynamischer Beziehung zueinander, da Kirche immer in der Spannung zwischen Partikularität und Universalität steht.²⁴ Theologie kontextuell zu betreiben, beinhaltet die Aufgabe, sich zu den Überlieferungszusammenhängen und zum jeweiligen Kontext in gleich berechtigter Weise ins Verhältnis zu setzen. In dieser ekklesiologischen Studie wird auf der *analytischen Ebene* untersucht, welche soziokulturellen, kirchlich-konfessionellen und vergeschlechtlichenden kontextuellen Faktoren mit Überlieferungs- und Begründungszusammenhängen verknüpft werden und welches Kirchenverständnis sie hervorbringen. Auf der *konstruktiven Ebene* geht es darum, zu einer geschlechtersensiblen Ekklesiologie zu gelangen, die sich in meinem Kontext verortet, aber gleichzeitig im interkontextuellen Dialog mit anderen Kontexten entwickelt wird.²⁵ Mit dieser interkontextuellen Ausrichtung kommen zwei Aspekte der *Katholizität* von Kirche zum Tragen.

Erstens stehen kontextuelle Ekklesiologien immer in Verbindung und gleichzeitig in Spannung zur ganzen Welt umspannenden Dimension von Kirche. Dies ist unter dem fünften Kennzeichen kontextueller Theologie, nämlich dem Beitrag zur Traditionsbildung in der weltweiten Ökumene, bereits angesprochen worden. Zweitens stellen diejenigen ekklesiologischen Überlegungen, die die Geschlechterfrage einbeziehen, die derzeitigen Kirchenverständnisse in mehrfacher Hinsicht auf den Prüfstein:²⁶ Wie kann Katholizität und Universalität behauptet werden, wenn Frauen in weiten Teilen der weltweiten Kirche aus dem Traditionsbildungsprozess ausgeschlossen werden, v.a. in der römisch-katholischen Kirche, aber auch in den orthodoxen Kirchen? Wie lässt sich Katholizität der Kirche mit geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung vereinbaren, die Frauen und Männer daran hindert, mit all

²⁴ Vgl. zu beiden Polen Sinner 2003, 34-53.

²⁵ Vgl. Sinner 2003, 35 und 52: auch andere Begriffspaare wie Partikularität und Universalität haben ihre Berechtigung. Wie ich dazu vorgehen werde, wird im Kapitel 2.3 dargelegt.

²⁶ Aus diesem Grunde müssen sämtliche Überlegungen zur Katholizität noch einmal neu ansetzen. Zur Herstellung der Katholizität der Ekklesiologie in Bezug auf die Geschlechterfrage wäre eine vertiefte Auseinandersetzung nötig.

ihren Charismen am Dienst an den Kirchen und an der Welt teilzuhaben? Kann eine Kirche Universalität beanspruchen, wenn sie den Anspruch nicht einlöst, dass der Bezug zu Christus gegenüber anderen sozialen Differenzen – Ethnien, Klassen, Kulturen, Staatsformen und eben Geschlecht – Vorrang hat (Gal 3,26-28)?

Das „grenzüberschreitende Moment“, das „in der Heilsuniversalität angelegt ist“ (Sinner 2003, 50), wird in Bezug auf Geschlecht häufig außer Kraft gesetzt. Es geht sicherlich darum, dass jede und jeder „zur Kirche gehören [kann], ungeachtet Herkunft, Hautfarbe, sozialer Situation. Die Ausrichtung auf Christus lässt solche Unterschiede obsolet werden“ (Sinner 2003, 50). Dieses Votum muss erweitert werden um den Zusatz: Jede und jeder kann mit all ihren oder seinen Charismen an dem, was Kirche ist und wofür sie Zeugnis ablegt und ihren Dienst tut, partizipieren. Davon sind wir aber in der weltweiten Kirche noch weit entfernt. Die Frage ist, wie kontextuelle Ekklesiologien dazu beitragen können, dass die im Glauben gegebene Katholizität in den Kirchen auch in Praxis und Theorie sichtbar hergestellt werden.

Ein Ansatzpunkt ist, dass in dieser Arbeit Texte zugrunde gelegt werden, die in den Kontext einer kirchlich-kritischen Frauen- oder Männerbewegung eingebettet sind. Langfristig wäre dies ein Ziel, nämlich dass *stories* von Frauen in die Gesamt-*story* der Kirchen eingehen, und dass darüber hinaus *stories* von Männern berücksichtigt werden, die über die Geschlechtsgebundenheit der Ekklesiologie und der männlichen ‚Produkteure‘ der Ekklesiologie reflektieren. Die Frauen- und Männerbewegungen bilden insofern die Makrokontexte ekklesiologischer Theoriebildung in dieser Studie.

2.1.5 Von Frauen- und Männerbewegungen zur Ekklesiologie

„Der Feminismus ist Teil und Ausdruck einer sozialen Bewegung. Er artikuliert die Forderung der Frauenbewegung nach politischer Gleichberechtigung, rechtlicher Gleichstellung, sozialer Gleichbehandlung, ökonomischer Gleichbezahlung und kultureller Gleichbewertung von Frauen. Dies geschieht im Gegenüber zu männlichen Herrschaftsinteressen und Vormachtsansprüchen. Die Frauenbewegung ist eine Emanzipationsbewegung. Jürgen Habermas hält sie im Unterschied zur defensiven Ökologie- und Alternativbewegung für die einzige offensive ‚Bewegung in der Tradition der bürgerlich-sozialistischen Befreiungsbewegungen‘. Er schreibt: ‚Der Kampf ge-

gen patriarchalische Unterdrückung und für die Einlösung eines Versprechens, das in den anerkannten universalistischen Grundlagen von Moral und Recht seit langem verankert ist, verleiht dem Feminismus die Schubkraft einer offensiven Bewegung“ (Arens 2001, 1).²⁷

Theologien im Kontext von kirchlichen Frauen- bzw. Männerbewegungen befinden sich in dreifacher Hinsicht auf der Grenze: Sie situieren sich an den Rändern von Kirchen, vernetzt mit anderen kirchlichen Bewegungen, beispielsweise der ökumenischen, liturgischen, nachkonziliaren oder Lesben- und Schwulenbewegung, und sie entstehen unter dem Einfluss säkularer, politischer Bewegungen. Sie verorten sich, dem Selbstverständnis feministischer Theologie entsprechend, auf der Grenze zwischen Bewegung und wissenschaftlicher Theologie (vgl. Meyer-Wilmes 1990, 227).

Kirchliche Frauen- und Männerbewegungen gehören zum Phänomen der sog. sozialen Bewegungen, womit die soziale Gruppe von Personen gemeint ist und der soziale Prozess, den sie in Gang setzen (vgl. Hillmann 1994, 98). Der Begriff der Bewegung erscheint erst 1684 im europäischen politischen Sprachgebrauch und bezeichnet einen gesellschaftlichen Aufruhr und damit ein modernes Massenphänomen (vgl. Melloni 2003, 261f). Im 19. Jahrhundert wurde der Begriff der „sozialen Bewegungen“ gebräuchlich und seit den 1970-er Jahren war die Rede von ‚neuen sozialen Bewegungen‘ (Frauen-, Friedens-, Antiatomkraftbewegung etc.). In den 1990-er Jahren ist eine „Globalisierung der sozialen Bewegung“ zu beobachten (vgl. Fuchs-Heinritz 1995, 97; Editorial 2002, 2). Was aber zeichnet nun eine soziale Bewegung aus?

Der Politologe Joachim Raschke definiert sie folgendermaßen: „Die soziale Bewegung ist ein mobilisierender kollektiver Akteur, der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel verfolgt, grundlegenderen sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen“ (Raschke 1987, 19).²⁸

²⁷ Ansprache des Dekans (der Theologischen Fakultät Luzern) zur Antrittsvorlesung von Monika Jakobs am 11. Dezember 2001.

²⁸ Raschkes Definition orientiert sich nicht an einer bestimmten Organisationsform, da eine Bewegung umfassender ist als ihre Organisation in Form eines Vereins, Interessenverbands etc. Unterscheiden möchte er organisations-dominierte und organisations-schwache Bewegungen. Die zuletzt genannte Form birgt die Möglichkeit kritischer Interdependenz zwischen organisierten und nicht organisierten Teilen in sich. Auch hinsichtlich der Aktionsformen hält sich seine Definition of-

Bewegungen haben somit folgende Merkmale: Sie wollen Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung (auf der Basis einer Weltanschauung) verändern, vertreten häufig Interessen einer partikularen Gruppe, sind institutionell wenig abgesichert, entwickeln nach innen ein starkes Wir-Gefühl und vielseitige Möglichkeiten der Partizipation und des Rollenverhaltens. Das Unfertige, die Kurzlebigkeit oder gar Vergänglichkeit – sofern sie sich nicht institutionalisieren – und der Suchcharakter sind charakteristisch für sie. Ursächlich entstehen sie, weil vorhandene Institutionen gewisse gesellschaftliche Probleme nicht lösen (vgl. Raschke 1987, 21ff).

Schon Anfang des 20. Jahrhunderts wurde der Begriff der Bewegung auf das Urchristentum bezogen und Gerd Theissen hat 1985 die Jesusbewegung in soziologischer Perspektive näher untersucht (vgl. Theissen 1985). Die Jesusbewegung als innerjüdische Erneuerungsbewegung, aber auch andere Reformbewegungen in der Kirchengeschichte bilden die Identifikations- und Legitimationsbasis kirchlicher Frauenbewegungen. Die Einschätzung solcher Bewegungen ist bis heute sehr unterschiedlich. Manche sehen das „Gespenst der Bewegungen“ (Melloni 2003, 259), andere schreiben ihnen Offenbarungsqualitäten zu. Spannend ist die Frage, was die Genese kontextueller Ekklesiologien im Umfeld sozialer und ökumenischer Bewegungen für die Ekklesiologie als solche bedeutet: Wie entsteht aus einer kirchenkritischen innovatorischen und experimentellen Bewegung eine Lehre der Kirche?

Die Entwürfe unterscheiden sich von Kirchenlehren in deutschsprachigen Lehrbüchern der Dogmatik. Sie sind eher fragmentarisch, erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Ekklesiologische Reflexionen sind häufig eher implizit denn explizit vorhanden. Es sind eher „offene Systeme“ zu erwarten.²⁹ Die ekklesiologische Reflexion ähnelt eher einer theologischen Werkstatt oder einem Experimentierlabor, hat oft evokativen Charakter, provoziert, setzt das Nachdenken in Gang und erschließt neue Räume, Horizonte und Erfahrungen. Häufig haben die Reflexionen affirmativen oder appellativen Charakter, theologische Begründungen für ihr Kirchenverständnis werden dann

fen, denn nicht jede Bewegung ist in ihren Aktionsformen innovativ oder radikal, vgl. Raschke 1987, 22.

²⁹ Dies steht im Gegensatz zur traditionellen Dogmatik als „geschlossenen Systemen“ (Küster 1995, 51). Ob eine solch krasse Gegenüberstellung sinnvoll ist und ob gegenwärtige Entwürfe der Dogmatik (unter postmodernem Einfluss) tatsächlich so geschlossen sind, bezweifle ich.

nur angedeutet, aber nicht entfaltet. Hier ergibt sich eine Parallele zu ihrer sprachlichen Form. Kennzeichen feministischer Ekklesiologien ist der Gebrauch kreativer Metaphern, die ebenfalls eine Suchbewegung anzeigen und kreative Denkprozesse anregen wollen.

2.2 Kontextuelle ekklesiologische Metaphorik

„Eine politische Kultur erkennt man auch und gerade an ihren Metaphern.“ „Nachdenklich stimmt es, dass die politische Rhetorik von der Antike bis heute im Wesentlichen auf dieselben basalen Metaphern zurückgreift: Organismus, Familie, Schiff“ (Kurz ³1993, 27 und 25). Diese Zitate des Metaphernspezialisten Gerhard Kurz werfen ein kritisches Licht auf den herkömmlichen Metaphernschatz der Ekklesiologie, die Kirche als Leib Christi, als Braut Christi oder auch in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht als Schiff bezeichnet hat. Sicherlich gehören die Metaphern Leib Christi und Volk Gottes zu den zentralen ekklesiologischen Metaphern im Neuen Testament. Im Ganzen finden sich dort aber 96 Metaphern; viele sind weniger gebräuchlich (vgl. Minear ²1975).

Die Sprachbilder, die in einer Ekklesiologie verwendet werden, spiegeln wider, in welchem Kontext sie entstanden ist. Es macht einen Unterschied, ob eine Ekklesiologie tradierte Sprachbilder, wie Leib Christi, Volk Gottes etc., mit biblischen Paraphrasierungen aufnimmt, wie wir dies bei dem Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung gesehen haben (vgl. Kapitel 1.5.1), oder ob ungewöhnliche, bisher kaum oder gar nicht verwendete Sprachbilder für die Kirche gesucht werden, wie dies in feministischen Ekklesiologien der Fall ist. Beispielsweise experimentiert Letty M. Russell mit den Metaphern des runden Tisches und des Küchentisches, wobei der Tisch als „Tisch des Herrn“ (Minear ²1975, 37) biblische Wurzeln (vgl. 1. Kor 10,21; Lk 22,21) hat. In Teil II werde ich weitere kreativen Metaphern vorstellen.

Die neuere Metaphernforschung hat Untersuchungen zu den *Gleichnissen* sehr belebt, da der metaphorischen Rede in der Theologie (v.a. durch Eberhard Jüngel und Paul Ricœur) die Fähigkeit zugeschrieben wurde, von Gott angemessen zu reden. Dabei wurde das an der Wortmetapher gebildete Verständnis, das ich im Folgenden darlegen wer-

de, auf die Gleichnisinterpretation angewandt.³⁰ Aus linguistischer Sicht geschieht bei einer Metapher und einem Gleichnis dasselbe: Durch die Verwendung eines Sprachbildes findet ein Sprachgewinn statt (vgl. Kähler 2000, 1000). Die Metaphorizität eines Gleichnisses kann einen Satz, eine umfangreiche Gleichniserzählung, eine Parabel oder dergleichen betreffen und insofern vom Umfang her variieren. Im Unterschied zur Wortmetapher³¹ sind Gleichniserzählungen narrative Texte, deren metaphorische Spannung in der Erzählstruktur begründet liegt (vgl. Kähler 2000, 1001).³² Gleichwohl ist die Gleichniserzählung als Ganze immer eine Metapher für das Reich Gottes (vgl. Schwarz 1992, 385).

Meine Ausführungen konzentrieren sich aus zwei Gründen auf die (Wort-)Metapher, auch wenn Reich-Gottes-Gleichnisse für die Ekklesiologie bedeutsam sind: *Erstens* bildet die Metaphernforschung die Grundlage für das Verständnis von Gleichnissen; *zweitens* spielen in den Texten, die ich in Teil II heranziehen werde, Gleichnisse, biblische oder andere, keine Rolle. Dies mag erstaunen, da die Vision des Reiches Gottes in Gleichniserzählungen im Neuen Testament, die den Frauenalltag schildern (Sauerteig, Verlorene Drachme etc.), ein Ausgangspunkt für feministische Ekklesiologie sein könnte. Im Abschnitt über die Bedeutung der metaphorischen Rede für die Theologie (vgl. Kapitel 2.2.2) werde ich auf die Bedeutung von Gleichnissen für eine metaphorische Theologie zurückkommen.

Das Augenmerk auf die sprachliche Ausdrucks- und Denkweise der Ekklesiologie zu legen, konvergiert insofern mit dem geschlechtertheoretischen Zugang zur Ekklesiologie, als poststrukturalistische Denker und Denkerinnen der Sprache eine hohe Bedeutung zuschreiben. Menschsein ist der Sprache unterworfen und ausgeliefert, denn es gibt keine ideale Art und Weise, „Bedeutungen vollständig zu übermitteln“

³⁰ Der Begründer der Gleichnisforschung Adolf Jülicher hatte Gleichnisse strikt von den bedeutungsoffenen und mehrdeutigen Metaphern unterschieden, vgl. Kähler 2000, 1001. Hans Weder übertrug die Unersetzbarkeit der Metapher auf das Gleichnis (vgl. Weder ⁴1990). Wolfgang Harnisch und andere betonten ebenfalls die unableitbare Botschaft der Gleichnisse (vgl. Harnisch 1985; Link ²1982 und Link 2003, 67-78).

³¹ Dennoch muss die Metapher im Kontext des Textes behandelt werden, vgl. den folgenden Abschnitt Kap. 2.2.1.

³² Bei Gleichnissen „handelt es sich um narrative Miniaturstücke, die wohl in unmittelbarer Nachbarschaft zum sprachl. Milieu des Bildwortes angesiedelt sind, zugleich aber einen szenischen Aufbau erkennen lassen, der sich dem der Parabel annähert“ (Harnisch 1989, 213).

(Münker/Roesler 2000, 38). Daraus resultiert auch der eigentümliche Stil poststrukturalistischer Texte: „Sie verlegen sich nicht nur aufs Argumentieren, sondern wollen oft durch Wortspiele, Metaphern, literarische Formen und Figuren beim Lesen gleichsam performativ das nachvollziehbar machen, worum es thematisch geht“ (Münker/Roesler 2000, 39).

Während der Sprachgewinn durch Metaphern schon lange bekannt ist, haben die metapherntheoretischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte der Metapher eine immer größere sprachliche Leistung zugeschrieben, die bis zu einer Sinn stiftenden und Wirklichkeit bildenden Funktion reicht. Folge ich diesen Theorien, dann ist der Gebrauch kreativer Metaphern in feministischen Ekklesiologien mehr als bloße Spielerei. Deshalb werde ich an dieser Stelle die wichtigsten metapherntheoretischen Erkenntnisse darlegen.

Folgende Erträge der Theoriediskussionen werden berücksichtigt: Zunächst die rhetorische, ästhetische und ethische Funktion bei *Aristoteles*, dann, gemäß der Theorie von *Max Black*, die Unersetzbarkeit durch kognitive Gehalte, die bei der Interaktion entstehen. Metaphern in der Ekklesiologie sind demzufolge nicht durch andere Sprachmittel ersetzbar. *Michael Weinrich* stellt heraus, dass die Metapher nicht nur ein bloßes Wort, sondern ein Textphänomen ist. Er hilft zu verstehen, wie die Kühnheit bestimmter Metaphern zustande kommt. So gibt es in der Ekklesiologie kühne, ungewohnte, originelle und lebendige Metaphern, aber auch konventionalisierte, schlafende, tote Metaphern. *Ruben Zimmermann* erläutert die Rationalität der Metapher, die neben affektiv-emotionalen und imaginativen Wirkungen auch kognitiv-argumentative Kraft hat. *Giambattista Vico* hat schon in der frühen Neuzeit die Metapher als Grundbedingung der Erkenntnis angesehen und ihre Synthesisleistung unterstrichen. Somit sind Metaphern in der Ekklesiologie nicht einfach emotional gefüllte Verzierungen, sondern sie lösen kreative Denkprozesse aus. Heute gehen deshalb die meisten Theoretiker und Theoretikerinnen von der grundsätzlichen Metaphorizität von Sprache aus, wie auch *Umberto Eco*. In der kognitivistischen Metapherntheorie bei *George Lakoff* und *Mark Johnson* gelten sie sogar als das a priori für menschliches Wahrnehmen, Denken und Handeln, sowohl im Alltag als auch in der Wissenschaft: Eine Sache wird durch eine andere erklärt. So versuchen Ekklesiologien das unscharfe Konzept Kirche durch ein stärker konturiertes, häufig physisches Konzept zu beschreiben, beispielsweise dem Leib Christi.

Metaphorischen Formulierungen ist deshalb in der Ekklesiologie besondere Bedeutung zuzumessen und es ist danach zu fragen, welche Bedeutung Metaphern in der theologischen Rede zukommt. Hierzu werde ich im zweiten Schritt Sallie McFagues Konzept der metaphorischen Theologie dem Konzept von Eberhard Jüngel gegenüberstellen und begründen, weshalb diese Arbeit an McFagues Ansatz anschließt.

2.2.1 Kreatives Denken in Metaphern

Die Beschäftigung mit der Metapher hat bereits seit den 1960-er Jahren Hochkonjunktur. An „verschiedenen Stellen [ist ein] gleichermaßen aufbrechendes Interesse an einer Neureflexion der spezifischen Eigenart und Leistung metaphorischen Sprechens in der Wissenschaft“ anzutreffen – die Metapher ist zum „Lieblingskind der Postmoderne“ (Link-Wieczorek/Bernhardt 1999, 9) geworden. Um zu erfassen, was an der Metapher und an Metaphorizität für die Ekklesiologie so interessant ist, gilt es, sich im Dschungel der Metaphertheorien einen Weg zu bahnen.

Schon in den 1970-er Jahren wurde beklagt, die Fülle der Theorien werde immer unübersichtlicher (vgl. Debatin 1995, 1). Eine Selektion bestimmter Theorien ist somit unabdingbar und die Auseinandersetzung mit den Theorien muss unweigerlich unvollständig bleiben (vgl. Massa 2000, 244). Keine Theorie kann das Phänomen der Metapher ganz erfassen, sondern weist lediglich auf bestimmte Aspekte hin (vgl. Zimmermann 2000b, 18). Dieser „multidimensionale“ Charakter der Metapher verlangt eigentlich eine entsprechende Herangehensweise, dennoch wird meist *eine* Theorie oder Richtung bevorzugt (Debatin 1995, 2). Ich werde wichtige theoretische Erkenntnisse und deren Bedeutung für die Ekklesiologie erläutern.

Eine Metapher ist mehr als ein Stilmittel und insofern als sprachliches Phänomen nicht ersetzbar. Zu dieser linguistischen Beurteilung lieferte die Interaktionstheorie von Max Black (Black 1983a) Grundlegende Erkenntnisse. Am Beispiel „Der Mensch ist ein Wolf“ zeigt er, dass die Metapher zwei Komponenten enthält, den Primärgegenstand (Mensch) und den Sekundärgegenstand (Wolf).³³ Die Metapher

³³ Vgl. Black 1983a, 70-79; Black 1983b, 391-393.

funktioniert, indem „ein System von assoziierten Gemeinplätzen“ auf den Primärgegenstand projiziert wird.³⁴

Die genannte Projektion auf den Primärgegenstand wirkt als Filter, sie „selegiert, betont, unterdrückt und organisiert charakteristische Züge des Hauptgegenstands [...] – kurz gesagt: sie organisiert unsere Ansicht vom Menschen“ (Black 1983a, 72).³⁵ Der Primärgegenstand (Mensch) regt die Rezipientinnen dazu an, Eigenschaften des Sekundärgegenstands (Wolf) zu selegieren. Sie konstruieren einen Implikationszusammenhang, der auf den Primärgegenstand „passt“. Dies ruft parallele Veränderungen im Sekundärgegenstand hervor. Beide Gegenstände nehmen voneinander Konnotationen an. Im Beispiel wird der Mensch, aber auch der Wolf neu gesehen. Dies nennt Black die Interaktion von zwei Gegenständen, denn „jede Metapher ist die Spitze eines untergetauchten Modells“ (Black 1983b, 396).³⁶ Die Konsequenz der Interaktionstheorie lautet: Metaphern sind sprachlich unentbehrlich. Würde man versuchen, den Inhalt einer Metapher anders auszudrücken, entstünde „ein Verlust an kognitivem Gehalt“. Die kognitive Funktion rührt daher, dass „eine Metapher die Beziehungen zwischen den bezeichneten Dingen [...] verändert“ (Black 1983b, 405).

Auf diese Weise kommt der Metapher eine „sinnstiftende, heuristisch-innovative oder gar wirklichkeitsbildende Funktion“ zu (Zimmermann 2000b, 114). Somit hat Max Black mit der Interaktionstheorie den Grundstein gelegt, in der Metapher mehr zu sehen als

³⁴ Unter dem System von assoziierten Gemeinplätzen versteht Black die Gesamtheit von Auffassungen, die Menschen einer Kultur von einem Gegenstand (z.B. Wolf) haben. Dabei ist es nicht wichtig, ob diese Gemeinplätze „wahr sind“ (z.B. aus der Perspektive der Zoologie), sondern ob sie „sich zwanglos und ohne Umstände einstellen“ (Black 1983a, 71).

³⁵ Die Wolfmetapher betont all jene menschlichen Charaktereigenschaften, die mit einem Wolf assoziiert werden, dass er wild, hungrig, Angst einflößend etc. ist, während andere Charaktereigenschaften ausgeblendet werden.

³⁶ Vgl. dazu auch das Schaubild in Massa 1998, 90. Allerdings bildet das Schaubild die (metaphorische!) Aussage von Black nicht korrekt ab. Black spricht von ‚der‘, d.h. *einer* Spitze des Eisbergs. Es leuchtet nicht ein, dass Massa *zwei* Spitzen eines Eisbergs zeichnet. Es könnte sein, dass Blacks Vorstellung von zwei Gegenständen ihn dazu gebracht hat, die Metapher in zwei Spitzen zu zerteilen, die unter Wasser miteinander verbunden sind. Es sollte aber nur eine Spitze aus dem Wasser ragen (die die Metapher darstellt), während die Interaktion der beiden Gegenstände unter Wasser passiert und damit sprachlich nicht sichtbar ist.

ein rhetorisches Mittel, wie dies seit Aristoteles meist der Fall war.³⁷ Wenn Metaphern Sinn stiften, Wirklichkeit bilden und innovativen Charakter haben, ergibt es einen Unterschied, mit welchen Metaphern in der Ekklesiologie Wesen und Auftrag von Kirche umschrieben werden. Metaphern für Kirche sind mehr als ästhetische oder poetische Stilmittel. Sie haben präskriptive Funktion und beschreiben das Leitbild, wie Kirche sein sollte. Wie also verändern sich in der Ekklesiologie Primärgegenstand (Kirche) und Sekundärgegenstand (z.B. Leib Christi, runder Tisch) durch die Metapher?

Die linguistische Untersuchung der Metapher zeigt: Die Metapher ist mehr als ein einfaches Wort. Sie stellt ein *Textphänomen* dar.³⁸ „Wer [...] eine Metapher von jeglichem Kontext [...] zu entblößen versucht, zerstört [...] die Metapher. Eine Metapher ist folglich nie ein einfaches Wort, immer [...] ein Stück Text“ (Weinrich 1976, 319). Das Funktionieren der Metapher findet auf drei Ebenen des Textes statt, auf der syntaktischen, semantischen und pragmatischen.

Die *syntaktische* Ebene zeigt die formale Struktur der Metapher auf. Wie bereits erwähnt, besteht die Metapher aus zwei Komponenten, die „*bildspendender und bildempfangender Bereich*“ (Zimmermann 2000b, 119) genannt werden. Bei der Interaktion zwischen beiden Bereichen wird meist ein Teil stärker durch den anderen präzisiert. Dies

³⁷ Aus heutigem linguistischem Blickwinkel betrachtet (vgl. Gemünden 1993, 4-6 und Debatin 1995, 17-19) sieht die rhetorische Interpretation die Metapher im Rahmen ihrer Substitutions- bzw. Vergleichstheorie als Wort an und geht davon aus, dass jedes Wort einem Gegenstand eindeutig zugeordnet ist und einen festen Ort in der Sprache hat. Eine Metapher ist somit ein Wort, das von seinem eigentlichen Ort auf einen uneigentlichen übertragen wird. Das uneigentliche Wort wird zu einem Substitut des eigentlichen. Dann bringt die Metapher aber keinen semantischen Zugewinn. Sie ist lediglich stilistische Redefigur, die eine ornatorische Funktion erfüllt, aber ersetzt werden kann. Nach dieser ontologischen Metaphertheorie bilden Metaphern Analogien oder Ähnlichkeiten der Dinge ab, die in der Seinsordnung oder unserem Denken vorgegeben sind. Dagegen geht die Interaktionstheorie davon aus, dass eine Ähnlichkeit erst durch die Metapher hergestellt wird. Als prominenter Vertreter der rhetorischen Metaphertheorie gilt Aristoteles, der die erste systematische philosophische Untersuchung von Metaphern vorgenommen hat. Zwar betonen Metaphertheoretiker neuerdings, Aristoteles' Theorie gehe über die Substitutionstheorie hinaus (vgl. Debatin 1995, 15ff), dennoch setzt Aristoteles der Metapher eine Grenze, da er ihr keine Erkenntnisfunktion ausserhalb von Poetik und Rhetorik zuschreibt (vgl. Debatin 1995, 19).

³⁸ Die Metapher ist ein Sprachphänomen innerhalb eines Zeichensystems, bei der ein Prozess gegenseitiger „Beeinflussung und Anpassung zwischen zwei verschiedenen, üblicherweise getrennten Vorstellungen oder Konzepten“ stattfindet (Hülzer 1987, 14).

nennt Zimmermann die „*prädikative Gerichtetheit*“ (Zimmermann 2000b, 121). Die Metaphorisierung siedelt sich auf einer der folgenden vier Ebenen an: Wortebene (z.B. Salz der Erde), Satzebene (ich bin die Tür), Textebene (Weide meine Schafe) oder situative Umstände (Hans ist ein Esel).³⁹ Metaphorisierung hält sich somit an die syntaktischen Regeln der Sprache, benötigt aber oft den Kontext des ganzen Textes bzw. der Situation des Textes, weil die Metaphern ansonsten unverständlich bleiben.

Soweit zur formalen Seite der Metapher. Die *semantische Analyse* zeigt, welchen *Sinn Metaphern produzieren* und wie sie dies tun: Wann entfaltet eine Metapher ihre größte Wirkung und produziert neuen Sinn? Harald Weinrich nennt den Vorgang der Metaphorisierung „*Konterdetermination*“:⁴⁰ Beide Komponenten bringen ihre Bedeutungspotenziale und die in ihnen angelegten „Determinationserwartungen“ mit. Die Konterdetermination entsteht, wenn die tatsächliche Determination des Kontextes anders als die erwartete ist. Eine Metapher ist nach Weinrich umso „kühner“, je geringer die Abweichung von der alltäglichen Erfahrung ist.⁴¹ Eine Metapher kann aber ihre Kühnheit verlieren, sie kann zu einem Klischee werden, wenn sie zu oft gehört wurde. Beispielsweise ist der Satz ‚Die Sonne lacht‘ ein Klischee – ‚die Sonne grinst‘ hingegen ist eine kreative Metapher. Der metaphorische Effekt löst sich beispielsweise bei lexikalisierten Metaphern wie ‚Wolkenkratzer‘ oder ‚Tischbein‘ auf. Unterschieden werden deshalb „kühne“ oder „lebendige“ Metaphern von „verblässen“, „konventionellen“ oder „lexikalisierten“ (Zimmermann 2000b, 124). Eine an sich nicht kühne Metapher kann durch eine besondere Stellung im Kontext kühn werden.⁴² Im alltäglichen Sprachgebrauch

³⁹ Vgl. Dahlferth 1981, 221; Zimmermann 2000b, 120; Massa 2000, 265. Die biblischen Beispiele finden sich bei Zimmermann, das nichtbiblische bei Massa.

⁴⁰ Ricoeur schreibt, die Metapher arbeite mit einem „kalkulierten (semantischen) Irrtum“ (Ricoeur 1974, 49).

⁴¹ Im Vergleich dazu meinten Surrealisten wie André Breton, dass Bildspender und Bildempfänger möglichst weit voneinander entfernt liegen müssen. Weinrich behauptet das Gegenteil: Eine kleinere Bildspanne, d.h. eine nur geringe Abweichung von der alltäglichen Erfahrung lässt den Widerspruch stärker in Erscheinung treten. Linguistisch ausgedrückt: Eine geringe Bildspanne entsteht, wenn die Bildspenderin dem Bildempfänger semantisch nahe steht (vgl. Weinrich 1976, 305f).

⁴² Ähnliches gilt für Gleichnisse: Das schöpferische Nachempfinden kann bei konventionalisiertem Erzählen von Gleichnissen nachlassen; dieses Verblässen kann aber dadurch ‚aufgehoben‘ werden, dass mit den Bildern gespielt wird. Dies ist bereits im Neuen Testament zu beobachten. Außerdem werden in neutestamentli-

werden kreative Metaphern kreiert, konventionalisiert und lexikalisiert; letztere können aber auch re-metaphorisiert werden (vgl. Kurz³1993, 19). Übertragen auf die Ekklesiologie stellt sich die Frage: Welche Metaphern sind kühn und lebendig, welche verblasst und konventionell?

Weinrich stellt heraus, dass die Metapher in ein *Bildfeld*⁴³ eingebettet ist, das sich aus dem bildspendenden und bildempfangenden Feld zusammensetzt. Bildfelder stellen den „überindividuellen und virtuellen Metaphernbesitz einer Sprach- und Kulturgemeinschaft dar, aus dem einzelne Metaphern aktualisiert werden“ (Gemünden 1993, 10). Die Metapheranalyse darf das bildspendende Feld nicht isoliert untersuchen, da erst beide zusammen das Bildfeld ergeben (vgl. Weinrich 1976, 284). Weinrich hält nur solche Metaphern für wirklich schöpferisch, die ein neues Bildfeld schaffen.⁴⁴ Bildfelder sind zwar nicht an einzelne Sprachen gebunden und somit übersetzbar, gehören aber bestimmten Kulturkreisen an. Nach Weinrich wird „*unser Weltbild entscheidend von unseren [...] Bildfeldern bestimmt*“ (Weinrich 1976, 288).⁴⁵ In der jüdisch-christlichen Tradition sind beispielsweise die Bildfelder rund um Vegetation, Licht, Familie, Geschlechter und Schifffahrt sehr verbreitet (vgl. Zimmermann 2000b, 125).

Die Schlussfolgerung lautet: Metaphern können in einer Kultur auf große Resonanz stoßen, in einer anderen jedoch unsinnig erscheinen. Dies gilt es zu beachten, wenn in der Ekklesiologie Metaphern für Kirche aus verschiedenen Kulturkreisen stammen. Es wird Metaphern für Kirche geben, die nur in einem bestimmten Kulturkreis wirken, aber anderswo nicht rezipiert werden können.⁴⁶

Damit Metaphern in einer Kommunikationsgemeinschaft gebraucht werden, müssen folgende Bedingungen erfüllt sein: Der ‚Reiz‘ und die Kühnheit der Metapher müssen gegeben sein, sie sollten in einer Metapher- oder Bildfeldtradition verankert sein und es sollte eine Über-

chen Gleichnissen alttestamentliche konventionalisierte Metaphern wie König, Weinberg etc. verwendet, vgl. Kähler 2000, 1001.

⁴³ Den Begriff Bildfeld gebraucht er in Anlehnung an Paul Claudels Begriff „*champ de figures*“ und in Analogie zu dem linguistischen Begriff des Wortfeldes oder Bedeutungsfeldes (vgl. Weinrich 1976, 326f).

⁴⁴ Viel häufiger kommt es vor, dass ‚freie Metaphernstellen‘ ausgefüllt werden, die in bestehenden Bildfeldern potentiell vorhanden sind.

⁴⁵ Kulturelle Prägungen bzw. Umprägungen sind auch bei biblischen Gleichnissen zu beobachten. Beispielsweise ist das Gleichnis des Sauerteigs im Neuen Testament ein positives Bild für das Reich Gottes (vgl. Kähler 2000, 1002).

⁴⁶ Ein Beispiel ist die Metapher *hearth-hold of Christ*, vgl. Kapitel 5.1.2.

einstimmung mit den Erkenntnisinteressen, Erfahrungen und der Lebenspraxis der Kommunikationsgemeinschaft vorhanden sein. Indem das Verstehen letztlich von dem Rezipienten selber vollzogen werden muss – auch wenn der Text es vorstrukturiert – fordert die Metapher die Rezipientin „vor allem durch affektive Potenziale in seiner ganzen Existenz heraus“ (Zimmermann 2000b, 129). In dem metaphorischen Ausdruck ‚Warschau ist eine kalte Stadt‘ muss beispielsweise der Kontext bekannt sein, dass ‚kalt‘ die politischen Verhältnisse umschreibt.

Der Reiz der Metapher liegt darin, dass sie *kognitive* und *argumentative*, aber auch *affektive*, *emotionale* und sogar *moralisch-ethische* Prozesse vereint. Sie vermag es, Vernunft, Rationalität und Imagination und Gefühl miteinander zu verbinden. Dies kann die *pragmatische Analyse* aufzeigen. Die Wirkungen einer Metapher bei den Hörern und Leserinnen lassen sich in die oben genannten vier Ebenen aufteilen (vgl. Zimmermann 2000b, 127f): Sie löst kognitive Prozesse aus, da die Rezipientinnen Wissensbestände aus ihrem Gedächtnis aktivieren müssen. Affektive oder emotionale Wirkungen entstehen, da Metaphern Gefühle freisetzen (vgl. beispielsweise biblische Metaphern wie Brautzeit, Hurerei, Fest etc.); der Bildempfänger wird „unter der Perspektive des Bildspenders erlebt“. Die argumentativ-rhetorische Funktion wird neuerdings wieder mehr gewürdigt. Metaphern haben darüber hinaus eine ethische Funktion (vgl. beispielsweise die Leibmetaphorik in 1. Kor 12).⁴⁷ Dass Metaphorizität mit Imagination und Gefühl zu tun hat, ist leicht vorstellbar, aber geht es auch um rationale und argumentative Prozesse? In der metaphorentheoretischen Diskussion fand hier – nach der Entdeckung der Unersetzbarkeit der Metapher – eine nochmalige Aufwertung statt. Die Metapher steht dann auch mit der ekklesiologischen Argumentation in Verbindung.

Die Rationalität der Metapher ist keine Selbstverständlichkeit (vgl. Debatin 1995), gerade vor dem Hintergrund der europäischen Philosophiegeschichte, die tendenziell der Begriffslogik gegenüber der metaphorischen Ausdrucksweise den Vorzug gab. Dass Begriff und Metapher als Kontrahenten empfunden wurden, lässt sich bis Aristoteles zurückverfolgen, der die Erkenntnisleistung der Metapher ästhetisch, ethisch und praktisch anerkennt, aber nicht philosophisch-theoretisch:

⁴⁷ Durch die ästhetische, kognitive, affektive und rhetorische Funktion von Metaphern wirken sie sich auf das moralische Verhalten aus. Zimmermann nennt als Beispiel die Leib Christi Metapher in 1. Kor 12.

Die Metapher verbreitet in seinen Augen Undeutlichkeit und Doppeldeutigkeit (vgl. Debatin 1995, 19).

Dagegen arbeitete bereits Giambattista Vico (1668-1744)⁴⁸ die Synthesisleistung der Metapher heraus. Der abstrakten Logik des Begriffs stellt er die poetische Logik des Bildes gegenüber. Er betont die praktische Klugheit wie auch die kontextuelle und situative Wahrheit gegenüber ‚der‘ Wissenschaft als zeitloser Wahrheit. Wissenschaft deduziere Schlussfolgerungen aus Prämissen und Gesetzen, während die praktische Klugheit Heterogenes miteinander verbinde und synthetisch denke. Diese Synthesisleistung entspreche der Metapher. Wissenschaftliche Innovation könne nur durch Synthesisleistungen des metaphorischen Denkprozesses hervorgebracht werden. Die Metapher sei demnach zentral für die Sprachentstehung und für kognitiv-kreative Prozesse. Sie liege der Sprache zugrunde und sei Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis.

Damit wird die Metapher bei Vico zu einem sprachlichen Ingenium, das Neues hervorbringen kann. Einen rein logisch-begrifflichen Rationalitätsbegriff hält Vico für zu eng und sieht diese Form von Rationalität lediglich als Teil einer umfassenden Handlungsrationality an (vgl. Debatin 1995, 19-50). Der Metapher wird hier die Fähigkeit zugeschrieben, *kreative Denkprozesse* einzuleiten und freizusetzen. Übertragen auf die Ekklesiologie heißt dies: Die Metapher ist eine kontextgebundene, innovative Bildrede, die kognitiv-kreative Denkprozesse über Kirche anzuregen vermag; metaphorische Rede stellt darüber hinaus die angemessene Form der Gottesrede dar (vgl. Link 2003, 67-78).

Die Bewertung der Metapher fällt allerdings nicht überall so euphorisch aus, sondern wird unterschiedlich eingeschätzt. Einige Forscher betonen die Unschärfe der Metapher, andere gerade ihre Offenheit. Die Bildersprache entzieht sich „einer im Sinne der Begriffslogik eindeutigen Auslegung und wird polyvalent“, so Ruben Zimmermann. Für Umberto Eco stellt sie ein „offenes Kunstwerk“ dar (Zimmermann 2000b, 108). Jedenfalls kommt Metaphern eine „Unschärferelation“ zu (Zimmermann 2000b, 118). Daran zeigt sich im Übrigen, dass es unmöglich ist, von der Metapher unmetaphorisch zu sprechen. In dieser Zweiseitigkeit wohnt Metaphern sowohl die Kraft zur Orientierung als auch zur Manipulation inne, so dass Dieter Massa für eine „rational verantwortete Bildlichkeit“ plädiert (Massa 1998, 97f). Die-

⁴⁸ Vgl. hierzu Veneziani/Vico 1997.

ser kritische Einwand muss in der ekklesiologischen Reflexion berücksichtigt werden.

Kommt als letzter Theorieansatz noch die *kognitivistische Metapherntheorie* von George Lakoff und Mark Johnson⁴⁹ hinzu, dann wird die These weiter erhärtet, dass die Metapher Vernunft und Imagination in sich vereint. Lakoff und Johnson gehen davon aus, dass die Metapher integraler Bestandteil der Alltagssprache ist.⁵⁰ Damit dehnen die Autoren den Metaphernbegriff weiter aus. Die menschliche Wahrnehmung, Sprache, Denken und Handeln – alles ist ihnen zufolge metaphorisch strukturiert. Metaphorisch bedeutet bei ihnen, eine Sache durch eine andere zu verstehen: „The essence of a metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another“ (Lakoff/Johnson 1998, 5). Am Beispiel der Metapher ‚Argumentieren ist Krieg‘ zeigt sich, wie Metaphern Denken und Handeln im Alltag strukturieren: „Seine Kritik traf *ins Schwarze*. Ich *schmetterte* sein Argument *ab*. Ich habe noch nie eine Auseinandersetzung mit ihm *gewonnen*“ (Lakoff/Johnson 1998, 12). Das ‚Konzept‘ Argumentieren ist verbunden mit der ‚konzeptuellen Metapher‘ ‚Argumentieren ist Krieg‘. Der springende Punkt ist, dass nicht nur in Kriegsbegriffen über Argumentieren gesprochen wird, sondern dass Argumentationshandlungen in unserer Kultur nach dem Konzept Krieg strukturiert sind. Lakoff und Johnson gehen hier mit ihrem sehr weiten Metaphernbegriff noch einen Schritt weiter und machen die Metapher zur Grundvoraussetzung des menschlichen Denkapparats. Ob es sinnvoll ist, die komplexen kognitiven Vorgänge auf *ein* Prinzip zu reduzieren (vgl. Massa 2000, 285), ist zu diskutieren. Festzuhalten ist aber, dass die meisten Theorien gegenwärtig zumindest von einer *grundsätzli-*

⁴⁹ Lakoff und Johnson schließen sich an Vico an und deuten die Skepsis gegenüber der Metapher als „Angst vor Subjektivismus: eine Angst vor Emotion und Imagination“ (Lakoff/Johnson 1998, 219). Sie beschäftigen sich gerade deshalb intensiv mit der Metapher, da „sie Vernunft und Imagination in sich vereint“ (Lakoff/Johnson 1998, 220).

⁵⁰ „Wer auch immer kommuniziert, verwendet Metaphern, meistens unbemerkt, stillschweigend und ohne ihnen besondere Aufmerksamkeit zu *schenken*. Wir *bringen* einem anderen etwas *nahe*, *stehen* auf *Standpunkten*, *ziehen* uns *zurück*, sind *wahnsinnig* vor Glück, fühlen uns von Bemerkungen anderer *zutiefst getroffen* oder dringen *tief* in andere *ein*. Manchmal *trifft*, was wir sagen, *ins Schwarze*, manchmal geht es *daneben*. Wir knüpfen *Kontaktfäden* und *verstricken* uns dabei, und wenn wir auf andere *zugehen*, kommt es zu *Berührungen* – oder nicht. Und manchmal *funkt* es sogar“ (Vorwort von Michael B. Buchholz in Lakoff/Johnson 1998, 7).

chen *Metaphorizität der Sprache* ausgehen.⁵¹ Die Konzeptualisierung, die das menschliche Denken sowohl im Alltag als auch in der Wissenschaft durchführt, geschieht dadurch, dass weniger scharf konturierte Konzepte durch schärfer konturierte bestimmt werden – und nichtphysische, unscharfe Konzepte durch physische Konzepte, beispielsweise durch Körpererfahrungen (Lakoff/Johnson 1998, 73). Viele der für Menschen wichtigen Konzepte (z.B. Liebe) sind nicht klar umrissen. Erst mit Hilfe anderer Konzepte bekommen wir einen Zugang zu ihnen (Lakoff/Johnson 1998, 135). Metaphern haben somit die Aufgabe, einen Sachverhalt verstehbar zu machen (Lakoff/Johnson 1998, 47).⁵² Auch Konzepte einer wissenschaftlichen Theorie beruhen nach Lakoff und Johnson auf Metaphern, die eine physische und kulturelle Grundlage bilden (Lakoff/Johnson 1998, 27).⁵³ Dies ist im Hinblick auf ekklesiologische Metaphern wie Leib Christi, Tempel Gottes etc. wichtig, da sie auch auf diese Weise funktionieren.

Auch in der kognitivistischen Metapherntheorie wird zwischen konventionalisierten (schlafenden, toten, festen) Metaphern und lebendigen (oder poetischen, originellen, imaginativen) Metaphern unterschieden. Letztere sind Endpunkte eines *Kontinuums der Metaphorizität*, das am Kriterium der ‚Usualität‘ gemessen wird. Usualität fragt danach, ob eine Metapher fester Bestandteil des Sprachgebrauchs geworden ist oder ob sie zum ersten Mal oder selten verwendet wird: Je lebendiger eine Metapher, desto geringer ist ihre Usualität und je kon-

⁵¹ Vgl. Buntfuss 1997, 4; Schumacher 1997, 17; Zimmermann 2000a, 15. Mit den Worten von Umberto Eco: „Jeder Diskurs über die Metapher hat seinen Ursprung in einer radikalen Wahl: entweder (a) ist die Sprache von Natur aus und ursprünglich metaphorisch, und der Mechanismus der Metapher begründet sprachliche Aktivität; [...]; oder b) ist die Sprache (und jedes andere semiotische System) ein regelgeleiteter Mechanismus, eine Vorschriften auferlegende Maschine, [...]; eine Maschine, bezüglich deren die Metapher ein Zusammenbruch, eine Funktionsstörung, ein unerklärliches Ergebnis ist [...]“ (Eco 1985, 134).

⁵² Dabei muss unterschieden werden zwischen einzelnen metaphorischen Ausdrücken (*token*) und dahinter liegenden konzeptuellen Metaphern (*type*) (vgl. Pielenz 1993, 71). Diese Unterscheidung bleibt bei Lakoff und Johnson unscharf, da sie sowohl Einzelmetaphern als auch konzeptuelle Metaphern oder Konzepte als Metaphern bezeichnen, vgl. Pielenz 1993, 112.

⁵³ Beispielsweise sind die inzwischen terminologisierten Ausdrücke Feld, Atom, Welle, Trägheit, Kraft etc. für die physikalische Theoriebildung leitend (vgl. Kurz ³1993, 21).

ventionalisierter, desto höher ihre Usualität (vgl. Pielenz 1993, 110-112).⁵⁴ Begriffe sind dann gefrorene Metaphern.

Zusammenfassend lässt sich somit Folgendes festhalten: Metaphern vermögen nicht nur kognitive und argumentative, sondern auch affektive, emotionale und moralisch-ethische Denkprozesse zu vereinen. Vernunft, Gefühl, moralisches Bewusstsein und Imagination werden gleichermaßen angesprochen. Geht man von der grundsätzlichen Metaphorizität der Sprache aus, gilt dies in besonderer Weise für kreative originelle Metaphern – im Vergleich zu konventionalisierten Metaphern, die ‚schlafen‘ und fast nicht mehr als Sprachbilder erkannt werden. Originelle Metaphern dienen in besonderem Maße dafür, noch nicht scharf umrissene Sachverhalte zu versprachlichen. Sie können Sinn stiften und durch ihre heuristisch-innovative Funktion neue Verstehenshorizonte eröffnen. Wichtig ist dabei die Kontextualität der Metapher: Sie darf als ein Stück Text nicht aus ihrem Kontext herausgelöst werden, weil sie sonst zerstört wird. Die Sprachbilder sind immer an den bestimmten Kulturkreis gebunden und in demselben verstehbar, in anderen Kulturzusammenhängen kann eine Metapher unsinnig erscheinen. Metaphern für Kirche in einem Kontext müssen nicht unbedingt in einem anderen wirken. Kühn sind Metaphern für Kirche vor allem dann, wenn sie nur gering von der alltäglichen Erfahrung abweichen; Metaphern für Kirche können verblassen, erstarren und zum Klischee werden. Das Besondere der Metapher ist ihre Synthesisleistung. Im Gegensatz zur abstrakten Logik des Begriffs (als einer sedimentierten Metapher) kann die Metapher Heterogenes miteinander verbinden und kognitiv-kreative Prozesse anregen. Wird der Metapher eine solch immense Leistung zugeschrieben, ist zu fragen, inwiefern dies methodisch für die Theologie fruchtbar gemacht werden kann.

2.2.2 Metaphorische Ekklesiologie

Markus Buntfuss sieht die Aufgabe einer bewussten „metaphorischen Gestaltung der Theologie“. Metaphorologie wäre dann „das theologisch qualifizierte *Reden* und *Denken in Metaphern*“ (Buntfuss 1997,

⁵⁴ Bei Lakoff und Johnson sind konventionelle Metaphern solche, die das Konzeptsystem der Menschen strukturieren und nichtkonventionelle solche, die ein neues Verständnis der Wirklichkeit hervorrufen. Pielenz zeigt aber zu Recht, dass auch kreative (nicht konventionelle) Metaphern das Konzeptsystem von Menschen prägen können, vgl. Pielenz 1993, 112.

2f). Die Grundlage für eine theologische Metaphorologie hat Eberhard Jüngel gelegt (vgl. Jüngel 1988), der die Entwicklung einer metaphorischen Theologie als Aufgabe der Dogmatik ansieht. Im Folgenden werden Jüngels Position und Sallie McFagues Konzeption „metaphorischer Theologie“⁵⁵ vorgetragen. McFagues Konzeption eignet sich, um eine für die Gegenwart relevante theologische Sprache zu finden, die Kritik aus der Geschlechterperspektive berücksichtigt.

Für Eberhard Jüngel ist die „Sprache des Glaubens [...] durch und durch metaphorisch“ und „die Differenz von Gott und Welt, Gott selbst also, kann nur metaphorisch zur Sprache kommen“ (Jüngel 1988, 52f): „Die Identifikation des *Auferstandenen* mit dem gekreuzigten Menschen Jesus“ stellt für ihn die „Grundmetapher“ dar, die „auf die Auslegung durch weitere christologische[...] und theologische[...] Metaphern angewiesen“ bleibt (Jüngel 1988, 60). Insofern ist „das Kreuz Jesu Christi Grund und Maß für die Gott angemessene Metaphernbildung“ (Jüngel 1988, 58).

Metaphorische Rede versteht Jüngel als „besondere Weise eigentlicher Rede“ und die Metapher hat „eine dem Definieren insofern vergleichbare Funktion“, als „sie einen Sachverhalt mit Hilfe eines diesem gegenüber völlig neuen Sachverhaltes zur Sprache bringt und *dadurch sprachlich in Bewegung setzt, was die Definition feststellt*“ (Jüngel 1988, 60, HvHbg. HW). Infolgedessen plädiert Jüngel für die Ausarbeitung einer theologischen Metaphorologie in der Dogmatik und der Praktischen Theologie, denn „die Metapher setzt sprachlich frei, während die Definition sprachlich begrenzt und festsetzt. Auf beide Weisen wird Seiendes sprachlich präzisiert“ (Jüngel 1974, 119). Das Kriterium, das Jüngel für metaphorische Rede einführt, lautet: „Jede theologische Metapher muss sich mit dem Kreuz Christi vertragen können“ (Jüngel 1974, 58). Jüngel nimmt ein Symbol, eine sedimentierte, verfestigte Metapher, als Grundlage, die zudem eine bestimmte christologische Interpretation der Kreuzestheologie voraussetzt.

Im Vergleich hierzu geht Sallie McFague ganz ähnlich wie Jüngel (und die Theorie von Lakoff/Johnson) von einer grundsätzlichen Metaphorizität von Sprache und Denken aus. Metaphorische Sprache ist für sie *die* Alltagssprache. Metaphorisch zu denken heißt, besser Bekanntes als Hilfsmittel zu nehmen, um über weniger Bekanntes zu sprechen (vgl. McFague 1988, 177). Ähnlich wie Jüngel betont sie,

⁵⁵ Vgl. McFague 1982 und McFague 1988.

dass Metaphern eine Spannung erzeugen, die offen hält, dass das besser Bekannte dem weniger Bekannten zugleich ähnlich *und* unähnlich ist. Der Reiz der Metapher liegt für sie im Bereich des Kontrastes, des Unkonventionellen, des Überraschenden (vgl. McFague 1988, 177-180).⁵⁶ Gute Metaphern „schockieren, sie bringen Gegensätze zusammen, sie stellen Konventionen auf den Kopf, sie erzeugen Spannung, und sie sind implizit revolutionär“ (McFague 1988, 180).

Der Unterschied zu Jüngel besteht aber darin, dass McFague mittels metaphorischer Theologie theologische Sprache in spezifischer Weise reformieren und transformieren möchte. Während Jüngel in der konventionalisierten Metapher Jesus Christus die Wurzelmetapher sieht, von der jegliche metaphorische Theologie ausgehen soll, geht McFague dem Problem nach, dass theologische Metaphorik zur Idolatrie werden kann, wenn Metaphern wörtlich gelesen werden und wenn sie sich auf dominierende Metaphern beschränkt. McFagues Anliegen ist, aus primärer religiöser Sprache sekundäre theologische Sprache werden zu lassen, ohne dass daraus eine Idolatrie wird, ein Buchstabenglauben wie im Fundamentalismus entsteht und ohne dass die Sprache irrelevant wird. Sie sucht nach einer Sprache, die relevant ist für alle Menschen, auch für solche, die von der westlichen theologischen Tradition an den Rand gedrängt worden sind. Deshalb ist eine Vielfalt an Metaphern nötig (vgl. McFague 1988, 184 und 194).

Metaphorischer Theologie schreibt sie die Aufgabe zu, sich am Spiel der Imagination zu beteiligen und zur Vervielfältigung der Metaphorik beizutragen. Dabei setzt sie bei den Gleichnissen Jesu und bei Jesus als dem Gleichnis Gottes an – beide sprechen die Leserin immer wieder an. Das Reich Gottes ist für sie die Wurzelmetapher des Christentums (vgl. McFague 1988, 192). Eine daran orientierte Theologie ist eine moderne Form der „via negationis“.⁵⁷ Sie ist „offen, vorläufig, indirekt, spannungsvoll, ikonoklastisch, transformativ“ (McFague 1988, 182).

McFague unterscheidet deshalb zwischen Metaphern, Modellen und Konzepten bzw. Theorien. Neben Metaphern gibt es sekundäre Spra-

⁵⁶ McFague grenzt metaphorische Aussagen von symbolischen ab. Letztere sind „Sedimentationen und Verfestigungen“ von Metaphern und die Spannung der Metapher löst sich in Geschlossenheit auf. Symbolisches Denken bringt sie mit priesterlichem in Verbindung, metaphorisches mit prophetischem (vgl. McFague 1988, 178 und 180).

⁵⁷ Allerdings unterschlägt McFague hier, dass Reich-Gottes-Gleichnisse deshalb funktionieren, weil sie Analogien zum Alltag ziehen. Es handelt sich also auch um eine *via analogiae*.

che in Form von Modellen, die McFague als „dominierende Metapher“ oder „Metapher mit fortdauernder Relevanz“ (McFague 1988, 187) versteht. Dies sind Metaphern mit einem interpretativen Potential. Auf der dritten Ebene besteht metaphorische Theologie einerseits aus Konzepten, Ideen, Gedanken und abstrakten Begriffen und andererseits aus Theorien, die die Ideen in ein Erklärungsmuster eingliedern, somit spekulative, systematische Aussagen. Diese dritte Ebene speist sich aus den beiden anderen, nämlich Metaphern und Modellen. Der Unterschied zwischen den drei Stufen besteht darin, dass konzeptuelle Sprache Eindeutigkeit anstrebt, während bildhafte Sprache mehrdeutig und vielschichtig ist: „Bilder ‚füttern‘ Konzepte; Konzepte ‚disziplinieren‘ Bilder. Bilder ohne Konzepte sind unverständlich; Konzepte ohne Bilder sind steril“ (McFague 1988, 191f).

Beide, Konzepte und Bilder, brauchen einander und stehen nicht in hierarchischem Verhältnis zueinander. Konzepte ohne Bilder sind steril und Bilder bedürfen der Interpretation und Kritik. Leitfragen für die kritische Prüfung von Metaphern und Modellen sind: „Welche [Modelle] sind dominant? Sind sie in sich schlüssig? Sind die zentralen Modelle umfassend genug? Für wen sind sie von Bedeutung? Für wen sind sie bedeutungslos und strittig? Sind sie Gewinn bringend insofern, als sie uns die Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten helfen, und lassen sie sich in Beziehung setzen zu anderen Dingen, die uns wichtig sind? Stimmen sie mit erlebten Erfahrungen überein, oder müssen sie überarbeitet werden, um in der rationalen Welt bestehen zu können?“ (McFague 1988, 193).

McFague konzentriert sich auf die zweite Stufe der Modelle, da sie als Bindeglied zwischen Metapher und Konzept Eigenschaften von beiden besitzen: „Modelle sind dominante *Metaphern*: Sie besitzen noch die Spannung der Metapher, deren ‚ist und ist nicht‘-Charakter, der jegliches Wörtlichnehmen unmöglich macht. Modelle sind auch *dominante Metaphern*: Sie sind dominierend innerhalb einer Tradition, weil sie als ‚Klassiker‘, die über Jahrhunderte hinweg Menschen ansprechen, dieses Recht erworben haben und weil sie andere Metaphern zu Unrecht unterdrückt haben. Beide Seiten – die des ‚Rechts‘ und die des ‚Unrechts‘ – müssen in Betracht gezogen werden“ (McFague 1988, 194). Deshalb kommt es darauf an, dass metaphorische Theologie eine „reformierende und transformierende“ ist (McFague 1988, 195), die die Spannung der Metapher behält. Damit wendet sich McFague gegen die Dominanz patriarchaler dominanter Metaphern: „Das Problem entsteht nicht aus dem Modell des ‚Gottvaters‘ an sich,

denn dies ist eine tiefgehende Metapher und genauso wahr wie jedes andere religiöse Modell; doch es hat eine Herrschaft über das westliche religiöse Bewusstsein erlangt, die von der metaphorischen Theologie wieder aufgebrochen werden muss“ (McFague 1988, 195). Somit kritisiert McFague die ‚Herrschaft‘ und ‚Dominanz‘ bestimmter Symbole und Interpretationen. Metaphorische Theologie soll die Spannung der Mehrdeutigkeit und Uneindeutigkeit theologischer Aussagen halten und sich der (herrschafts)geschichtlichen Bedeutung bestimmter Interpretationen bewusst werden. McFague plädiert dafür, auf der zweiten Ebene zu bleiben, indem die Theologie sich am Spiel der Imagination beteiligt, neuen Metaphern eine Chance gibt, sie ausprobiert und die Vervielfältigung metaphorischer Rede vorantreibt. Sie soll über vereindeutigende Aussagen und implizit patriarchalische Geschlechtsmetaphorik hinausgehen und sich von etablierten westlichen Vorstellungen, von einer Theologie für „weiße Männer der Mittelschicht“ zu einer wirklich universalen Theologie transformieren (vgl. McFague 1988, 195).⁵⁸

McFagues Intention der binnentheologischen Herrschafts- und Traditionskritik eignet sich dafür, Ekklesiologie aus der Geschlechterperspektive einer Revision zu unterziehen. Es gilt, *Begriffe* und *Metaphern* zu kombinieren, das heißt zwischen dem Spiel der Imagination des ‚ist und ist nicht‘, des Seins, Nichtseins, Sollens und Hoffenkönnens, und der theologischen, begrifflichen Reflexion der Bilder zu balancieren, so dass beides zum Zug kommt, die *Kraft der Phantasie* – der halben Wahrheit gemäß McFague – und die Kraft der *interpretierenden Deutung*. Kreativ-metaphorische Ekklesiologie spielt sich dann auf allen drei Ebenen ab, auf der Ebene der Metaphern, der Modelle und der Theorien.

⁵⁸ Hier könnte eingewandt werden, dass McFague mit dem Reich Gottes als Wurzelmetapher auch von der dritten Ebene, nämlich einer Reich-Gottes-Theologie her denkt und sich insofern nicht von Jünger unterscheidet. Der Unterschied wäre lediglich, dass Jünger Kreuzestheologie voraussetzt und McFague Reich-Gottes-Theologie. McFague sieht aber Jüngers Wurzelmetapher Jesus Christus als sedimentierte, verfestigte Metapher, die bei Jünger mit seiner eindeutig umrissenen Kreuzestheologie verknüpft ist. Jede Metapher muss mit dieser Kreuzestheologie übereinstimmen, womit er sich auf der Ebene der konzeptuellen Sprache befindet. McFague hingegen würde einwenden, sie befinde sich auf der zweiten Ebene und gehe auf die primäre Ebene der Reich Gottes Gleichnisse zurück, überlasse sich der imaginativen Kraft der Bilder und erschließe von dort her neue Metaphern, Modelle und Konzepte.

Auf diesem Hintergrund werden in der vorliegenden Arbeit kreative, lebendige, kühne Metaphern für Kirche und die entstehenden neuen Bildfelder aus verschiedenen Kontexten analysiert, und darüber hinaus über Modelle und Theorien der Kirche nachgedacht. Beispielsweise spielt die konventionalisierte Metapher Leib Christi für die Autorinnen und Autoren, die in Teil II zu Wort kommen, in Bezug auf Kirche kaum eine Rolle: Sie ist hier eine verblasste, schlafende Metapher. Welche kühnen Metaphern werden somit stattdessen verwendet, die die Leib-Christi-Metapher ‚wieder zum Leben erwecken‘ können – dies gilt es zu untersuchen.

Nach diesen Ausführungen zur metaphorischen Theologie der Kirche geht es im letzten Teil dieses Kapitels darum, zu erläutern, in welcher Weise die verschiedenen ekklesiologischen Signaturen in einen interkontextuellen Dialog gebracht werden.

2.3 Ekklesiologie interkontextuell

Verschiedene Kontexte ins Gespräch miteinander zu bringen, ist die Methode, mit der in der vorliegenden Arbeit unterschiedliche Sichtweisen auf Kirche aufgezeigt und diskutiert werden. Hierzu zählen die interkonfessionellen, interkulturellen und geschlechtersensiblen Dialoge mit Frauen und Männern über deren ekklesiologischen Überlegungen.

Ausgewählt wurden ekklesiologische Texte von Theologinnen und Theologen, die seit den 1990-er Jahren entstanden sind und die Frauen- oder Männerperspektive explizit reflektieren. Mehrheitlich sind die Texte in *englischer* Sprache verfasst, einige sind auf *Deutsch*, *Französisch* oder *Spanisch* geschrieben. Nur an wenigen Stellen habe ich unübersetzbare Metaphern oder Aussagen in der Originalsprache belassen.

Etwas mehr als die Hälfte der Autorinnen und Autoren stammen aus Westeuropa und USA, die übrigen aus Mittel- und Osteuropa, Afrika und Lateinamerika. Darunter fallen explizit ekklesiologische Texte und solche, die deskriptive, appellative und affirmative Aussagen über Kirche enthalten und deren Aussagen ekklesiologisch ausgearbeitet und weitergedacht werden müssen. Dieser systematisch-theologische Zugang verbindet sich mit dem Ansatz einer interkulturellen Theologie, die darauf abzielt, theologische Ansätze aus anderen Kontexten (USA, Afrika, Lateinamerika etc.) für den eigenen theologischen Kontext zugänglich zu machen.

Der interkontextuelle Dialog wird anhand der folgenden vier Dimensionen von Kirche systematisiert: Koinonia (Gemeinschaft), Leiturgia (Spiritualität und Liturgie), Martyria (Gewalt gegen Frauen und die Natur) und Diakonia (Öffentliche Macht und Ämter).⁵⁹ Mit diesen vier Dimensionen ist eine Dialektik von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit verbunden, da jeweils unterschiedliche Positionen zu den vier ekklesiologischen Dimensionen diskutiert und miteinander ins Gespräch gebracht werden: Die Theologinnen und Theologen unterscheiden sich hinsichtlich ihrer konfessionellen, soziokulturellen und frauen- bzw. männerorientierten Perspektiven.⁶⁰ Alle gehören einer kirchenkritischen Bewegung an und haben gemeinsam, dass Geschlecht in ihren theologischen Reflexionen eine wichtige Rolle spielt. Zur Dialektik von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit gehört auch, dass Geschlecht zwar eine Konstante ist, die sich durchzieht, die aber nicht für alle Autorinnen und Autoren die erste Priorität haben muss. Geschlecht, Soziokultur und Konfession prägen die ekklesiologische Reflexion in unterschiedlicher Gewichtung.⁶¹ Die Geschlechterfrage wird entweder vorrangig in Verbindung mit dem jeweiligen konfessionellen oder mit dem soziokulturellen Hintergrund thematisiert.

Es wird schnell klar, dass deshalb ein einziges Leitkriterium nicht ausreicht, um die Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner miteinander zu kombinieren. Eine Möglichkeit wäre gewesen, sich allein am *soziokulturellen Kontext* zu orientieren und danach zu fragen, was Theologinnen vor dem Hintergrund ihrer geografischen Herkunft, ihres Landes und ihres Kontinents zur geschlechtersensiblen Ekklesiologie beitragen. Bereits bei den orthodoxen Theologinnen erweist sich dies nicht als sinnvoll, da sie sich vorrangig über ihre Zugehörigkeit

⁵⁹ Diese vier Fragestellungen stehen den Themen nahe, die sich in der Ökumenischen Dekade ‚Kirche in Solidarität mit den Frauen‘ als Hauptprobleme herauskristallisiert haben: Partizipation von Frauen an allen Diensten und Ämtern in Theologie und Spiritualität, wirtschaftliche Ausbeutung, Rassismus, Sexismus und Gewalt, vgl. Kapitel 3.6.

⁶⁰ In ökumenischen Frauenkonferenzen wird häufig sehr viel Wert auf die gemeinsame Schwesterlichkeit gelegt, so dass Unterschiede, soziokulturell wie konfessionell, heruntergespielt werden. Sofern es um gegenseitiges Kennenlernen und Austausch während einer Konferenz geht, mag dies ein angemessenes Vorgehen sein, aber in der theologischen Reflexion dürfen Kontroversen und Unvereinbarkeiten nicht ausgespart bleiben.

⁶¹ Beispielsweise spielt für orthodoxe Theologinnen der konfessionelle Kontext für ihre Überlegungen eine ebenso wichtige Rolle, während in der Women-Church-Bewegung oder Männerspiritualitätsbewegung Geschlecht als kontextueller Faktor am stärksten gewichtet wird.

zur orthodoxen Kirche definieren. Auch die Zugehörigkeit zu einer *konfessionellen Tradition*, der römisch-katholischen, protestantischen oder orthodoxen, eignet sich nicht als alleiniges Kriterium, da die kirchliche Tradition nicht immer der wichtigste Faktor in der Selbstkontextualisierung der kirchentheoretischen Überlegungen ist. Bei den afrikanischen und lateinamerikanischen Theologinnen spielt dies eine geringere Rolle, wenn es um ihre Anliegen geht.⁶² Auch eine Anordnung, die nach den *Geschlechterwahrnehmungen* unterscheidet, lässt sich nicht durchführen, da die Autorinnen häufig verschiedene Geschlechterwahrnehmungen kombinieren. Eine Anordnung, die sich an *Begründungszusammenhängen* (trinitätstheologisch christologisch, weisheitstheologisch etc.) orientiert, hat sich ebenfalls als nicht sinnvoll erwiesen, da die Autorinnen und Autoren meist aus verschiedenen Begründungszusammenhängen schöpfen.

Der interkontextuelle Dialog, der hier geführt wird, sprengt so die gängigen Muster, mit denen interkulturelle Theologie dargestellt wird. Dies liegt auch am Charakter des Materials, das nicht immer alle Aspekte der Ekklesiologie berücksichtigt, sondern häufig nur Teilprobleme. Somit ist in Kapitel 3 der soziokulturelle Kontext (Europa, USA) ausschlaggebend, in Kapitel 4 der Geschlechterkontext (Frau und Mann), in Kapitel 5 wiederum der soziokulturelle Kontext (Afrika und Lateinamerika), und in Kapitel 6 der konfessionelle Kontext (orthodox und protestantisch).

2.4 Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich im *ersten Abschnitt* erkundet, wie eine kontextuelle Annäherung an die Ekklesiologie methodisch angelegt werden kann. Grundlegend ist dabei das Verständnis von kontextueller Theologie: Sie macht ihren Kontext neben dem Text in gleich berechtigter Weise zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion. Sich aus der kontextuellen Perspektive der Ekklesiologie zu nähern, bedeutet, nicht von einem überzeitlich wahren Kirchenbegriff auszugehen. Kontextuelle Ekklesiologien sind in dieser Arbeit solche ekklesiologischen Überlegungen, bei denen konfessionelle, soziokulturelle und geschlechtsgebundene Faktoren ineinander spielen und in unterschiedli-

⁶² Dies mag allerdings aus der Außenperspektive wieder anders aussehen. Gerade die lateinamerikanischen Theologinnen sind implizit sehr von ihrer römisch-katholischen Tradition geprägt, auch, wenn sie sich von ihr ablösen.

cher Gewichtung Einfluss nehmen. Darüber hinaus habe ich erläutert, dass die zu untersuchenden Texte in kirchenkritischen innovativen Frauen- und Männerbewegungen verortet sind, in denen die ekklesiologische Theoriebildung stattfindet. Es handelt sich um ‚*Bewegungsekklesiologien*‘, die sich auf der Grenze zwischen Bewegung und Wissenschaft situieren.

Im *zweiten Abschnitt* habe ich die Bedeutung von Metaphern für die Ekklesiologie aufgezeigt. Metapherntheoretische Diskussionen führen zur Annahme, dass Metaphern Sinn stiftende und Wirklichkeit bildende Funktion haben und kreative Denkprozesse anregen können. Metaphern sind in besonderer Weise in der Lage, kognitive, argumentative, affektive, emotionale und moralisch-ethische Prozesse miteinander zu verknüpfen. Besondere Bedeutung kommt kreativen und lebendigen Metaphern zu, da sie Denkprozesse über Geschlecht und Kirche auslösen und so für die Relektüre von Ekklesiologie aus der Geschlechterperspektive Impulse liefern können. Ekklesiologie bewusst metaphorisch zu gestalten ist die Aufgabe, die sich im Anschluss an Sallie McFagues Konzept der metaphorischen Theologie ergibt. Dies führt zu einem traditions- und ideologiekritischen Umgang mit Metaphern. Es hat sich gezeigt, dass sich ihr Konzept eignet, um Ekklesiologie aus der Geschlechterperspektive einer Relektüre zu unterziehen.

Im *dritten Abschnitt* stand die Frage im Zentrum, wie die ekklesiologischen Überlegungen aus verschiedenen Kontexten in ein interkontextuelles Gespräch gebracht werden können. Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten stehen dabei in einem dialektischen Zusammenhang, da die Autorinnen und Autoren allesamt an einer Bewegung partizipieren und mit einer feministischen oder männerbewegten befreiungstheologischen Perspektive über Kirche nachdenken. Sie unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Frauen- oder Männererfahrungen, ihrer soziokulturellen Kontexte (USA, Europa, Afrika, Lateinamerika) und ihrer kirchlichen Traditionen (römisch-katholisch, orthodox, protestantisch). Jeweils *ein* kontextueller Parameter wird in Teil II den Vergleichspunkt bilden: Geschlecht, Soziokultur und schließlich die Konfession. Der Reiz der Zusammenschau von jeweils zwei Beispielen zu einer ekklesiologischen Fragestellung liegt darin, dass beide Perspektiven sich gegenseitig widersprechen, ergänzen und den eingeschränkten Horizont eines Kontextes durch einen anderen erweitern können.

Teil II

Kontextuelle ekklesiologische Signaturen

Teil II

Kontextuelle ekklesiologische Signaturen

Die kontextuellen ekklesiologischen Signaturen werden in diesem zweiten Teil in folgender Reihenfolge besprochen: Koinonia, Liturgia, Martyria und Diakonia. Die von Gott gestiftete Gemeinschaft als Fundament der Kirche steht an erster Stelle. Danach folgen die Säulen des geistlichen Lebens der Kirche als Gemeinschaft, Liturgie und Spiritualität. Hier werden Perspektiven beider Geschlechter berücksichtigt. Das Kapitel verdeutlicht, weshalb es für eine Theologie von Kirche wichtig ist, beide Geschlechterperspektiven für eine geschlechtersensible Ekklesiologie miteinander in den Dialog zu bringen. An dritter Stelle folgen Reflexionen über geschlechtsgebundene Gewalt und Gewalt gegen die Natur. Das Zeugnis, die Martyria der Kirche in diesem Bereich ist ein Prüfstein ekklesiologischer Aussagen. Ausgehend von Gemeinschaft, Liturgie und Zeugnis der Kirche ergibt sich die Frage, wer welche Dienste in der Gemeinschaft übernimmt und wie sich ein Verständnis der Ämter und öffentlichen Macht in partizipativer Form begründen lässt, das von beiden Geschlechtern verantwortet wird.

Kapitel 3

Inklusive Gemeinschaft (*Koinonia*)

Der Begriff der *Koinonia* wurde in der ekklesiologischen Diskussion des 20. Jahrhunderts in dreifacher Weise programmatisch verwendet: Zum Einen für den Gemeinschaftscharakter der Kirche, zum Anderen für die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen¹ und schließlich für Kirche als ethische Wirklichkeit (vgl. Schwöbel 2001, 1478). Die *Koinonia* der Kirche wird in diesem Kapitel aus der Perspektive feministischer Ekklesiologieansätze gedeutet. Im Umfeld der *Women Church Bewegung* und der Ökumenischen Dekade ‚Kirche in Solidarität mit Frauen‘ haben Theologinnen seit den 1980-er Jahren eine ekklesiologische *écriture féministe*² geschaffen und sich damit in den Diskurs eingebracht, der über weite Strecken von Männern geführt worden war (vgl. Watson 1997, 80).³

Ein Hauptanliegen ist die Vision einer inklusiven Gemeinschaft. Dieser Begriff lehnt sich an Elisabeth Raisers Terminologie an. Sie fasst darunter die Transformation der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen und der innerkirchlichen Gemeinschaft seit den 1960-er Jahren bis heute. Marginalisierung aufgrund von Unterschieden – Geschlecht, Behinderung, sexuelle Orientierung, Herkunft, Alter etc. – ist das Problem: Wie verfahren die Kirchen mit der durch Ungleichwertigkeit und Herrschaftsstrukturen zerbrochenen Gemeinschaft (*broken comunity*)? Befreiung und inklusive Gemeinschaft sind zwei Seiten einer Medaille und beziehen sich auf die gleichwertige Partizipation von Frauen, jungen und alten Menschen, Lesben und Schwulen, Laienpersonen, behinderten und kranken Menschen in den Kirchen (vgl. Raiser 2004a, 243). Inklusive Gemeinschaft ist somit ein *ekklesiologischer* und *ökumenischer* Terminus, der kritisiert, dass solche Ausschlüsse dem Grundgedanken der *Koinonia* in und zwischen

¹ Dies gilt insbesondere seit der VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 und der V. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993.

² Einerseits ist dies eine „écriture féminine“ (Watson 1997, 77), da Frauen die Autorinnen sind, andererseits sind sämtliche Ekklesiologien mit einem explizit feministischen Anspruch verfasst.

³ Wie bereits erwähnt, sind mir keine Frauenekklesiologien bekannt, die Geschlecht ausblenden würden, und umgekehrt keine Männerekklesiologien, die explizit Geschlecht zum Leitthema machen würden.

den Kirchen widersprechen. Das Kapitel wird aufzeigen, inwiefern sich die Anliegen der feministischen Ekklesiologien unter den Begriff der inklusiven Gemeinschaft fassen lassen und wie sie jeweils interpretiert und begründet wird.

Die Auswahl der feministischen Ekklesiologien berücksichtigt einschlägige Monografien römisch-katholischer und protestantischer Theologinnen aus den USA und Europa⁴ sowie Reflexionen im Anschluss an die Ökumenische Dekade ‚Kirche in Solidarität mit Frauen‘ (1988-1998). Römisch-katholische Pionierinnen feministischer Ekklesiologie waren seit den 1980-er Jahren *Rosemary Radford Ruether* (Kapitel 3.1) und *Elisabeth Schüssler Fiorenza* (Kapitel 3.2) aus den USA, deren Ansätze monografisch aufgearbeitet wurden. *Elizabeth A. Johnson*, ebenfalls aus den USA, unterzieht dogmatische Loci einer Relektüre. So liest sie die Gemeinschaft der Heiligen aus feministischer Perspektive (Kapitel 3.3). Mit *Natalie K. Watson* aus England (ursprünglich aus Deutschland) hat sich als Kirchenhistorikerin in feministischer Ekklesiologie profiliert (Kapitel 3.4). Die reformierte Theologin *Isabelle Graesslé* aus der Schweiz habilitierte sich mit dem Ansatz einer Kirche *en passage* in Praktischer Theologie (Kapitel 3.5).⁵ An dem sog. Post-Dekade-Prozess im Anschluss an die Ökumenische Dekade haben sich Theologinnen aus verschiedenen Ländern und kirchlichen Traditionen im Umfeld des ÖRK beteiligt (Kapitel 3.6). In einem Ausblick gehe ich auf weitere Modelle ein: Von *Mary*

⁴ Sharon Welch wurde nicht berücksichtigt, da ihr Buch „Gemeinschaften des Widerstands und der Solidarität“ (Welch 1988) auf das Anliegen fokussiert, als Nordamerikanerin die lateinamerikanische Befreiungstheologie mit Michel Foucaults diskurstheoretischen Methode der Genealogie und seiner skeptischen Perspektive auf Wahrheit und Macht zu interpretieren. Das Ergebnis lautet: „Eine feministische Theologie der Befreiung versteht das Christentum als eine Perspektive, die nicht bereits wahr ist, sondern dort Wahrheit gewinnt, wo Menschen befreit werden. [...] Es ist ein Weg, der Solidarität und volle Partizipation an der Gestaltung von Kultur und Gesellschaft erst erzeugt oder vergrößert. [...] Glaube bedeutet dagegen, in der zerbrechlichen Balance zwischen absoluter Verpflichtung und grenzenlosem Misstrauen zu leben. [...] Eine feministische Theologie der Befreiung kann vielleicht am besten als eine Poetik der Revolution verstanden werden.“ (Welch 1988, 181-182). Es geht Welch darum, den radikalen Skeptizismus Foucaults in eine befreiungstheologische Praxis umzusetzen. Sie bleibt aber auf einer fundamentaltheologischen Ebene, insofern ist ihr Entwurf eigentlich keine Ekklesiologie und der Titel leicht irreführend. Vgl. auch die Kritik von Eve L. Mullen (Mullen 1998).

⁵ Vgl. des Weiteren auch den von Melanie May herausgegebenen Band (May 1991), Anne Carr (Carr 1992), Hedwig Meyer-Wilmes (Meyer-Wilmes 1996, 140-158), die Beiträge zu Frauenkirchen im europäischen Kontext (Berlis 1995).

Grey aus Großbritannien liegt ein Ansatz zur Kirche aus postmoderner Sicht vor. *Rebecca Chopp*, methodistische Theologin aus den USA, legt den reformatorischen Grundsatz von Kirche als *creatura verbi* neu aus. *Pamela Dickey Young* aus der *United Church of Canada* entwickelt ebenfalls ein postmodernes Gemeinschaftsverständnis (Kapitel 3.7). *Letty M. Russell*, presbyterianische Theologin aus den USA, entwirft das Konzept einer Kirche im Runden, ein Entwurf, der bis heute nicht ins Deutsche übersetzt wurde und auf den ich in Kapitel 6.2 eingehe.⁶

Die Analyse der Entwürfe geht zum Einen der Frage nach, welche *Modelle inklusiver Gemeinschaft* entwickelt werden und in welcher Weise kreative Metaphorik vorhanden ist, mit der die Gemeinschaftsmodelle bildlich umschrieben werden. Zum Anderen arbeite ich heraus, mit welcher *Wahrnehmung von Geschlecht* die Gemeinschaftsmodelle jeweils verknüpft sind. Hier kommt die in Kapitel 1.3 erarbeitete Systematik der Wahrnehmung von Geschlecht zur Anwendung. Wir werden sehen, dass bis auf die anwesende Abwesenheit von Geschlecht alle Geschlechtswahrnehmungen vertreten sind, aber dass es bislang keine ekklesiologischen Ansätze gibt, die mit einer dekonstruktivistischen Geschlechterwahrnehmung arbeiten.

Darüber hinaus werde ich jeweils skizzieren, in welchem Kontext das Modell entwickelt wurde, mit welchem theologischen Ansatz die Theologin arbeitet und mit welchem Gottesverständnis das Gemeinschaftsverständnis begründet wird. Es wird sich einerseits zeigen, welche Denk- und Begründungsmuster der ekklesiologischen Tradition von den Theologinnen rezipiert und aus feministischer Perspektive gedeutet werden, und andererseits werde ich auf nicht rezipierte Denkmuster achten. Die reflektierende Zusammenfassung bündelt die Erträge der Analyse (Kapitel 3.8).

3.1 Prophetische Gemeinschaft der Befreiung (R. R. Ruether)

Rosemary Radford Ruether⁷ schlägt ein soteriologisches und eschatologisch ausgerichtetes Modell vor: Inklusive Gemeinschaft bedeutet,

⁶ In Kapitel 6.2 geht es um ihre Ämtertheologie. Vgl. zu Russell Vogel-Mfato 1995, 175-204.

⁷ Eine ausführliche Literaturliste zu Ruether findet sich bei Friedrich 2003, 273-275.

eine vom *Patriarchat erlösende Gemeinschaft* zu werden. Verbunden ist dies mit einer Wahrnehmung von Geschlecht als Geschlechter-Differenzen.

Ruether hat in vielerlei Hinsicht für die feministische Ekklesiologie Weichen gestellt.⁸ Ihr Engagement in der Bürgerrechtsbewegung gegen Rassismus und in der Women Church Bewegung waren prägend für ihren Ansatz, ebenso das historisch-kritische Studium der Bibel, der prophetischen und messianischen Tradition des Alten Testaments, in zwischentestamentlicher Zeit und im frühen Christentum (vgl. Rehberger 1996, 14).⁹

In ihrer prophetischen Theologie der Befreiung ist die Erfahrung der Unterdrückten privilegiertes Ort theologischer Erkenntnis. Die Glaubwürdigkeit des Christentums steht für sie auf dem Spiel, wenn die römisch-katholische Kirche ihre Theologie ideologisch funktionalisiert, um sich als Institution abzusichern. Erste Aufgabe der Theologie ist deshalb Ideologiekritik¹⁰ und die Transformation christlicher Theologie in eine prophetische Theologie. Ruether ist somit eine Repräsentantin für eine Befreiungstheologie im Kontext der ersten Welt (vgl. Rehberger 1996, 14-19). Zur Ideologiekritik gehört, theologische Vorstellungen der Herrschaft von Rasse, Klasse, Geschlecht und Unterdrückung der Erde aufzudecken. Unter *Patriarchat* versteht Ruether sämtliche hierarchische Strukturen einer von Vätern regierten Gesellschaft. Sexismus als strukturelle Sünde ist Teil dieses Herrschaftssystems. Sexismus stellt für sie die älteste und Grundlegende Form der Herrschaft dar und der Bekämpfung des Sexismus kommt Priorität vor anderen Herrschaftsformen zu (vgl. Friedrich 2003, 130f).

Sie arbeitet in Anlehnung an Paul Tillich mit einer Korrelationshermeneutik, die zwischen der kritischen Perspektive in der Bibel, das heißt zwischen Gottes-, Selbst-, Gemeinschafts- und Gesellschaftserfahrung (vgl. Ruether 1990, 29) und biblischem Text nach einer Entsprechung sucht. Bestimmte biblische Traditionen als Kanon im Kanon nimmt sie als Norm in Anspruch, sofern sie mit ihrem feministi-

⁸ Vgl. die Sekundärliteratur zu Ruethers Ekklesiologie: Scherzberg 1992, 58-75, besonders 70-73; Vogel-Mfato 1995, 113ff und 153ff; Watson 1997, 40-50; Rehberger 1996; Friedrich 2003, besonders 121-155.

⁹ Sie wurde mit einer Arbeit über die klassische Antike promoviert und war eine der ersten Theologieprofessorinnen in den USA (vgl. Friedrich 2003, 121).

¹⁰ Ideologie versteht sie als „the way established world views reflect and legitimate social domination, margin other options imaginable“ (zit. nach Rehberger 1996, 17).

schen Anliegen einer prophetischen Theologie der Befreiung von Frauen kompatibel sind.¹¹

Innerhalb dieser feministischen Theologie der Befreiung arbeitet Ruether mit einer Wahrnehmungsweise der Geschlechter-Differenzen und einer ganzheitlichen Anthropologie. Die Geschlechterdifferenz ist das *prioritäre* Problem innerhalb anderer soziokultureller Konfliktlinien. Ihr Ziel ist, „das volle Menschsein der Frauen“ zu fördern (vgl. Ruether 1990, 36). Dies gilt gleichermaßen für Männer, deren Menschlichkeit durch das Patriarchat ebenfalls Schaden nehme und die nicht mit dem Patriarchat in eins gesetzt werden könnten (vgl. Ruether 1988, 75; Friedrich 2003, 143). Humanisierung anstelle des Patriarchats ist Ruethers Zukunftsvision.¹² Ruethers Anthropologie kann als Traum von der verlorenen *Ganzheit*, die im Frau- und Mannsein angelegt ist, verstanden werden (vgl. Walz 2003b, 149f). Komplementarität der Geschlechter lehnt Ruether ab und betont stattdessen die Eigenständigkeit des Personseins von Frau und Mann. Relationalität und Rationalität sollen sich miteinander verbinden, indem sich Frau und Mann jeweils als „denkend Beziehung herstellendes Selbst“ verstehen (vgl. Ruether 1990, 141). Ruethers Vision ist somit ein früher Versuch, eine theologische Vision für beide Geschlechter, auch für das Mannsein, zu entwerfen.

Ruether war eine der ersten Theologinnen, die sich mit androzentrischen Geschlechtersymbolisierungen des Weiblichen in Theologie und Kirche auseinandergesetzt hat. Sie legt offen, dass innerhalb der Gottes- und Trinitätslehre das Weibliche als das rezeptive und vermittelnde Prinzip der männlichen Souveränität erscheint, wodurch das Weibliche entweder die ursprüngliche Schöpfung oder die eschatologische neue Schöpfung in Form der Kirche, der Gemeinschaft der Erlösten, repräsentieren kann, aber nicht die erneuernde göttliche Kraft selber. Schöpfung, Natur und Kirche werden weiblich konnotiert, Gott selbst aber männlich. Diese Kritik an Geschlechtertypologien wird an anderer Stelle in diesem Buch ebenfalls thematisiert, im lateinamerikanischen Ökofeminismus (Kapitel 5.2) und in der orthodoxen Theologie (Kapitel 6.2).

In der römisch-katholischen Theologie ist die Kirche das wichtigste Symbol des Weiblichen, als Braut Christi und als Mutter der Christen.

¹¹ Vgl. Friedrich 2003, 126ff; Noller 1995, 168ff.

¹² Elisabeth Schüssler Fiorenza hält dieses Ziel für androzentrisch, da wiederum Menschsein ins Zentrum rücke, das traditionell eben männlich gedacht werde. Sie favorisiert stattdessen die „Selbstbejahung der Frauen“ (Noller 1995, 170).

Diese hierarchische Bestimmung von *göttlich-männlich* und *menschlich-weiblich* findet Ruether in der römisch-katholischen Interpretation des Hoheliedes wieder, das lange Zeit als Symbol mystischer Liebe zwischen Christus und seiner Kirche interpretiert worden ist; und es findet seine Fortsetzung in der Analogie zwischen Christus und dem Ehemann in Eph 5,22-33, die nahe legt, die Frau solle in ihrem Ehemann den Vertreter Christi oder Gottes sehen. Sie sei sein Leib, so wie die Kirche der Leib Christi sei (vgl. Ruether 1985, 171-173). Ruether kritisiert diese Symbolisierungen, da sie dazu dienen, über Körper von Frauen und über Frauen als Personen zu verfügen.¹³

Ruethers Kontext, ihre Wahrnehmung von Geschlecht und ihre Anthropologie sowie ihr prophetisch-befreiungstheologischer Ansatz wirken sich auf ihren ekklesiologischen Ansatz von Kirche als Gemeinschaft der Befreiung aus (vgl. Friedrich 2003, 132). Sie verwendet auch die Metapher der feministischen Exodusgemeinschaft. Ruethers Kirchenverständnis hat sich in drei Phasen fortentwickelt (vgl. Friedrich 2003, 135-141): 1. Bevor sie ihren feministischen Ansatz entwickelte, vertrat sie eine Art ‚säkularisierte‘ Ekklesiologie. Erlösung verstand sie als Prozess der Humanisierung. Kirche sollte das befreite Menschsein verkörpern und sich dadurch von anderen Gemeinschaften unterscheiden. Kirche als Gemeinschaft der Befreiung ist da, wo der Geist Gottes durch die Überwindung von Unterdrückung sichtbar wird. 2. In der zweiten Phase, vor allem in ihrem Buch „Sexism and God-Talk“ (1983), bezieht sie sich auf *feministische Basisgemeinschaften*, die frauenfreundliche Zonen innerhalb der Institution Kirche darstellen. Kirche ist in ihren Augen die „vom Sexismus erlöste Menschheit“ (Ruether 1990, 185). 3. In der dritten Phase, in ihrem Buch „Women Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities“ (Ruether 1985) steht die *Frauenkirche* im Zentrum: Frauen beanspruchen die Tradition der Exodusgemeinschaft für sich und begreifen sich als Gemeinschaft der Befreiung vom Patriarchat. Frauenkirche als feministische Exodusgemeinschaft (Ruether 1985, 57) ist eine Erneuerungsbewegung in der Kirche, in der eine Gegenkultur gepflegt wird. Sie stellt ein Durchgangsstadium dar, bis die Menschenkirche verwirklicht wird. Während dieses Durchgangsstadiums ist eine Phase des Separatismus von den etablierten Kirchen und von Männern nötig. Das Motiv des Exils wendet Ruether auf die Kirche als Ganze an: Nicht die Frauen befinden sich im Exil außer-

¹³ Vgl. zur Metaphorik in Eph 5,22-33 Merz 2001.

halb der Kirche, sondern die Kirche „ist im Exil mit uns, sie wartet mit uns auf eine Fülle; wir sind dabei, sie zu enthüllen“ (Ruether 1985, 69). Ruethers Vision ist, dass „die Frauenkirche sich in eine erlösende Gemeinschaft von Männern und Frauen transzendiert, die vom Patriarchat befreit ist“ (Ruether 1985, 61). Dann heißt sie nicht mehr Frauenkirche, sondern Kirche (vgl. Ruether 1985, 61), als Gemeinschaft, die „das Patriarchat überwinden will“.

Im Rahmen ihrer Korrelationshermeneutik sieht sie die Frauenkirche in Korrelation mit der prophetischen Tradition.¹⁴ Kirche als Gemeinschaft der Befreiung begründet sie alttestamentlich mit der Befreiungstradition aus sozioökonomischer Unterdrückung und neutestamentlich mit der Aufhebung von Trennungen durch Klasse, Volkszugehörigkeit und Geschlecht in der Taufformel in Gal 3,28 (vgl. Ruether 1990, 42-44). Für Ruether wird damit der „Exodus aus dem Patriarchat“¹⁵ konstitutiv für Kirche. Die Transzendierung der Geschlechtergrenzen in der Taufe soll in der Gemeinschaft der Kirche sichtbar werden. Kirche ist daran erkennbar, dass sie die Taufvision in ihrer Gemeinschaft konkret verwirklicht.¹⁶

Die Spannung zwischen *Bewegung und Institution* ist somit ein zentrales Thema in Ruethers Theologie der Kirche. Ihre Verortung in Bürgerrechts- und Frauenbewegungen, ihre Inanspruchnahme der prophetischen Tradition führen zur Auseinandersetzung mit Kirche als historischer Institution und als geisterfüllter Gemeinschaft (vgl. Ruether 1985, 11).¹⁷ Ihre Präferenz gilt dem geisterfüllten frühchristlichen Modell, das sich als messianische jüdische Bewegung verstand. Dazu gehörte die Antizipation einer messianischen Ordnung, die sämtliche Klassen- und Geschlechtergrenzen transzendiert, traditionelle Familienhierarchien sprengt und derzufolge „Frauen egalitär in einen neuen Bund mit Männern treten“ (Ruether 1985, 11). Ruether sieht deshalb

¹⁴ Kontinuität mit der Tradition besteht darin, dass säkulare Befreiungsbewegungen wie die feministische Bewegung mit der biblischen Befreiungsbotschaft im Einklang stehen (vgl. Friedrich 2003, 200). Schüssler Fiorenza hat der Korrelationsmethode vorgeworfen, sie mache die prophetische Tradition zu einem zeitlosen hermeneutischen Prinzip und beraube sie ihrer Geschichtlichkeit, die eben auch durch Sexismus geprägt sei (vgl. Friedrich 2003, 128). Die Korrelationsmethode versteht die biblische Tradition auch als kritisches Gegenüber zum Feminismus.

¹⁵ Vgl. Ruether 1985, 64; Friedrich 2003, 141.

¹⁶ Hier ergibt sich eine Parallele zu Elisabeth Behr-Sigels Ansatz, vgl. Kapitel 6.1.2.4.

¹⁷ Ruether deutet einige Beispiele aus der Kirchengeschichte als Konflikte zwischen charismatischen und institutionellen Konzepten von Kirche (vgl. Ruether 1985, 12-23).

in der Kirchengeschichte zwei Strömungen, eine *prophetisch-messianische* und eine *hierarchisch-institutionelle*. Entsprechend ordnet sie die Frauenkirche der prophetisch-messianischen zu und deutet ihr Verhältnis zur Institution Kirche dialektisch. Frauenkirche grenzt sich einerseits von Frauen unterdrückenden, selbsterhaltenden Strukturen ab, verändert aber gleichzeitig die Institution von innen heraus.¹⁸ Ruether geht es also nicht allein um Separatismus.

Frauenkirche stellt sie in die Tradition anderer Erneuerungsbewegungen,¹⁹ die ebenfalls eine Parallelstruktur innerhalb der Institution Kirche schufen und sich nicht von der Kirche separierten. Ruether lehnt nicht die Institutionalisierung an sich ab, sondern erkennt die Notwendigkeit einer Institutionalisierung charismatischer Gemeinschaften durchaus an. Auch liegt es in der Hand der Institution, dass sich die Glaubensgemeinschaft historisiert und als Erinnerungsgemeinschaft Erfahrungen der Vergangenheit weitergibt. Ruether unterstreicht aber, dass die Lebendigkeit von Kirche nur dann erhalten bleiben kann, wenn ein kreativer Austausch zwischen solchen Bewegungen und Basisgemeinschaften und der Institution stattfindet und beide ihre Funktion füreinander anerkennen. Eine Institution für sich allein ist tot, dasselbe gilt für eine unverbundene charismatische Gemeinschaft (vgl. Friedrich 2003, 146). Kirche steht vor dem Paradox, dass sie ihr Wesen nur erhalten kann, wenn sie sich nicht an vorhandene Strukturen klammert. Deshalb kritisiert Ruether jegliche Ontologisierung kirchlicher Strukturen (vgl. Friedrich 2003, 136).

Ein Aspekt in Ruethers' Institutionenkritik ist, dass sie eine Demokratisierung der Kirche fordert. Sie wendet sich gegen das römisch-katholische Kirchenverständnis, das zwar in der Welt demokratische Strukturen fordert, diesen Anspruch aber nicht auf sich selbst anwenden will. Gegenüber der Klerikalisierung der Kirche und der Entmächtigung der Laien plädiert sie für eine „Reappropriation“ der Kirche durch die Laien. Empowerment und Gegenseitigkeit (*mutuality*) sind

¹⁸ Dass Basisbewegungen und insbesondere Basisgemeinden zur Veränderung der römisch-katholischen Kirche (und zur Rezeption der *Communio-Ekklesiologie* des 2. Vatikanischen Konzils) in Übersee und in Europa beigetragen haben, dokumentiert der Band von Bertsch/Jannssen/Moerschbacher 1997; vgl. darin auch den Beitrag von Anne Nasimiyu Wasike zur Rolle der Frauen, 131-149.

¹⁹ Vgl. beispielsweise die monastischen Bewegungen (Franziskaner, die Beginen etc.), den Pietismus, die Missionsbewegung etc., die die Kirche kritisiert und zu einem veränderten Kirchenverständnis beigetragen haben, vgl. Ruether 1985, 11-23. Beispielsweise hat die Missionsbewegung verdeutlicht, dass Mission eine wesentliche Dimension von Kirche ist.

die Leitbegriffe. Im Zuge dessen kritisiert sie sowohl die Auffassung einer ursprünglichen Stiftung der Kirche durch Christus als auch den Anspruch der Kirche, alleinige Heilsversmittlerin zu sein. Demokratisierung und historische Entmythisierung der Kirche rühren an den Konstitutiva der römisch-katholischen Ekklesiologie und stellen die römisch-katholische Kirche bis heute vor einen Selbstwiderspruch, der in demokratischen, modernen Gesellschaften immer weniger vermittelbar scheint.²⁰

Ruether hat ihre Ekklesiologie in den darauf folgenden Jahren nicht mehr weiterentwickelt, sondern sich mit anderen theologischen Themen befasst, vor allem mit ökofeministischer Theologie²¹ und mit dem interreligiösen Dialog (vgl. Gross/Ruether 2001). Möglicherweise ist dies als Resignation über die Institution der römisch-katholischen Kirche und deren engen Grenzen zu interpretieren, zumal Ruethers Kritik und Visionen in der römisch-katholischen Kirche keinen Widerhall fanden. Die Hinwendung zum Kosmos scheint hier einen Ausweg zu bieten, der uns in dieser Studie auch bei anderen römisch-katholischen Theologinnen und Theologen begegnet, beispielsweise bei Leonardo Boff und den ökofeministischen Theologinnen in Lateinamerika (vgl. Kapitel 5.2).²²

Die Gemeinschaft von Frauen und Männern ist ein Problem der *Koinonia* der Kirche, so lässt sich Ruethers Konzept bündeln. Ruether stellt Kirche als Gemeinschaft in einen *soteriologischen* Zusammenhang. Sind Herrschaftsverhältnisse zwischen Männern und Frauen Sünde, dann hat Kirche als prophetische Gemeinschaft der Befreiung den Auftrag, die schon geschehene Erlösung durch Christus in einer erlösenden und befreienden Gemeinschaft, frei vom Patriarchat, sichtbar zu machen. Kirche als Gemeinschaft steht damit auch im *eschatologischen* Horizont: Die Separation von Frauen in einer Frauenkirche ist das Übergangsstadium zur Vision einer inklusiven Menschenkirche, die Frauen und Männer gleichermaßen einschließt. Ekklesiologie wird ausgehend von der Anthropologie eschatologisch gedacht. Kirche als Gemeinschaft hat eine *moralisch-ethische* Qualität. Kirche ist dann Kirche, wenn sie sich dem prophetischen Auftrag verschreibt, zur Befreiung vom Sexismus beizutragen. Der Sozialverfassung der Kirche kommt insofern ethische Qualität zu, als in der Umwandlung

²⁰ Vgl. beispielsweise Buser/Loretan 1999.

²¹ Vgl. Ruether 1992; Ruether 2000.

²² Bei Elizabeth Johnson aus den USA spielt die kosmische Dimension der Gemeinschaft mit Gott ebenfalls eine Rolle, vgl. Kapitel 3.3.

menschlicher Beziehungen, insbesondere zwischen den Geschlechtern, Gottes Handeln in der Welt konkret wird. Kirche als Gemeinschaft der Befreiung gründet sich alttestamentlich auf das Exodusmotiv, hier als Auszug aus dem Patriarchat gedeutet, und neutestamentlich auf die Taufe, in der die Geschlechterverhältnisse transzendiert werden (Gal 3,28).

Die Koinonia von Frauen und Männern betrifft somit das *Wesen und den Auftrag der Kirche*. Allerdings steht der moralisch-ethische Auftrag, zur erlösenden Gemeinschaft der Befreiung zu werden, bei Ruether im Zentrum. Ihre Begründung für Kirche als Koinonia von Frauen und Männern ist vorrangig anthropologisch fundiert. Eine Besonderheit ist, dass Ruether den *Zusammenhang von Geschlechter-symbolisierungen und Ekklesiologie* betont. Da sich Kirche auf das Handeln Gottes gründet, muss reflektiert werden, welches Gottesverständnis der Ekklesiologie zu Grunde liegt und ob dies für eine Gemeinschaft der Befreiung förderlich ist. So kritisiert sie die traditionelle Konnotation von Weiblichkeit mit der Natur und der Kirche auf der einen Seite und Männlichkeit mit Gott auf der anderen Seite.

Koinonia steht bei Ruether deutlich in einem *pneumatologischen* und weniger in einem christologischen Zusammenhang. Ihre Problematisierung des Verhältnisses zwischen Institution und Bewegung zeigt dies deutlich. Das charismatische Moment spielt für feministische Ekklesiologien insgesamt eine wichtige Rolle, zumal sie in der Regel im Kontext von Frauenbewegungen erwachsen sind.

Kritisch anzumerken ist, dass die Beziehung von *Koinonia und Institution* einer eigenen Reflexion bedürfen würde. Ruethers Institutionenbegriff ist verkürzt und einseitig negativ gefärbt, jedoch auf dem Hintergrund der Situation von Frauen in der römisch-katholischen Kirche verständlich. Soziologisch kann „Institutionalisierung“ verstanden werden als eine Form, in der ein soziales System „Bedürfnis- und Interessenbefriedigung auf Dauer“ herstellt (vgl. Huber 1988, 111). Institutionen sind eigentlich Stiftungen Gottes, durch die „Gott will, dass das Heil dem Menschen durch den Menschen begegnet“ (Huber 1988, 116). Die Kirche als Stiftung Gottes zu erkennen ist angesichts des Ausschlusses vom Verkündigungs- und Sakramentsdienst aufgrund des Geschlechts schwierig.

Bei Ruether entsteht deshalb der Eindruck, dass eine Bewegung wie die Frauenkirche die Institution in Anspruch nimmt, aber das Wesen von Kirche vor allem in Basisgemeinschaften wie der Frauenkirche verkörpert ist, die der ursprünglichen geisterfüllten Gemeinschaft ent-

sprechen. Nicht reflektiert wird, wie eine feministische Institutionentheorie zu Kirche aussehen könnte. Hier schimmert ein Dualismus durch, der die Institution als männlich-schlecht und die Basisbewegung als weiblich-gut konnotiert. Außerdem deutet Ruether das Christentum als Verfallsgeschichte, wie es Alfred Loisy provokativ formuliert hat: „Jesus verkündigte das Reich Gottes, und gekommen ist die Kirche“.²³ Die Kirche steht aber immer in der „Spannung zwischen Institutionalität und Aktualität; diese Spannung kommt zum Ausdruck in der konflikträchtigen Unterscheidung zwischen Glaubensgemeinschaft und Kirchenorganisation“ (Reuter 1997, 29f)²⁴ Eine feministisch-theologische Institutionentheorie und kirchenrechtliche Überlegungen aus feministischer Sicht sind bis heute Desiderate geblieben. Die starke Ablehnung jeglicher Reflexion über Institutionen mag bei römisch-katholischen Theologinnen damit zusammen hängen, dass Frauen hier ganz aus der Gestaltung des Kirchenrechts ausgeschlossen sind. In protestantischen Kirchen sieht die Situation schon allein durch die kirchenrechtlich verankerten Gleichstellungsparagrafen anders aus. Die Frage ist aber, wie feministische Kirchenverständnisse, die in innerkirchlichen Gegenkulturen und Reformbewegungen entwickelt werden, in Ekklesiologie und Kirchenrecht eingehen können, wenn die feministischen Theologinnen selber keine institutionellen und rechtlichen Überlegungen anstellen.

Bei Ruether ist zu erkennen, dass die Geschlechterfrage *konfessionelle Unterschiede* unter Theologinnen abschleift. Ruether nähert sich mit ihrer Forderung nach einer demokratischen Kirche einem protestantischen Kirchenverständnis an. Es wäre zu fragen, wie eine demokratische Kirche in römisch-katholischer Tradition aus feministischer Sicht aussehen könnte. Das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche steht und fällt bislang mit ihrer maskulinen hierarchischen Verfasstheit. Wie kann die römisch-katholische Kirche römisch-katholisch bleiben und gleichzeitig eine Geschlechterdemokratie einführen? Auch die Überlegungen von Hedwig-Meyer Wilmes zu einer feministischen Ämtertheologie, die für eine Vielfalt von Ämtern innerhalb eines „Koinonats“ plädiert, umgehen die Frage, wie das sakramental-hierarchische Kirchenverständnis feministisch verwan-

²³ Zitiert nach Reuter 1997, 55.

²⁴ Vgl. Hans-Richard Reuters Grundlegung des Kirchenrechts in der Ekklesiologie, insbesondere im Anschluss an den ethischen Kirchenbegriff von Albrecht Ritschl (Reuter 1997).

delt werden könnte, um etwas Eigenes zu entwickeln, ohne protestantische Modelle zu kopieren.²⁵

3.2 Nachfolgegemeinschaft Gleichgestellter (E. S. Fiorenza)

Elisabeth Schüssler Fiorenza²⁶ entwirft ein *jesuanisch-christologisches* Modell. Jesu Inklusivität in neutestamentlich-biblischer Zeit soll heute aktualisiert werden. Gemeinschaft ist dann eine diskursiv ausgerichtete Versammlung von Gleichgestellten. Die Wahrnehmung von Geschlecht als Geschlechter-Differenzen ist hier mit der Hermeneutik der Geschlechterkonstruktion verbunden.

Schüssler Fiorenza²⁷ hat in Deutschland in Theologie promoviert und ihre Karriere in den USA fortgesetzt.²⁸ Die biografischen Erfahrungen, die Flucht aus Rumänien im 2. Weltkrieg in ein Dorf nahe bei Dachau, die Entwurzelung und das große Schweigen über die NS-Zeit und den Holocaust an jüdischen Menschen haben sie nach ihren eigenen Angaben zu einer Feministin und Befreiungstheologin werden lassen. Sie bezeichnet sich als „einheimische Fremde“ (*resident alien*), denn in den USA wird sie als die fremde Deutsche oder als „Euro-American“, in Deutschland als die amerikanisierte Fremde wahrgenommen. Analog dazu versteht sie feministische Theologie als „Einwanderin und Fremde in Theologie und Universität“.²⁹ Feministische Theologinnen kommt die Verantwortung zu, das „Dazugehören aller

²⁵ Es ist weiterhin problematisch, sich in der römisch-katholischen Kirche zu dieser Frage öffentlich zu äußern (vgl. Meyer-Wilmes 1999). Vgl. hierzu auch Natalie K. Watsons Ansatz in Kapitel 3.4.

²⁶ Schüssler Fiorenza ist *Kristen Stendhal Professor of Scripture and Interpretation* an der *Harvard Divinity School* in Cambridge, USA.

²⁷ Vgl. die Sekundärliteratur zu Schüssler Fiorenzas Ekklesiologie: Scherzberg 1992, 76-90, besonders 89f; Watson 1997, 28-40; Friedrich 2003, besonders 156-189; Verstappen 2003.

²⁸ Katharina von Kellenbach und Susanne Scholz lassen in der Anthologie „Zwischen-Räume. Deutsche feministische Theologinnen im Ausland“ zwölf im Ausland arbeitende deutsche Theologinnen zu Wort kommen, vgl. Kellenbach/Scholz 2000. Schüssler Fiorenza wurde in einem Grenzort in Rumänien geboren, kam als Flüchtlingskind nach Deutschland, wuchs in Unterfranken auf und ist seit 1970 in den USA (vgl. Schüssler Fiorenza 2000, 72ff).

²⁹ Damit verwendet sie die in den USA übliche Bezeichnung für ausländische Personen für ihr feministisch-theologisches Selbstverständnis, wobei der Status der *resident alien* auch Privilegien der Theologinnen einschließt, in den USA symbolisiert durch die *green card*, die nicht allen Immigrantinnen und Immigranten gewährt wird, vgl. Schüssler Fiorenza 2000, 80.

AusländerInnen und Fremden immer wieder anzumelden und theologisch aufzuarbeiten“ (Schüssler Fiorenza 2000, 81).

Dies spiegelt sich auch in Schüssler Fiorenzas Wahrnehmungsweise von Geschlecht: Sie kombiniert die Hermeneutik der Geschlechter-Differenzen und des Konstruktivismus. Seit ihrem Buch über „Jesus. Miriam’s Child and Sophias Prophet“ (Schüssler Fiorenza 1995) schreibt sie women als *wo/men*, um zu verdeutlichen, dass Frauen keine homogene gesellschaftliche Gruppe sind, sondern durch die Herrschaftsstrukturen von Rasse, Klasse, Religion, Heterosexualität, Kolonialisierung, Alter und Gesundheit fragmentiert und zerrissen werden.³⁰ Ferner drückt die Schreibweise aus, dass sich die *ekklesia* auch auf Männer beziehungsweise sämtliche *non-persons*, d.h. Marginalisierte, bezieht.

Das Patriarchat bezieht sich somit nicht nur auf den Geschlechterdualismus, sondern auf jegliche Herrschaft, auch von Frauen. Schüssler Fiorenza führt den Begriff des *Kyriarchats* ein, der sämtliche Formen und Verflechtungen der Unterdrückung von Rasse, Klasse, Geschlecht, Nation etc. umfasst. Es geht um die „multiplikative“ Verflechtung sämtlicher pyramidalen hierarchischer Strukturen, die Frauen an unterschiedlichen Orten unterschiedlich betreffen und die allesamt verändert werden müssen (vgl. Schüssler Fiorenza 1992, 115). Frauenbefreiung ist Teil dieses Unterdrückungssystems und es geht um eine Veränderung sämtlicher Unterdrückungssituationen. Der Fokus liegt dabei auf Frauen auf den untersten Rängen der Pyramide.³¹

Hat die Geschlechterproblematik chronologisch oder programmatisch Vorrang?³² Schüssler Fiorenza betont konsequent, dass Frauen „tief verwickelt in die Verursachung und Erhaltung der kyriarchalen Perversion von Welt und Religion“ sind.³³ Außerdem sei der Antagonismus zwischen Frauen und Männern derselben ‚Rasse‘ oder Klasse oft weniger groß als zwischen Frauen verschiedener ‚Rasse‘, Klasse, Kultur etc. (vgl. Schüssler Fiorenza 1988a, 21). Ihr Ziel ist, dass Frauen die Option für die Unterdrückten auf sich selbst anwenden, eine „Option für uns selbst als Frauen“, die zugleich eine

³⁰ Vgl. Schüssler Fiorenza 1995, 24, dt. Schüssler Fiorenza 1997, 51f.

³¹ Nach Schüssler Fiorenzas Vorstellung der Pyramide steht unter jedem Mann jeweils eine Frau. Sich Frauen auf den untersten Ebenen zuzuwenden bedeutet Befreiung der Marginalisiertesten unter den Marginalisierten, vgl. Schüssler Fiorenza 1995, 48; dt. Schüssler Fiorenza 1997, 85.

³² Gemäß Friedrich geht es um eine chronologische Priorität der Geschlechterfrage, vgl. Friedrich 2003, 167.

³³ Schüssler Fiorenza 1995, 60, dt. Schüssler Fiorenza 1997, 100.

„Option für uns selbst als Frauen“, die zugleich eine „Option für die am meisten unterdrückten Frauen“ ist (Schüssler Fiorenza 1988b, 17).

Schüssler Fiorenza vertritt schon sehr früh ein konstruktivistisches Verständnis von Geschlecht, wenn sie davon ausgeht, dass „Geschlecht eine gesellschaftlich, politisch, wirtschaftlich und theologisch konstruierte Kategorie ist und dass diese gesellschaftliche Konstruktion dazu dient, die patriarchale Ausbeutung und Unterdrückung aller Frauen aufrechtzuerhalten, die sich aber am ausgeprägtesten im Schicksal der ‚ärmsten und verachtetsten Frauen der Erde‘ zeigt“ (Schüssler Fiorenza 1988b, 38).

Schüssler Fiorenzas feministische Befreiungstheologie zeichnet sich durch den Primat der Praxis aus. Theologie ist Theorie der politischen Praxis, deren Ziel die Transformation persönlicher und struktureller Ausbeutungs- und Ausgrenzungsstrukturen ist.³⁴ Das hermeneutische Zentrum dieser befreienden Praxis liegt im Befreiungskampf der wo/men, dem sie Offenbarungscharakter (*revelatory struggle*) zuschreibt (Schüssler Fiorenza 1995, 59). Sie verfolgt das politische Ziel einer radikalen Demokratie, nämlich die „kritische radikal-demokratische Praxis und Vision einer radikalen Demokratie in Gesellschaft und religiösen Institutionen.“³⁵

Ihre Machtanalyse will den Widerspruch aufdecken, dass Macht und Einfluss gesellschaftlich ungleich verteilt sind, trotz demokratischer Ideale. Dabei bezieht sie sich auf die schon in der Antike vorhandene Konzeption der Demokratie im griechischen Stadtstaat, der zufolge politische Partizipation nur freien, besitzenden, gebildeten Männern vorbehalten war, während ‚die anderen‘, Sklaven, aber auch freie Frauen als ungeeignet galten, da ihre Vernunftbegabung ‚von Natur aus‘ als minderwertig galt. Unterschiede zwischen Griechen und Barbaren, Männern und Frauen, Besitzenden und Nichtbesitzenden wurden zum Legitimationsgrund, sie nicht an der Demokratie zu beteiligen. Schüssler Fiorenza entlarvt den zu Grunde liegenden Konstruktcharakter: „Die gesellschaftlichen Beziehungen, die Geschlechterunterschiede hervorbringen, werden sozio-kulturell hergestellt und sind nicht etwa biologische Vorgegebenheiten.“³⁶ Die Logik der Rechtfertigung solcher Differenzen, die von Natur aus oder durch göttliche Bestimmung gegeben sein sollen, existiert gemäß Schüssler Fiorenza seit der griechischen Antike bis zur Gegenwart. Diese Konstruktionen

³⁴ Vgl. Schüssler Fiorenza 1995, 12; dt. Schüssler Fiorenza 1997, 32.

³⁵ Schüssler Fiorenza 1997, 51; engl. Schüssler Fiorenza 1995, 24.

³⁶ Schüssler Fiorenza 1995, 36f; dt. Schüssler Fiorenza 1997, 67.

würden reproduziert, „auch in modernen demokratischen Diskursen der politischen Philosophie, in der aufklärerischen Konstruktion des Vernunftmenschen ebenso wie in den kolonialistischen Ausdrucksformen des Rassismus“ (Schüssler Fiorenza 1989, 315). Die Arbeit an der radikalen Demokratie ist dann eine religiöse und gesellschaftliche Aufgabe und mit der Vision der *ekklesia of wo/men* verknüpft. Sie bildet das Zentrum der gesamten Theologie Schüssler Fiorenzas, ihrer feministischen Bibelhermeneutik und der befreienden Frauenpraxis.

Feministischer Bibelauslegung kommt deshalb eine Schlüsselrolle zu. Sie hat die Aufgabe, die soziopolitischen Verhältnisse zu verändern. Schüssler Fiorenzas feministische Bibelhermeneutik beinhaltet vier Schritte (vgl. Schüssler Fiorenza 1988b, 49-58): Es geht um die „*Hermeneutik des Verdachts*“, dass Bibeltexte frauenfeindliche Tendenzen beinhalten, die „*Hermeneutik der Verkündigung*“, die kritisch nach dem Einfluss von Bibeltexten in Glaubensgemeinschaften fragt und danach strebt, unterdrückende Texte aus gottesdienstlichem Handeln zu entfernen. Die „*Hermeneutik der Erinnerung*“ beansprucht frühchristliche Geschichte für Frauen, als Leidens- und Befreiungsgeschichte. Sie führt zu einer historisch-kritischen Rekonstruktion von Frauengeschichte. Die *ekklesia of wo/men* beruft sich auf die ursprüngliche *Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten* (Schüssler Fiorenza 1988b, 56). Die Bibel ist damit nicht nur Offenbarungsquelle, sondern auch Ressource für den Befreiungskampf (vgl. Friedrich 2003, 160). Die „*Hermeneutik kreativer Aktualisierung*“ dient der *ekklesia of wo/men* zu einer kreativen Re-vision biblischer Texte, um neue Träume zu träumen und neue Visionen zu formulieren, in Form liturgischer Ritualisierung, Tanz, Gesang, Gedichten etc.

Die Metaphern der *ekklesia of wo/men* und der Nachfolgemeinschaft der Gleichgestellten sprechen für sich. 1981 führte Schüssler Fiorenza den englischen Begriff *women-church* ein.³⁷ Das griechische Wort *ek-*

³⁷ 1981 plante das „Center of Concern“ eine Konferenz mit dem Titel „Women Moving Church“, um den Einfluss der Frauenbewegung auf die Katholische Kirche in den USA zu eruieren. Zuvor hatte eine Umfrage unter 500 KatholikInnen ergeben, dass die Einschätzungen sehr unterschiedlich waren, allerdings waren sich die Befragten einig, dass die Frauenbewegung in jedem Fall Einfluss auf katholische Frauen hatte. Während der Vorbereitung des Programms mit Diann Neu und Mary Riley wurde Elisabeth Schüssler Fiorenza bewusst, dass das Thema so formuliert war, als ob die Kirche mit der Hierarchie identisch sei und die Frauen nicht Teil der Kirche seien; stattdessen müsse es heißen „Women as Church on the Move“. Diann Neu übersetzte das deutsche Wort „Frauenkirche“ auf Englisch als *women-church*. Schüssler Fiorenza besetzte diesen in den 1960-er Jahren pejo-

klesia geht auf die griechische Volksversammlung zurück, „das politische beschlussfassende Gremium oder die Versammlung der freien Bürger“ (vgl. Schüssler Fiorenza 1992, 127-128). Der Begriff *ekklesia* ruft Assoziationen einer politischen Versammlung hervor, aber auch der religiösen Versammlung, der Kirche. Schüssler Fiorenza wählt bewusst nicht den Begriff *kyriake*, den ursprünglichen Begriff für Kirche, da er vom Begriff *kyrios* abhängig ist (Schüssler Fiorenza 1999a, 328).

Ekklesia ist deshalb der Leitbegriff bei Schüssler Fiorenza und infolgedessen nennt sie die Sammlung ihrer ekklesiologischer Texte im Untertitel „Ekklesia-logie“ (Schüssler Fiorenza 1993a), wobei der Begriff Ekklesiologie durchgestrichen ist. Ekklesiologie muss zur *Ekklesialogie* werden und die radikale Demokratie für Frauen auch in ihrer theologischen Lehre von Kirche zum Ausdruck bringen. Der Zusatz *of wo/men* ist ein Neologismus. Er zeigt an, dass das Ideal noch nicht verwirklicht ist, da weder die Gesellschaft noch die Kirche eine „ekklesia, ein demokratisches Gremium sich selbst verwaltender Bürger und Bürgerinnen“ (Schüssler Fiorenza 1992, 128) sei. Zunächst definierte Schüssler Fiorenza die FrauenKirche als „jene Bewegung von Frauen in den biblischen Religionen, die sich bewusst als Frauen im Kampf gegen das Patriarchat engagieren, und von Männern, die sich mit diesem Frauenkampf identifizieren“ (Schüssler Fiorenza 1988b, 59).

Die *ekklesia of wo/men* ist bei ihr nicht gegen *Männer* und stellt sich nicht über Männer, weist aber jeglichen Götzendienst für Männlichkeit zurück, indem sie in weiblicher Existenz und Sprache das göttliche Bild erkennt und artikuliert (Schüssler Fiorenza 1993c, 199-202). Alle, Männer ebenfalls, sind mit eingeschlossen, da *ekklesia of wo/men* sich nicht biologisch definiert, sondern eine bestimmte Art und Weise ist, Kirche zu leben (Schüssler Fiorenza 1995, 27). Männer sollen somit die feministische Perspektive der *ekklesia of wo/men* übernehmen. *Ekklesia of wo/men* ist ein „eingegrenzter offener Raum“, in dem Gott durch gegenseitige Anerkennung erfahrbar wird und in dem kontroverse Debatten geführt werden (vgl. Schüssler Fiorenza 1993b, 344f). Genauso wenig wie die männliche Hierarchie der Kirche ist sie auch nicht *das Volk Gottes* und stellt nicht die Fülle der Kirche dar, sondern *ekklesia of wo/men* ist eine historische Befreiungsbewegung, die zum *Volk Gottes* dazugehört und unterwegs ist,

rativ gebrauchten Begriff – im Sinne der Feminisierung der Kirche – mit dem Terminus *ekklesia* auf positive Weise, vgl. Schüssler Fiorenza 1993c, 195.

um die Vision einer neuen Gemeinschaft von Gerechtigkeit und Solidarität zu verkörpern (Schüssler Fiorenza 1993c, 200).

Schüssler Fiorenza begründet ihre Ekklesiologie mit einer Rekonstruktion der Geschichte der egalitären Jesusbewegung, der *discipleship of equals*. Auf der Basis ihrer Weisheitschristologie fußt die *ekklesia of wo/men* auf der „lebensspendenden Kraft der Geist-Weisheit“ (Schüssler Fiorenza 1993c, 198): „Sophia, Jesu Gott, will das Ganz-Sein und die volle Menschlichkeit aller und befähigt daher die Jesusbewegung, eine Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten zu werden“ (Schüssler Fiorenza 1988c, 183).

Schüssler Fiorenzas Modell verknüpft moderne und postmoderne Anliegen (vgl. Meyer-Wilmes 1999),³⁸ verhält sich aber insgesamt kritisch gegenüber der Postmoderne. Sie teilt die postmoderne These der Auflösung der ‚Großen Erzählungen‘ nicht, sondern beharrt mit ihrer Gesellschaftsanalyse darauf, dass feministische Theorie und Theologie weiterhin großer Erzählungen bedarf, da sie ihre Kritik, zum Beispiel an ökonomischen Marktmechanismen und totalitären Ideologien nicht aufgeben darf. Sie fasst gesellschaftliche Mechanismen in Form eines „Welt-Ausbeutungssystem“ (Friedrich 2003, 202).

In ihren neueren Publikationen führt Schüssler Fiorenza ihre ekklesiologischen Überlegungen nicht weiter. Der Sitz im Leben ihrer exegetischen Arbeit bleibt aber die *ekklesia of wo/men* und sie wählt für ihre Arbeit den Ausdruck *theology as the rhetoric of ekklesia*: „Um eine transformative Intellektuelle zu werden anstelle einer professionalisierten Intellektuellen, muss sie die öffentliche Sphäre der *ekklesia* als Raum für biblische und religiöse Studien beanspruchen“. „Denn die *ekklesia* ist nicht ein vornehmlich religiöser, sondern politischer Begriff.“³⁹

Die Frage ist, was Schüssler Fiorenzas Modell inklusiver Gemeinschaft als politische Ekklesiologie heute bedeutet. Das Verständnis der 1980-er Jahre bruchlos weiterzuführen, wie Schüssler Fiorenza dies

³⁸ Meyer-Wilmes deckt auf, dass Schüssler Fiorenza in ihrem Konzept zwei Öffentlichkeitsbegriffe miteinander verschränkt: Einmal Frasers radikaldemokratischen Begriff der subalternen Gegenöffentlichkeit (Frauenkirche als Gegenmodell zur patriarchalen Kirche) sowie Habermas' liberaldemokratischen Begriff einer Teilöffentlichkeit (Frauenkirche als Manifestation der Universalkirche). Damit verknüpft Schüssler Fiorenza eine moderne Argumentationsfigur – die gleichberechtigte Teilnahme von Frauen an Kirche – mit einer postmodernen Argumentationsfigur – ein Forum, an dem Frauen in ihren Verschiedenheit teilhaben (vgl. Meyer-Wilmes 1999).

³⁹ Schüssler Fiorenza 1999b, 10 und 11; vgl. auch Schüssler Fiorenza 2001.

tut, ist sicherlich nicht möglich.⁴⁰ Ferner ist Schüssler Fiorenza die Vertreterin, die die Hermeneutik der *Geschlechter-Differenzen* am konsequentesten theoretisch durchdacht hat. Angesichts ihres konstruktivistischen Verständnisses ist es erstaunlich, dass sie sich nicht mit dekonstruktivistischen Geschlechtertheorien auseinandersetzt. Zwar sind Postmoderne und Poststrukturalismus nicht deckungsgleich, aber die Abkehr von großen Erzählungen und Utopien, die fehlende direkte Anbindung an eine umfassende politische Praxis und die Tendenz zur Konzentration auf den Geschlechterdualismus in postmodernen bzw. poststrukturalistischen Geschlechtertheorien mögen dazu beitragen, dass Schüssler Fiorenza keine Auseinandersetzung mit ihnen führt. Schüssler Fiorenza weitet ihr konstruktivistisches Verständnis auch nicht explizit auf Männlichkeit und Männer aus, sondern Männer sollen Feministen werden. Zwar ist dies in den USA – anders als im deutschsprachigen Umfeld – nicht unüblich. Aus meiner Perspektive der Geschlechterforschung reicht es jedoch nicht aus, den Blickwinkel allein auf Frauen zu richten. Wichtig ist auch eine kritische Auseinandersetzung der Theologie mit der Vergötzung von Männlichkeit und den Möglichkeiten der Dekonstruktion und Rekonstruktion männlicher Identität in Bezug auf Kirche. Zu fragen wäre auch, ob die Jesusbewegung als alleiniges Begründungsmuster für eine heutige egalitäre Kirche historisch vereinfacht und antijudaistisch gefärbt ist.

3.3 GefährInnen der Weisheit Gottes (E. A. Johnson)

Elizabeth A. Johnson⁴¹ schlägt ein *relationales trinitarisches* Modell inklusiver Gemeinschaft vor, das die soziale Trinität Gottes in Analogie zur Gemeinschaft der Gläubigen setzt. Inklusivität entsteht so durch In-Beziehung-Sein und Gegenseitigkeit. Dies ist mit einer Geschlechterwahrnehmung von Geschlechter-Differenzen verknüpft, die vielerorts zu Geschlechterfestlegungen tendiert.

Johnsons Entwurf mit dem Titel *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints* (Johnson 1998) zeigt die Handschrift einer römisch-katholischen feministischen

⁴⁰ Vgl. hierzu meine Auseinandersetzungen in Kapitel 7.2.5.

⁴¹ Johnson lehrt Systematische Theologie und Feministische Theologie an der *Fordham University* in New York City und ist römisch-katholische Schwester der Gemeinschaft der *Sisters of Saint Joseph of Brentwood* in New York (vgl. URL: <http://www.sistersofstjosephbrentwoodny.org/> [14.8.2006]).

Dogmatikerin, die sich traditionelle dogmatische Loci vornimmt und mit Bezug auf Schrift, Tradition und vielfältigen Erfahrungen von Frauen neu interpretiert.⁴² Dies geschieht im Geiste des 2. Vatikanums und in Offenheit für andere Religionen. Es ist Johnsons Charakteristikum, die Tradition mit der Tradition zu verändern und so für gegenwärtige, vor allem feministische Anliegen neu zum Klingen zu bringen. Hierfür spürt sie verschüttete oder verdrängte Traditionen auf.⁴³ So nimmt sie sich den dritten Artikel des altkirchlichen Apostolischen Glaubensbekenntnisses vor und bietet eine weisheitstheologische Relektüre der *Gemeinschaft der Heiligen*, die für ihren westlichen Kontext der Postmoderne und für feministisch-theologische Anliegen von Frauen relevant sein soll (vgl. Johnson 1998, 11-21).

Hier postuliert sie ein generelles theologisches Forschungsdefizit zur Gemeinschaft der Heiligen, im Vergleich zu regem Interesse an Heiligkeit in anderen Disziplinen – dies müsste allerdings eingehender untersucht werden.⁴⁴ Zudem beobachtet sie in hoch industrialisierten, säkularisierten Ländern einen Traditionsabbruch bezüglich der Heiligenverehrung, während die Heiligenverehrung in südlichen und östlichen Ländern und Kirchen boomt.⁴⁵ Nicht nur Veränderungen seit

⁴² Sie hat bereits Monografien zur Christologie (Johnson 1990; Johnson 1997), Gotteslehre (Johnson 1994), Schöpfungslehre (Johnson 1993) und Mariologie (Johnson 2003) vorgelegt.

⁴³ In *Friends of God and Prophets* widmet sie etwa hundert Seiten dem theologiegeschichtlichen Nachweis, dass das Beziehungsmodell zwischen Gott und den Menschen der *companionship of friends* durch das Modell *patrons-petitioner* verdrängt wurde (vgl. Johnson 1998, 41-138).

⁴⁴ Diese Feststellung eines Defizits teile ich nicht ganz, zumindest nicht für die deutschsprachige protestantische Theologie. Hier ist die Gemeinschaft der Heiligen durch die Rezeption von Dietrich Bonhoeffers Studie „*Sanctorum communio*“ (Bonhoeffer 1930) durchaus breiter diskutiert worden. Ein anderes Anzeichen für das seit den 1990-er Jahren verstärkte Interesse an Heiligkeit sind die praktisch-theologischen Studien, beispielsweise von Manfred Josuttis.

⁴⁵ Die Lage der Heiligenverehrung ist ebenfalls nicht so eindeutig. Beispielsweise findet im deutschsprachigen Raum das allgemeine Interesse an Heiligen gegenwärtig Widerhall im elektronischen „Ökumenischen Heiligenlexikon“ (URL: www.heiligenlexikon.de [14.8.2006], das seit 1999 im Internet zugänglich ist und stetig aktualisiert wird. Die Statistiken zeigen eine erheblich gestiegene Anzahl der Verfahren zur Selig- und Heiligsprechung während des Pontifikats von Papst Johannes Paul II. (1978-2005). Es wurden fast ebenso viele Kanonisierungen vorgenommen wie in den vierhundert Jahren zuvor: 1338 Personen wurden selig gesprochen, die Zahl der Heiligsprechungen lag bei 482, vgl. URL: <http://www.heute.de/ZDFheute/inhalt/11/0,3672,2008043,00.html> [14.8.2006]. Die Anzahl der selig- und heilig gesprochener Frauen hat zugenommen, vgl. URL: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/index_saints_ge.html.

dem 2. Vatikanum⁴⁶ macht sie hierfür verantwortlich, sondern die Postmoderne⁴⁷, die nicht recht zur traditionellen Heiligenverehrung der römisch-katholischen Kirche passe.⁴⁸

Auch die weltweite Frauenbewegung veranlasst Johnson zur Revitalisierung der Gemeinschaft der Heiligen (Johnson 1998, 25), denn die Geschichte heiliger Frauen in der römisch-katholischen Kirche ist weitgehend aus dem kollektiven Gedächtnis getilgt worden.⁴⁹ Somit verfolgt sie die dreifache Absicht, erstens die gleichwertige Partizipation von Frauen in Kirche und Gesellschaft voran zu bringen, zweitens Frauen die spirituelle Gemeinschaft mit Heiligen als Kraftquelle und als theologisches Interpretationsmuster anzubieten und drittens darin in Praxis und Theologie eine Möglichkeit der Transformation der Kirche in der säkularen Gesellschaft vorzuschlagen (vgl. Johnson 1998, 3 und 26). Die Gemeinschaft der Heiligen ist ein „schlafendes“ Glaubenssymbol, das wieder belebt werden muss (vgl. Johnson 1998, 21).

Johnson versteht Feminismus als Kritik am Patriarchat und als alternative Vision für die Menschheit und die Erde (vgl. Johnson 1998, 34f). Ihre feministische Ausrichtung charakterisiert sie als grundsätzlich,⁵⁰ ethisch⁵¹ und pluralistisch.

⁴⁶ Ihre Deutung ist folgende: Der Heiligenkalender hat in dem Augenblick an Bedeutung verloren, als die direkte Beziehung zu Christus in den Blick rückte, der Zugang zur eucharistischen Liturgie durch die Liturgiereform leichter wurde, die Bibel nun von den Gläubigen selber benutzt wurde und indem den Laien und Laiinnen insgesamt mehr Verantwortung zugestanden wurde. Andererseits führten diese Entwicklungen nicht überall zu einem Rückgang der Heiligenverehrung (vgl. Johnson 1998, 16ff).

⁴⁷ Im Anschluss an Edward Farley verbindet Johnson mit der Postmoderne die Lösung traditioneller Bindungen, zu sich, dem Göttlichen und der Transzendenz, den Niedergang der Großen Erzählungen der modernen westlichen Kulturen, den Verlust von Universalien, Zweifel am Fortschrittsdenken und an der Überordnung der weißen, männlichen Kultur (vgl. Johnson 1998, 17ff).

⁴⁸ Nicht zu den offiziellen, kanonisierten Heiligen spüren die Menschen eine Affinität, sondern zu inoffiziellen, beispielsweise Friedensstifterinnen und -stiftern oder anderen charismatischen Persönlichkeiten der medialen Öffentlichkeit. Darüber hinaus sind der Glaube an das Leben nach dem Tod oder an ein Purgatorium nicht mehr selbstverständlich (vgl. Johnson 1998, 18ff).

⁴⁹ Die Frage ist allerdings, was die gestiegene Anzahl von Heilig- und Seligsprechungen insgesamt und von Frauen im Besonderen für das Verhältnis von Postmoderne, Frauenbewegung und Heiligkeit zu bedeuten hat.

⁵⁰ Es geht um Praxis und Bedeutung des *christlichen Glauben als Ganzem*. Christlicher Glaube berührt sämtliche Formen von Beziehungen, von Menschen untereinander und mit der Erde. Gott, heilig und mitleidend, ist dafür die Grundlage.

Mit ihrer pluralistischen Ausrichtung rekurriert sie auf die Debatten um Pluralismus und Differenzen unter Frauen, die seit den 1980-er Jahren den Begriff *der* Feministischen Theologie problematisiert haben (vgl. Johnson 1998, 34-37). Trotz dieser Differenzen will sie nicht auf Generalisierungen verzichten, um den gemeinsamen Widerstand von Frauen weltweit nicht zu schwächen. Strategische Koalitionen sind einzugehen.⁵² Somit versucht Johnson mit ihrer Wahrnehmung von Geschlechter-Differenzen eine sowohl für die säkularisierte Postmoderne als auch für marginalisierte Minoritätsgruppen relevante feministische Theologie zu bieten und verbindet damit zwei Diskurse, die in den USA meist getrennt sind oder sogar in Widerspruch zueinander stehen. Es handelt sich um den postmodernen und den identitätspolitischen Differenzdiskurs, den afro- und hispanoamerikanische Frauen etc. verfolgen.⁵³

Johnsons Relektüre der Gemeinschaft der Heiligen drückt die Beziehung zwischen Gott und den Menschen mit der Metapher *Friends of God and Prophets* aus Weisheit Salomos 7,27 aus (vgl. Johnson 1998, 3): „Obwohl sie nur eine ist, kann sie doch alles. Und obwohl sie bei sich selbst bleibt, erneuert sie das All, und von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in heilige Seelen ein und macht sie zu Freundinnen und Freunden Gottes und zu Prophetinnen und Propheten“ (ÜS HW). Der Vers zieht sich als roter Faden durch ihr Werk. Die Freundschaft Gottes zur Welt beschreibt sie als „gegenseitige Beziehung“, die allen

⁵¹ Ethisch bezieht sich hier auf jegliche Formen der Unterdrückung wie Sexismus, Rassismus, Klassismus, Diskriminierung aufgrund des Alters, Heterosexismus, Kolonialismus und Ausbeutung der Erde.

⁵² Die Spannung zwischen Pluralismus und Universalismus ist in der feministischen Theoriedebatte auch unter der Fragestellung diskutiert worden, wie sich Feminismus und Postmoderne zueinander verhalten. Einerseits verfolgen beide ähnliche Ziele, indem sie den Totalitarismus des Projekts der Moderne kritisieren und Differenz und Heterogenität Wertschätzung entgegen bringen. Andererseits stehen sie im Konflikt miteinander. Wissenschaft im postmodernen Denken hat sich von den ‚Großen Erzählungen‘ verabschiedet und versteht sich als Wissenschaft der ‚kleinen Erzählungen‘. Wie kann postmodernes Denken dann mit feministischer Sozialkritik einhergehen – so fragt beispielsweise Nancy Fraser. Verlangt die Geschichte der Diskriminierung des Weiblichen nicht eine große Erzählung?

⁵³ Beide Diskurse ähneln sich in der Betonung der Differenzen und des Pluralismus unter Frauen. Während im postmodernen Denken Subjekte und Identitäten sich auflösen, agieren ‚identitätspolitische‘ Diskurse als Subjekte, formulieren gemeinsame Probleme und Erfahrungen und kämpfen um die Anerkennung ihrer besonderen Identitäten. Allerdings gibt es hier auch Überschneidungen, beispielsweise hält sich die identitätskritisch ausgerichtete *postcolonial theory* offen für die Artikulation kollektiver Interessen, vgl. Becker-Schmidt/Knapp 2000, 106f.

lebenden Kreaturen gilt und „alles durch göttliches Mitgefühl“ befreundet (vgl. Johnson 1998, 41). Die ProphetInnenenschaft beinhaltet das Engagement gegen Ungerechtigkeit. Dies sind die Säulen der „Gemeinschaft der Weisheit“, dem Kreis von GefährtInnen (*circle of companions*). Die ekklesiologische Inanspruchnahme der Freundschaftsmetaphorik wird von Johnson nicht problematisiert,⁵⁴ allerdings bekommt die Freundschaftsmetaphorik durch die ProphetInnenenschaft einen Gegenpol. In Weish 7,27 klingen sämtliche Aspekte von Johnsons Weisheitstheologie an, mit der sie die Gemeinschaft der Heiligen interpretiert.⁵⁵

Johnsons weisheitliche Trinitätstheologie steht im Kontext einer Renaissance der Trinitätstheologie⁵⁶ und der Popularität der biblischen Figur der Weisheit in feministischen Theologien der letzten Jahrzehnte. Ihre Relektüre von Kirche als Gemeinschaft der Heiligen aus einer trinitarisch-weisheitstheologischen Sicht stellt aber einen originellen

⁵⁴ In der Metapher der Freundschaft schwingt mit, dass es sich um eine Interessensgemeinschaft oder einen Kreis von SympathisantInnen handeln könnte. Das Kennzeichen von Kirche ist aber gerade, dass die Gemeinschaft sämtliche Sympathielinien oder soziale Differenzen übergreift. In Realität wird Gemeinschaft in den Kirchen aber immer auch entlang von Freundschaften und Sympathien geschlossen. Die Frage ist, wie beides ausbalanciert wird. Wie können Freundschafts-, Interessen- und Beziehungsnetze in den Kirchen existieren und gleichzeitig die Gemeinschaft offen gehalten werden für eine größere Gemeinschaft – auch mit denjenigen, die sie sich nicht ausgesucht haben? Der zweite Punkt ist, dass deutlicher gemacht werden müsste, wie in einer Gemeinschaft von Freundinnen und Freunden Machtverhältnisse ausgehandelt werden. In Frauenfreundinnengemeinschaften fällt zwar die Konfliktlinie zum männlichen Geschlecht weg, aber Konflikte und Machtkämpfe müssen gleichwohl ausgetragen werden.

⁵⁵ Es geht um die Göttlichkeit der Weisheit („obwohl sie nur eine ist, kann sie doch alles“), ihre Schöpferkraft, Immanenz und Transzendenz („und obwohl sie bei sich selbst bleibt, erneuert sie das All“), ihr generationenübergreifendes und heilsgeschichtliches Wirken, Heilige hervorzubringen („und von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in heilige Seelen ein“) und schließlich die Weisheit als Urheberin einer Gemeinschaft, in der die Freundschaft Gottes zur Welt und der prophetische Widerstand gegen Ungerechtigkeit sichtbar ist („und macht sie zu FreundInnen Gottes und ProphetInnen“).

⁵⁶ Die Renaissance der Trinität Gottes in feministischen Theologien mag auf den ersten Blick überraschen. Nach anfänglicher harscher feministischer Kritik an der Trinitätslehre als „hoffnungslos patriarchal, androzentrisch und sexistisch“ (Janowski 2002, 565) ist sie in den letzten Jahrzehnten neu rezipiert worden. Ähnliches ist allerdings auch in der protestantischen und römisch-katholischen Dogmatik geschehen, in der nach einer Trinitätsvergessenheit neuerdings, vor allem im Anschluss an Karl Barth und Karl Rahner, ebenfalls eine Renaissance stattgefunden hat (vgl. Schwöbel 1998).

Ansatz dar. Gemäß Johnsons' apophatischem Ansatz bleibt jegliche Gottesrede relativ und dies eröffnet die Möglichkeit, vergessene oder unübliche Gottesmetaphern als legitime Gottesrede zu entwickeln. Erfahrungen von Frauen bilden „einen machtvollen Katalysator [...], um die Rede von Gott zu emanzipieren“ (vgl. Johnson 1992, 112). Johnson plädiert dafür, das ganze Spektrum metaphorischer Rede auszuschöpfen, nämlich männliche und weibliche Bilder wie auch kosmische Symbole (vgl. Johnson 1992, 56). In ihren Büchern konzentriert sie sich jedoch auf weibliche Gottesmetaphorik und grenzt sich dabei von essentialisierenden Strömungen in der feministischen Theologie ab. Sie besteht darauf, dass auch Gottesrede in weiblichen Metaphern relativ bleibt.⁵⁷ Allerdings gerät diese Intention beim Lesen ihrer Werke häufig aus dem Blick, da Johnson die Entdeckung weiblicher Metaphorik ganz ins Zentrum stellt. Deshalb ist ihr Ansatz trotz des Fokus auf die Relativität weiblicher Gottesrede auch ein Beispiel für Geschlechterfestlegungen in der Ekklesiologie.

Sie nimmt die Vorstellung der Trinität in Anspruch und orientiert sich, wie viele trinitätstheologische feministische Ansätze der letzten Jahre, nicht primär an der immanenten Trinität, sondern deutet von der ökonomischen Trinität her die immanente Trinität.⁵⁸ Damit rezipiert sie Karl Rahners Ansatz eines Ineinanders von ökonomischer und immanenter Trinität (vgl. Johnson 1992, 199). Das Geheimnis Gottes und der Trinität kann bewahrt bleiben und es kann von der „historischen Realität von Frauen“ ausgegangen werden (vgl. Johnson 1992, 76 und 83). Die Trinität lässt sich so ausgehend von den Glaubenserfahrungen von Frauen deuten. Die heilige Geisteskraft (Geist-Sophia) steht im Zentrum der ‚pneumazentrischen‘ Trinitätslehre. Dazu gehört (anstelle des Substanzdenkens vor allem in der westlichen Trinitätslehre) eine starke Betonung der Beziehungshaftigkeit Gottes im Sinne einer Gegenseitigkeit (engl. *mutuality*)⁵⁹ – hierfür bemüht Johnson das in der orthodoxen Tradition geläufigere Modell der Perichorese.⁶⁰

⁵⁷ Vgl. Johnson 1992, 57 und 273; vgl. auch Hailer 2001, 44f.

⁵⁸ Vgl. Janowski ²2002, 566. Ähnlich Suchocki ²1989; LaCugna 1991.

⁵⁹ Beziehungshaftigkeit steht als Erfahrungshorizont bei Johnson (vgl. Johnson 1992, 68ff), aber auch bei anderen feministischen Trinitätstheologien im Zentrum, vgl. Janowski ²2002, 565 und die dort erwähnten Ansätze, beispielsweise Moltmann-Wendel ²1987.

⁶⁰ Die Perichorese erfreut sich aber inzwischen auch bei westlichen Theologen an Beliebtheit, beispielsweise bei Jürgen Moltmann (Moltmann 1991, 318).

Die Trinität deutet Johnson mit der Figur der Weisheit aus dem Buch der Weisheit Salomos.⁶¹ Johnson schöpft aus gedeuteten Erfahrungen von Frauen⁶² und aus biblischen Quellen, nämlich der Heiligen Geisteskraft „Ruah“ und der „Schechina“, als Einwohnung des Geistes in Heiligem und in heiligen Personen (vgl. Johnson 1992, 82-86). Das Motiv der Weisheit benutzt sie als „kreatives Sprachmittel, [...] um die zentralen Aussagen der Gotteslehre zu reformulieren und zu präzisieren.“⁶³ So deutet sie Gott als „Mutter Sophia“, verbindet dies mit einer inkarnatorischen Weisheitschristologie („Jesus-Sophia“) und der Heiligen Geisteskraft als „Geist-Sophia“.

Bis heute besteht kein Konsens darüber, in welchem Verhältnis die Figur der Weisheit zum Gott Israels im nachexilischen Israel steht, ob sie „eine Hypostase, die personifizierte Stimme, die Selbstoffenbarung des Schöpfungsgeheimnisses oder die Redefinition einer israelitischen Göttin“ darstellt (Schroer 1996, 28). Vermutlich muss dies offen bleiben und es legt sich nahe, die Weisheit als einen Teil des Gottesbildes zu betrachten.⁶⁴ Im Weisheitsbuch finden sich folgende Beschreibungen der Figur der Weisheit: Sie wird als weibliche Gestalt beschrieben, als eine Frau, die die Schülerinnen und Schüler der Weisheit suchen und lieben (vgl. Weish 7,22-8,1). Zweitens gilt die Weisheit als eine Emanation Gottes (vgl. Schroer 1996, 112f). Sie steht in enger Relation zu Gott, als Geliebte und Gefährtin Gottes (Weish 8,3), als Beisitzerin des göttlichen Throns in enger Nähe zu polytheistischen Gottespaaren; schließlich wird in der Exoduspacherzählung der Gottesname durch die Weisheit ersetzt. Möglicherweise steht ihre Vereh-

⁶¹ Das Buch der Weisheit gehört in der römisch-katholischen und orthodoxen Tradition zu den kanonischen Schriften und in reformatorischer Tradition zu den Apokryphen. Im Vergleich zu vielen feministischen exegetischen Arbeiten zur Weisheit (vgl. Schroer ²2002) stellt Johnsons Weisheitstheologie bislang einen der wenigen systematischen Ansätze dar. Erwähnenswert ist noch Moltmann-Wendel ²1987. Silvia Schroers sehr aufschlussreicher Überblick erwähnt die systematisch-theologischen Ansätze zur Weisheit nicht, vgl. Schroer ²2002, 572-574. Hailer bespricht Arbeiten aus dem religionspsychologischen Spektrum (vgl. Hailer 2001, 48-62).

⁶² Frauenerfahrungen stellen für Johnson eine berechtigte Quelle dar, da eine wesentliche Beziehung zwischen geschichtlichen Erfahrungen und der Rede von Gott existiere, denn „die veränderte Geschichte von Frauen, sich selber zu bestätigen und zu benennen, schafft eine neue Situation für die Rede vom göttlichen Mysterium.“ (Johnson 1992, 75).

⁶³ So die Deutung von Hailer 2001, 43.

⁶⁴ Zudem wird die Figur der Weisheit in den Weisheitsschriften unterschiedlich beschrieben, es gibt nicht *die* Figur der Weisheit (vgl. Schroer 1996, 29).

rung im Zusammenhang mit der monastischen jüdischen Gemeinschaft der Therapeutinnen, die sich als „Lebensgefährtinnen der göttlichen Weisheit verstehen“ (Schroer 1996, 116). Schließlich klingt die Verehrung der ägyptischen Göttin Isis an, was möglicherweise eine Inkulturation ins hellenistische Umfeld darstellt.⁶⁵

Mit dieser weisheitlichen Trinitätstheologie deutet Johnson die Gemeinschaft der Heiligen als ein relationales Symbol, nämlich als Gemeinschaft mit, in, unter und durch die Weisheit Gottes. Diese Beziehung besteht aus fünf Dimensionen (vgl. Johnson 1998, 219-243), nämlich der Beziehung zwischen Gott und den Menschen, zwischen den Lebenden und Toten, zwischen den Menschen, mit den paradigmatischen Heiligen und mit dem ganzen Kosmos. Johnsons Ansatz beruht auf der These, dass das Modell der GefährInnenschaft im Laufe der Kirchengeschichte vom Modell der Patron-BittstellerInnen verdrängt wurde. Diese Generationen übergreifende Gemeinschaft deutet sie als lebendige Gemeinschaft der Erinnerung und Hoffnung, die die Erinnerung an Frauen früherer Generationen, die durch eine exklusive Kirchengeschichte marginalisiert und ignoriert wurden, wach hält. Das Geheimnis der Beziehungshaftigkeit der Trinität Gottes als Mutter-Sophia, Jesus-Sophia und Geist-Sophia, stiftet die Gemeinschaft. Die Gemeinschaft der Heiligen liest sie somit als „egalitäres“ und „inklusives“ Glaubenssymbol (Johnson 1998, 1 und 9).

Johnson findet diejenige Art von Beziehungsnetzen, die viele Frauen in und an den Rändern von Kirche miteinander erleben und für die Kirche als Ganze erhoffen, in vergessenen Traditionen der Bibel (Figur der Weisheit) und der Kirche (Modell der GefährInnenschaft) wieder. Ihre Stärke ist, dass sie sich in der Traditionsgeschichte verortet und nicht den Anspruch erhebt, etwas Neues zu entwerfen. Immer geht es ihr um eine Revitalisierung von Vergessenem, Verschwiegenem, Marginalisiertem, das sie aus der Perspektive heutiger Erfahrungen aufspürt. Eine weitere Stärke ist ihre poetische Sprache, mit der sie idealistische Visionen ausmalt. Schließlich unterbreitet Johnson einen Vorschlag, Ekklesiologie *trinitarisch* zu deuten und der *Pneumatologie* eine zentrale Stellung einzuräumen. Die Figur der Weisheit eignet sich als kreatives Mittel, um einseitig männlich gedachte trinitarische Begründungen für die Ekklesiologie zu verändern.

Kritisch anzufragen ist, ob Johnson in ihrem Modell der inklusiven Gemeinschaft die Differenz zwischen Göttlichem und Menschlichem

⁶⁵ Vgl. Schroer 1996, 117-120; Johnson 1992, 90-100.

allzu sehr verflacht. Kommt das Analogiemodell hier an seine Grenzen? Lässt sich die ideale Gemeinschaft, mit der die Weisheit Gottes mit Mensch, Natur und dem Kosmos in Beziehung steht, ohne Weiteres auf die menschliche Gemeinschaft übertragen? Wie wird im GefährInnenmodell die Machtfrage verhandelt? Kann es Gemeinschaft jenseits jeglicher Hierarchie geben? Johnsons Ansatz klammert (in ähnlicher Weise wie Ruethers Modell) strukturelle, rechtliche und institutionelle Fragen aus, die aber in Bezug auf Gemeinschaft geregelt werden müssen.

Ähnliches gilt für die *Grenzenlosigkeit* der *inkluisiven Gemeinschaft*. Die Grenzen dieser Gemeinschaft verwischen sich, alle sind eingeschlossen. Einerseits ist dies nachvollziehbar, ausgehend von der Erfahrung, dass unzählige Frauen in der römisch-katholischen Kirche seit Jahrhunderten Ausschlüsse hinnehmen müssen. Andererseits werden damit Angehörige anderer Religionen, Nichtgläubige etc. vereinnahmt. Es eröffnen sich dieselben Probleme, die der religionstheologische Inklusivismus mit sich bringt. Ferner ist bei Johnson eine Ethisierung der Grenzen kirchlicher Gemeinschaft zu beobachten. Die Grenzen kirchlicher Gemeinschaft moralisch-ethisch zu ziehen (hier mit anderen Vorzeichen) widerspricht dem inklusiven Anspruch Johnsons.

Streckenweise steht die allumfassende Deutung von Gott als Weisheit im Widerspruch zu ihrem apophatischen Ansatz, dass jegliche Metapher für Gott zu relativieren sei:⁶⁶ „Unsere Rede von Gott als Dreiheit von Personen ist eine menschliche Konstruktion, die sagen will, dass Gott *wie* eine Trinität ist, *wie* eine Dreifaltigkeit von Beziehung“ (Johnson 1992, 205).

3.4 Sakramentale Erzählgemeinschaft (N. K. Watson)

Natalie K. Watson⁶⁷ vertritt ein Modell inklusiver Gemeinschaft, das als *inkarnatorisch*, *sakramental* und *körperlich* charakterisiert werden

⁶⁶ Sie unterscheidet sprachlich manchmal nicht mehr zwischen der Weisheit und Gott, vgl. beispielsweise Johnson 1992, 214ff.

⁶⁷ Natalie K. Watson ist Tutorin für Kirchengeschichte und Ekklesiologie am *Ripon College*, Cuddesdon in Oxford, England. Watsons Dissertation ist unter dem Namen Natalie Knödel erschienen (Watson 1997), die Einführung in feministische Ekklesiologie unter Natalie K. Watson (Watson 2002), in die sie ihre Dissertation in gekürzter Form eingearbeitet hat. Ich nehme hauptsächlich auf ihre Einführung in feministische Ekklesiologie Bezug, zumal ihre Dissertation nur bei der University of Durham bezogen werden kann.

kann, denn es geht um Gottes körperliche Inkarnation in den kirchlichen Sakramenten, die Watson aus der Sicht von Frauen reinterpretiert. Sie arbeitet mit einer konstruktivistischen Wahrnehmung von Geschlecht, das sowohl Geschlechter-Differenzen berücksichtigt will, aber auch häufig zu Geschlechterfestlegungen neigt.

Ausgehend von ihrem römisch-katholischen Hintergrund führt Watsons feministische Neuinterpretation von Wort und Sakrament⁶⁸ zu einer sakramentalen und narrativen Ekklesiologie (vgl. Watson 2002, 78). Vielfältige Frauenerfahrungen in die Ekklesiologie einzuschreiben, sieht sie als ihre Aufgabe an (vgl. Watson 2002, 11).

Sie arbeitet mit einer Kombination aus einer Wahrnehmung von Geschlechter-Differenzen (vgl. Watson 2002, 8) und einem konstruktivistischen Verständnis. Methodisch zeigt sich dies in ihrem Dreischritt, der an Seyla Benhabib anschließt: Analyse – Dekonstruktion⁶⁹ – Rekonstruktion. In einem ersten Schritt werden Geschlechterkonstruktionen in der Ekklesiologie⁷⁰ analysiert, zweitens sollen sie auf feministisch-theologischer Sicht dekonstruiert und drittens auf feministische Weise rekonstruiert werden.

Watson verknüpft Sakramentaltheologie, feministische Theologie und Inkarnationstheologie miteinander und misst dem Körper bzw. der Verkörperlichung (*embodiment*) hohe Bedeutung zu. So soll die Theologie der Sakramente vom Leben und von den Erfahrungen von Frauen und Männern ausgehen und sich der Ambiguität, Komplexität und Fluidität menschlicher Erfahrungen stellen. Inkarnation deutet sie als Handeln Gottes, in dem das Göttliche das Menschliche in seiner Geschlechtlichkeit und Differenziertheit annimmt. Deshalb ist eine Vielfalt an sakramentalen Erfahrungen und eine Multivalenz sakramentaler Symbole legitim.

Die Begründung hierfür findet sie in einem relationalen trinitarischen Gottesbild. Die Beziehung, mit der die dreifaltige Gottheit in einer kreativen und inkarnatorischen Beziehung zu den Menschen steht, soll

⁶⁸ In vielen kirchlichen Traditionen ist die Predigt des Wortes und die Feier der Sakramente konstitutiv für Kirche, aber Frauen waren und sind teilweise bis heute von beidem ausgeschlossen.

⁶⁹ Vgl. Benhabib 1987. Hiermit meint Benhabib *nicht* das philosophische Projekt der Dekonstruktion von Derrida oder Butler, das sie selber kritisiert.

⁷⁰ „Diese Analyse zeigt auf, dass theologische Studien bis zur Gegenwart die Bedeutung der Genderidentität ignoriert haben, aber gleichzeitig mit starken expliziten und impliziten Genderkonstruktionen gearbeitet haben, die kulturell kontingent sind. Aber sie haben sie durch ihren Gebrauch in einem ekklesiologischen Kontext sanktioniert“ (Watson 2002, 33).

sich in der zwischenmenschlichen Beziehungsfähigkeit von Frauen und Männern widerspiegeln (vgl. Watson 1997, 80). Ihr Denkmodell steht Elizabeth A. Johnsons Analogieschluss von der Trinität auf die Kirche nahe und geht ebenfalls auf die Tradition der *analogia entis* zurück. Watson rekurriert auf die Sakramentaltheologie von Susan A. Ross (vgl. Ross 1998), bettet sie aber in die Gemeinschaft der Kirche ein.

Watson führt einen *geschlechtlich-körperlichen Sakramentsbegriff* ein: Sakramente sind für sie Symbole, die in der Gemeinschaft und mit menschlicher Geschlechtlichkeit erfahren werden. Sie deutet „die sakramentale Feier als die verkörperlichte Interaktion zwischen einem Individuum, dem Göttlichen und der Gemeinschaft. Solch eine Interaktion kann nicht stattfinden ohne die geschlechtliche Dimension, die jedem menschlichen Wesen inhärent ist“ (Watson 2002, 81).

Diese positive Bewertung menschlicher Sexualität und des Körper von Frauen führt zu einer neuen Deutung der *Präsenz Christi* in den Sakramenten. Sie ist nicht an die Person des Priesters und seiner physischen Ähnlichkeit mit Jesus gebunden. Auch das Bild von der Kirche als Braut Christi möchte Watson durch die Vorstellung ersetzen, dass sich Christi Präsenz darin zeigt, dass „Frauen, die Kirche sind, füreinander christusähnlich werden“ (Watson 2002, 81). Diese Christusähnlichkeit bezieht sich auch auf Männer: „Kirche ist der Platz, an dem menschliche Wesen, gerade als sexuelle Wesen, Christi Präsenz füreinander wirklich sein lassen“ (vgl. Watson 2002, 81).

Christusähnlichkeit soll nicht mehr geschlechtsgebunden gedacht werden, indem bestimmte Aspekte Männern und andere Frauen zugeschrieben werden, sondern: „Einander christusähnlich zu werden, bedeutet für Männer und Frauen, dass sie einander Christi Präsenz darstellen, in Bezug auf jegliche körperliche Realität der Kirche“, Watson 2002, 82). Sie verlagert die Präsenz Christi von der Person des Priesters in die Beziehungsqualität zwischen den Gliedern der Gemeinschaft. Dieses *erfahrungsbetonte, körperbezogene und die Christusähnlichkeit demokratisierende Sakramentsverständnis* illustriert Watson an der Taufe und dem Abendmahl.

Die *Taufe* sei für Frauen ein ambivalentes Symbol: Sie wurde ursprünglich in der Alten Kirche zeitweise von Frauen für Frauen und von Männern für Männer durchgeführt. Die Spende der Taufe war insofern historisch nicht immer an das männliche Geschlecht gebunden. Die trinitarische Taufformel enthält jedoch ausschließlich männliche Symbolik für Gott: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heili-

gen Geistes“.⁷¹ Als alternative Taufformel schlägt sie folgende Trias vor: „Mutter, Liebende/r und Freund/in“ (Watson 2002, 83). Zudem wurde die Taufe als christlicher Initiationsritus in der Christentumsgeschichte häufig als Reinigung von der Erbsünde, insbesondere vom weiblichen Blut während der Menstruation und bei der Geburt, verstanden. Im Gegensatz zu dieser Symbolik, die wiederum das Blut und den Körper von Frauen negativ konnotiert, interpretiert sie die Taufe als *spirituelle Neugeburt* im Zeichen der natürlichen Geburt eines Kindes durch eine Frau (vgl. Watson 2002, 83). Taufe wird hier mit *Gebären* verglichen. Wird bei der Taufe ein menschliches Wesen in die Gemeinschaft aufgenommen, ist es geradezu verwunderlich, dass die Beziehung zwischen der Mutter und dem Kind und das Gebären für das Taufsakrament traditionell kaum eine Rolle spielen (vgl. Watson 2002, 83-88).

Watson übernimmt die provokative These von Christine Gudorf, Sakramente seien männliche Ersatzhandlungen für Dinge, die nur Frauen möglich seien, beispielsweise das Gebären. Diese These ist gewagt und hinterfragt die unreflektiert geschlechtsgebundene christliche (vor allem römisch-katholische oder orthodoxe) Theologie und Symbolik, die die spirituelle Neugeburt durch die Taufe – vollzogen durch einen Mann – feiert, dies aber negativ von der natürlichen Geburt eines Kindes und vom Akt des Gebärens durch eine Frau abgrenzt und mit der Erbsünde in Verbindung bringt.

Watsons Verdienst ist es, den Zusammenhang zwischen Inkarnationstheologie und negativen Weiblichkeitsfolien zu problematisieren. Die Frage ist berechtigt: Weshalb wurde das Gebären eines Kindes gerade in seiner Ambivalenz (als einer Grenzsituation zwischen Leben und Tod) bislang nicht zum Sinnbild für die Neugeburt durch die Taufe in Anspruch genommen?⁷²

⁷¹ Zwar wurden und werden der heiligen Geisteskraft auch weibliche Konnotationen zugeschrieben (beispielsweise in der Tradition der östlichen Orthodoxen Kirchen, vgl. Kapitel 6.1.1), aber dies hat kaum dazu beigetragen, die Gotteslehre weniger männlich zu konstruieren.

⁷² Auch Teresa Berger macht ihre Erfahrungen als Schwangere und Mutter sakramentaltheologisch fruchtbar. Sie deutet die vorgeburtliche Zeit des Kindes im Mutterleib als katechumenale Zeit, in der sie gemeinsam mit dem Ungeborenen gebetet, die Bibel gelesen und Gottesdienst gefeiert hat. Anstöße hierzu liefern die pränatale Forschung, die kirchliche Tradition, das Fest von Mariä Heimsuchung am 2. Juli zu feiern und Psalmverse („vom Mutterleib an bist du mein Gott“, vgl. Ps 22,11f), vgl. Berger 1999, 183-194.

Das Abendmahl interpretiert Watson in ähnlicher Weise. Sie beleuchtet den Zusammenhang zwischen der Vorbereitung von Mahlzeiten (und Haus-Diensten insgesamt), die häufig in den Händen von Frauen lag bzw. liegt, und dem Abendmahl. Auch der ambivalente Zusammenhang zwischen Frausein und Nahrung, gerade auf dem Hintergrund der hohen Verbreitung von Essstörungen in westlichen Industrienationen, gehört in diesen Zusammenhang.⁷³ Watsons Intention ist, im Abendmahl weibliche Körperlichkeit und Sexualität in positivem Sinne zu feiern. Verkörperung, Sexualität, soziale Gerechtigkeit und Befreiung gehören für sie untrennbar zusammen (vgl. Watson 2002, 88-100).

Watson bezeichnet ihren Ansatz als *narrative Ekklesiologie*. Die Kirche sei eine Gemeinschaft, die die Geschichte von Gott verkörpert. Deshalb gehören die Geschichten von Frauen, über ihr Leiden und ihre Befreiung und Ermächtigung, zur Kirche, sonst wird die Geschichte Gottes nur unvollständig erzählt: „Die Kirche sollte neu gedacht und organisiert werden, als Ort, an dem Frauen einander zuhörend zum Sprechen bringen“ (Watson 2002, 116). Watson greift hier das Motiv von Nelle Morton auf: *hearing each other into speech* (Morton 1985). Was eine narrative Ekklesiologie bedeutet, wird von Watson lediglich angetippt und nicht weiter ausgeführt. Feministische Ekklesiologie sieht sie auf der Grenze, einerseits innerhalb der Institution Kirche, andererseits innerhalb von Diskursen über den Glauben, die diese Institutionen ablehnen und sich anderswo verorten (vgl. Watson 2002, 102).

Watsons Ansatz bei der Narrativität hängt mit ihrer Interpretation von Kirche als *Wort und Sakrament* auf der Basis von Frauenerfahrungen zusammen. Inklusive Gemeinschaft bedeutet für sie, dass Frauengeschichten in einer sakramental-körperlichen Gemeinschaft erzählt werden können und dass weibliche Körperlichkeit und Sexualität gefeiert werden. Wesentlich ist dabei der bereits erläuterte Ansatz, *Christuspräsenz* als *geschlechterübergreifende Christusähnlichkeit* zu denken. Damit eröffnet Watson neue Identifikationsmöglichkeiten mit einer christologischen Sakramentaltheologie.

Auf die Ausgrenzung und Abwertung von Frauen und Weiblichkeit in Bezug auf Kirche reagiert Watson mit einer positiven Würdigung

⁷³ Andernorts, in ländlichen Gebieten in Dritte-Welt-Ländern oder in Slums in den Metropolen, ist es der ambivalente Zusammenhang zwischen Unterernährung und Ernährung von Abfällen, durch die Frauen und Kinder in besonderem Maße betroffen sind.

von Frauenerfahrungen. Körper- und Lebenserfahrungen, die viele Frauen teilen, die aber in der theologischen Tradition als unheilig und der Präsenz Gottes unwürdig erklärt wurden, nimmt sie als Gleichnisse für transzendente Vorstellungen in Anspruch, um sich über die tradierten Abwertungen hinwegzusetzen. In einem solchen Kontext eklatanter Abwertung körperlicher und sexueller Dimensionen im Leben von Frauen wirkt die ekklesiologische Deutung von Frauenerfahrungen sinnstiftend.

3.5 Gemeinschaft als Passageraum (I. Graesslé)

Isabelle Graesslé⁷⁴ entwickelt ein Modell inklusiver Gemeinschaft, das Kirche als intermediären Passageraum versteht, in dem Kirche wie in einem Laboratorium explorativ gelebt werden kann. In diesem Ansatz klingt die Vorstellung von Kirche auf dem Weg, als Volk Gottes, an. Graesslé steht in ihrer Geschlechterwahrnehmung zwischen einem ontologischen Konzept der Geschlechterfestlegungen und der Suche nach einer Überwindung des Geschlechterdualismus, das dekonstruktivistische Züge trägt, aber nicht ausgebaut wird.

Graesslé ist eine literaturwissenschaftlich versierte Theologin. In ihrer Habilitationsschrift „Pour une théologie du passage. Repérages en Eglise“ (Graesslé 2003) vergleicht sie ihre theologische Arbeit mit der antiken Frauengestalt der Penelope, die ihr tagsüber gewebtes Tuch nachts wieder auftrennt, um Zeit zu gewinnen und die ungewisse Zeit zu überbrücken.⁷⁵ Nichts mehr sei selbstverständlich in der Theologie, *defaire* und *refaire*, tastende Versuche seien die einzige Möglichkeit: „dies ist die einzige Art und Weise, noch ein bisschen unsere Disziplin

⁷⁴ Isabelle Graesslé ist reformierte Pfarrerin in Genf und stammt ursprünglich aus dem Elsass. 2001-2005 war sie Moderatorin der „Compagnie des pasteurs et diacres de l’Eglise protestante de Genève“. Sie ist die erste Frau, die seit der Reformation Calvins vor 460 Jahren für diese Aufgabe gewählt wurde. 2005 übernahm sie das Amt der Direktorin des Internationalen Museums der Reformation in Genf.

⁷⁵ Der griechische Dichter Homer (8. Jahrhundert v. Chr.) erzählt die Geschichte von Penelope, der Frau des Königs von Ithaka, Odysseus, in seiner „Odyssee“. Nach dem Trojanischen Krieg befindet sich Odysseus auf seiner Irrfahrt. Penelope wird zu Hause von Freiern bedrängt. Unter dem Vorwand, vor einer neuerlichen Hochzeit ein Leinentuch für ihren Schwiegervater weben zu müssen, gewinnt sie Zeit, da sie dieses nachts immer wieder auftrennt. Aber sie wird von einer Dienstmagd verraten und willigt doch ein, den zu heiraten, der den Bogen von Odysseus spannen könne. Odysseus, inzwischen nach Ithaka zurückgekehrt und als Bettler verkleidet, spannt den Bogen und siegt gegen die Freier.

zu beherrschen, indem wir einfach aufhören vorzutäuschen, wir würden sie beherrschen.“ (Graesslé 2003, 11). Während sich in der Odyssee für Penelope und Odysseus die Ordnung wieder herstelle, stehe die Theologie vor der Aufgabe, sich weiterhin auf den Weg, die Reise ins Ungewisse zu begeben. So nennt Graesslé ihre Theologie *théologie du passage*, die sich ihres fragmentarischen Charakters und dem Ende der großen Systeme bewusst ist. Denn diese Situation der Umkehr, des Übergangs, des Weges betreffe alle Bereiche: „die Religion, die Politik, die Gesellschaft, die Geschlechterbeziehungen, unter anderem. Dies betrifft die großen religiösen Traditionen in ihrer Botschaft, ihrer ‚Großen Erzählung‘, in ihrer Funktion, ihren Institutionen, ihrer Macht und Autorität – sie finden sich in einem vollständigen Rückgang“ (Graesslé 2003, 20). Diese massive Dekonstruktion begreift sie aber als Chance, um zu einer Öffnung zu kommen, ja sogar als neue Reformation: „L’Eglise chrétienne est en train de basculer vers ‚autre chose““ (Graesslé 2003, 21).

Graesslés Entwurf ist einerseits durch ihren reformierten Kontext in Genf beziehungsweise der Schweiz geprägt, wo der Traditionsabbruch der Kirchen besonders zu spüren ist, andererseits lässt Graesslé durch ihr ökumenisches Engagement im ÖRK Beispiele aus der weltweiten Ökumene einfließen.

In ihrer Besprechung von Ansätzen feministischer Ekklesiologien⁷⁶ kommt sie zu dem Schluss, die Geschlechterdiskurse seien gefangen in der Dichotomie zwischen Egalität und Differenz; und darüber hinaus in der Entscheidung, sich innerhalb oder außerhalb der Institution Kirche zu engagieren.⁷⁷ Alles aus dem Blickwinkel der Differenz zu betrachten (männlich/weiblich, klassisch/neu etc.), erscheint ihr zu einfach, andererseits seien Differenzen in der kirchlichen Praxis von Frauen nicht zu übersehen. Diese Ambivalenz führt bei ihr dazu, dass sie Geschlecht nicht zum einzigen Kriterium der Veränderung von Kirche erheben möchte (vgl. Graesslé 2003, 19f). Anstelle der Alternative zwischen Egalität⁷⁸ und Differenz muss ein Weg (*passage*) zur

⁷⁶ Neben den oben erwähnten Ansätzen von Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza und Letty M. Russell diskutiert sie auch Thesen von Anne Carr (Carr 1992) und Hedwig Meyer-Wilmes (Meyer-Wilmes 1999).

⁷⁷ In Bezug auf die Positionen römisch-katholischer Theologinnen zur Amtsfrage trifft die Dichotomie zu, aber hinsichtlich der Ekklesiologien verkürzt Graesslé hier die oben dargestellten, dialektisch denkenden Positionen von Radford Ruether und Schüssler Fiorenza.

⁷⁸ Dass weiterhin Schritte zur Herstellung von Egalität nötig sind, stellt Graesslé nicht in Abrede, vgl. Graesslé 2003, 110.

Dissidenz eröffnet werden. Zu ihrer *Ekklesiologie der Dissidenz* (vgl. Graesslé 2003, 109-112) gehört der Begriff *pas-sage*: sich von der Weisheit (*sagesse*) zu entfernen und neue Wege zu gehen. Das Wortspiel ist im Deutschen kaum wieder zu geben: Sie spielt mit der Wendung *pas sage*, die ausdrückt, dass jemand unvernünftig, ein bisschen verrückt ist, und gleichzeitig bedeutet *passage* Übergang oder Weg.

Zwar geht Graesslé von einer „ontologischen Differenz“ der Geschlechter aus (Graesslé 2003, 109), sucht aber nach „neuen Identifikationen“, die die „traditionellen Inkarnationen sprengen“; nicht um Weibliches und Männliches zu negieren, sondern um „die Territorien des/r Anderen zu überschreiten, um sich die Rollen des/r anderen anzueignen, um die uralten Territorien zu überschreiten [...], um ein neues Oszillieren zwischen Zeit und Raum, zwischen männlich und weiblich zu erlauben“ (Graesslé 2003, 110). Graesslé findet solche Übergänge in biblischen Geschichten von Frauen und im Offenbarungserlebnis von Moses in Ex 3-4: „le passage de l’altérité à l’altération par l’autre“ (Graesslé 2003, 111). Ferner plädiert sie dafür, die Geschlechterdifferenz im Selbstbild sekundär werden zu lassen, denn Gottesebenbildlichkeit bedeute auch, als Bild eines bildlosen Gottes geschaffen zu sein. Graesslé arbeitet eigentlich mit einer Wahrnehmungsweise der Geschlechterfestlegungen, versucht aber zugleich, die Geschlechterdifferenz zu transzendieren. Ihre Geschlechterwahrnehmung trägt hier dekonstruktivistische Züge. Es ist eine Suche nach dissidenten Repräsentationen von Geschlecht.

Die Auseinandersetzung mit der Homiletik,⁷⁹ vor allem der feministischen, hat Graesslé zur Ekklesiologie geführt. Sie versteht Predigt als Gespräch und als sakramentales Geschehen. Als Pendant zum Brechen des Brotes und zum Teilen des Weins wird das Wort miteinander geteilt.⁸⁰ Damit wird die Predigt Teil des Rituals, sie ist eine „mise en scène du langage“ (Graesslé 2003, 18). Graesslé spielt dabei eindrücklich mit den Worten *mise en scène* (Inszenierung) und *cène* (Abendmahl). Predigt ist eine Inszenierung von Sprache und zugleich das gemeinschaftlich-sakramentale Teilen der Sprache, wie beim Abendmahl. Herausforderungen der Homiletik sieht Graesslé eingebettet in den größeren Zusammenhang von Gottesdienst und Kirche insgesamt.

Während traditionelle Formen des Protestantismus, insbesondere in herkömmlichen Gottesdiensten, in ihrem Kontext mehr oder weniger

⁷⁹ In ihrer Dissertation hat sich Graesslé bereits mit Homiletik als religiöse Kommunikation befasst, vgl. Graesslé o.J.; Graesslé 2003, 15ff.

⁸⁰ Vgl. ausführlicher Graesslé o.J.

überlebt haben, findet Graesslé „ekklesiologische Laboratorien“ (Graesslé 2003, 19) vor, Jugendgemeinschaften, Erwachsenenbildung, Akademien, Begegnungszentren, FrauenKirchen, lesbische und schwule Gemeinschaften. Diese begreift sie als Vorreiterinnen, Kirche im Übergang, auf dem Weg zu werden (vgl. Graesslé 2003, 19).

Ekklesiologie deutet sie ebenfalls mit diesem Schema. Die Dissidenz soll zu einem Motor der Veränderung werden. Ihre soziologischen Analysen führen sie zur Theorie der Moderne, die für die Kirche einen Widerspruch zwischen Individualismus und Institution konstatiert. Die Beispiele der ekklesiologischen Laboratorien, die sie erwähnt, befinden sich im intermediären Raum und sind Zeichen „ekklesialer Passageräume“ (Graesslé 2003, 298). Kennzeichen dieser Räume sind die neue Ökumenizität (z.B. Milton Keynes), der Pilgercharakter (z.B. Taizé, Pilgerwege von Compostela oder Chartres) und Diasporasituation (z.B. die international zusammengesetzte anglophone lutherische Gemeinde in Genf). Graesslé beschreibt die Kontextualität dieser Passageräume als unvorhersehbar und reich zugleich (vgl. Graesslé 2003, 301).

Anstelle der vier altkirchlichen *notae ecclesiae*⁸¹ schlägt sie vier neue vor, nämlich Pluralität, Solidarität, Kontextualität und Zeugnis (vgl. Graesslé 2003, 120-122)⁸². In ähnlicher Weise haben Jürgen Moltmann⁸³, Letty M. Russell⁸⁴ und Leonardo Boff⁸⁵ die vier Attribute der

⁸¹ Sprachlich ist zwischen den *notae ecclesiae*, ‚Attributen‘ (*attributes*), ‚Kennzeichen‘ (*marks* bzw. *notae externae*) und ‚Merkmalen‘ von Kirche zu unterscheiden. Die vier *notae ecclesiae*, wie sie im 3. Artikel des altkirchlichen Glaubensbekenntnis des Nizäno-Constantinopolitanum (381 n. Chr.) festgehalten sind, lauten: *credo en unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam*. In der reformatorischen Tradition werden sie als Attribute oder Eigenschaften der Kirche bezeichnet, während Wort und Sakrament als die beiden *notae ecclesiae* bzw. *notae externae* gelten, wie dies in der Confessio Augustana (Art. VII) festgehalten wurde (vgl. Kässmann 1998, 33ff). Luther hat den *notae* Wort und Sakrament weitere hinzu gefügt, um zu zeigen, wie sich die wahre Kirche von der falschen Kirche unterscheidet; diese können mit Fernando Enns als ‚Merkmale‘ von Kirche bezeichnet werden, die nicht konstitutiv sind (Enns 2003, 31). Das Verhältnis der vier klassischen *notae* zu den zwei protestantischen kann komplementär aufgefasst werden (vgl. Moltmann 1989, 376f; Kässmann 1998; Steinacker 1982, 16ff).

⁸² Die vier tradierten Attribute der Kirche aus der altkirchlichen Tradition einfach durch neue zu ersetzen, zeigt Graesslés reformierte Prägung.

⁸³ Moltmann deutet in „Kirche in der Kraft des Geistes“ die vier *notae* in sozialkritischer Perspektive und ergänzt jeweils eine soziale *nota*: Einheit in der Freiheit, Heiligkeit in Armut, Katholizität und Parteinahme, Apostolat im Leiden und nennt dies eine „konfliktorientierte[...] Ekklesiologie in der heutigen Weltsituation“ (Moltmann 1989, 368ff).

Kirche neu interpretiert. Diese Vorschläge kommen, wie bei Graesslé, aus einer spezifischen kontextuellen Situation, wobei es vorrangig um sozialethische Probleme geht. Graesslé ist allerdings die einzige, die die *notae* ersetzen möchte. Inwiefern dies innerhalb der Ökumene auf Resonanz stoßen wird, ist fraglich. Mit Ausnahme der reformierten Kirchen tun sich die anderen kirchlichen Traditionen schwer damit, die Tradition einfach beiseite zu legen und mehr oder weniger ‚neue‘ Kennzeichen einzuführen.

In Graesslés Ansatz entsprechen sich Form und Inhalt. Kirche als Übergang, auf dem Weg, als Durchgangspassage zu einer neuen Realität ist explorativ und tastend und bleibt streckenweise sehr vage. Ihr Ansatz lässt sich als aktualisierte Fassung des Volk-Gottes-Gedankens deuten: Die Idee der Kirche auf dem Weg, Kirche als Pilgerin⁸⁶ und die postmoderne Charakterisierung der Lage der Theologie bringen sehr gut auf den Punkt, was in der Ekklesiologie, zumindest im europäischen und nordamerikanischen Umfeld, geschieht. Es entstehen neue Orte der Kirche, ‚ekklesiologische Laboratorien‘, in denen Vieles in Bewegung gerät. Die ekklesiologischen Versuche sind fragmentarisch, tentativ und liefern keine „starken“ theologischen Theorien und Systeme, wie sie in dogmatischen Lehrbüchern nachzulesen sind.⁸⁷ Dieser explorative Charakter spiegelt sich auch in Graesslés Umgang mit der Geschlechterfrage, Aporien des Geschlechterdiskurses zu benennen.

Graesslés Ekklesiologie ist am deutlichsten die Situierung in einem säkularisierten Land Westeuropas anzuspüren. Ihr Ansatz der Ekklesiologie am Übergang und auf neuen Wegen ist geradezu exemplarisch für den fluiden, tentativen, vorläufigen und offenen Charakter der Ekklesiologie, den ich in den feministischen Ekklesiologieansätzen insgesamt wahrnehme: 1. Hinsichtlich der Geschlechterfrage zeigt sich

⁸⁴ Im Rahmen von *Church in the Round* interpretiert Letty M. Russell die vier klassischen *notae ecclesiae* ausgehend von der Perspektive marginalisierter Menschen in Gesellschaft und Kirche, u.a. Menschen, die mit HIV/AIDS leben: Sie konnotiert Einheit mit Diversität, Gerechtigkeit mit Heiligkeit, Verbundenheit und Orthopraxie mit Katholizität und Mission mit Apostolizität und kommt zu dem Schluss, dass zusätzlich Gerechtigkeit als fünftes Kennzeichen von Kirche eingeführt werden könnte (Russell 1993, 135f).

⁸⁵ Leonardo Boff geht von fünfzehn Charakteristika der Basisgemeinden aus, vgl. Boff 1985, 209ff.

⁸⁶ Dieser Gedanke findet sich allerdings nicht bei Graesslé.

⁸⁷ Andererseits ist dies eine Gratwanderung. Vorläufigkeit, Offenheit und Fragmentarizität dürfen auch nicht zum Ersatz für fehlende theologische Tiefe werden.

dies im Ringen mit ganz unterschiedlichen, teils sich widersprechenden Wahrnehmungsweisen von Geschlecht. 2. In Bezug auf das Kirchenverständnis werden die Grenzen von Kirche fließend. Kirchenverständnisse geraten in Bewegung durch Frauen- und Männerbewegungen, die sich an den Rändern zu säkularen Bewegungen und zu anderen religiösen Strömungen bewegen. 3. In Bezug auf die ökumenisch-interkulturelle Perspektive, insbesondere unter Frauen, sind die konfessionellen Grenzen brüchiger und weniger relevant. 4. Diese pluralisierenden, postmodernen Tendenzen werden aber auch wieder durchbrochen, in manchen Kontexten der Ökumene werden „starke“ ontologisch abgesicherte Geschlechterbilder, Kirchenverständnisse und enge konfessionelle Grenzen vertreten.

3.6 Women's Voices and Visions (Post-Dekade-Prozess)

Für die Diskussion der Geschlechterproblematik ist die ökumenische Bewegung in vielen Kirchen der Welt und in der Ekklesiologie ein Katalysator gewesen. Es waren vor allem Frauen, die parallel zur ‚offiziellen Ökumene‘ (im Sinne der Konferenzökumene) die Geschlechterproblematik als ekklesiologisches Problem erkannt haben, das nicht nur die Ämterfrage betrifft, sondern sämtliche Dimensionen der Theorie von Kirche. So ist es für den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und seine Mitgliedskirchen bis heute eine Herausforderung, die sog. „Frauenfrage“ als ekklesiologische Schlüsselfrage nach Einheit und Gemeinschaft der Kirchen anzuerkennen und diese Einheit zu verwirklichen (vgl. Kurfess-Thiesbonenkamp 1992, 138f).

Die von 1988 bis 1998 ausgerufene Ökumenische Dekade ‚Kirche in Solidarität mit den Frauen‘ hatte zum Ziel, Frauen unterdrückende Strukturen in Mitgliedskirchen und in der jeweiligen gesellschaftlichen Situation in Frage zu stellen, den Beitrag von Frauen in Kirchen und Gemeinden zu würdigen und auf eine gleich berechnigte Mitwirkung von Frauen in Leitungsfunktionen und Entscheidungsprozessen hinzuwirken (vgl. ÖRK 1990, 6). Sogenannte *team-visits* in den Mitgliedskirchen identifizierten vier Hauptprobleme in den Kirchen: Rassismus, ökonomische Ungerechtigkeit, Gewalt gegen Frauen und fehlende Partizipation in Gesellschaft und Kirche. 1998 lautete die Bilanz, dass „die Dekade der Solidarität der Kirchen zu einer Dekade der Frauen in Solidarität mit anderen Frauen und mit der Kirche“ (ÖRK 1997, 15) geworden sei. Vermisst wurde die Solidarität von Männern in den Kirchen.

Gleichzeitig wurde deutlich, dass eine ekklesiologische Reflexion dieser Erfahrungsberichte vonnöten ist. Im Anschluss an die Dekade initiierten Theologinnen einen *Post Decade Process* zum Thema *Women's Voices and Visions: On Being Church*.⁸⁸ Theologinnen aus vielen Teilen der Welt nehmen die ekklesiologischen Implikationen der Dekade unter die Lupe (vgl. Gnanadason 2001a). Die 2001 veröffentlichten ersten Ergebnisse enthalten erste ekklesiologische Mosaiksteine.

Mit kreativen Metaphern werden Frauenvisionen von Kirche artikuliert.⁸⁹ Eine Metapher von Letty M. Russell, der runde Tisch, wird häufig von anderen Theologinnen aufgenommen.⁹⁰ In der Metapher der *hot-house ecclesiology* findet sich der Wunsch, Kirche als sicheren Ort zu erfahren, der frei von Gewalt gegen Frauen ist. Die biblische Vision eines heiligen Ortes (*sanctuary*) als Zufluchtsstätte gewinnt aus Frauenperspektive eine neue Bedeutung (vgl. Russell 2001).

Nicht nur feministische Netzwerke gelten hier als „Modelle für Kirche“,⁹¹ sondern auch feministisch-theologische Zeitschriften, da Frauen hiermit ihre Räume für Liturgie, Gemeinschaft und Reflexion für andere Frauen öffnen.⁹² Die Vision einer inklusiven Kirche wird formuliert, die Ausgeschlossenes (beispielsweise Körperlichkeit) und Ausgeschlossene einschließt, Gemeinschaft mit heiligen und von der Geschichte vergessenen Frauen darstellt⁹³ und für Männer offen ist (vgl. Ling 2001, 95). Grenzüberschreitungen konfessioneller, religiöser, ethnischer und nationaler Natur sind Kennzeichen feministischer Ekklesiologie, die im ökumenischen Austausch entsteht.

Die Theologinnen des Post-Dekade-Prozesses weiten den Horizont für Perspektiven von Frauen außerhalb von Westeuropa und USA und für weitere konfessionelle Traditionen, beispielsweise aus den orthodoxen Kirchen. Hier geht es nicht nur um *New Ways of Being Church*,

⁸⁸ Ursprünglich sollte der Studienprozess *New Ways of Being Church* heißen, aber dieses Motto war im ÖRK nicht durchsetzbar, wie ich im September 2002lässlich meiner Teilnahme an der *steering group* in Genf durch Aruna Ganandason erfuhr.

⁸⁹ Dies zieht sich durch das ganze Themenheft, vgl. explizit Oduyoye 2001a, insbesondere 44f.

⁹⁰ Vgl. die Beiträge von Aruna Gnanadason, Mercy Amba Oduyoye, Monica Furlong, und Coralie Ling in: Gnanadason 2001b. Vgl. zu Russell Kapitel 6.2.

⁹¹ Es finden sich Beiträge zu: *Women Church*, *St. Hilda Community*, *WATER*, *Circle of Concerned African Women Theologians and Sisters* (vgl. Gnanadason 2001b).

⁹² Vgl. die Beiträge zu *Con-spirando*, *St. Nina Quarterly* und *In God's Image* (vgl. Gnanadason 2001b).

⁹³ Vgl. Ling 2001, insbesondere 95; Regule 2001, insbesondere 102.

sondern auch um *New Ways of Doing Ecclesiology*, sowohl was Inhalte als auch was die Form angeht. Auf der inhaltlichen Ebene zeigt sich, dass Frauen Geschlechter-Differenzen als Hauptproblem in Kirche und Gesellschaft sehen: Mit der Geschlechterfrage verquickt sind ethnische Konfliktlinien, Rassismus und ökonomische Ungerechtigkeit. Darüber hinaus sind Gewalt und Macht, insbesondere in der Ämtertheologie, die Hauptprobleme im Geschlechterverhältnis. Das Modell der inklusiven Gemeinschaft wird somit in einen ökumenischen und weltweiten Horizont gestellt.

3.7 Ausblick auf weitere Modelle

Drei weitere Modelle inklusiver Gemeinschaft sind entwickelt worden: Die *Gemeinschaft der emanzipierenden Transformation* von Rebecca Chopp, die *Gemeinschaft auf dem Weg* von Mary Grey und die *Gemeinschaft des Eros* von Pamela Dickey Young.

Rebecca Chopp⁹⁴ Konzept einer *Gemeinschaft der emanzipierenden Transformation* (vgl. Chopp 1989) ist im Rahmen ihrer Lehrtätigkeit an der Universität in New York entstanden. Sie ist gleichzeitig seit Jahren in der weißen feministischen Bewegung ihrer Kirche, der *United Church of Methodist Church*, engagiert (vgl. Chopp 2003, 108-110). Ihre Intention ist, theologische Diskurse aus feministischer Perspektive zu transformieren, insbesondere klassische *topoi* wie das Wort, die Schrift oder die Kirche (vgl. Chopp 1989, 16). Feministische Theologie ist ihr zufolge ein Diskurs, der emanzipierende Transformationen hervorruft. Feministische Theologie ist Verkündigung des Wortes, sie verkündet „das Wort für die Welt und zur Welt“ (Chopp 1989, 21 und 23). Chopp wendet sich gegen Geschlechteressentialismen (vgl. Chopp 1989, 136; Anm. 19) und versteht Feminismus nicht als eine Reflexion, die von Frauenerfahrungen ausgeht, sondern von Marginalisierungen. Sie verortet sich selber, als weiße, gebildete westliche Frau, sowohl im Zentrum und als auch am Rand (vgl. Chopp 1989, 16). Sie legt eine Reinterpretation von Kirche vor, die sich auf Wort und Sakrament gründet, und zwar in Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Schleiermacher. Chopp begrenzt das Wort Gottes nicht auf die einmalige Offenbarung Gottes in Jesus Christus, sondern interpretiert es als „vollständig offenes Zeichen“

⁹⁴ Chopp ist Präsidentin der *Colgate University* in Hamilton in New York und Professorin für Philosophie und Religion.

und als „emanzipatorischen Prozess der Transformation“ (Chopp 1989, 72). Die Partizipation von Frauen am fort dauernden Prozess des Interpretierens ist für sie zentral: „Die Kirche muss [...] im Wort als vollständig offenes Zeichen verkörpert sein, in menschlichem Handeln und in der Kontemplation“ (Chopp 1989, 72). Chopp vertritt damit das reformatorische Anliegen, dass die Kirche am Prozess des Aussprechens und Interpretierens des Wortes Teil hat. Offen bleibt, inwiefern Auslegungsprozesse ‚vollständig offen‘ sein können, ohne ihre Rückbindung an die christlichen Überlieferungszusammenhänge preiszugeben.

*Mary Greys*⁹⁵ Konzeption lässt sich mit der Metapher der *Gemeinschaft auf dem Weg* umschreiben. Dabei bezieht sich Grey auf die gegenwärtige Situation der Fragmentierung und Individualisierung in westlichen postmodernen Gesellschaften, in der der Kirche eine prophetische Rolle zukommt. *Beyond the Dark Night* steht für eine inklusive Gemeinschaft, eine *beloved community*, die sich auf dem Weg befindet (*journeying*), ökologisch ist (*dwelling*), sich kreativ auf die Tradition bezieht (*traditioning*), gerechte Gemeinschaft ermöglicht (*transforming*) und Gottes Traum für den Kosmos träumt (*dreaming*).⁹⁶

*Pamela Dickey Youngs*⁹⁷ Entwurf einer *Gemeinschaft des Eros* ist im Kontext der *United Church of Canada* entstanden, welche bereits seit 1936 Frauen ordiniert (vgl. Young 2000, 1f). Young versucht in ähnlicher Weise wie Grey, ein für das 21. Jahrhundert relevantes Kirchenverständnis vorzuschlagen: Kirche soll „vielfältige Gemeinschaften des Eros hervorbringen, deren gemeinsame Identität in der Erinnerung und Präsenz Christi besteht und die Gottes transformierende Gnade verkörpern, indem sie in segensreicher und guter Beziehung zur ganzen Schöpfung stehen“ (Young 2000, 30). Gottes Liebe interpretiert sie hierbei als Eros. Gemeinschaften des Eros zeichnen sich aus durch „Vernetzung, Engagement und Beziehungshaftigkeit“ (Young 2000, 36).

⁹⁵ Grey ist römisch-katholische Professorin für Praktische Theologie an der Universität Wales in Großbritannien.

⁹⁶ Vgl. Grey 1997a, 45ff; Grey 1997b, 43ff.

⁹⁷ Young ist Professorin für *Religion and Culture, Theology, Women's Studies* an der *Queens University* in Kingston in Kanada.

3.8 Zusammenfassende Reflexion

Das paulinische Motiv ‚nicht mehr männlich und weiblich‘ wird in den feministischen Modellen in Form der Modelle inklusiver Gemeinschaft gedeutet. Einige Theologinnen beziehen die Inklusivität sowohl auf binnenkirchliche als auch gesellschaftliche Verhältnisse. Für die Ekklesiologinnen der jüngeren Generation gilt, dass ihre Ekklesiologie eine Art Scharnierfunktion zwischen ‚gesellschaftlichen Feuerstellen‘ und der Theologie einnimmt. Gegenüber pluralisierenden, postmodernen Tendenzen der Jüngeren arbeiten die Ansätze der Pionierinnen im Stil der 1980-er Jahre, in denen politische Konzepte wie Patriarchat, Kyriarchat oder Sexismus eine wesentliche Rolle spielten.

Inklusivität bedeutet für die Mehrzahl der Theologinnen, dass sie *Geschlechter-Differenzen* wahrnehmen (Radford Ruether, Schüssler Fiorenza, Johnson, Watson und in der Ökumenischen Dekade). Inklusivität ausgehend von der *Dekonstruktion von Geschlecht* zu deuten, spielt fast keine Rolle; Graesslé schwankt allerdings zwischen ontologischen Geschlechterfestlegungen und ‚dissidenten‘ Dekonstruktionen von Geschlecht. Schüssler Fiorenza und Watson gehen von einem *konstruktivistischen* Verständnis von Geschlecht aus, das Schüssler Fiorenza mit der Hermeneutik der Geschlechter-Differenzen kombiniert.

Inklusivität wird bei Watson und Johnson auch ausgehend von ‚weiblichen‘ Erfahrungswelten hergestellt (Geburt, Essenzzubereitung, Leben hervorbringen etc.). Beide Theologinnen machen Erfahrungswelten vieler Frauen für ihre Ekklesiologie und Gotteslehre fruchtbar. Einerseits werden Erfahrungswelten von Frauen dadurch transzendenzfähig, was neue theologische Interpretationsmöglichkeiten eröffnet. Andererseits entstehen durch die *Geschlechterfestlegungen* und durch die Überbetonung ‚des‘ Weiblichen der Eindruck, dass dies den traditionellen Zuschreibungen der patriarchalen Geschlechterordnung entspricht. Inklusivität theologisch-anthropologisch zu reflektieren, erweist sich als ein Desiderat, das für eine geschlechterperspektivierte Ekklesiologie nötig wäre; aber lediglich Radford Ruether stellt hierzu explizite Überlegungen an.

Die Vision der inklusiven Gemeinschaft wird in kreativen, ungewöhnlichen Metaphern zum Ausdruck gebracht, während traditionelle Metaphern kaum verwendet werden. Anhand der von den Theologinnen verwendeten Metaphern lassen sich folgende Dimensionen festhalten: Im Zentrum steht die Egalität und Gleichstellung zwischen den Gliedern der Gemeinschaft, insbesondere

Gliedern der Gemeinschaft, insbesondere zwischen den Geschlechtern. Die inklusive Gemeinschaft soll *Zeichen der christlichen Erlösungsbotschaft* sein; insofern ist sie eine Gemeinschaft der Befreiung oder des Exodus aus dem Patriarchat. Die Geschlechterbeziehungen stehen im Horizont von Sünde und Erlösung. Gleichzeitig umfasst die Gleichstellung den Auftrag der Gemeinschaft: Es ist eine *prophetische Gemeinschaft der Nachfolge*. Das Wesen und den Auftrag der Gemeinschaft (insbesondere in Bezug auf Egalität und Gleichstellung) zu interpretieren, ist Teil der inklusiven Gemeinschaft; insofern ist sie *Interpretationsgemeinschaft*, Erzählgemeinschaft und Gemeinschaft der Erinnerung. Die inklusive Gemeinschaft ist *Gemeinschaft mit Gott*; es ist eine Gemeinschaft von GefährtInnen und ProphetInnen Gottes. Die inklusive Gemeinschaft soll als Zufluchtsstätte bereit stehen, als Passageraum oder als Laboratorium; insofern ist die inklusive Gemeinschaft ein *Sanctuarium*.

Gottes Befreiungshandeln wird in ein Analogieverhältnis zum kirchlichen Handeln gesetzt. Dieser *Analogieschluss von Gottes Sein und Handeln zur Kirche* konzentriert sich bei den Pionierinnen auf befreiungstheologische Traditionen, nämlich die Exodus- und Exiltradition und die prophetische Tradition oder die Jesusbewegung als egalitäre soziale Bewegung. Einerseits steht der Bezug zu einer befreienden Christologie im Zentrum, andererseits wird der Analogieschluss mit einer feministischen Interpretation der Trinität verbunden. Dabei spielt das Motiv der weiblich konnotierten Figur der Weisheit eine Rolle. Soll sich Gottes Befreiungshandeln in der inklusiven Gemeinschaft widerspiegeln, müssen das Wesen und das Handeln Gottes von ihrer einseitig maskulinisierenden Interpretation befreit werden. Insgesamt sind somit drei Begründungsmodelle vorhanden: Befreiungstheologische Motive, feministische Ansätze zur trinitarischen Gotteslehre und zur Christologie; und schließlich poststrukturalistische postmoderne Lesestrategien.

Die Modelle inklusiver Gemeinschaft nehmen teilweise *feministische Relektüren ekklesiologischer Denkmuster* vor: Kirche als Institution und Geistgemeinschaft, Kirche als Volk Gottes, als Wort und Sakrament und als Gemeinschaft der Heiligen. Die befreiungstheologische Hoffnung auf das Reich Gottes wird nicht explizit einer Relektüre unterzogen; es wäre aber möglich, die Vorstellungen einer inklusiven Gemeinschaft als Zeichen des anbrechenden Reich Gottes zu deuten.

Zu beobachten sind *interkonfessionelle Annäherungen* zwischen römisch-katholischen und protestantischen Theologinnen, beispielsweise

se in den Überlegungen zur Demokratisierung der römisch-katholischen Kirche und im Heiligkeitsverständnis von Johnson, das dem protestantischen nahe kommt. Welche Konsequenzen dies für die Ökumene haben könnte, wird von den Theologinnen nicht reflektiert.

Kapitel 4

Sinnliche Körper in Spiritualität und Liturgie (*Leiturgia*)

„In Workshops bitte ich häufig die Menschen im Raum, ihre Augen zu schließen, zu tasten und die rechte Hand von einer Person zu fassen. Dann frage ich sie, weiter mit geschlossenen Augen, ob sie erkennen, wessen Hand sie halten. Falls nicht, frage ich, ob sie erkennen, ob es die Hand einer Frau oder eines Mannes ist. In den meisten Fällen könnten sie es nicht sagen. Wenn ich sie dann bitte, die Augen zu öffnen, schauen sie verwundert. Die Hände von Gott sind ganz geschlechtlich [fully gendered], denn sie sind für mich so wirklich wie menschliche Hände. Aber ich kann nicht sagen, welches Geschlecht sie haben. Ich kann nur sagen, wie ausdrucksstark sie sich anfühlen und wie ich mich immer wieder danach sehne, dass sie mich berühren.“

(Driver 1996, 64)

Leiturgia ist eine der grundlegenden Dimensionen von Kirche.¹ In der traditionellen Kirchenlehre vieler Kirchen gilt die gottesdienstliche Versammlung als die Mitte der Kirche (vgl. Schlink 1983, 572). Wort und Sakrament sind in der lutherischen Tradition zentrale Merkmale für Kirche (vgl. CA VII²), jedoch auch in römisch-katholischer Tradition. *Gottes Zuwendung zur Menschheit vergegenwärtigt sich in der gottesdienstlichen Versammlung der Glaubenden.* Dies ist auch die Grundlage für die spirituell-geistliche Dimension von Kirche, um die es in männerbewegten und feministischen spirituellen und kirchlichen Praxen³ geht. Unter christlicher ‚Spiritualität‘⁴ verstehe ich im Fol-

¹ Die Trias *Leiturgia*, *Martyria* und *Diakonia* wird auch im Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ der Leuenberger Kirchengemeinschaft verwendet (vgl. Hüffmeier 1995a, 39-43); vgl. auch Fernando Enns’ Ausführungen über die Ekklesiologie der mennonitischen Friedenskirchen (Enns 2003, 171-176; 306-321).

² CA VII: „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta“, in: BSLK¹⁰1986.

³ In diesen Fragen zeigt sich nicht nur meine kontextuelle Herangehensweise, sondern sie erinnern an das patristische Axiom *lex orandi, lex credendi* – sage mir, wie du betest und Liturgie feierst, und ich sage dir, wie du glaubst. Häufig ist dieses Axiom bereits in geschlechtsspezifischer Weise angewandt worden, *lex orandi* als Primärtheologie und *lex credendi* als Sekundärtheologie, wobei erstere weiblich und letztere männlich konnotiert wurde (vgl. Berger 2001b, 63f). Das Kapitel versucht, dieses Gendering nicht zu reproduzieren.

⁴ Der Begriff *Spiritualität* ist in der französisch-katholischen und internationalen, ökumenischen Literatur bereits seit längerer Zeit gebräuchlich und wird im deutschsprachigen Umfeld inzwischen anstelle des älteren Begriffs der Frömmig-

genden das „wahrnehmbare geistgewirkte Verhalten“ von Christinnen und Christen vor Gott und betone damit „die subjektive Seite der Dogmatik“⁵. Mit ‚Liturgie‘⁶ sind öffentliche gottesdienstliche Feiern gemeint. Die ekklesiologische Dimension der Spiritualität und Liturgie wird in diesem Kapitel aus der Perspektive der kirchenkritischen Bewegungen der Männerspiritualitäten und den FrauenKirchen in Europa und den USA untersucht.

Dieser Anlage liegt das Problem zu Grunde, dass in den meisten Kirchen Männer bestimmte Räume einnehmen, Repräsentationsräume, öffentliche Funktionen, liturgische Ämter, Leitungspositionen, und dass Frauen in anderen Räumen besonders präsent sind, in der frühkindlichen religiösen Erziehung, als Kirchgängerinnen in sonntäglichen Gottesdiensten, in Frauengruppen und ganz allgemein als ehrenamtlich Mitarbeitende, manchmal auch als Verantwortliche in Presbyterien oder Kirchengemeinderäten. Diese *Vergeschlechtlichung* von Kirche ist in den USA und Europa nicht mehr überall plausibel. Für viele Frauen und Männer ist ihre Geschlechtsidentität und die Gestaltung der Geschlechterverhältnisse in Gesellschaft und Kirche zur offenen Frage geworden. Deshalb engagieren sie sich in den FrauenKirchenBewegungen und den Männerspiritualitätsbewegungen.

Männer in Männerspiritualitätsbewegungen erproben neue Formen von Spiritualität und verändern ihr Mannsein, sie ‚entwickeln‘ sich aus traditionellen Männerbildern. Frauen der FrauenKirchenBewegungen experimentieren mit sinnlichen und partizipatorischen Liturgien und Ritualen. In beiden Spiritualitätsbewegungen suchen Frauen

keit bevorzugt verwendet, ist aber diffus und unscharf geblieben. Spiritualität kann sich allgemein auf eine existentielle Grundhaltung des Menschen im Verhältnis zu Gott, Göttern oder einer transzendenten Wirklichkeit beziehen, auch in anderen Religionen; teilweise ersetzt Spiritualität dann den Begriff der Religiosität. Es ist die Rede von verschiedenen Spiritualitäten: konfessionsspezifische, ökumenische, evangelikale, pfingstlerische, liturgische, monastische, meditative, emanzipatorisch-politische, feministische, prophetische, östliche Spiritualität etc. (vgl. Fahlbusch 1996, 402f).

⁵ Die erste Formulierung stammt von der Evangelischen Kirche in Deutschland in ihrer Schrift „Evangelische Spiritualität“ von 1979. Die „subjektive Seite der Dogmatik“ ist von Hans Urs von Balthasar in die Debatte eingeführt worden (vgl. zu beidem Wiggermann 2000, 709).

⁶ Seit den Anfängen des Christentums im jüdischen Umfeld wurde der Begriff Liturgie als Dienst an Gott zum Wohle der Menschen verstanden. Im Protestantismus bezeichnet der Begriff Liturgie alle Arten des öffentlichen Gottesdienstes (vgl. Marshall 1992, 150). In den FrauenKirchenBewegungen hat sich im Laufe der Zeit die Bezeichnung Liturgie für feministische Liturgiefeiern eingebürgert.

und Männer nach Zugängen zu ihrer Körperlichkeit und verändern mit ihrer religiösen Praxis die Vergeschlechtlichung der Räume von Kirche. In ihrer religiösen Praxis stehen Spiritualität und Liturgie im Zentrum, die sie in der Regel außerhalb der sonntäglichen Gottesdienste oder regulären Kasualgottesdienste suchen. Es ist eine persönliche Spiritualität im Alltag, mit besonderen liturgischen und rituellen Vollzügen, die sie selber aktiv gestalten. Es geht um subjektivierte, pluralisierte und kollektive Formen von Gottes-Dienst.

Ziel des Kapitels ist, diese Praxen nach ihren *ekklesiologischen Implikationen* zu befragen. Ekklesiologie wird hier – ähnlich wie in den feministischen Ekklesiologien in Kapitel 3 – ausgehend von einer Verschränkung von Theologie mit gelebter Kirchenpraxis reflektiert. Dabei geht es vorrangig um implizit ekklesiologische Überlegungen. Das Kapitel hat somit explorativen Charakter, denn eine explizite ekklesiologische Auseinandersetzung zur Ekklesiologie aus männertheologischer Sicht kann derzeit in diesem Bereich noch nicht erwartet werden. Die Reflexionen der Männertheologen stehen noch am Anfang.

Somit liegt der kontextuelle Schwerpunkt im vorliegenden Kapitel auf dem *Geschlecht*. Die unterschiedlichen Perspektiven von Männern und Frauen bilden den Vergleichspunkt. Die Überlegungen der Autoren und Autorinnen, die ich im vorliegenden Kapitel aufnehme, sind im Kontext ihrer jeweiligen römisch-katholischen oder protestantischen Kirchenzugehörigkeit entstanden. In der Praxis der FrauenKirchenBewegungen und der Männerspiritualitätsbewegungen besteht aber relative Gleichgültigkeit gegenüber konfessionstheologischen Überlegungen, denn die religiöse Praxis findet als Parallelstruktur zur sonstigen Gemeinde- und Kirchenpraxis statt, nämlich an Seminarwochenenden, Studientagen, Zielgruppengottesdiensten, Frauensynoden, Männerpalavern, Frauen- und Männergruppen etc.

Dass Geschlecht keine reine Frauenangelegenheit ist – so die bereits erläuterte These der Geschlechterforschung in Kapitel 1 – zeigt sich exemplarisch in diesem Kapitel. Dass Männer ihr Geschlecht theologisch-kritisch thematisieren, ist allerdings ein junges Phänomen. Während in vielen kultur- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen seit Jahren kritische Männerforschung betrieben wird, befindet sich die theologische Auseinandersetzung mit Männlichkeit(en), Mannsein und Männerspiritualität bislang im Anfangsstadium. Zur Ekklesiologie gibt es keine Literatur aus einer geschlechterbewussten männlichen Perspektive. Dass Männer in der Theologie beginnen, „sich

selbst und ihr eigenes Geschlecht zum Gegenstand von Reflexion und Forschung zu machen“, ist ein neuer Schritt, denn die „forschenden Männer haben sich selbst als Männer wenig untersucht“ (Prömper 2003, 10 und 16). Hans Prömper nennt dies den Zustand der „geschlechtslosen Selbst-Vergessenheit“ in der Theologie (Prömper 2003, 14).⁷

In Gesprächen mit deutschsprachigen Theologen zeichnet sich immer wieder ab, dass die überwiegende Mehrzahl die Männerfrage abwehrt oder sich scheut, dieses Thema anzugehen. In den USA sieht dies etwas anders aus, da die Entwicklung anders verlaufen ist. Manche Männer betreiben feministische Theologie und bezeichnen sich als feministisch. Im deutschsprachigen Kontext findet die *theologische Männerforschung* weniger an Universitäten statt, sondern in Praxisfeldern wie der kirchlichen Männerarbeit.⁸ Während feministische Theologie in den meisten theologischen Disziplinen mit Publikationen und Debatten inzwischen kaum mehr übergangen werden kann, gilt theologische Männerforschung noch als exotisches Feld.

Das Besondere am vorliegenden Kapitel ist der Dialog zwischen Perspektiven *männerbewegter*⁹ *Theologen* und *feministischer Theologinnen*. Perspektiven, die gewöhnlich mehr oder weniger unverbunden nebeneinander stehen, sowohl von feministisch-theologischer als auch männerbewegt-theologischer Seite, füge ich zusammen und setze meinen Ansatz einer theologischen Geschlechterforschung um, Perspektiven beide Geschlechter einzubeziehen. Dieser „Blickwechsel“ (vgl. Janshen 2000) bedeutet, mit einem geschlechterdifferenzierenden Blick von Frauen- und Männererfahrungen auszugehen, um einseitige Perspektiven aufzudecken. Erst wenn beide Geschlechter mit ihrer Kritik und ihren Visionen für Kirche in den Blick rücken, ist es mög-

⁷ Zu Männerspiritualitäten gehören die Ansätze der *gay spirituality*, die, wie die *gay theology*, ein so breites Spektrum umfasst, dass es eines eigenen Kapitels bedürfte.

⁸ Auf die entsprechende Literatur gehe ich im Laufe des Kapitels ein.

⁹ Sprachlich hat sich bislang kein äquivalenter Begriff zu ‚feministisch‘ eingebürgert. ‚Maskulinistisch‘ ist eher mit pejorativen Konnotationen verbunden, im Sinne eines Rückfalls in patriarchale Männlichkeit. Ich verwende in Bezug auf die Theologie die Bezeichnungen ‚männerbewegte‘ Theologie, ‚geschlechtsreflexive‘ oder ‚geschlechtsbewusste‘ Männertheologie. Darunter verstehe ich Theologien, in denen Männer ihre kontextuelle Situiertheit als Männer und Geschlecht als Kategorie in die theologische Reflexion einbeziehen. Von ‚männlicher‘ Theologie zu reden, ist nicht präzise genug, da es sich auch um geschlechtsvergessene, implizit männliche Theologie handeln könnte.

lich, Vergeschlechtlichungsprozesse in Kirchen und in der Ekklesio-
logie zu erkennen, zu hinterfragen und zu verändern.

Der Schwerpunkt liegt auf der Männerspiritualität, die im zweiten Teil im Dialog mit den FrauenKirchen reflektiert wird. Für den Vergleich ist zu beachten, dass Männerbewegungen, ob säkular oder kirchlich, bislang in ihrer Quantität und Ausstrahlung im Vergleich zu Frauenbewegungen kleiner geblieben sind. Der Stand der Debatten in ist in beiden Bewegungen sehr verschieden.¹⁰ Zudem unterscheiden sich die Publikationen in Bezug auf *Textgattung* und *Genre*: Publikationen zur Männerspiritualität gehören weitgehend der „Männerverständigungsliteratur“ an,¹¹ während die Publikationen zu FrauenKirchen zur theologischen Literatur gehören. Deshalb orientieren sich die Auseinandersetzung am *Kontext* der Männer, während die theologischen Aspekte nur angetippt und nicht ausgeführt werden. So lässt sich feststellen: Für eine kontextuelle Theologie ist es problematisch, wenn die kontextuellen Annäherungen gegenüber systematisch-theologischen Überlegungen überwiegen. Angesichts des derzeitigen Stands der Debatte muss ich es bei dieser Problemanzeige belassen.

Das Kapitel gliedert sich in drei Teile. Im ersten Abschnitt geht es um die Männerspiritualitäten (Kapitel 4.1), im zweiten Abschnitt um den Dialog mit den FrauenKirchen (Kapitel 4.2) und im dritten Teil um die Ergebnisse dieses Dialogs (Kapitel 4.3).

Die Untersuchung geht folgenden Leitfragen entlang: Welches Unbehagen artikulieren Männer im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Männlichkeit? In welchem Verhältnis stehen die Männerspiritualitätsbewegungen zu den Kirchen? Welche Formen veränderter Männlichkeiten schlagen die Männerspiritualitäten vor und wie begründen sie diese? Welche Rolle spielt der Körper in diesen Überlegungen? Rezipieren die Ansätze zur Männerspiritualität Theorien der kritischen Männerforschung? Welche ekklesiologischen Implikationen lassen sich aus den männertheologischen Überlegungen ableiten? Der Dialog mit den FrauenKirchen steht unter der Leitfrage, welche Ähnlichkei-

¹⁰ Die feministische Liturgiepraxis hat seit den 1970-er Jahren verschiedene Reflektionsphasen durchlaufen. Im Vergleich hierzu begann der spirituelle Aufbruch der Männer in den 1970-er Jahren. Der theologische Aufbruch der Männer fand im deutschsprachigen Umfeld in den 1990-er Jahren stand und hat kaum auf die universitäre Theologie ausgestrahlt.

¹¹ Männerverständigungsliteratur ist zwar häufig von Experten verfasst, aber nicht immer an die Theologie im Wissenschaftsbetrieb adressiert. Eine Ausnahme bilden die neueren Dissertationen zur kirchlichen Männerarbeit, vgl. Prömper 2003; Weiss-Flache 2001.

ten und Unterschiede sich zwischen beiden Spiritualitätsbewegungen feststellen lassen und welche Schlüsse für das Verhältnis zwischen Ekklesiologie und Geschlecht gezogen werden können.

Der *spirituell-liturgische Auftrag*¹² von Kirche wird hier im Blick auf Geschlecht und Körperlichkeit neu formuliert. Die Dimension der Körperlichkeit kommt ins Spiel. Kirche kommt als *intermediärer Raum* in den Blick. Die betreffenden Frauen und Männer erwarten von Kirche eine Vermittlung zwischen ihren Erfahrungen mit Geschlechtlichkeit, ihren gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes.¹³ Der Auftrag von Kirche besteht insofern darin, für geschlechterdifferente Erfahrungen *geschlechtergetrennte intermediäre Räume* zu eröffnen. Die ähnlichen Anliegen zwischen Männerspiritualitäten und FrauenKirchen legen es darüber hinaus nahe, dass Frauen und Männer *Emanzipationsbündnisse* eingehen, um Zusammenhänge zwischen Vergeschlechtlichungsprozessen in Bezug auf Kirche, Asymmetrien im Geschlechterverhältnis und geschlechterstereotypen Symbolisierungen in der Ekklesiologie auf die Spur zu kommen und sie zu verändern.

4.1 Männerspiritualitätsbewegungen

Zunächst werde ich zeigen, dass das Verhältnis vieler, vor allem jüngerer Männer zu ihrer jeweiligen Kirche¹⁴ als *Männerdistanz von feminisierter Religiosität* zu beschreiben ist (Kapitel 4.1.1). Männerspiritualitäten bieten hier eine Alternative, die sich auf der Schnittstelle von *säkularen Männerbewegungen und kirchlicher Männerarbeit* situiert (Kapitel 4.1.2). Kirche ist hier ein *intermediärer Raum*, ein Ort der Begegnung, an dem Männer sich selbst und ihrer Körperlichkeit

¹² Spiritualität ist – schon von der Etymologie des Wortes her – eng mit dem Geistwirken Gottes verknüpft. Deshalb könnte hier auch der Zusammenhang von Pneumatologie und Ekklesiologie näher beleuchtet werden; thematisiert wird aber von den Autorinnen und Autoren die Christologie, da die Körperlichkeit in FrauenKirchen und Männerspiritualitäten zum Thema gemacht wird. Die körperliche Ähnlichkeit von Männern mit Jesus ist ein wesentlicher Grund für den Ausschluss von Frauen von priesterlichen Funktionen in der römisch-katholischen Kirche.

¹³ Diese Formulierungen lehnen sich an Wolfgang Hubers Bestimmung von Kirche als „intermediärer Institution“ an, vgl. Huber 1999, 267-283, insbesondere 269. Ulrike Wagner-Rau verwendet in ihrer Kasualtheologie ebenfalls die Metaphorik des „intermediären Raumes“ (Wagner-Rau 2000).

¹⁴ Im Folgenden geht es vor allem um die römisch-katholische Kirche und evangelische Kirchen im deutschsprachigen Umfeld.

begegnen können, im Dialog mit anderen Männern und in der Gegenwart Gottes (Kapitel 4.1.3). Die Suche nach veränderten Männlichkeiten in der Männerspiritualitätsliteratur systematisiere und kritisiere ich anhand der soziologischen Männerforschung. Im Anschluss an eine Systematik verschiedener Diskursmuster über Männlichkeiten in den Männerspiritualitätsentwürfen folgt eine Kritik an der Ausblendung von Machtverhältnissen. *Widersprüche und Ambivalenzen* kennzeichnen das Verhältnis zwischen Kirche und Männlichkeiten, so lautet das vorläufige Ergebnis (Kapitel 4.1.4).

4.1.1 Männerdistanz von ‚feminisierter‘ Religiosität

„Diese sog. ‚Männerkirche‘ ist – zugespitzt – in der Wahrnehmung vieler Männer vermutlich schon länger eine patriarchal-klerikal deformierte Kirche der ‚Mutter-Söhne‘, von der sie sich abwenden nach dem Motto: ‚Ein richtiger Mann geht hinaus ins Leben!‘ Die absolut gesetzte (feministische) Identifikation Kirche = ‚Männerkirche‘ beinhaltet deshalb eine Nichtwahrnehmung und darin Abschätzung vieler Männer. Konnotiert sie doch ‚Männer‘ und ‚Männlichkeit‘ bruchlos mit ‚Kirche‘, obwohl offensichtlich viele Männer in der Kirche für sich viel weniger Raum sehen als viele Frauen.“

(Prömper 2003, 179)

Das Verhältnis von Männern zu ihren Kirchen ist von Widersprüchen, Brüchen und Ambivalenzen durchzogen, so die These des römisch-katholischen kritischen Männertheologen Hans Prömper. Empirische Studien weisen in eine ähnliche Richtung.

Männerdominanz in Leitungspositionen, wie sie von feministischen Theologinnen seit Jahrzehnten beklagt wird, ist nach wie vor eine Seite des Verhältnisses zwischen Männern und den Kirchen. Eine professionssoziologische Untersuchung aus Deutschland zeigt: In der römisch-katholischen Kirche stellen der Priester und der Ständige Diakon männliche Klerikerberufe dar. Laienberufe sind geschlechtsspezifisch strukturiert: PastoralreferentInnen sind in der Mehrzahl Männer, GemeindeferentInnen mehrheitlich Frauen; zudem arbeiten die meisten beschäftigten Frauen in Teilzeit. Es handelt sich hier um das Phänomen der „Vergeschlechtlichung von hierarchisierten Berufen“ (Bender/Graßl/Motzkau 2000, 178). Kurzum: „Führungspositionen werden, das belegt unsere Untersuchung, an vollzeitbeschäftigte, sich voll und ganz auf die Berufstätigkeit konzentrierende (Ehe-)Männer und Kleriker delegiert“ (Bender/Graßl/Motzkau 2000, 178).

Auf der anderen Seite ist eine *Männerdistanz* von den Kirchen zu beobachten. Sie lässt sich ebenfalls statistisch belegen: „Was fehlt, sind Männer!“, so lautet die Klage in der kirchlichen Erwachsenenarbeit und in den Kirchen:¹⁵ „Männer sind als Teilnehmer die große Ausnahme. Kirchliche Erwachsenenarbeit erreicht fast ausschließlich Frauen. Persönlichkeitsbildung, Spiritualität, Freiwilligenarbeit? Die großen Bereiche der kirchlichen Erwachsenenbildung sind Frauensache. Männer dagegen findet man in Kursen der beruflichen Fortbildung“ (Zürn 2001, 2). Oder: „Männer sind durchweg kirchenfern und sehen sich wenig religiös“ (Prömper 2003, 223).

Kirchenmitgliedschaften, Kirchenbindung, Kirchensympathie und die Religiosität insgesamt sind gemäß empirischer Untersuchungen bei Männern deutlich weniger vorhanden als bei Frauen. Vergleichende Studien in Europa und den USA kommen zu dem Ergebnis, dass Männer sich insgesamt weniger „religiös“¹⁶ betätigen als Frauen, und zwar auch dann, wenn in Bezug auf Alter, Bildung und Wohnort keine Unterschiede bestehen.

Es muss unterschieden werden, um welche Männer es sich handelt. ‚Den‘ Mann gibt es genauso wenig wie ‚die Frau‘. Kirchendistanz ist in besonderem Maße bei *jüngeren Männern* zu beobachten, unter denen die Entkirchlichung weiter fortgeschritten ist als bei älteren (vgl. Zulehner/Volz ³1999). Die Typologie von Paul M. Zulehner und Rainer Volz schält vier Männertypen heraus: die *traditionellen*, die *pragmatischen*, welche Traditionelles mit Neuem pragmatisch verbinden, weiter die *unsicheren*, die weder Traditionellem noch Neuem zustimmen, und schließlich die *neuen Männer* (vgl. Zulehner/Volz ³1999). Ob diese Typologie ausreicht, um die Lebenswirklichkeit von Männern in unterschiedlichen sozialen Milieus und Lebenslagen zu erfassen und ob sie nicht selbst Genderings festschreibt, ist bereits hinterfragt worden.¹⁷ Gleichwohl ist die Studie ein Gradmesser dafür, dass sich ‚Männerwelten‘ verändern, traditionelle Rollenbilder brüchig geworden sind und manche Männer „nach dem körperlichen und psy-

¹⁵ Es handelt sich hier um die römisch-katholische Kirche und evangelische Kirchen in Deutschland.

¹⁶ Solche Studien sind natürlich mit Vorsicht zu genießen, da sie davon abhängig sind, was als „religiös“ oder „kirchlich“ qualifiziert wird.

¹⁷ Vgl. die ausführliche Kritik der Studie von Zulehner/Volz bei Prömper 2003, 235-239, insbesondere seine Frage nach dem Gendering: „Konstruiert, verstärkt sie das, was zu dekonstruieren wäre: die geschlechtliche Konnotation von Verhalten und Personengruppen?“, ebd. 237. Vgl. ebenfalls Brandes 2000.

chischen Tribut an die ‚Herrschaft des Patriarchats‘ fragen (Meiners/Rosowski 1996, 11).

Die Studie von Zulehner und Volz bringt zudem den wichtigen Zusammenhang zu Tage, dass zwischen *Männerbildern, Kirchendistanz und Spiritualität* ein Zusammenhang besteht. Männer, die in Bezug auf Geschlechterverhältnisse traditioneller eingestellt und in höherem Alter sind, haben mehr Bezug zur Kirche als nicht-traditionelle und jüngere Männer. Es zeigt sich, dass „Männer sich in der Kirche nicht beheimatet finden – und zunehmend weniger die jüngeren und die Männer mit veränderten Geschlechterrolleneinstellungen. Kirche und Männer driften immer weiter voneinander weg“ (Prömper 2003, 223).¹⁸

Für das *Auseinanderdriften von Kirche und Männern* stehen verschiedene religionssoziologische Erklärungsmuster zur Verfügung: die männliche Sozialisierung, Säkularisierungsprozesse und die damit einhergehende Privatisierung und Feminisierung von Religion.

Die *geschlechtsspezifische männliche Sozialisierung* ist im Vergleich zur weiblichen häufig weniger religiös geprägt (vgl. Kecskes 2000, 86f und 99).¹⁹ Die Sozialisierungsthese setzt eine konstruktivistische Perspektive voraus, die nicht von der (ontologisierenden) Annahme ausgeht, Männer seien wesentlich oder naturhaft weniger religiös. Grundsätzlich sind systematische Untersuchungen zu diesem Problem jedoch dünn gesät, denn Geschlechterdifferenzen sind, mit den Worten von Hartmann Tyrell, in der deutschen Religionssoziologie „systematisch invisibilisiert“; und die soziologische Geschlechterforschung ist mehr oder weniger *religionsblind*.²⁰

Kirchendistanz von Männern im deutschsprachigen Raum wird in religionssoziologischen Studien in der Regel damit begründet, dass die *Säkularisierung* in höherem Maße von Männern getragen wird bzw. Männer davon erfasst werden: Wichtige Faktoren sind dabei der höhere Bildungsgrad und der Zugang zu rationaler Wissenschaft und die damit einhergehende Entzauberung der Welt; auch der höhere Grad

¹⁸ Gleichzeitig ist auch eine zunehmende Frauendistanz zu den Kirchen zu beobachten. Gerade unter jüngeren Frauen und Männern gleicht sich die Entkirchlichung beider Geschlechter immer mehr an. Insofern betrifft die Problematik der Entkirchlichung vor allem jüngere Frauen und Männer. Darüber hinaus sind ‚traditionell‘ eingestellte Frauen weiterhin mehr in den Kirchen verankert als ‚traditionelle‘ Männer (vgl. Volz 2000, 128).

¹⁹ Die Frage ist, was unter ‚Religiosität‘ verstanden wird – hier sind es Gottesglaube, Kirchengangshäufigkeit und Beten, vgl. Kecskes 2000, 87f.

²⁰ Vgl. Lukatis/Sommer/Wolf 2000, 12.

der Berufstätigkeit von Männern und die Größe des Wohnortes spielen eine Rolle. Der Religionssoziologie mangelt es allerdings an breit und differenziert angelegten explizit geschlechtsspezifischen Untersuchungen. Häufig wird ganz selbstverständlich von der stärkeren Religiosität von Frauen ausgegangen.²¹ Trotz dieser methodischen Schwierigkeiten in der Religionssoziologie gibt es ein Phänomen, das eine nähere Betrachtung verdient. Historische Untersuchungen sprechen von einer *Feminisierung von Religion und Kirche* im Blick auf das 19. und 20. Jahrhundert.²²

Sozialgeschichtliche Untersuchungen umschreiben mit der Feminisierung einen komplexen Zusammenhang mehrerer Entwicklungen, der hier nur grob skizziert werden kann: 1. Seit Ende des 18. Jahrhunderts fand eine Subjektivierung und Sentimentalisierung der Religion statt, u.a. durch den Pietismus, die Romantik, aber auch durch die Verbindung zwischen der Frauenbewegung und dem Liberalismus im Kulturprotestantismus. 2. Im Zuge der Trennung von Staat und Kirche kommt es zur Säkularisierung und zum Machtverlust der Kirchen. Religion wird zur Privatsache, weshalb sich Männer tendenziell aus den Kirchen zurückziehen und Frauen sukzessive deren Plätze einnehmen. Während die bürgerliche Öffentlichkeit und das Vereinswesen im 19. Jahrhundert noch von Männern bestimmt waren, finden Frauen durch karitative Tätigkeiten, Armen- und Krankenpflege, Mädchenbildung etc. Zugang zu öffentlichen Räumen und entwickeln darin eine neue weibliche Identität. 3. Neben dieser Feminisierung stehen „männlich dominierte Säkularisierungs- und innerweltliche Sakralisierungsprozesse“ (Götz von Olenhusen 2000, 42). Gemeint ist die Popularisierung der Naturwissenschaften, die durch den Ausschluss von Frauen aus Bildung und Wissenschaft vor allem unter Männern stattfindet, aber auch übersteigerte Formen des Sozialdarwinismus und Nationalismus, die hauptsächlich von Männern getragen werden.

Die Feminisierungsthese stellt *Vergeschlechtlichungsprozesse* fest, die für Männerspiritualitäten und Frauenkirchen relevant sind. Frauen und Männer sind auf differente Weise in öffentlichen und privaten Sphären vertreten. Dies korreliert mit Geschlechtersymboliken: Sub-

²¹ Vgl. Wolf 2000, 69, dort auch eine Übersicht über Ergebnisse und Literatur; vgl. ebenfalls Kecskes 2000.

²² Irmtraud Götz von Olenhusen sieht in Bezug auf diese These noch Forschungsbedarf, vgl. Götz von Olenhusen 2000, 37 und ihren Forschungsbericht Götz von Olenhusen 1995.

jektivität, Gefühl und Religiosität wird mit Weiblichkeit konnotiert, Rationalität und Säkularisierung mit Männlichkeit. Darüber hinaus produzieren gesellschaftlich-politische Strömungen (wie Nationalismus, Darwinismus etc.) spezifische Frauen- und Männerbilder. Berücksichtigt man außerdem, dass im 19. Jahrhundert eine starke *Polarisierung der beiden Geschlechter* stattgefunden hat,²³ dann wird *Religiosität als Privatangelegenheit* einseitig mit Weiblichkeit in Verbindung gebracht. Wenn Frauen sukzessive an Plätze vorrücken, die vorgängig Männer vorbehalten waren, wird der gesellschaftliche Sektor weiblich konnotiert – und damit findet meist eine Abwertung statt²⁴ da gesellschaftlich ‚Weibliches‘ nicht gleichwertig neben ‚Männlichem‘ steht. Für den Großteil der Männer ist ‚private‘ religiöse Betätigung gesellschaftlich nicht attraktiv, wohl aber sind es Leitungssämer, mit der die private Religion an die Öffentlichkeit tritt.

Es wäre ein eigenes Projekt, die Zusammenhänge zwischen Kirche und Männerdistanz eingehender zu analysieren. Hans Prömper hat die Auseinandersetzungen römisch-katholischer Theologen zu Männern in der Kirche seit den 1960-er Jahren durchgesehen (von Karl Rahner bis Paul M. Zulehner). Der Tenor ist überall derselbe, nämlich die Beobachtung, dass die Kirche eine *von Männern geleitete Frauenkirche* ist (vgl. Prömper 2003, 128-157).

Kirchen sind somit nicht nur Männerkirchen. Mit dieser Kritik reduzieren feministische Theologinnen Kirche auf Kleriker, Kirchenleitungen, Bischöfe, Priester und Pfarrer, die qualitativ gesehen nach wie vor sehr einflussreich sind, vor allem in der römisch-katholischen Kirche. Quantitativ ist dies jedoch ein vergleichsweise geringer Teil der Männer. Zu unterscheiden ist zwischen (zölibatären) Klerikern, einem geringen Anteil von männlichen Laien, nämlich traditionellen, vor allem älteren Männern, die sich in Gremien engagieren und regelmäßige Gottesdienstbesucher sind, sowie einigen, die an der Männerspiritualitätsbewegung und Männerarbeit partizipieren.²⁵

²³ Die Polarisierung der Geschlechter hat zu veränderten Körperkonzeptionen geführt, vgl. dazu Kapitel 7.2.4.

²⁴ Ähnliches passierte auch in der Bildung: Der Lehrerberuf ist inzwischen, insbesondere im Grundschulbereich, ein Frauenberuf. Beispielsweise besteht gegenwärtig die Tendenz, das schlechte Abschneiden von Schülerinnen und Schülern in der Schweiz Frauen anzulasten, die im Lehrerberuf übervertreten sind, vgl. Bühler 2004.

²⁵ Im Vergleich dazu ist auch unter Frauen in den Kirchen zu unterscheiden: Es gibt gar keine bis wenige Klerikerinnen, nämlich Pfarrerinnen oder aktive weibliche Laien, die klerikale Funktionen ausüben, einen großen Anteil von traditionell ein-

Somit stehen wir vor einer – zumindest auf den ersten Blick – paradoxen Situation. Der Großteil der jüngeren Männer kehrt den Kirchen den Rücken und fühlt sich nicht wirklich in den Kirchen wohl, nimmt privatisierte Religiosität als weiblich wahr. Auf der anderen Seite gibt es eine beträchtliche Zahl von Frauen (wenn auch nicht alle), die diese Kirche als von Männern dominiert kritisieren, ihr ihrerseits den Rücken kehren oder sich eigene Räume schaffen wie in den FrauenKirchen. Kirche ist nicht nur Männerkirche, sondern es gibt neben *Männerdominanz* auch *Männerdistanz* und *Feminisierungstendenzen*. Diejenigen Frauen und Männer, die (noch) in den Kirchen verbleiben, sind tendenziell traditioneller eingestellt. Kirchen erscheinen in dieser Optik als ‚Biotope‘, in denen sich traditionellere Geschlechtervorstellungen (noch) gut halten können.

Die Erwartungen an die Kirche, einen Beitrag zur Neugestaltung der Männerrolle zu leisten, sind jedenfalls recht gering: *Kirche wird wenig Kompetenz* in diesen Fragen zugeschrieben.²⁶ In der Praxis der Männerarbeit und Männerspiritualität tut sich allerdings seit den letzten Jahren Einiges. Die kirchliche Männerarbeit reagiert in der Schweiz, in Österreich und in Deutschland auf die Kirchendistanz, indem Fachstellen für Männerarbeit ihr Programm auf Männer jüngeren und mittleren Alters und Kirchendistanzierte ausrichten.²⁷ Die kirchliche Männerarbeit stellt eine Schnittstelle dar zwischen säkularen Männerbewegungen und der Kirche, aber auch zwischen der akademischen Theologie und dem Alltag von kirchendistanzierten Männern.

Wiederum haben wir hier eine paradoxe Situation vor Augen: Die universitäre Theologie liegt vorwiegend in Männerhänden, aber eine große Zahl von Männern in den Kirchen kehren Kirche und Theologie den Rücken. Es besteht eine Kluft zwischen der Theologie, die innerhalb der *scientific community* unter Männern und einigen Frauen entwickelt wird, und dem Alltag der ‚ganz normalen‘ Männer. Eine „alltagsrelevante Theologie für Männer“ ist nötig, so lautete das Plädoyer

gestellten weiblichen Laien und eine nicht unbedeutende, aber bereits zahlenmäßig abnehmende kirchliche feministische Bewegung.

²⁶ Vgl. Prömper 2003, 224. Auch die Herausgeberinnen und der Herausgeber des Sammelbandes über Religion und Geschlechterverhältnis kommen zu dem Schluss: „Anders als viele Frauen scheinen veränderungsorientierte Männer im Religionssystem kaum Möglichkeiten einer Unterstützung des eigenen innovatorischen Handelns im Blick auf das Geschlechterverhältnis zu vermuten“ (Lukatis/Sommer/Wolf 2000, 18).

²⁷ Vgl. Walser 2004.

von Christoph Walser 2003 anlässlich eines Referats an der Theologischen Fakultät Basel.

Männerspiritualitätssuche ist somit eine Weise, mit der Männer sich Religiosität bewusst als Dimension von Männlichkeit wieder aneignen. Sie durchkreuzen damit die Geschlechtersymboliken, die sich seit dem 19. Jahrhundert in Europa etabliert haben. Und sie bestimmen das Verhältnis von Kirche und Männlichkeiten neu. Daraus ergibt sich die Frage: Wo situieren sich Männerspiritualitätsbewegungen gesellschaftlich und kirchlich?

4.1.2 Zwischen säkularer Männerbewegung und Kirche

Was macht eine Männerbewegung aus? Bob Lamm hat schon 1977 scharfsinnig bemerkt: „Wir leben in einer Welt der Männerbewegungen. Die Regierung der Vereinigten Staaten ist eine Männerbewegung. Die sowjetische Regierung ist eine Männerbewegung. Exxon, I.T.T., und General Motors sind allesamt Männerbewegungen“ (Lamm 1977, 153; zit. nach Mirsky 1996, 33). Nicht diese Welt der Männerbewegungen ist hier gemeint, sondern Männerbewegungen, die zunächst antisexistisch ausgerichtet waren. Daraus haben sich später auch antifeministische reaktionäre Männerbewegungen entwickelt.²⁸ Ob es eine der Frauenbewegung äquivalente Männerbewegung wirklich gibt, ist nicht unumstritten.²⁹ Aufgrund verschiedener divergierender Ausrichtungen (z.B. profeministisch, männerrechtlich, mythopoetisch etc.) spricht Einiges dafür, von Männerbewegungen im Plural zu reden (vgl. Mirsky 1996, 36; Anm. 1). So resümiert auch Hans-Joachim Lenz über die deutsche Männerbewegung: „Mitte der achtziger Jahre setzte sich nur eine Minderheit von Hetero-Männern mit den Zwängen des traditionellen Männlichkeitskorsetts auseinander. Die daraus entstandene ‚Bewegung der Männer‘ ist nicht *eine* große gesellschaftspolitische Bewegung, sondern ein Sammelsurium verschiedener Aktivitäten und Bewegungen von Männern mit dem Ziel, Antworten auf die Herausforderungen eines gewandelten Geschlechterverhältnisses zu finden. Analog zu den anderen neuen sozialen Bewegungen zeichnet sich die Männerbewegung durch ihre Vielschichtigkeit, ihre Formen-

²⁸ Diese Gruppen nennen sich in den USA *free men* oder *men's rights*, vgl. Nelson 1992, 77.

²⁹ Eine Einheit und Identifikation stiftende Doktrin gibt es in den Männerbewegungen weit weniger als in den Frauenbewegungen, vgl. Nelson 1992, 76.

vielfalt, ihre Widersprüchlichkeit und Dynamik zwischen den Polen von Kraft und Schwäche aus. Wie bei anderen sozialen Bewegungen (wie die Friedensbewegung, die Ökologiebewegung) ist damit ihre zweifelsfreie Identifizierung erschwert“ (Lenz 1997, 3).

Die Anfänge liegen in den USA, wo sich in den 1970-er Jahren als Reaktion auf die feministische Bewegung erste antisexistische Männergruppen, Männerbüros, Männerzentren und Männerberatungseinrichtungen formierten. Anfang der 1980-er Jahre schlossen sie sich in überregionalen Organisationen, z.B. der *National Organisation for Men Against Sexism* (NOMAS), zusammen und veranstalteten Männer-Kongresse. NOMAS ist im universitären und therapeutischen Milieu beheimatet (vgl. Connell ²2000, 243). In Deutschland bildeten sich in den 1970-er Jahren im ‚universitären Submilieu‘ erste Männergruppen.³⁰ In den USA erschien Männerliteratur auf dem Markt. Die Universitäten griffen die Problematik auf. Die Männerbewegungen veränderten sich Mitte der 1980-er Jahre durch das Aufkommen der Homosexuellenbewegung. Insgesamt handelt es sich hier um kleinere Bewegungen, vergleicht man sie mit der Frauenbewegung und Lesben- und Schwulenbewegung.³¹ Männerbewegungen, die antisexistisch ausgerichtet sind, können als „*Austritt aus dem sozialen Geschlecht*“ (Connell ²2000, 244) interpretiert werden, was häufig von Männern lächerlich gemacht, aber auch von Feministinnen skeptisch beäugt wird. Gegenwärtig präsentieren sich im deutschsprachigen Raum einige Männerbewegungen im Internet, wobei Fachstellen kirchlicher Männerarbeit zahlenmäßig breit vertreten sind und die Männerwebsites Links zu kirchlichen Männerarbeitsstellen enthal-

³⁰ 1975 fand das erste bundesweite Männergruppentreffen in Berlin statt. Ein Essay von Peter Schneider über „Die Sache der ‚Männlichkeit‘. Gibt es eine Emanzipation der Männer?“ im Kursbuch 35/1974 gilt als erster publikumswirksamer „Aufmacher des Männerthemas“ (Lenz 1997, 2). Vgl. zu den Männerbewegungen in Deutschland die biografischen und historischen Notizen von Hans-Joachim Lenz (Lenz 1997). Wichtig war auch die Plakataktion der Hamburger Gruppe „Männer gegen Männergewalt“ von 1984. 1985 fanden die ersten Bremer „Männertage“ statt und Mitte der 1990-er Jahre wurde analog zu NOMAS die Organisation „Pfefferprinz-Männernetzwerk und Aktion“ gegründet (vgl. Döge 2001, 25f).

³¹ Vgl. zu Männerbewegungen in den USA: Harding 1992; zur Geschichte der Männerbewegungen in europäischen Ländern und den USA vgl. den kurzen Abriss von Andreas Jost und Ulrich Schoch vom Männerbüro Bern: <http://www.bboxbbs.ch/home/mumm/menhist.doc> [15.8.2006].

ten.³² Daran zeigen sich Überschneidungen zur kirchlichen Männerarbeit.

Kirchliche Männerarbeit ist kein scharfer Begriff, sondern umfasst unterschiedliche Ansätze und Ziele und ist auch nicht klar von Männerbildung und Männerseelsorge abgrenzbar. In der neuen Männerarbeit hat, so Hans Prömper, eine „interpretative Wende“, eine Reflexivierung, wie Prömper dies nennt, über Mannsein und Männlichkeiten stattgefunden.³³ Das bedeutet, dass Männer Mannsein selbstreflexiv überdenken.

Drei Aufgaben formuliert die Männerarbeit in Deutschland. Zwei Anliegen werden von den Leitern der Männerarbeit der EKD bzw. der römisch-katholischen Kirche in Deutschland formuliert, nämlich ein *diakonischer* Ansatz, Männer in ihren Lebens- und Krisensituationen zu begleiten, und ein *spiritueller*, mit dem Ziel, eine zeitgemäße Männerspiritualität zu entwickeln (vgl. Rosowski/Ruffing 2000, 20f). Prömper ergänzt drittens ein *gesellschaftstransformierendes* Anliegen. In jedem Fall geht es um eine „alltagsnahe“ Männerarbeit in Kirchengemeinden, die Gemeinschaft unter Männern fördern will und sich besonders an kirchendistanzierte Männer richtet.³⁴ Zwar ist es die offizielle Kirche, die Mitarbeiter und finanzielle Ressourcen bereitstellt, aber diese Arbeit steht gleichzeitig in enger Verbindung mit der säkularen Männerbewegung. Somit befinden sich Männerspiritualitäten auf der Schnittstelle zwischen Kirche und säkularer Männerbewegung: „Kirchliche Männerarbeit sehe ich als Teil der Männerbewegung; als einen Teil, der seine Besonderheit einbringt. Sie kann eine Schnittstelle bilden und Männer aus der Männerbewegung ansprechen, die nach spirituellen Erfahrungen und einem undogmatischen Zugang zu religiösen Fragen suchen. Sie kann ebenso kirchliche Männer ansprechen, die nach neuen Lebenserfahrungen als Mann suchen. Dazu kann sie nicht im rein innerkirchlichen Raum angesiedelt sein. Ihr Platz ist am Rand, an der Grenze“ (Zürn 2001, 2). Die Rede von Männerspiritualitätsbewegungen im Plural ist insofern zutreffend, als Männerspiritualitäten das religiös engagierte Spektrum der Männer-

³² Vgl. exemplarisch: <http://maennerbewegung.net>; einen Überblick über sämtliche kirchliche Initiativen gibt: <http://www.bessereweltlinks.de/book106c.htm> [14.8.2006].

³³ Vgl. ausführlicher zur römisch-katholischen Männerarbeit in Deutschland Prömper 2003, 340ff; zur Reflexivierung insbesondere 365.

³⁴ Vgl. beispielsweise für die Schweiz Walser 2004; vgl. das Fachstellenkonzept der Fachstelle Frauen & Männer der Evangelisch-Reformierten Kirche in Zürich: http://zh.ref.ch/bug/content/e3/e105/index_ger.html [14.8.2006].

bewegungen repräsentieren. Hieraus ergibt sich die Frage, wie Kirche in den Männerspiritualitäten konzeptualisiert wird.

4.1.3 Kirche als intermediärer Raum für neue Männlichkeiten

Die *Metaphorik des Raumes* bietet sich als ekklesiologische Umschreibung für Kirche in besonderer Weise an, da Räume mit sinnlichen Körpern eingenommen werden, in Räumen die soziale Ordnung und die Geschlechterordnung symbolisiert wird und in der Männerspiritualitätsliteratur Kirche als Ort der Begegnung verstanden wird. *Theorien der kritischen Männerforschung* sind das Interpretationsinstrument, um die theologischen Ansätze zur Männerspiritualität zu deuten. Zunächst rekurriere ich auf den Soziologen Michael Meuser, der verschiedene *Diskursmuster* in der sog. Männerverständigungsliteratur herausgearbeitet hat, die ich in modifizierter Form als Grundlage heranziehe, um die Diskurse der Männerspiritualitätsliteratur zu systematisieren. *Drei exemplarische* theologische Ansätze der Männerspiritualitätsliteratur werden besprochen: Markus Hofer (Österreich), Christoph Walser/Peter Wild (Schweiz) und Hans Prömper (Deutschland).³⁵ Die drei Ansätze enthalten unterschiedliche Diskursmuster, um das Verhältnis von Männlichkeiten und Kirche zu bestimmen. Anschließend stelle ich den Männerspiritualitäten die konstruktivistische Theorie des australischen Männerforschers Robert W. Connell gegenüber.

4.1.3.1 Raummetaphorik

Die Metapher des Raumes beschreibt ein grundlegendes Verhältnis zwischen Mensch und Welt: Räume werden als sinnliche Erfahrung des Körpers eingenommen und stellen vergeschlechtlichte Prozesse dar, da Frauen und Männer sich in der Regel in geschlechtsspezifischer Weise in Räumen bewegen und Räume die soziale Ordnung widerspiegeln. In feministischer Theorie und Praxis stellt die Aneignung

³⁵ Markus Hofer und Hans Prömper sind römisch-katholische Theologen und Christoph Walser/Peter Wild reformiert/römisch-katholisch. Hans Prömpers Ansatz ist umfassender, als er hier berücksichtigt wird; er hat ein eigenes Konzept der kirchlichen Männerarbeit entwickelt.

von Räumen ein wichtiges Moment dar, insbesondere das Eintreten in öffentliche Räume.

Kirchen und liturgische Handlungen sind spezielle Räume, in denen die Gegenwart Gottes körperlich gefeiert werden kann. Der Zutritt zu kirchlichen Räumen ist in der römisch-katholischen Kirche geschlechtlich reglementiert: Kanzel und Altar sind (von lokalen Ausnahmen abgesehen) ausschließlich männliche Räume, während sich Frauen in protestantischen Kirchen den Zutritt erkämpft haben (vgl. Wagner-Rau ²2002). In ähnlicher Weise stellt auch die Erschließung von spirituellen Räumen, wie sie Männer in Männerspiritualitäten vollziehen, einen Schritt dar, um symbolische geschlechtliche räumliche Abgrenzungen zu überschreiten.

4.1.3.2 Diskurse über Männlichkeiten – eine Systematik

Michael Meusers soziologische Theorie der Männlichkeit (vgl. Meuser 1998), die auf Robert W. Connells Theorie der Konstruktion von Männlichkeiten aufbaut (vgl. Connell ²2000),³⁶ liefert eine Typologie von Männlichkeitsdiskursen,³⁷ die ich in modifizierter Form aufnehme. Meuser kristallisiert *vier Diskursmuster* heraus, mithilfe derer Männer auf Veränderungen der Geschlechterkonstellationen reagieren.³⁸ Ich werde seine Typologie um einen weiteren Typus ergänzen und die Diskursmuster zum Teil anders nennen.

³⁶ Die englische Originalversion erschien 1995, vgl. Connell 1995.

³⁷ Meusers Typologie ist auf der Basis wissenssoziologischer Studien entstanden. Mit empirischen Methoden (vgl. Meuser 1998, 123-301) hat er Männerverständigungsliteratur untersucht. Darunter versteht er Texte, in denen Männer über sich und für sich sprechen, als Betroffene zu Betroffenen. Diese Literatur biete „Orientierungshilfen an, symbolische Ressourcen“ (Meuser 1998, 130). Leitfragen waren: „Wie reagieren Männer auf den erwähnten und in seinen lebensweltlichen Manifestationen noch näher zu beschreibenden Wandel der Geschlechterverhältnisse? Kommen Selbstverständlichkeiten abhanden? Werden sie Gegenstand eines Diskurses und somit reflexiv eingeholt? Welche (geschlechterpolitischen) Orientierungen werden entwickelt und wie werden sie handlungspraktisch realisiert?“ (Meuser 1998, 124). Eine ähnliche Typologie ist auch bei James B. Nelson zu finden, er unterscheidet den konservativen, reaktionären Diskurs, den mythopoetischen und die *men's liberationists*, die er als männer-, frauen- und schwulenefreundlich einschätzt. Nelson hält Letztere für die progressivste Gruppe, vgl. Nelson 1992, 77-80.

³⁸ Vgl. zu anderen Unterscheidungen, die aber nicht so präzise und empirisch fundiert sind Weiss-Flache 2001, 176-178.

Bei Meuser handelt sich um den sog. traditionellen, profeministischen³⁹, maskulinistischen⁴⁰ und mythopoetischen⁴¹ Diskurs. *Traditionelle Männlichkeit* hinterfragt ihre habituelle Sicherheit noch nicht und verhält sich nicht selbstreflexiv. *Maskulinismus* und *Mythopoeismus* reagieren auf Profeminismus mit Antifeminismus bzw. einen ‚aufgeklärten Essentialismus‘ und versuchen die durch die Reflexivierung verursachten Unsicherheiten aufzuheben. Hier ist „die reflexive Auseinandersetzung mit der eigenen Geschlechtsidentität tendenziell stillgelegt“ (Meuser 1998, 126). Dennoch ist traditionelle Männlichkeit brüchig geworden, da jene Männer ihre Männlichkeit nun definieren und legitimieren müssen.⁴² Die vier Diskursmuster gehen Meuser in ihrer Selbstreflexivität nicht weit genug, so dass er zu dem Schluss kommt: Die „Transformation der Geschlechterordnung [...] [ist noch] nicht so weit fortgeschritten“ (Meuser 2001, 18).

³⁹ Der Profeminismus versteht den Mann als Mängelwesen, als Zustand der Erkrankung. Mit einem psychologischen Erklärungsrahmen möchte er die Defizite des Mannes therapeutisch behandeln. Diese „reflexive Therapeutisierung“ von Männlichkeit kann nur mit den Frauen gelingen, indem Frauen sich der Frauensucht der Männer verweigern. Eine Selbstbefreiung der Männer ist nicht im Blick, so dass die Beziehungsarbeit doch wieder in der Verantwortung der Frauen liegt. Meuser diagnostiziert ein apolitisches Verständnis der Geschlechterverhältnisse und eine androgyne Geschlechterkonstruktion. Prototyp ist Wilfried Wieck (Wieck 1987); vgl. Meuser 1998, 135-147.

⁴⁰ Der Maskulinismus verkehrt feministische Positionen ins Gegenteil, Männer sind jetzt das unterdrückte Geschlecht. Der Stil dieser Literatur ist durch Stammtischparolen, Redundanz der Texte und durch Anhäufung von Klischees und diskriminierenden Aussagen über Frauen, Feministinnen, Lesben und Schwule geprägt. Bestsellerautor dieses Diskurstyps ist Joachim H. Bürger mit seinem Buch „Mann bist du gut! Was Männer den Frauen immer schon mal sagen wollten“ (Bürger 1991), vgl. Meuser 1998, 148-156.

⁴¹ Der mythopoetische Diskurs sucht nach einem authentischen, positiven Mannsein und greift auf symbolische Ressourcen zurück, Sagen, Märchen und Parabeln. Ziel ist die Wiedergewinnung einer als ursprünglich verstandenen „Männerenergie“, die im Prozess der industriellen Moderne verschüttet sei. Die Lösung wird in „einer präreflexiven Orientierung an starken väterlichen Autoritätsfiguren sowie einer körperlichen Auseinandersetzung mit Gefahren und wilder Natur“ gefunden (Meuser 1998, 156). Antiintellektualismus paart sich hier mit Antimodernismus. Am besten verkauft hat sich das Buch „Eisenhans“ von Robert Bly (Bly 1991). Dieser Titel wird oft mit der Gefahr eines *backlash* in der Geschlechterdebatte in Verbindung gebracht.

⁴² Diskursivierung an sich, unabhängig von Inhalten, rüttle am Bestand fraglos gegebener traditioneller Männlichkeit, vgl. zur Begründung der These Meuser 1998, 130-132.

Meusers Diskursmuster sind auf den ersten Blick einleuchtend. Die Kategorien wie auch die Bezeichnungen stammen aus den USA und sind für den dortigen Kontext aussagekräftig. Für das deutschsprachige Umfeld müssen sie an zwei Stellen modifiziert werden. Anstelle der Bezeichnung ‚profeministisch‘ ist hier die Rede vom *anti-sexistischen* Denken weit geläufiger. Zweitens kann der Ausdruck ‚mythopoetisch‘ nicht verwendet werden. In den USA ist die Arbeit mit der Archetypenlehre C. G. Jungs analytischer Psychologie sehr verbreitet. Es existiert eine viel breitere Rezeption als in Europa, wenngleich Jung ursprünglich aus Zürich stammt.⁴³ In der Schweiz und besonders in Deutschland ist der Umgang mit Mythen und Archetypen durch die Erfahrungen des Nationalsozialismus diskreditiert worden. Der Begriff ‚Mythopoetismus‘ trifft, wenn überhaupt, ansatzweise auf Arbeiten aus Österreich zu,⁴⁴ ist aber ansonsten für den deutschsprachigen Raum nicht wirklich zutreffend. Ich spreche deshalb anstelle von mythopoetischer Männlichkeit von ‚archetypischer‘, ‚archaischer‘ oder ‚authentischer‘ Männlichkeit.

Meusers Typologie der vier Diskursmuster *traditionell*, *anti-sexistisch*, *maskulinistisch* und *authentisch* ergänze ich um einen weiteren, nämlich um den Diskurs über *lebensverträgliche* Männlichkeit, denn der gegenwärtige Männerdiskurs im kirchlichen Umfeld geht über Meusers Typologie hinaus.⁴⁵ In der Männerspiritualitätsliteratur findet der anti-sexistische Diskurs kaum Widerhall, weshalb ich ihn hier vernachlässige; Selbiges gilt für den traditionellen Diskurs, der für eine Kritik an der Geschlechterordnung nichts austrägt. Die Mehrzahl der Texte vollzieht eine Restauration ‚*authentischer*‘ *Männlichkeit* mit bisweilen maskulinistischen Anklängen, was ich exemplarisch an meinem ersten Beispiel, nämlich Markus Hofer (Hofer 2003) aus Österreich zeige.⁴⁶ Hofers Plädoyer für eine Wiederentdeckung ‚*authentischer*‘ Männlichkeit geschieht auf dem Hintergrund seiner vehementen Kritik an einer verweiblichten Kirche, in der zölibatäre

⁴³ Vgl. die vier Archetypen des Königs, Kriegers, Magiers und Liebhabers bei Moore/Gillette 1992.

⁴⁴ Zu denken ist an verschiedene Publikationen von Markus Hofer im Tyrolia Verlag, vgl. Kapitel 4.1.3.3.

⁴⁵ Auch James B. Nelson erwähnt in seiner Typologie der Männerbewegungen noch einen konstruktiven Typus der „Männerbefreier“, die männer-, frauen- und schwulenfreundlich eingestellt sind (vgl. Nelson 1992, 79).

⁴⁶ Für diese Auswahl spricht, dass die Ansätze von Richard Rohr und Patrick Arnold bereits von Hans Prömper ausführlich besprochen und kritisiert wurden, vgl. Prömper 2003, 157-174.

Priester mit Frauen eine Allianz bilden, die für ‚normale‘ Männer keinen Raum lasse.

Eine weitere Zahl an Theologen ist auf der Suche nach neuen, menschlicheren oder *lebensverträglicheren* Männerbildern.⁴⁷ Zwei Beispiele akzentuieren dies auf unterschiedliche Weise: Erstens Christoph Walser und Peter Wild in ihrer sinnlichen *Spiritualität des Körpers* (Walser/Wild 2002), zweitens der profilierte Ansatz von Hans Prömper zur kirchlichen Männerarbeit (Prömper 2003).

Für alle drei Beispiele gilt, dass sie sich von einem *Defizitdiskurs über Männlichkeit* verabschiedet haben. Die Neuentdeckung von alternativen Konzeptualisierungen steht im Zentrum und stellt den Versuch dar, etwas Eigenes zu schaffen, das über die bloße Rezeption feministisch-theologischer Diskurse hinausgeht.

4.1.3.3 ‚Authentische‘ Männlichkeit

Eine Möglichkeit, Kirche als vergeschlechtlichten Raum zu verändern, stellt die Suche nach „archetypischer“, „archaischer“ oder „authentischer“ Männlichkeit dar, der sich in der Männerspiritualitätsbewegung viele Autoren widmen.⁴⁸ In den USA und gleichermaßen im deutschsprachigen Kontext wurden viele Männer durch *Richard Rohr*, insbesondere durch sein Buch „Der wilde Mann“ inspiriert, das die Wiedergewinnung „männliche[r] Energie“ ins Zentrum stellt (vgl. Rohr 1986, 68-78) und die Verweiblichung der Kirche anprangert, die ausschließlich weibliche Tugenden vermittele (vgl. Rohr 1986, 37).⁴⁹ Rohrs Stichworte wie Initiation, Heilung der Vaterwunde, Männerbefreiung etc.⁵⁰ kehren in anderen mythopoetischen Männerspiritualitätsbüchern wieder. Rohrs Bücher und Männerseminare genießen bis

⁴⁷ Vgl. dazu Walter Hollstein, der in der Männerbewegung drei Diskurstypen findet: Profeministen, Männer auf der Suche nach einem neuen, menschlicheren Menschenbild und „Männerrechtler“, die „Entrechtung“ von Männern in Bezug auf Väterlichkeit, Sorgerecht etc. kritisieren (Hollstein 2004, 249).

⁴⁸ Vgl. die Literaturhinweise zu den Ansätzen von Richard Rohr, Robert Moore, Douglas Gillette, Patrick M. Arnold, Robert Bly, Sam Keen, Philip Culbertson und David Tacey bei Prömper 2003, 157ff.

⁴⁹ Vgl. zu Rohr die aufschlussreiche kritische Besprechung bei Prömper 2003, 158-166.

⁵⁰ Prömper kritisiert in seiner ausführlichen Besprechung von Rohrs Theologie die „Selbstabkopplung von sozialwissenschaftlicher Forschung und Theoriebildung“, wodurch anstelle reflexiver Modernisierung Eindeutigkeiten und Sicherheiten postuliert werden, vgl. Prömper 2003, 158-166.

heute große Popularität.⁵¹ Patrick Arnolds „Männliche Spiritualität“ (Arnold 1994) wird ebenfalls häufig zitiert und dabei über seine maskulinistischen Tendenzen der Überhöhung von Männlichkeit mittels der Archetypenlehre⁵² hinweggesehen.⁵³

Jüngstes Beispiel für den Diskurs über wahre Männlichkeit ist Markus Hofer⁵⁴ (Hofer 2003), dessen oberflächliche Argumentationsweise über weite Strecken richtig gehend ärgerlich macht, dessen Buch aber andererseits ein markantes Anzeichen dafür ist, wie sich Ärger, Frustration und Verletzungen über das von der römisch-katholischen Kirche kolportierte Männlichkeitsbild angestaut haben. Kennzeichnend für Hofers Ansatz ist, dass sein Buch fast ‚reaktionäre‘ Züge trägt, andererseits aber auch seismographisch Geschlechterstereotypen in der (römisch-katholischen) Kirche aufdeckt. Zusammengefasst lautet seine These: Das Männlichkeitsideal in der Kirche ist der zölibatäre Kleriker, der zudem eine Allianz mit dem Grossteil der Frauen eingeht. ‚Normale‘ Männer haben hier keinen Platz, so dass die Kirche insgesamt ‚verweiblicht‘ ist. Ich werde zunächst seine These erläutern und dann seinen Diskurs analysieren und kritisieren.

Der Titel „Männer glauben anders“ ist sein Programm: „Männer glauben nicht an etwas anderes, aber sie glauben anders, haben andere Zugänge zu ihrer Religiosität“ (Hofer 2003, 8). Hofers Wahrnehmungsweise von Geschlecht⁵⁵ ist deutlich von Geschlechterfestlegungen geprägt – er versucht, eine bestimmte ‚ursprüngliche‘, aber verschüttete Männlichkeit freizulegen. Theologisch fußt sein Buch auf psychologisierenden Relektüren von Jesus und Gott (vgl. Hofer 2003, 58ff). Mit exegetischen Erkenntnissen über die entsprechenden Bibeltexte befasst er sich nicht.⁵⁶

⁵¹ Vgl. das 2004 mit Richard Rohr durchgeführte Männerseminar: <http://www.kirchenbote.ch/zuerich/glaubeleben/wildemaenner/narren.htm> [14.8.2006]

⁵² Andere Ansätzen revitalisieren griechische Mythologie, heidnisches Traditionsgut oder männliche Archetypen, vgl. Krondorfer 1996a, 12.

⁵³ Anders die scharfe Kritik von Hans Prömper, der Arnolds Buch als „maskulinistische Kampfschrift“ bezeichnet, seine „gewalttätige Sprache“ kritisiert, darin „die Auslieferung von Religion an die banale Verdopplung vorwissenschaftlich ‚männlichen‘ Lebenswissens“ sieht und Strukturähnlichkeiten mit faschistischen Denkern feststellt, vgl. Prömper 2003, 166-172.

⁵⁴ Markus Hofer ist Männerreferent der Katholischen Kirche Vorarlberg und hat bereits mehrere Bücher zum Mannsein und zur Männerspiritualität veröffentlicht.

⁵⁵ Vgl. zu meiner Systematik der Wahrnehmungsweisen Kapitel 1.3.

⁵⁶ Hofers Relektüre der Geschichte von David und Bathseba, aber auch von David und Michal gibt beredtes Zeugnis davon, dass Hofer diese Texte wie Berichte aus

In populärem, ausgesprochen flapsigem und süffisantem Stil⁵⁷ stellt Hofer die Frage, „ob ‚ganze Männer‘ in der Kirche überhaupt erwünscht sind?“ (Hofer 2003, 10). Vieles erscheine Männern in der Kirche „zu harmonisch, zu heil und schön, letztlich zu ‚fromm‘“ (Hofer 2003, 48).⁵⁸ Hofer sucht stattdessen nach einer Spiritualität für den „ganz normalen“ Mann, den „ganzen Mann“.

Die Wurzel des Problems vermutet Hofer in der Kirche, die ein Problem mit den Männern und der Männlichkeit habe (Hofer 2003, 26). Die römisch-katholische Kirche sei „eine von Frauen getragene und von ‚Männern in Frauenkleidern‘ geleitete Institution“ (Hofer 2003, 13), somit keine Männerkirche, wie aus feministischer Sicht behauptet, sondern eine Klerikerkirche. ‚Normale‘ Männer kämen sich nicht wie in einer Männerkirche vor, sondern Priester und Frauen bildeten eine unheilige Allianz. Im Mittelpunkt stehe „die Mutter Kirche und ihre zölibatären Lieblingssöhne“ (Hofer 2003, 10). Kirche habe sich selbst „auf ein Betreuungsinstitut für Jugendliche, Frauen und alte Menschen reduziert“, aus der „Religion der Väter“ sei die „Religion der Priester und Mütter“ geworden (Hofer 2003, 14).

Was versteht Hofer unter einem ‚ganzen‘ Mann? Mit Rückgriff auf Richard Rohrs ‚wilden Mann‘ skizziert Hofer ihn folgendermaßen: „Das ist der ganze Mann, der verschiedene Stadien seiner Mannwerdung bereits durchschritten hat und nun klar in seinem Mannsein steht. Dabei hat er sowohl seine Sensibilität und Empfindsamkeit bewahrt, wie auch seine männliche Kraft und Aggression entdeckt und integriert. Er hat gelernt zu kämpfen und ist bereit dazu, wenn es erforderlich ist. Es ist ein Bild reifer Männlichkeit jenseits von Macho, Softie oder jugendlichem Heldentum“ (Hofer 2003, 22). Offensicht-

der Boulevardpresse liest und exegetische Arbeiten zur Kritik der biblischen Texte an David und an der sexuellen Gewalt, die er ausübt, nicht zur Kenntnis nimmt. Vgl. hierzu Tribble 1987.

⁵⁷ Vgl. unter vielen anderen Beispielen: „Männern tut eine gewisse respektvolle Distanz besser als ein Jesus im Pocketformat zum Einstecken, so ganz auf Du und Du. Genau betrachtet, passt er auch nicht in unsere Rocktasche.“ Oder sein Kommentar zum Jesusbild: „gemessen an einem Blick in die Evangelien, gesoflet, weichgespült und gehübscht“ (Hofer 2003, 60).

⁵⁸ Josef sei auf Weihnachtsbildern im Vergleich zur Mutter Gottes und ihrem Kind ein Aussenseiter, der keine Rolle spiele, er werde als gerecht, keusch, starkmütig, gehorsam, getreu etc. stilisiert und Jesus als der „Prototyp des heutigen Softies“. Aber Männer wollten nicht so sein, wie die Kirche sie gerne hätte: „Brav und folgsam, pflichtbewusst und duldend und natürlich nicht zu sehr auf Sex bedacht“ (Hofer 2003, 10).

lich geht es Hofer hier um eine Überwindung geschlechtsstereotyper Zuordnung, um Aggression *und* Empfindsamkeit.

Prototyp männlicher Spiritualität ist für Hofer eine in Gubbio im nördlichen Umbrien gefeierte Karfreitagsprozession, bei der ausschließlich Männer teilnehmen und die Figuren des Leichnams Christi und der Gottesmutter auf Tragbahren nach Sonnenuntergang durch die Stadt tragen, begleitet von Miserere-Gesängen zweier Bruderschaften (Hofer 2003, 37f).⁵⁹ Männliche Spiritualität beschreibt er mit folgenden Worten: „Sie ist sicher wortkarger, aber auch archaischer, erdiger vielleicht, mehr ins Handeln orientiert, zweifellos ritualisierter und sicher pathetischer – eigentlich lauter Dinge, die man heute kaum mehr auszusprechen wagt“ (Hofer 2003, 50).

Hofers Männlichkeitskonstruktion umfasst folgende Attribute: Männer wollen „stark und mutig“ sein. Priester sind keine „richtigen“ Männer, denn das „Pflichtzölibat für Priester und die Praxis der kirchlichen Sexualmoral treffen Männer im Zentrum ihrer Männlichkeit“ (Hofer 2003, 24). Männer sind „wortlos und wortkarg“, was den Glauben angeht, archaischer, nicht so fromm. Männer schätzen das Gefühl, wichtig zu sein (vgl. Hofer 2003, 10f). Männer sollen in der Kirche die Stimme des Generalbasses übernehmen – das „vollkommenste Fundament“ (!) der Musik (Hofer 2003, 27). „Männer wollen mit ihrem Tun, wenn es schon freiwillig und unentgeltlich zu sein hat, etwas schaffen, bei dem sie ihre Tatkraft, ihr Geschick, ihre Erfahrung, ihren Esprit einsetzen, ja eine gewisse diskrete Überlegenheit demonstrieren können. Das nennen sie dann eben helfen.“ Und er fügt hinzu: „Und so sind sie eben, möchte man(n) noch hinzufügen“ (Hofer 2003, 27).

Männer als Fundament der Kirche – Demonstration ihrer Wichtigkeit und Überlegenheit, so lässt sich dieses Männerbild charakterisieren. Und so grenzt er sich negativ gegen Frauen ab, die er indirekt als „pflegeleicht“ (Hofer 2003, 8 und 26) charakterisiert, und gegen Priester. Weiblichkeit und verweiblichte Männlichkeit ist seine Negativfolie: weich und sanft sein, Freund von allen zu sein, lange Haare tragen, harmonisch, fromm, keusch, gehorsam, brav und treu sein. Weiblichkeit konnotiert Hofer hier mit Unterordnung, Gefügigkeit, Gehor-

⁵⁹ Männlichkeit bedeutet für ihn, dass Männer Liturgie und „Indianerspielen“ miteinander verknüpfen. Männer hätten klar vorgegebene Aufgaben und Rollen, das Ganze gleiche einem religiösen Abenteuer. Der Gesang – „schräg und erdig“ – sei ein starker Ausdruck männlicher Gefühle (Hofer 2003, 41f).

sam, Weichheit, widerspruchslose Hinnahme all dessen, was in der Kirche geschieht.

Verkörpert sieht er dies in zölibatärer Männlichkeit und Weiblichkeit. Er schreibt: „Kein Mann glaubt, dass er in der Kirche eine besondere Macht hätte, nur weil der Priester ein Mann ist“ – obgleich zölibatäre Männlichkeit immerhin die Eintrittskarte ins Priestertum und in die Machthierarchie seiner Kirche darstellt. Sein Tonfall gleitet an mehreren Stellen in abwertende Bemerkungen über Frauen ab, die er als Komplizinnen der Klerikerkirche bezichtigt. Es sind Frauen, die alles „weichspülen“ und Priester, die sich so weichspülen lassen, dass sie keine richtigen Männer mehr sind.

Die Frage, wer hier wen weichspült und inwiefern er traditionellen Männlichkeitsmustern und Sexismen aufläuft, stellt sich Hofer nicht. Sicherlich ist Hofers Buch keine wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine populärwissenschaftliche Streitschrift, mit der er vermutlich die (römisch-katholische) Kirche – Kleriker, Frauen und Männer – provozieren will. Sicherlich entlädt sich hier angestaute Wut gegen die ‚Weichspüler‘ in den Kirchen, gegen die Tendenz, Männer (und Frauen) gefügig, gehorsam, duldsam zu machen und gleichzeitig dynamische, lebendige Dimensionen des Menschseins auszugrenzen: Aggressionen, Sexualität, Widerstand. Berechtigte Kritik und reaktionäre Männlichkeitsbilder vermischen sich.

Hofers Ansatz ist ein typisches Beispiel für viele Ansätze, die mit einer Wahrnehmungsweise von Geschlechterfestlegungen (vgl. Kapitel 1.3.2) nach einer ‚natürlichen‘ oder ‚wahren‘ Männlichkeit suchen. Davon „hört man von erstaunlich vielen Seiten: von der mythopoetischen Männerbewegung, über die Jungsche Psychoanalyse, dem christlichen Fundamentalismus, bis zu Soziobiologen und essentialistischen Strömungen des Feminismus“ (Connell ²2000, 65). Zwei Punkte, die von Männerforschern oder kritischen Männertheologen analysiert wurden, sind auffällig: die Verdrängung von Modernisierungsprozessen und der sentimentale und spiritualisierende Umgang mit Männerdominanz.

Modernisierungstheoretisch gedeutet⁶⁰ ist Hofers Ansatz ein typisches Beispiel der Gegenmoderne. Die Enttraditionalisierung macht

⁶⁰ Soziologische Modernisierungstheorien verstehen „die abendländische Gesellschaft des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts als eine mit sich selbst konfrontierte Moderne, die sich mit den eigenen Grundprinzipien auseinandersetzt. [...] Die Enttraditionalisierung erfasst alle Lebensbereiche, keine Selbstverständlichkeit bleibt von reflexiver Entzauberung ausgenommen. Die Optionen und Welt-

vor dem Geschlechterverhältnis nicht halt. Die Männerverständigungsliteratur ergibt aber „das Bild einer in sich brüchigen Modernisierung der Männlichkeit“ (Meuser 1998, 127): „Neben einer entwickelten modernen Identitätsformation (mit all ihren Ambivalenzen) beobachten wir den Fortbestand vormoderner Orientierungen. Das Geschlechterverhältnis scheint wie keine andere Organisationsform sozialer Beziehungen resistent zu sein gegen eine allgegenwärtige Individualisierung. Die Mitglieder der modernen Gesellschaft mögen ihre Beziehungen zwar ‚jenseits von Stand und Klasse‘ (Beck 1983) gestalten, nicht aber jenseits von Geschlecht. Zumindest auf der das Geschlechterverhältnis dominierenden Seite gibt es ein beachtliches Beharrungsvermögen, das tradierten Ligaturen zu immer wieder neuem Leben verhilft“ (Meuser 1998, 304).

Eine *Diskursivierung* und *Modernisierung von Männlichkeit* findet hier nicht wirklich statt und demzufolge geht es nicht nur um die ‚Halbierung der Moderne‘ – die Moderne als ein von Männern vorangetriebenes Projekt, das Frauen lange Zeit die volle Teilhabe an den Bürgerrechten verweigerte –, sondern auch um eine *Halbierung des Modernisierungsprozesses für Männer selber*: „Einerseits sind Männer die Akteure der gesellschaftlichen Modernisierung, andererseits handeln sie auf der Basis einer reflexiv nicht eingeholten Geschlechtlichkeit. In einem Sozialverhältnis, in dem die Positionen mit der Geburt zugewiesen werden, das gewissermaßen ständischen Charakter hat [...], besteht für die herrschende Seite keine Notwendigkeit zur Selbstreflexivität. Der Mann befreit sich aus vielfältigen traditionellen Bindungen, in seiner Geschlechtlichkeit wird er aus der bequemen Einbindung in Traditionen und habituelle Sicherheiten, wenn überhaupt, dann von außen, von den Frauen herausgerissen“ (Meuser 1998, 309).

Die Popularität des Maskulinismus und mythopoetischen Denkens ist somit ein „Versuch, den Ambivalenzen der Modernisierung durch eine vorreflexive Eindeutigkeit zu entkommen“ (Meuser 1998, 309). Der Diskurs über ‚authentische‘ Männlichkeit ist auch innerhalb der Debatten männlich-kritischer Theologen umstritten und kritisiert worden.⁶¹

deutungsangebote sind bis zur Unübersichtlichkeit gesteigert, Sicherheiten zerbrechen. Der Alltag wird entrountinisert, kollektive Habitualisierungen werden mübe“ (Meuser 1998, 303).

⁶¹ Björn Krondorfer artikuliert im Vorwort zu *Men's Bodies, Men's Gods*, dass er den Boom neo-jungianischer und archetypischer Männerspiritualitätsdiskurse

Seth Mirsky⁶² kommentiert die Suche nach authentischer Männlichkeit scharf als „Spiritualisierung von Männlichkeit“, die sich von ihrer destruktiven Geschichte und von Geschlechtermachtdiskursen zu immunisieren sucht.⁶³ Diese Form der Männerspiritualität abstrahiert von der Männerdominanz in den Kirchen: „Für diese Maskulinisten jedoch hat *authentische* Männerspiritualität nichts zu tun mit dem globalen Panorama männlich-zentrierter Religionen, die von vornehmlich männlichen Priesterschaften verwaltet werden, die männlichkeitsverherrlichende Doktrinen verbreiten und männliche Gottheiten anbeten“ (Mirsky 1996, 35).

Björn Krondorfer kritisiert den „politischen und religiösen Sentimentalismus“. Der Authentizitätsdiskurs lamentiert über die spirituelle Verarmung von Männern und vergisst darüber, dass „die Religionsgeschichte von Büchern über männlich-spezifische religiöse Praktiken nur so strotzt“ (Krondorfer 1996a, 14). Inwiefern authentische Männlichkeit letztlich eine Restauration althergebrachter patriarchaler Männlichkeitskonstruktionen darstellt, wird nicht einmal ansatzweise reflektiert.

Im Blick auf Kirche und Ekklesiologie lautet die Zwischenbilanz: Zölibatäre Männlichkeit und eine sich unterordnende Weiblichkeit können in der Tat nicht die ‚neuen‘ Geschlechterbilder der Kirchen sein. Aber eine Restauration einer wie auch immer gearteten ‚authentischen‘ Männlichkeit greift zu kurz und umgeht erforderliche Selbstreflexionsprozesse von Männern über Männlichkeiten; und sie spiritualisiert die Männerdominanz. Der nun folgende Ansatz schlägt eine Alternative vor.

frustriert zur Kenntnis nehme (vgl. Krondorfer 1996b, xiii). Vgl. auch die Liste der Kritiker und Kritikerinnen bei Krondorfer 1996a, 12.

⁶² Seth Mirsky lebt in North Carolina, USA, hat Theologie studiert, u.a. bei feministischen Theologinnen an der *Harvard Divinity School*, und ist freiberuflicher Herausgeber und Mitglied des Vorstands der *Men's Studies* der *American Academy of Religion* (vgl. Krondorfer 1996b, xvii).

⁶³ Mirsky kündigt an, sich „theologischer Spiritualität“ (z.B. Starhawk) zuwenden zu wollen. Dass er mit feministischen Spiritualitätsansätzen kooperieren möchte, ist erfreulich, jedoch wiederholt sich hier in der Regel das Problem des Essentialismus (gegen das Mirsky anschreibt), diesmal in Bezug auf Weiblichkeit.

4.1.3.4 Körperliche Männlichkeit

Die Vergeschlechtlichung von Kirche wird im Ansatz von Christoph Walser⁶⁴ und Peter Wild⁶⁵ in „Men’s spirit. Spiritualität für Männer“ vom Körper aus verändert. Die Autoren wenden sich an kirchliche und nichtkirchliche Männer, die mit sich und ihrem Körper in Beziehung zu Gott treten wollen. Ihr Ansatz entspringt ihren langjährigen persönlichen Erfahrungen mit männerspezifischer Spiritualität, die sie am Beispiel eines Seminars zu Männerspiritualität entfalten.⁶⁶ Die Suche nach veränderter Männlichkeit hängt ihnen zufolge eng mit der Suche nach Spiritualität zusammen, die sich gegenwärtig kaum mit dem traditionellen Männerbild vereinen lasse. Beides stehe im Kontext einer leistungsorientierten Gesellschaft, die dieses Männerbild fordere.

Ihr Ansatz ist offen gehalten, *männlichkeitssuchend*, da die Autoren nicht von einem vorgefertigten Bild ausgehen, wie ein Mann zu sein hat, oder von einer negativen Folie (wie der verweiblichten Männlichkeit bei Markus Hofer), sondern sie begeben sich auf einen Weg, der Raum eröffnet für befreiende Männerbilder und bei den beteiligten Männern selber einen Prozess auslöst.⁶⁷ Zwar nennen sie das Ziel, dass „ein anderes, kraftvolleres und gelasseneres Mannsein erfahren und erprobt werden kann“ (Walser/Wild 2002, 11), aber sie legen darauf Wert, dass Männer selber ihren Zugang zu sich und ihrem Körper finden, um ihr eigenes, neues Männerbild zu entwerfen.⁶⁸ Ihre Wahr-

⁶⁴ Christoph Walser ist reformierter Theologe, Leiter der Fachstelle für Männerarbeit der Evangelisch-reformierten Landeskirche Zürich, in körperorientierter Männerarbeit und als Coach ausgebildet.

⁶⁵ Peter Wild hat römisch-katholische Theologie, Germanistik und Religionswissenschaft studiert, war sechsundzwanzig Jahre lang Mönch in einem Benediktinerkloster und ist heute Leiter der Fachstelle Spiritualität und Meditation der Evangelisch-reformierten Landeskirche Zürich, vgl. Walser/Wild 2002, 142.

⁶⁶ Hierzu stellen sie fünf Wegabschnitte des Seminars vor und präsentieren Übungen, die der Leser für sich ausprobieren kann, vgl. Walser/Wild 2002, 12. Im zweiten Teil des Buches geht es um Kernthemen der Männerspiritualität, die ebenfalls mit praktischen Übungen verbunden werden.

⁶⁷ Den Begriff „männlichkeitssuchend“ habe ich von Hans Prömper entlehnt, der die Männerbildung als männlichkeitssuchenden Raum charakterisiert (Prömper 2003, 302-305). Er denkt aber vor allem an die Suche nach einer ‚sicheren‘ Männlichkeit, die unter Männern geschieht. Ich sehe in Walsers und Wilds Ansatz eher die Eröffnung eines Diskursraumes, um individuell befreiende Männlichkeitsbilder zu finden.

⁶⁸ Ich frage mich allerdings, wie Männer darauf ansprechen, die mit Körperübungen (auf Schweizerdeutsch: ‚Gschpürigsein‘) nicht viel anfangen können. Wäre dies in

nehmungsweise von Geschlecht ist insofern offen gehalten, lässt sich nicht auf Geschlechterfestlegungen ein und steht eher in der Nähe zur Wahrnehmungsweise von Geschlechter-Differenzen, die vor allem unter Männern vorhanden sind.

Die theologische Grundlage, auf die Walser/Wild das Ausbrechen aus traditionellen männlichen Rollenzwängen stellen, ist Paul Tillichs Theologie in „Der Mut zum Sein“: „Der Mut zum Sein ist ein Ausdruck des Glaubens, und was Glaube ist, muss verstanden werden vom Mut zum Sein aus. Mut ist Selbstbejahung des Seienden trotz der immer gegenwärtigen Drohung des Nichtseins.“⁶⁹ Tillichs Übersetzung der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre in die Sprache des 20. Jahrhunderts ist der Leitsatz: „uns anzunehmen als angenommen trotz unserer Unannehmbarkeit“ (Tillich 1991, 123). Für Walser/Wild beschreibt Tillich in seinen Texten „die religiöse Dimension unseres Ringens mit den inneren Antreibern“ (Walser/Wild 2002, 70). Der ‚innere Antreiber‘ ist eine Metapher für Mannsein, das sich im Alltag verkrampft und verhärtet. Einzustehen für das Lebendige, ist das Ziel des noch „unerforschte[n] und unbebaute[n] Land[es] einer neuen männlichen Spiritualität“ (Walser/Wild 2002, 73). In diesem Kontext wurde beispielsweise in einem Männerseminar die Geschichte von Jesus und dem Kind (Mk 9,33-37) mit neuen Augen gelesen, nämlich „dominierenden Werten der Männergesellschaft zum Trotz etwas ganz anderes in die Mitte zu stellen“ (Walser/Wild 2002, 72).

Die Problemanalyse der Männer zwischen dreißig und fünfundsiebzig Jahren, mit denen Walser und Wild arbeiten,⁷⁰ ergibt: Beruflich und familiär fühlen sie sich unter starkem Leistungs- und Rollendruck und möchten dies mit Hilfe einer neuen Männlichkeit und Spiritualität bearbeiten. Zwei Fragen, die Männer selten öffentlich stellen würden, stehen im Mittelpunkt: „Wie schaffe ich es, trotz Alltagsdruck, Rollenzwängen und Routine in gutem Kontakt mit mir selbst zu bleiben? Wie kann ich im Alltag eine lebendige Eigenwelt aufbauen, in der ich

den Augen von Markus Hofer wiederum eine ‚weichgespülte‘ Spiritualität? Kommt das breite Spektrum von Leiblichkeit in allen seinen Facetten wirklich zum Tragen? Könnte eine Brücke geschlagen werden zwischen traditionellen Zugängen zum Männerkörper, z.B. sportlich-körperliche Grenzerfahrungen im Männersport, und Spiritualität?

⁶⁹ Tillich 1991, 128; vgl. Walser/Wild 2002, 69.

⁷⁰ Walser/Wild betonen die Kontextualität ihres Ansatzes: Sie schreiben aus eurozentrischer Perspektive und haben es in ihren Seminaren vorwiegend mit Männern aus der Mittelschicht in städtischen und stadtnahen Gebieten Mitteleuropas zu tun, vgl. Walser/Wild 2002, 147, Anm. 4.

wieder Zugang finde zur Kraft, zum Vertrauen, zum Gefühl, dass mein Leben wert- und sinnvoll ist?“ (Walser/Wild 2002, 37).

Im Hintergrund steht Walsers Modell der „Lebenswelten des Alltags“, bestehend aus der „Arbeitswelt“, der „Familienwelt“ und der „Eigenwelt“, nämlich dem „Raum für sich selbst/andere(s)“ (Walser/Wild 2002, 39). Bei vielen Männern diagnostiziert er den *Verlust des Kontaktes zur Eigenwelt*. Daraus resultiere Unzufriedenheit und innere Leere, die sich in eine anstrengende „Suche nach Bestätigung und Stärke“ verkehre. Dem setzt Walser in Anlehnung an Bernhard von Clairvaux „Be-sinnung“ entgegen: „innehalten, in Ruhe nachsinnen, dem Leben wieder Sinn geben, aber auch das sinnliche Nachspüren im Kontrast zum rein denkenden Analysieren“ (Walser/Wild 2002, 41). Bearbeitet werden muss deshalb das Ringen mit den „inneren Antreibern“, dem „alltäglichen inneren Kampf zwischen abwertenden inneren Stimmen und der Sehnsucht nach einem ‚anderen, neuen Mannsein‘“ (Walser/Wild 2002, 18). Walser und Wild führen individuell spürbare Konflikte auf die kollektiven Zwänge der traditionellen Männerrolle und den Erwartungsdruck durch die neuen Anforderungen an das Mannsein zurück und sehen die spirituelle Herausforderung darin, dass Männer sich nicht mehr als „Opfer der Umstände“ empfinden, sondern sich aktiv mit den negativen Seiten der traditionellen Männerrolle und den neuen Anforderungen auseinandersetzen (vgl. Walser/Wild 2002, 42-47).⁷¹

Während Coaching-Seminare darauf abzielen, eine bessere Balance zwischen Arbeit und Familie zu erreichen, hat Walser noch das dritte Standbein, die *Eigenwelt*, eingeführt, da dieser Bereich, mit sich selber und dem Göttlichen in Kontakt zu sein, hier fehlt. Spiritualität ist konstitutiv für Mannsein, so Walser. Gegenüber einer Männlichkeit,

⁷¹ Gesellschaftliche Hintergründe für diesen Alltagsdruck und die Rollenzwänge liegen in „der Identität als westeuropäische Männer“ (Walser/Wild 2002, 42), wobei die Autoren auf Paul M. Zulehner, Rainer Volz und Walter Hollstein rekurrieren: Westeuropäische Männer beziehen ihr Selbstwertgefühl einseitig aus der beruflichen Arbeitswelt, die jedoch durch Leistungsdruck, Beschleunigung der Arbeitsabläufe, Arbeitsplatzunsicherheit die Identität von Männern verunsichere. Hinzu kämen neue Anforderungen in Familie, Partnerschaft und Freizeit, da Männer nicht mehr primär als Ernährer gefragt, sondern auch als Vater, Partner, Liebhaber, Vereinsmänner und Freizeitmänner herausgefordert und darin häufig überfordert seien. Jedoch bereite die weiterhin einseitige männliche Sozialisation mit ihren negativen Folgen für die seelische und körperliche Gesundheit Männer zu wenig auf diese Veränderungen vor; insbesondere die Abwesenheit von Vätern, die „Vaterwunde“ (Wittschier 1994), führe zu innerer Leere, die mit Leistung und Druck, dem inneren Antreiber, ausgeglichen werde.

die sich definiert als ‚ich arbeite, leiste etwas‘, betonen sie sinnliches Spüren, ‚ich spüre mich, mein Ich, meinen Leib, meine Sinnlichkeit, meine Kraft, ich lasse mich tief auf die Welt ein‘ und integrieren auch solche Aspekte des Menschseins, die kulturell-gesellschaftlich eher mit Weiblichkeit assoziiert werden, aber eigentlich zur Subjektivität aller Menschen dazugehören. Sinnliches Spüren eröffnet den Zugang zur Eigenwelt und zu Gott. Insofern ist diese Männlichkeitsvorstellung eng mit einer *sinnenhaft-leiblichen, alltagsnahen Spiritualität* verbunden: „Wir erfahren Gott in der uns vorgegebenen Welt, in der wir, gewollt und oft auch ungefragt, bereits Verantwortung übernommen haben, in dem uns am nächsten liegenden Raum, in unserem Körper, und in der Natur, die wir als Schöpfung wahrnehmen. Es geht in der Spiritualität nicht darum, aus der Welt auszusteigen, sondern sich vertieft auf die Welt einzulassen“ (Walser/Wild 2002, 8).

Spiritualität beinhaltet, der Eigenwelt Raum zu geben und diese wirkt sich dann positiv auf die Arbeits- und Familienwelt aus. Spiritualität als Begriff definieren Walser und Wild bewusst nicht eindeutig, denn „wir sind überzeugt davon, dass das Wesentliche nur im Gehen, im Abschreiten des Weges erfahren wird“ (Walser/Wild 2002, 7). Spiritualität umschreiben sie mit der Vielfalt der Bedeutungen des Wortes *spirit* im Sinne von „Geist, Sinn, Gesinnung“, aber auch „Vitalität, Lebendigkeit, Mut und Temperament“ (Walser/Wild 2002, 8). Im Zentrum steht, dass Männer „wieder Zugang finden zur Tiefe, zum Göttlichen, zum Geist, zum Sinn – wie immer sie ‚Es‘ nennen“ (Walser/Wild 2002, 51).

Die Verknüpfung von *Spiritualität und Körper* ist ihnen wichtig: Es geht um die subjektive Komponente des Körpers, um eine „stark körperliche, sinnlich[e]“ Spiritualität (vgl. Walser/Wild 2002, 144).⁷² Damit möchten sie gesellschaftliche Widersprüche zwischen Männlichkeit und Spiritualität auflösen: Spiritualität sei „im Alltag unter Männern ein Tabuthema“ und Spiritualität, Kirche und Religion gelten in den Augen von Männern als unmännlich.⁷³ „Das bei uns noch

⁷² Körperorientierte, gruppenspezifische Übungen stehen in dem vorgestellten Männerseminar im Zentrum: Stille Körperübungen, Begrüßungsrituale, Befindlichkeitsrunden, Übungen zur Körperwahrnehmung, Atemübungen, Phantasieeisen, eine Entdeckungsreise in den Wald, Rituale der Berührung und Zuneigung, Körperübungen zum Aufwärmen und ein Abschiedsritual (vgl. Walser/Wild 2002, 15-24).

⁷³ Walser und Wild gehen davon aus, dass in anderen Religionen und Kulturen – sie nennen den Islam, das Judentum, östliche und afrikanische Religionen – Spiritualität von Männern gewürdigt werde. Es würde sich lohnen, diese interessante The-

vorherrschende einseitige Männerbild wirkt sich auch auf die Haltung gegenüber der Spiritualität aus. Deshalb muss ein Mann befürchten, als ‚kein richtiger oder unmännlicher Mann‘ abgewertet zu werden, wenn er sich für Spiritualität interessiert“ (Walser/Wild 2002, 55).

Dieser Widerspruch zwischen Männlichkeit und Spiritualität hat Auswirkungen auf die *Kirche*: Sie ist „Frauensache in Männerhänden“, „ein Lebensbereich für Frauen und Kinder und ein paar wenige Männer.“ Es entsteht das Paradox, dass Frauen im religiösen Leben zwar stark vertreten sind, in der Theologie und in der Machthierarchie jedoch Männer vorherrschen. Die „offizielle Theologie und Spiritualität“ sei männlich, die gelebte Spiritualität in der Gemeinde jedoch weiblich gefärbt. Die Distanz von Männern zur Spiritualität erklären sie sich damit, dass Männer in den Kirchenmännern keine spirituellen Vorbilder erleben würden (vgl. Walser/Wild 2002, 56f).

Der Ansatz von Walser und Wild entwirft eine „körperliche Spiritualität der Befreiung.“ Dieser Ansatz bietet Anknüpfungspunkte für eine *geschlechterübergreifende Spiritualität*.⁷⁴ Zwar gehen die Autoren davon aus, diese Spiritualität sei ganz auf Männer bezogen,⁷⁵ aber sie ist eigentlich auf die westlich-industrialisierte Leistungsgesellschaft zugeschnitten, denn auch Frauen müssen den Spagat zwischen Eigen-, Arbeits- und Familienwelt meistern, sind häufig in gleicher Weise Leistungsdruck ausgesetzt und Konflikte zwischen Eigen-, Arbeits- und Familienwelt betreffen immer mehr Männer wie Frauen gleichermaßen.⁷⁶

Der Ansatz beim Männerkörper lässt sich durch James Nelson, einen der ersten Männertheologen, bekräftigen. Er versuchte, sich in seiner *Body Theology* (Nelson 1992) auf alternative Weise der Inkarnations-

se eingehender zu untersuchen: Das Verhältnis von Männlichkeit und Spiritualität im Vergleich der Religionen.

⁷⁴ Würde sich etwas ändern, wenn die Männerspiritualität nicht mehr auf den Mann als Familienvater zugeschnitten wäre? (Vgl. Walser/Wild 2002, 48: „Pflege deine Eigenwelt neben den Bereichen der Arbeit und der Familienwelt.“) Wie würde die Männerspiritualität für Singles, heterosexuell oder homosexuell lebende Männer ohne Kinder aussehen?

⁷⁵ „Men’s Spirit – wir haben dieses Buch für Männer geschrieben. Wenn Frauen darin lesen, so können sie einiges über den Spirit von uns Männern erfahren. Aber sie werden vermutlich sehr schnell feststellen, dass es nicht ihre Spiritualität ist, und das Buch weiterschenken an den Mann, dem sie einen solchen Ausweg wünschen.“ (Walser/Wild 2002, 8).

⁷⁶ Meine Vermutung ist, dass inzwischen ein Großteil der betroffenen Frauen diesen Konflikt lösen, indem sie als Alleinerziehende, ohne Kinder oder als Singles leben und damit einen Pol, die Familienwelt, als Konfliktherd einfach ganz ausschalten.

theologie und dem Männerkörper anzunähern, nämlich indem er ausgehend von männlichen Leib- und Körpererfahrungen theologisch denkt – und nicht umgekehrt von dogmatischen Annahmen Rückschlüsse auf Leib und Körper zieht (vgl. Nelson 1992, 41). Leibliche Erfahrungen stellt er in den Mittelpunkt: „We do not just *have* bodies, we *are* bodies“ (Nelson 1992, 43). Sexualethik und eine Theologie der Sexualität sind integraler Bestandteil einer *body theology*, denn Sexualität ist Teil der Schöpfung und eine Dimension des Gott-Mensch-Verhältnisses. Sexualität ist eines der zentralen kontroversen ekklesiologischen Probleme (vgl. Nelson 1992, 22 und 27).⁷⁷ Deshalb legt er den Akzent auf die Inkarnationstheologie.

Nicht die Auferstehung, sondern die Inkarnation Gottes in Jesus hat für ihn die größte Bedeutung und eröffnet die Möglichkeit für weitere Inkarnationen: „Christusgemäße Realität“ (*christic reality*) kann sich auch in anderen Menschen gegenwärtig offenbaren (vgl. Nelson 1992, 51).⁷⁸ Nelsons Plädoyer ist deshalb, diesen für männliche Identität widersprüchlichen Zusammenhang von Körperlichkeit und Männlichkeit durch eine Inkarnationstheologie von Gott in und durch den (Männer-)Körper zu verändern (vgl. Nelson 1992, 79f). Christusgemäße Realität in konkreten, auch sexuellen Körpern durch die Inkarnationstheologie ist somit ein Denkmuster, das die körperlich-sinnliche Männer-spiritualität christologisch untermauert.

Dieser zweite Ansatz einer körperlich-sinnlichen Spiritualität, vertreten durch Walser/Wild (unterstützt durch Nelson) führt zu folgender Zwischenbilanz: Die Modernisierung der Männer und der Kirche kann bei einer ekklesiologischen Reflexion des Verhältnisses von Kirche und Männerkörper ansetzen. Der nun folgende dritte Zugang schlägt eine weitere Möglichkeit vor.

⁷⁷ Sein Leib-Körper Konzept verknüpft die essentialistische Perspektive mit der konstruktivistischen, indem er von Körperdiskursen ausgeht, aber dennoch ein „Mehr“ postuliert, das über die Diskurse hinausgeht: „Konstruktivismus geht von Geist oder Vernunft aus, ohne leibliche Realität zu berücksichtigen, und Essentialismus für sich genommen ist Leib ohne Geist“ (Nelson 1992, 48). Nelson folgert daraus, dass es Interaktionen zwischen leiblicher Realität und diskursiven Interpretationen darüber gebe (vgl. Nelson 1992, 49). In Kapitel 7.2.4 und 7.2.5 werde ich diese doppelte Perspektive körpersoziologisch untermauern.

⁷⁸ Offen bleibt für ihn, wie die Balance zwischen der paradigmatischen Bedeutung von Jesus als Christus und die Inkarnation göttlicher Präsenz in anderen Menschen gehalten werden kann. Ähnliches gilt für die Auferstehung Christi und gegenwärtige Auferstehungserfahrungen. Und wie können Männer an der „Auferstehung des Leibes“ partizipieren? (vgl. Nelson 1992, 108).

4.1.3.5 Lebensverträgliche Männlichkeit

Hans Prömpers⁷⁹ Entwurf zur Männerarbeit als „Emanzipatorische Männerbildung“ (Prömper 2003) lenkt den Blick auf Kirche als *Laboratorium* und als *Ort der Unterbrechung* (vgl. Prömper 2003, 178), in denen er nach lebensverträglichen Männlichkeitsmustern und nach gemeinsamen Interessen und Koalitionen zwischen frauenbewegten und männerbewegten Diskursen sucht. Das gemeinsame Ziel ist für ihn die Verabschiedung des Typus Männlichkeit als dominantes gesellschafts- und handlungsstrukturierendes Prinzip.

Prömper arbeitet mit einer konstruktivistischen Wahrnehmungsweise von Geschlecht. Sein *perspektiventheoretischer Ansatz* geht folgendermaßen vor: „Er geht von der gemeinsam geteilten Menschlichkeit aus und macht die Differenz an der unterschiedlichen *Perspektive* fest“ (Prömper 2003, 177). Dabei wendet er sich gegen eine zu scharfe Polarisierung der Geschlechtergegensätze: „Im Hinblick auf die Überwindung des historisch entstandenen Geschlechtersystems könnte die größere Pluralität und schöpferische Freiheit der Lebensentwürfe von Männern wie Frauen vielleicht in einer Welt ohne starke Polaritäten besser aufgehoben sein. Damit wird keine völlige Auflösung und Dekonstruktion von ‚Geschlecht‘ vorgenommen. Aber im Sinne größerer Freiheit plädiere ich dafür, die im Begriff der ‚Differenz‘ konnotierten Normierungen nicht immer wieder neu durch die begriffliche Festlegung zu bestätigen“ (Prömper 2003, 177).

Auf diesem Hintergrund begründet Prömper eine explizite Männerarbeit und Theologie in männlicher Perspektive, die ihre Grundlage nicht „in der ‚Natur des Mannes‘“ hat, sondern „in den unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten und Perspektiven von Männern“ (Prömper 2003, 178).

Prömper fundiert seinen Ansatz *schöpfungstheologisch*. Die anthropologischen Aussagen zu Gen 1,27 deutet er im Anschluss an neuere exegetische Arbeiten von Karl Löning und Erich Zenger in herrschafts- und götzekritischem Sinne, dass alle Menschen, also beide Geschlechter, königliche Bilder Gottes sind. Der Auftrag an Frauen wie Männer lautet deshalb, dass sie „lebendige Bilder und Statuen des Schöpfergottes, Medien göttlicher Lebenskraft auf Erden“ sein sollen (Löning/Zenger nach Prömper 2003, 176).

⁷⁹ Hans Prömper ist Theologe und Pädagoge, leitet die Katholische Erwachsenenbildung in Frankfurt am Main und hat langjährige Erfahrung in der Männerarbeit.

Seine Aspekte einer „systematisch arbeitenden Theologie der Geschlechter“ tragen *befreiungstheologische Züge*, nämlich Leben zu entdecken und zur Erneuerung und Vollendung der Welt als Schöpfung einen Beitrag zu leisten. Arbeit am Geschlechterverhältnis ist für ihn „Weiterarbeit am Schöpfungsauftrag“, die eine „Entgeschlechtlichung“ der sozialen Konfliktfelder nötig machen kann – im Sinne einer Verweigerung gegenüber starren Festlegungen von Weiblichkeit und Männlichkeit (vgl. Prömper 2003, 176f).

Kirche ist für Prömper infolgedessen ein *Ort der Unterbrechung*, an dem „Männer die Chance erhalten, ungelebtes Leben zu betrauern, innere Autonomie zu entwickeln sowie ein neues Verhältnis zu schöpferischer ‚Arbeit‘ zu entwickeln und zu erproben, das auch Arbeit an sich selbst, Erziehung, Hausarbeit, Beziehungsarbeit, Muße und vieles ökonomisch nicht Bewertbare mit einschließt! Kirche könnte ein Ort der Unterbrechung und Emanzipation sein“ (Prömper 2003, 178).

Emanzipatorische Männerarbeit beinhaltet Folgendes:⁸⁰ „Sie wird reflexiv und emanzipatorisch. Reflexiv nimmt sie die männliche Rolle im Patriarchat, das Verhaftetsein von Männern mit einem bestimmten Männerselbstbild, die Selbstunterdrückung und das Leiden von Männern in der kapitalistischen Erwerbsgesellschaft in den Blick. Als ‚Männerbefreiung‘ zielt sie auf die Wiederaneignung von Gefühlen, auf Rollenveränderung in Beruf, Partnerschaft und Familie; auf die Befreiung des ‚halbierten Berufs-Mannes‘ zur Fülle des Lebens“ (Prömper 2003, 12).

Auf diesem Hintergrund ist seine Annäherung an die *Geschlechterverhältnisse* zu verstehen. Den Wandel der Geschlechterverhältnisse sieht er geprägt von sich verändernden Arrangements und prekären Anerkennungsverhältnissen zwischen den Geschlechtern. Damit bestimmt er die Geschlechterverhältnisse anders als die mythopoetischen, profeministischen und maskulinistischen Diskurse.⁸¹ Anstatt

⁸⁰ Vgl. zu Prömpers Männerlaboratorien und zur kritisch-konstruktivistischen MännerBildungsForschung Prömper 2003, 50ff und 241ff. Einen weiteren Ansatz in diese Richtung skizziert Martin Weiss-Flache in seiner „Befreienden Männerpastoral“ (vgl. Weiss-Flache 2001).

⁸¹ „Den mythopoetischen Differenzdiskurs interessiert die Welt der Frauen nicht. Zwischen den Geschlechtern herrscht – zumindest vorerst – ‚Funkstille‘. Der Defizitdiskurs hofft, in der Kommunikation mit dem anderen Geschlecht die Probleme des Mannes zu lösen; die Frau wird zum positiven Gegenhorizont, die Feminisierung der Gesellschaft zum ‚letzten Ausweg‘ [...]. Insofern besteht ein vitales Interesse, weibliche Wahrnehmungs- und Denkweisen zu verstehen. Den Maskulinisten ist die Frau ‚negativer Gegenhorizont‘, eine Perspektivenübernahme gilt

vom starren Gegeneinander von Männern und Frauen auszugehen, berücksichtigt Prömper, dass sich mit fortschreitender Ökonomisierung und Globalisierung Lebensformen enttraditionalisieren und sich neue Arrangements der Geschlechterverhältnisse ergeben (vgl. Prömper 2003, 85-92): *Ein spezifisch ‚männliches‘ Lebensmuster ist zunehmend auch von Frauen gefordert.*

In westlichen Industriegesellschaften gleichen sich Erwerbsbiografien von Frauen und Männern stärker an. In der Folge bekommen Geschlechterverhältnisse prekäre Züge im Blick auf familiäre Situation, Singularisierung und Individualismus, Arbeit und Definitionsmacht.⁸² Beide Geschlechter stehen vor dem Problem, einerseits den Forderungen eines flexiblen Marktes und andererseits den Anforderungen sozialer Beziehungen und der Reproduktionsarbeit genügen zu müssen. Langfristig führt dies zu einem Konflikt zwischen der Arbeitswelt und einer lebensverträglichen Lebensweise. Prömpers These lautet, dass die leistungsorientierte, rücksichtslose Marktgesellschaft mit ihrem ehemals spezifisch männlichen Muster inzwischen zum Leitbild für beide Geschlechter wird, so dass sich spezifisch männliche Lebensmuster „von den männlichen Körpern zu lösen“ beginnen und zunehmend auch von Frauen inkorporiert werden (Prömper 2003, 85f): „Der Arbeitsmarkt setzt im Grunde den voll erwerbstätigen Single voraus, denn nur dieser ist voll mobil, uneingeschränkt einsatzbereit und kann seine Energien dem globalisierten Arbeitsmarkt restlos zur Verfügung stellen. Kinder sind unter dieser Perspektive ein Störfall sowohl für das Unternehmen als auch für den Arbeitnehmer“ (Prömper 2003, 89). Männlichkeit und (biologische) Männer sind dann nicht (mehr) deckungsgleich.⁸³

nicht nur als unnötig, sondern sogar als gefährlich für ein ungebrochenes männliches Selbstbewusstsein“ (Meuser 1998, 165).

⁸² Stellvertretend seien zwei Beispiele genannt. Männer in weniger qualifizierten Sektoren des Arbeitsmarktes fallen aus dem Arbeitsleben heraus, geraten in Arbeitslosigkeit und Frühverrentung und gehören zu den neuen Opfern, für die „die Gesellschaft keine Verwendung mehr bereithält“ (Prömper 2003, 87). Ein zweites Beispiel ist, dass zunehmend der klassische Geschlechterkonflikt zwischen Berufs-Mann und Haus-Frau ersetzt wird durch den Konflikt zwischen erwerbstätigen Singles, die dem globalisierten Arbeitsmarkt voll zur Verfügung stehen, und Eltern mit Kindern, die weniger flexibel sind.

⁸³ Dies müsste freilich diskutiert werden. Michael Meuser würde hier widersprechen. Er schreibt in einem neueren Artikel, „dass eine Modernisierung von Männlichkeit grundlegend habituelle Muster nicht sprengt, sondern in modifizierter Form reproduziert“ (Meuser 2001, 7). Wie viel Spielraum zur Veränderung von Männlichkeiten vorhanden ist, schätzen die Männerforscher oder -theologen un-

Geschlechterverhältnisse sind *prekäre Anerkennungsverhältnisse*, was die gegenseitige Solidarität der Geschlechter erschwert. Hier schließt sich Prömper an Axel Honneths Theorie der Anerkennung an, der davon ausgeht, dass Solidarität in modernen Gesellschaften eine symmetrische Wertschätzung zwischen den Individuen voraussetzt, das heisst: „sich reziprok im Lichte von Werten zu betrachten, die Fähigkeiten und Eigenschaften des jeweils anderen als bedeutsam für die gemeinsame Praxis erscheinen lassen.“⁸⁴

Übertragen auf das Verhältnis der Geschlechter handelt es sich um „eine ‚gebrochene‘ Asymmetrie: Frauen und Männer erleben die Bedrohung von Anerkennung und die Relevanz von Missachtung für ihr jeweiliges Geschlecht unterschiedlich und auf unterschiedlichen Ebenen. [...] [N]icht die rechtliche Gleichstellung, sondern die soziale Wertschätzung und Solidarität sind der aktuelle Bereich prekärer Anerkennungsverhältnisse“ (Prömper 2003, 98).

In diesen Zusammenhang gehören gegenwärtig vorgenommene Abwertungen ‚des Männlichen‘ (z.B. ‚die Zukunft ist weiblich‘) und der gleichzeitigen fehlenden sozialen Wertschätzung von weiblich konnotierten Lebensbereichen. Erkennbar ist dies auch an *wechselseitigen Unterstellungen, Projektionen und Erfahrungen von Verletztheit*. Nötig wäre auch ein Blick auf weibliche Privilegien (z.B. ‚Verfügungsmacht‘ über Kinder und Haushalt), nicht nur auf männliche. Auch der Defizitdiskurs über ‚minderwertige‘ oder ‚mangelhafte‘ Männlichkeit oder auch der Veränderungsdiskurs über eine ‚andere‘ Männlichkeit, wie er in der Männerspiritualitätsliteratur zu finden ist, zeigen, dass klassische Männerbilder an Akzeptanz verlieren, dass aber Männer noch wenig neue Eigenschaften und Werte gefunden haben, um ein positives Mannsein zu artikulieren. So erklärt Prömper die verbreitete Sprachlosigkeit, Verwundung und Verbitterung vieler Männer in Bezug auf die Geschlechterfrage. Sein Fazit lautet: „Tragfähige und nachhaltige gesellschaftliche wie individuelle Entwicklungen sind allerdings nur in einem Klima der Solidarität und Akzeptanz zu haben“ (Prömper 2003, 102).

terschiedlich ein, hängt aber auch von der Dynamik der Geschlechterbeziehungen ab.

⁸⁴ Honneth 1994, 209f; zit. nach Prömper 2003, 97). Vergewaltigung, Entrechtung und Missachtung sind Beispiele der Nichtanerkennung.

Prömpers Ansatz geht in eine ähnliche Richtung wie Walter Hollsteins politischer Ansatz einer *Geschlechterdemokratie*.⁸⁵ Dieser plädiert ebenfalls explizit für *Koalitionen zwischen Frauen- und Männerbewegten* (wie in den USA und skandinavischen Ländern) und für eine gemeinsame Geschlechterpolitik als Frauenpolitik wie Männerpolitik,⁸⁶ denn „die Frauenfrage [ist] in Wirklichkeit eine Männerfrage“ (Hollstein 2004, 25f), da viele Frauenprobleme durch Männer mit verursacht und eigentlich Männerprobleme seien. Das Modell der Geschlechterdemokratie⁸⁷ ist ein politischer Begriff, der beiden Geschlechtern gleichen Zugang und gleiche Kontrolle über Ressourcen sowie Möglichkeiten der Gestaltung und Partizipation in öffentlichen und privaten Bereichen verschaffen möchte und Frauen wie Männer als Subjekte und Objekte von Geschlechterpolitik begreift.⁸⁸

Grundlegend ist die These, dass Gleichberechtigung „nicht gegen das andere Geschlecht, sondern nur in einem Emanzipationsbündnis der Geschlechter zu verwirklichen“ ist.⁸⁹ Hollstein fordert somit eine Männerveränderung, die *innere Veränderung* („innere Revolution“ nach Betty Friedan) und *gesellschaftlichen Wandel* umfasst. Beides in

⁸⁵ Walter Hollstein ist Professor für Geschlechter- und Generationenforschung an der Universität Bremen, einer der führenden Männer- und Geschlechterforscher im deutschsprachigen Bereich, der zahlreiche, auch praxisorientierte Studien veröffentlicht hat.

⁸⁶ Aufschlussreich ist das umfangreiche Material an empirischen Untersuchungen zu Frauen und Männern in Gesellschaft, Politik, Gesundheitswesen etc., das Hollstein zusammenträgt.

⁸⁷ Der Begriff Geschlechterdemokratie ist Ende der 1980-er Jahre in der Geschlechterdebatte aufgekommen und seit den 1990-er Jahren in Deutschland von der Heinrich-Böll-Stiftung als Leitbild formuliert worden, u.a. von Marianne Zepp, Gabriele Schambach, Barbara Unmüßig und Henning von Bargen. Als Konzeption ist Geschlechterdemokratie jedoch bislang weder scharf umrissen noch in elaborierten Praxismodellen umgesetzt worden (vgl. Hollstein 2004, 35). Für den Politikwissenschaftler Peter Döge gehört Männlichkeitskritik elementar zum Konzept der Geschlechterdemokratie, vgl. Döge 2001.

⁸⁸ „Geschlechterdemokratie meint ein hierarchiefreies Verhältnis von Frauen und Männern; kein Geschlecht sollte das jeweilig andere dominieren, beherrschen und damit diskriminieren. Vielmehr ist die Vision, Frauen und Männern im öffentlichen wie privaten Bereich gleiche Chancen und gleichberechtigte Lebensmöglichkeiten zu sichern“ (Hollstein 2004, 30).

⁸⁹ Offener Brief an die Bundesministerin BMFSFJ: „Geschlechterdemokratie“, November 1998 (zit. nach Hollstein 2004, 35). Wie die Operationalisierung der Forderungen, wie sie beispielsweise die Heinrich-Böll-Stiftung aufgestellt hat, funktionieren soll, ist unklar, noch schwieriger gestaltet sich dies im Privaten.

Kombination ist bislang konzeptionell „nur embryonal vorhanden“ (Hollstein 2004, 251).⁹⁰

Prömpers Ausführungen fordern die Ekklesiologie zu kirchlichen Emanzipationsbündnissen zwischen Frauen und Männern heraus, die die innere und gesellschaftliche Veränderung von Frauen und Männern zusammenbinden und die prekären Anerkennungsverhältnisse zwischen Frauen und Männern berücksichtigen. Zu fragen wäre, was das Konzept der Geschlechterdemokratie kirchlich und ekklesiologisch austrägt. In den letzten zwei bis drei Jahren hat es vor allem in der deutschsprachigen politischen Diskussion Zustimmung gefunden.

Drei Beispiele einer neuen Verhältnisbestimmung von Kirche und Männlichkeit wurden hier vorgestellt, die Restauration ‚authentischer‘ Männlichkeit, der neue Zugang zum Männerkörper und sinnlicher Spiritualität und die Suche nach lebensverträglichen Männlichkeiten in einer geschlechterdemokratischen Kirche. Inwiefern werden hier Theorien der kritischen Männerforschung fruchtbar gemacht?

4.1.3.6 Fehlende Rezeption kritischer Männerforschung

Grundlage meiner Analyse ist die Männlichkeitstheorie von Robert W. Connell (vgl. Connell ²2000). Sie ist in Bezug auf Männer das Pendant zur Kyriarchatstheorie von Elisabeth Schüssler Fiorenza (vgl. Kapitel 3.2), da er die komplexen Konstruktionsprozesse sich überlagernder Dominanzstrukturen innerhalb verschiedener Männlichkeiten zu erfassen sucht. Zunächst gehe ich in der gebotenen Kürze auf Connells Theorie ein, um dann zu zeigen, dass sich die Rezeption kritischer Männerforschung in den besprochenen Beispielen der Männerspiritualitätsliteratur in Grenzen hält. Besonders kritisch zu werten ist, dass die Problematik von *Machtverhältnissen* in der Männerspiritualitätsliteratur weitgehend ausgeblendet wird.

Die kritische Reflexion von Männlichkeitskonzepten stellt einen der Schwerpunkte der Männerforschung dar und das Konzept der „hegemonalen Männlichkeit“ des australischen Soziologen Robert W. Connell (Connell ²2000) hat breite Rezeption erfahren.⁹¹ Neben dem

⁹⁰ Oftmals konzentrierte sich Männerveränderung faktisch auf die innere Veränderung und auf eine industriekonforme Modernisierung (vgl. Hollstein 2004, 196). Hier sehe ich eine Parallele zu meiner kritischen Anfrage an den Entwurf von Walser und Wild.

⁹¹ Vgl. Walter 2000, 99; Meuser 1998, 97 sowie Ursula Müller in ihrem Geleitwort zur deutschen Ausgabe von Connell ²2000, 9. Connell verarbeitet „Bewegungs-

bereits erwähnten Michael Meuser⁹² ist er im deutschsprachigen Raum der bekannteste Männerforscher. Connell gewinnt seine Männlichkeitstheorie⁹³ aus der Verknüpfung einer soziologischen normativen Theorie mit empirischen Studien. Damit nähert er sich der Komplexität der Wirklichkeit an, in der Männer zwar gesellschaftlich meist privilegiert sind und eine gewisse Form von Männlichkeit dominant ist, sich aber gleichzeitig die *meisten Männer nicht privilegiert fühlen* (vgl. Connell ²⁰⁰⁰, 13). Durch ihre Handlungen wird dieses dominante Bild von Männlichkeit vielfach gebrochen. Dies eröffnet den Blick auf *dynamische Prozesse* innerhalb der Konstruktion von Geschlechterverhältnissen. Connell arbeitet mit einem konstruktivistischen Geschlechterbegriff, vollzieht aber die diskursive Konstruktion des Körpers im radikalen Konstruktivismus bzw. Dekonstruktivismus nicht mit, sondern begreift ihn als Ort, an dem sich solche Konstruktionsprozesse nicht nur ‚einschreiben‘, sondern als Handlungen alltäglich vollziehen.

Die Stärke des Ansatzes von Connell liegt in seiner zweifachen Relation. Er erfasst die Konstruktion der *Geschlechterordnung* von *Männlichkeiten* im Plural. Hier bezieht er den *Körper* mit ein. Die *westliche Geschlechterordnung* ist nach Connell durch eine Mehrdimensionalität von vier Strukturen geprägt (vgl. Connell ²⁰⁰⁰, 94-97). Erstens geht es um *Machtbeziehungen*, vorrangig als Dominanz von Männern über Frauen, zweitens denkt er an *Produktionsbeziehungen*, die auf geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung beruhen, drittens handelt es

wissen“ aus der Frauenbewegung und Schwulenbewegung (Connell ²⁰⁰⁰, 59), verfügt selber über „Bewegungserfahrung“ als Berater von Bewegungsprojekten. Als einer der Wenigen untersucht er die historische Bedeutung von Imperialismus, Kolonialismus und gegenwärtigen Globalisierungsprozessen in Bezug auf Männlichkeiten.

⁹² Michael Meusers Theorie baut auf Robert W. Connell auf. Er hat im Anschluss an Pierre Bourdieus Habitusbegriff eine Theorie des „männlichen Geschlechtshabitus“ entwickelt, die verdeutlicht, wie hegemoniale Männlichkeit kollektiv geformt wird (vgl. Meuser 1998).

⁹³ Connell ist sich bewusst, dass Männlichkeitsforschung vor einem Zirkelproblem steht: „Die Dominanz der Wissenschaft in den Diskussionen über Männlichkeit spiegelt den Stellenwert von Männlichkeit (bzw. spezifischer Männlichkeiten) im Geschlechterverhältnis wider. Was können wir aber von einer Männlichkeitswissenschaft erwarten, die eben jene Machtstrukturen erforschen will, von denen sie selbst durchdrungen ist?“ (Connell ²⁰⁰⁰, 24f).

sich um *emotionale Beziehungsstrukturen* („Kathexis“⁹⁴), die er in Anlehnung an Freuds Begriff der „libidinösen Besetzung“ als sexuelles Begehren versteht, das in der Gesellschaft auf einer (Zwangs-)Heterosexualität beruhe. In seinen jüngsten Überlegungen fügt er die vierte Struktur der *Symbolisierung* im Sinne einer kulturellen symbolischen Repräsentanz der Geschlechter hinzu. Durch diese vierfache Struktur reproduzieren sich die Geschlechterverhältnisse, wobei die Machtbeziehungen eine übergeordnete Struktur darstellen, auch wenn Connell die Strukturen additiv behandelt (vgl. Meuser 1998, 98).

Connell hat den Begriff der *hegemonialen Männlichkeit* geprägt. Das soziale Geschlecht interagiert mit anderen gesellschaftlichen Konfliktlinien wie Klasse, ‚Rasse‘, globaler Ungleichheit, weshalb Connell von *Männlichkeiten im Plural* spricht (vgl. Connell ²2000, 95-97). Kernpunkt ist Connells Applikation des Hegemoniebegriffs, den Antonio Gramsci ursprünglich für Klassenbeziehungen verwendet hat, auf Männlichkeit. Hegemoniale Männlichkeit definiert Connell folgendermaßen: „Hegemoniale Männlichkeit kann man als jene Konfiguration geschlechtsbezogener Praxis definieren, welche die momentan akzeptierte Antwort auf das Legitimitätsproblem des Patriarchats verkörpert und die Dominanz der Männer sowie die Unterordnung der Frauen gewährleistet (oder gewährleisten soll)“ (Connell ²2000, 98). Hegemonie ist eine „historisch bewegliche Relation.“ Hegemoniale Männlichkeit verkörpert eine „derzeitig akzeptierte“ Strategie, deren Vorherrschaft herausgefordert werden kann, wenn neue Gruppen eine neue Hegemonie konstruieren (Connell ²2000, 98).

Männlichkeiten sind durch *drei Handlungsweisen* strukturiert: *Unterordnung*⁹⁵, *Komplizenschaft* und *Marginalisierung*⁹⁶ (vgl. Connell

⁹⁴ Damit übernimmt Connell einen Begriff aus der Psychologie, der die Energie andeuten soll, die in Handeln, Objekte oder Menschen investiert wird, vgl. Connell ²2000, 94.

⁹⁵ Zum Prinzip der *Unterordnung* gehört die Dominanz heterosexueller Männer über homosexuelle Männer. Homosexualität gehört zu den am stärksten ausgegrenzten Formen der Männlichkeit, da sie als Angriff auf die Basis der Geschlechterordnung, nämlich die Heterosexualität, interpretiert wird. Homosexuelle stehen auf der untersten Stufe der männlichen Geschlechterhierarchie: „Alles, was die patriarchale Ideologie aus der hegemonialen Männlichkeit ausschließt, wird dem Schwulsein zugeordnet“ (Connell ²2000, 99). Schwulsein oder andere untergeordnete Formen von Männlichkeit werden häufig mit *Weiblichkeit* gleichgesetzt.

⁹⁶ Mit dem Begriff der *Marginalisierung* beschreibt Connell Beziehungen zwischen Männern aus dominanten und untergeordneten Klassen bzw. ethnischen Gruppierungen, wobei es auch zwischen untergeordneten Männlichkeiten zu Marginalisierungen kommen kann. Marginalisierung steht immer in Relation zur ‚Ermächti-

²2000, 99-102). Die Zahl der Männer, die hegemoniale Männlichkeit wirklich umsetzen, scheint Connell relativ gering. Dennoch profitieren die Mehrzahl der Männer von dieser Männlichkeitsform, da sie an der sog. „patriarchalen Dividende“ partizipieren – den Vorteilen, die Männer auf Grund der Unterdrückung von Frauen genießen. Möglich wird dies durch das Prinzip der *Komplizenschaft*⁹⁷: „Als Komplizenhaft verstehen wir in diesem Sinne Männlichkeiten, die zwar die patriarchale Dividende bekommen, sich aber nicht den Spannungen und Risiken an der vordersten Frontlinie des Patriarchats aussetzen“ (Connell ²2000, 100). Indem nicht alle Männer die hegemoniale Männlichkeit realisieren können, sie aber doch als Leitbild verteidigen, tragen sie zur Reproduktion der Geschlechterordnung bei. Diese Differenzierung ist eine weitere Stärke in Connells Theorie: „Er differenziert damit – anders als das Patriarchatskonzept – zwischen kulturellem Ideal und der alltäglichen Realität des Zusammenlebens von Mann und Frau, setzt das eine nicht mit dem anderen gleich, kann aber gleichwohl erklären, weshalb das von nur wenigen realisierte Ideal kulturmächtig bleibt“ (Meuser 1998, 102).

Cornell geht davon aus, dass zudem eine „Geschlechterordnung im Weltmaßstab“⁹⁸ existiert und plädiert für Männerforschung im globalen Kontext (vgl. Connell 2000, 155), da internationale Beziehungen, internationaler Handel und globale Märkte mit einer regelrechten Ge-

gung‘ hegemonialer Männlichkeit. Zum Beispiel gelten schwarze Sportler in den USA als Vorbilder für hegemoniale Männlichkeit, dennoch wird schwarzen Männern damit nicht allgemein eine höhere Wertigkeit in der männlichen Geschlechterhierarchie zugeschrieben.

⁹⁷ Zur männlichen Komplizenschaft zählt Connell auch homosoziale, männerbündische Zusammenschlüsse, z.B. Burschenschaften, Herrenclubs, Stammtische, Vereine etc. Diese Orte dienen Männern als Refugium, um sich den Veränderungen der Geschlechterverhältnisse zu entziehen und sich der eigenen Form der (hegemonialen) Männlichkeit zu vergewissern.

⁹⁸ „Dieser Begriff lässt sich definieren als die Struktur der Beziehungen, die die geschlechtsspezifischen Formen der Führung sowie die Geschlechtsordnungen lokal umschriebener Gruppen miteinander im Weltmaßstab verknüpfen“ (Connell 2000, 139). „Bei der Welt-Geschlechterordnung handelt es sich eindeutig nicht lediglich um die Ausweitung einer traditionellen europäisch-amerikanischen Geschlechterordnung. Diese Geschlechterordnung wurde durch den Kolonialismus verändert, und jetzt zirkulieren global Elemente aus anderen Kulturen. Doch in keiner Hinsicht vermischen sie sich von gleich zu gleich, um zu einer Geschlechterordnung im Sinn der *United Colours of Benetton* zu führen. Innerhalb des sich heranbildenden Weltsystems dominieren die Kultur und die Institutionen der nordatlantischen Länder. Das ist für das Verständnis der Männerrollen, die darin geschaffen werden, von entscheidender Bedeutung“ (Connell 2000, 141f).

schlechterpolitik einhergehen.⁹⁹ Connell sieht den Körper als „Schauplatz sozialer Determinierung“ (Connell ²2000, 71). Männlichkeit konstituiert sich über den Körper und die „Verkörperung von Männlichkeit“ geschieht vor allem im Sport (Connell ²2000, 74f).¹⁰⁰

Connells Theorie hat über weite Strecken Ähnlichkeit mit Elisabeth Schüssler Fiorenzas Theorie des Kyriarchats, da er beleuchtet, wie sich verschiedene Männlichkeiten in einer Pyramide hierarchisch in Beziehung setzen; außerdem sieht er die Relevanz von Männlichkeitskonstruktionen in globalen Zusammenhängen.

Was bislang fehlt, ist eine Untersuchung der Dynamik von Geschlechterverhältnissen. Es wäre aufzuzeigen, wie sich Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen gegenseitig bedingen und inwiefern Frauen wie Männer an der Aufrechterhaltung oder dem Aufbrechen hegemonialer und anderer Männlichkeiten bzw. patriarchal konfigurierter Weiblichkeiten beteiligt sind. Außerdem setzt Connell, wie auch Schüssler Fiorenza, die Zweigeschlechtlichkeit als natürlich voraus und fragt nicht, wie es zur Herstellung dieser Ordnung kommt. Insofern fehlt eine Reflexion darüber, welche Konsequenzen die Dekonstruktion des (biologischen) Geschlechterduals für Connells soziologische Männertheorie hätte.¹⁰¹

Trotz dieser hier formulierten Kritik lohnt es sich, die Männerspiritualitätsliteratur im Lichte der kritischen Männertheorie von Connell zu

⁹⁹ Vgl. Connell 2000, 139. Connell kritisiert beispielsweise Literatur zu Frauen und Entwicklung, die internationale Märkte, Konzerne etc. als geschlechtsneutral einstufen und damit einer liberal-feministischen Sicht auf Staat und internationale Institutionen Vorschub leisten würden, die faktisch von Männern dominiert werden. Allerdings bleibt offen, auf welche Literatur er sich bezieht.

¹⁰⁰ Diese Teilnahme des Körpers am sozialen Geschehen nennt Connell „körperreflexive Praxis“ (Connell ²2000, 81). Körperreflexive Praxen, die Männlichkeit konstruieren, sind für Connell in Anlehnung an den tschechischen Philosophen Karel Kosik „ontoformativ“: Sie bringen die Realität hervor, in der wir leben. Körperreflexive Praxen sind deshalb auch Gegenstand eines politischen Kampfes um Interessen: „Geschlechterpolitik ist verkörperlichte und soziale Politik zugleich“ (Connell ²2000, 85). Eine Politik der sozialen Gerechtigkeit der Geschlechterverhältnisse bedarf deshalb einer neuen „Verkörperlichung“ für Männer, „einer Suche nach neuen Arten des Empfindens, Gebrauchens und Präsentierens von männlichen Körpern“ (Connell ²2000, 255).

¹⁰¹ In der Männerforschung wurde bereits kritisiert, dass es Connell nicht gelungen sei, Gramscis Hegemoniekonzept im Blick auf das Geschlechterverhältnis insgesamt genauer zu durchleuchten: „Er vermag zwar hegemoniale Machtkonstellationen zwischen Männern differenzierter zu fassen, kann aber die Beteiligung von Frauen an der Produktion und Reproduktion der Geschlechterverhältnisse nicht präziser darstellen“ (Walter 2000, 102).

betrachten. Es zeigt sich, dass sie zwar das spezifische *Leiden* von Männern an kirchlich und gesellschaftlich verursachten Männlichkeitsnormierungen thematisiert, jedoch Machtverhältnisse und Androzentrismen nicht explizit reflektiert. Gleichzeitig ergeben sich weitere Rückfragen an Connells Theorie.

4.1.3.7 Ausblendung von Machtverhältnissen

Die Problematik gleich- und gegengeschlechtlicher Machtverhältnisse wird von den ausgewählten Vertretern der Männerspiritualitätsliteratur kaum erwähnt; eine Ausnahme ist Hans Prömper. Dass Machtverhältnisse zwischen Männern und zwischen Frauen und Männern weitgehend ausgeblendet werden, ist ambivalent. Welchen politischen Anspruch hat eine Spiritualität, wenn sie zwar Raum für die Exploration neuer Männlichkeiten bereitstellt, aber Machtverhältnisse verdrängt? Connell misst die politische Bedeutung von Männlichkeitsdiskursen genau daran: „Die politische Bedeutung der Literatur über Männlichkeit zeigt sich v.a. in ihrer Auseinandersetzung mit Macht. Unser Prüfstein ist die grundsätzliche feministische Erkenntnis, dass das gesamte Feld der Beziehungen zwischen Männern und Frauen von Dominanz oder Unterdrückung geprägt ist. Dies ist eine gesellschaftliche Tatsache, die grundlegende Folgen für den Charakter von Männern haben muss. Eine Tatsache, die in weiten Teilen der Literatur von Männern über Männlichkeit ständig umgangen und manchmal schlicht geleugnet wird“ (Carrigan/Connell/Lee³ 2001, 39).

Auf die Männerspiritualitätsliteratur bezogen ergeben sich drei Überlegungen: 1. Die Männerspiritualitätsdiskurse neigen zur *Nabelschau und Selbsttherapeutisierung*. Allerdings verkürzt Connell die politische Bedeutung der Männerspiritualitätsdiskurse. Sie liegt auch im kreativen Prozess der Erfindung ungewöhnlicher Männlichkeiten. Die Frage bleibt aber bestehen: Welche Bedeutung kommt Machtverhältnissen zwischen den Geschlechtern, zumindest in den USA und in Europa, heute zu und wie können sie im Blick auf Männerspiritualität und Kirche reflektiert werden? Die Ausführungen von Hans Prömper und Walter Hollstein schärfen den Blick, dass Geschlechterverhältnisse nicht allein durch ‚Dominanz und Unterdrückung‘ von Männern über Frauen zu erfassen sind, was im Übrigen in der feministischen Theoriebildung schon länger bekannt ist, wenn auch weniger im Blick auf das konkrete Leben als Mann. Wie aber können die komplexen gegen- und gleichgeschlechtlichen Machtverhältnisse analysiert wer-

den? Meine These ist, dass die Zeiten vorbei sind, eine *allgemeine Theorie von Macht- und Dominanzverhältnissen zwischen Männern und Frauen* zu formulieren. Dies ist nur noch in kleinräumigen kontextuellen Analysen möglich. Es gibt weiterhin Kontexte, in denen Connells Theorie der Dominanz und Unterdrückung genau zutrifft, aber wie die Ausführungen von Prömper und Hollstein zeigen, ist zu fragen, inwieweit heute sich in bestimmten sozialen Milieus Frauen- und Männerleben angleichen und Machtverhältnisse differenzierter betrachtet werden müssen. Eine realitätsgerechte Auseinandersetzung mit der Lebenssituation und Problematik von Frauenleben und Männerleben ist nötig. Das Dilemma des modernen Mannes besteht, mit Susan Faludi gesprochen, aus *phantasierter Macht und tatsächlicher Machtlosigkeit* (vgl. Faludi 2001). Feministisch-theologische und männerkritische Machtanalysen, Machtbegriffe und Machttheorien müssten unter diesem Aspekt überdacht und in Bezug auf Kirche reflektiert werden.

2. Das zweite Problem ist die fehlende Auseinandersetzung mit *Androzentrismen in der Theologie*. Die Männerspiritualitätsliteratur setzt sich nicht ins Verhältnis zu geschlechtsvergessener Theologie von Männern. Zwar kritisieren Männertheologen mit Recht die „Vergessenheit“ gegenüber der Geschlechterdifferenz in der Theologie“ (Prömper 2003, 111), fragen aber nicht danach, welche Bedeutung implizite androzentrische Genderings in der Theologie für ihre Konzepte von Männlichkeit haben, nämlich männliche Metaphorik in Gottesbildern, Trinitätskonzepten, Christologien, beispielsweise in der Vater-Sohn-Geist-Genealogie. Einerseits beklagen die Autoren zu Recht den mangelnden Bezug von Theologie und Kirche zu konkreten Männerleben – aber in welchem Verhältnis steht dies zu Männlichkeitsüberhöhungen in der Theologie? Darstellungen von Christus als Frau erregen bis heute Aufsehen (vgl. Krondorfer 1996a, 5). Die Perspektive des allgemeinen Menschen geht letztlich vom Mann aus, auch wenn sie von der real existierenden und gelebten Männlichkeit abstrahiert. Inwiefern wirft Männlichkeit als implizite Norm des Menschseins nicht doch eine ‚patriarchale Dividende‘ ab – auch für geschlechtsbewusste theologische Männerforscher, die sich dies aber nicht bewusst machen?

3. Die dritte Frage ist, welche Funktion *Männlichkeit an sich* hat. Dies ist eine Metareflexion, die unter Männerforschern ganz gleich welcher Art kaum gemacht wird, sondern es geht ihnen um inhaltliche Neukonzeptualisierungen von Männlichkeit. Männlichkeit als implizi-

te Norm des Denkens einer radikalen Kritik zu unterziehen, wie dies im dekonstruktivistischen Denken geschieht, wird in den Beispielen nicht gemacht. Die drei Männerspiritualitätsansätze arbeiten entweder mit Geschlechterfestlegungen (Markus Hofer) oder mit einem ‚gemäßigt‘ konstruktivistischen Verständnis (Hans Prömper).¹⁰²

Dass die Infragestellung von Geschlecht auch kaum unter nicht-theologischen Männerforschern rezipiert wird und dass damit die metatheoretische Reflexion über Männlichkeit als Diskurs an sich ausgeklammert wird, problematisiert Seth Mirsky. Er kritisiert, dass in der Männerforschung Männlichkeit *zum allumfassenden Denkmuster* und zur universalen Kategorie gemacht wird: „Dass ein Männerleben weit mehr umfassen kann als das Verhältnis zu einer bestimmten Männlichkeit; dass es Bereiche oder Momente geben kann im Leben von Männern, in denen Männlichkeit irrelevant ist; dass Männer ohne oder jenseits von Männlichkeit leben können: Solche Möglichkeiten haben keinen Platz in Männerstudien, in denen, entgegen ihrer artikulierten Intentionen, Männlichkeit als ein notwendiges Attribut von männlichen Lebewesen theoretisch postuliert wird“ (Mirsky 1996, 30). Forschung über Männer wird mit Forschung über Männlichkeit gleichgesetzt. Dadurch hält man sich nicht dafür offen, dass sich das biologische Geschlecht (*maleness*) auch erheblich vom sozialen Geschlecht (*masculinity*) unterscheiden könnte. Stattdessen wird von der Biologie recht schnell auf die soziale Erscheinungsform geschlossen. Eine systematische Kritik an Männlichkeit wird unmöglich, es bleibt nur noch der Vergleich zwischen einer Mehrzahl an lokal auftretenden Männlichkeiten. Es scheint, als ob „ohne Männlichkeit Männer verschwinden“ würden (Mirsky 1996, 31).

Mirsky sieht die Herausforderung darin, die *Kontingenz von Männlichkeit an sich* offen zu legen. Männerforschung sollte „nicht nur in solcher Weise über Männer theoretisieren können, dass sie Männlichkeit verkörpern oder verändern, sondern auch, dass sie ihr Widerstand entgegen setzen“ (Mirsky 1996, 31). Mirsky vergleicht den Diskurs über Männlichkeit mit dem Diskurs über Weiblichkeit, wie er aus dekonstruktivistischer Sicht von Judith Butler geführt wird. Im Anschluss an Butler unterscheidet er zwischen *men (sex)*, *maleness (gender identity)* und *masculinity (gender performance)*: „Männerfor-

¹⁰² Vgl. Prömper 2003, 50. Seine Beobachtung, dass sich das dominante Männlichkeitsstereotyp von männlichen Körpern löst und dass es darum geht, Frauen und Männer nicht auf Polaritäten festzulegen, steht dekonstruktivistischem Denken nahe.

schung sollte untersuchen, wie (anatomische) Männer in der Gesellschaft männlich vergeschlechtlicht [gendered male] werden und in welcher Weise sie Männlichkeit nach den gesellschaftlichen Normen performieren oder nicht performieren“ (Mirsky 1996, 31).

Das Ziel wäre, dass Männlichkeit auch zu einem ‚umstrittenen Begriff‘ wird – in gleicher Weise wie Weiblichkeit oder Frausein bei Butler – und dass Männlichkeit in den Machtbeziehungen zwischen Männern und Frauen situiert werden kann. Die Konsequenz wäre, sich für ungewöhnliche, verworfene und vergessene Formen von Männlichkeiten zu öffnen, die sich gegen vorgeprägte Stereotypen sperren. So zeigen die besprochenen Beispiele zur Männerspiritualität, dass das Verhältnis von Kirche, religiöser Praxis und Männlichkeit(en) Ambivalenzen enthält.

4.1.4 Ambivalenzen zwischen Kirche und Männlichkeiten

Die Kirchen sind aus feministisch-theologischer Sicht ‚Männerkirchen‘. Die Untersuchungen zur Männerspiritualität modifizieren diese Beschreibung. Die Kirchen sind vielmehr vergeschlechtlichte Räume, in denen das Verhältnis von Kirche und real existierenden Männern, aber auch die Symbolisierungen von Männlichkeiten Brüche, Widersprüche und Ambivalenzen enthalten. Jüngere und weniger traditionelle Männer distanzieren sich zunehmend von ihren Kirchen. Enttraditionalisierungs- und Säkularisierungsprozesse spielen eine Rolle, aber auch Feminisierungstendenzen in Kirchen seit dem 19. Jahrhundert. Religion wird mit Gefühl, Subjektivität, Privatheit und Weiblichkeit konnotiert und Männlichkeit mit Säkularisierung, Rationalität und Öffentlichkeit. Wird Religiosität zur Privatsache, sind für viele Männer vor allem öffentliche Leitungsämter attraktiv und mit Männlichkeit vereinbar. Kirchen sind in ihren Augen weibliche oder sogar verweiblichte Räume. Empirische Erhebungen bestätigen seit Langem, dass Frauen in der Tat viel stärker im Kirchenleben präsent sind. Quantitativ gibt es eine Feminisierung der Kirchen, die aber gekoppelt ist mit Männerdominanz in Leitungspositionen. Darüber hinaus gibt es zunehmend Frauen, die sich von ihren Kirchen aus diesem Grunde und auf Grund allgemeiner Enttraditionalisierungsprozessen distanzieren. Dies ergibt ein facettenreiches Bild des Verhältnisses zwischen Kirchen, Männern und Frauen: *Männerdistanz, Männerdominanz, Feminisierung und Frauendistanz.*

Manche Männer vermissen die Verknüpfung von Kirche und Männlichkeit und eine Spiritualität, die sie mit ihrem Mannsein verbinden können. Ferner besteht in der Theologie eine Kluft zwischen akademischer Theologie, die weitgehend in Männerhänden liegt, und einer alltagsrelevanten Theologie für Männer. Die kirchliche Männerarbeit römisch-katholischer und protestantischer Provenienz bietet hier durch die *Männerspiritualitätsbewegungen* eine Alternative, die sich auf der Schnittstelle zwischen säkularer Männerbewegung und den Kirchen befindet.

Das Verhältnis zwischen Kirchen und Männlichkeiten wurde in den Männerspiritualitäten auf dreierlei Weise konzipiert: Eine Möglichkeit für Männer ist, sich dem Wandel der Gesellschaft, insbesondere den Modernisierungsprozessen, mehr oder weniger zu entziehen und nach einer *ursprünglichen, authentischen, archaischen Männlichkeit* zu suchen – die aber bei näherem Hinsehen ähnliche Züge trägt wie die gesellschaftliche hegemoniale Männlichkeit. Eine zweite Möglichkeit ist, sich neue *Männer-Körper-Räume* zu erschließen und den Raum der Kirche mit sinnlichen Körpern einzunehmen. Die dritte Möglichkeit ist, Männlichkeit im defizitären oder negativen Sinn, als dominantes gesellschafts- und handlungsstrukturierendes Prinzip zu verabschieden und davon auszugehen, dass sich dieses Prinzip bisweilen *von männlichen Körpern löst* und auch Frauen davon betroffen sind. Als unmittelbare Konsequenz ergibt sich, dass Frauen und Männer zusammen Emanzipationsbündnisse schließen, um gemeinsam für *Lebensverträglichkeit* zu sorgen.

Alle Ansätze wenden sich von einer defizitären Vorstellung von Männlichkeit ab und versuchen, eine positiv veränderte Männlichkeit vorzuschlagen. Ausgangspunkt ihres Nachdenkens ist ihr Leiden und ihre Unzufriedenheit an einer als weiblich empfundenen Religiosität und Kirche, in der die offiziellen männlichen Vertreter, vor allem in der römisch-katholischen Kirche, nicht genügend Identifikationsmöglichkeit bieten.¹⁰³

¹⁰³ Die Ambivalenz zwischen Männerdominanz und Männerdistanz und den Kirchen könnte auf symbolischer Ebene mit den Männlichkeitskonstruktionen in der römisch-katholischen Theologie zusammenhängen, so die These von Björn Krondorfer (vgl. Krondorfer 1996a). Die Männlichkeit Jesu ist Krondorfer zufolge für die *imitatio* Christi normativ und verkörpert „phallische Macht“, jedoch mit dem Preis, dass Christi Asexualität den sexuell aktiven männlichen Körper verneint. Dieses Paradox habe zu Askese und zu sexuellem Verzicht geführt, zu Projektionen männlichen Begehrens auf weibliche Körper und zu effeminierten Jesusdarstellungen. Diese halten zwar an männlich-patriarchaler Macht und der Bedeutung

Dies lässt sich mit Robert W. Connells soziologischer Männertheorie deuten. Hier sind mehrere hegemoniale Männlichkeiten im Spiel, nämlich gesellschaftliche und kirchliche, die nicht deckungsgleich sind, sondern nebeneinander und im Widerspruch zueinander stehen. Männliche Dominanz in Kirchen entspricht einerseits dem Modell der gesellschaftlichen hegemonialen Männlichkeit, andererseits stellen einige Kirchen dem die zölibatäre Männlichkeit als hegemoniales Muster zur Seite. Männerspiritualitätsbewegungen streben danach, das Spektrum der Männlichkeiten zu *pluralisieren* und zu *erweitern*. Gleichzeitig sind *drei kritische Anfragen* zu stellen.

1. Ein Kernpunkt feministischer Kritik und kritischer Männerforschung, nämlich *asymmetrische Machtverhältnisse*, wird bei den beiden ersten Möglichkeiten ausgeblendet: Einerseits gehören die ‚spirituellen‘ Männer in der Regel nicht zu denjenigen Männern, die diese Dominanz verkörpern, und dies kann der Grund ihres Schweigens sein. Auf der anderen Seite spiritualisieren und sentimentalisieren sie hier ebenfalls ihr Nachdenken über Männlichkeit, wenn sie Machtverhältnisse ausblenden. Der dritte Ansatz hingegen stellt allgemeine Theorien der Männlichkeit und die Möglichkeit, allgemeine Aussagen zu machen, in Frage. Kleinräumige, kontextuelle Untersuchungen wären nötig, die auch Widersprüche wie phantasierte Macht und tatsächliche Machtlosigkeit einfangen können.

2. Die zweite Anfrage an die hier diskutierten Ansätze der Männerspiritualität ist, dass sie nicht reflektieren, in welchem Verhältnis androzentrische, geschlechtsvergessene oder geschlechtshierarchische Theologie zu ihrer bewusst männerbewegten Theologie steht.

3. Der dritte Kritikpunkt richtet sich auf die Wahrnehmung von Geschlecht in den Männerspiritualitäten. Im Sinne meiner Systematik der Geschlechterwahrnehmungen ist die Tendenz zu Geschlechterfestlegungen, insbesondere einer Essentialisierung bestimmter Formen von Männlichkeit, verbreitet. Die Perspektive der Geschlechterdifferenzen, die bei feministischen Ekklesiologien sehr wichtig ist, hat in Männerspiritualitäten kaum Gewicht; Hans Prömper ist der ein-

des biologischen männlichen Geschlechts fest, konterkarieren sie aber mit „gender-varianter“ Symbolik. Zwar hat sich dieser Konflikt zwischen dem „abwesenden Penis und seiner phallischen Präsenz“ im Protestantismus durch verheiratete Kleriker gelöst, die männlich dominierte Macht von Männern ist der Kirche aber erhalten geblieben (vgl. Krondorfer 1996a, 8-12). Diese These wäre genauer zu untersuchen. Ekklesiologisch hat die Inkarnation Christi für die konfessionellen Traditionen der Ekklesiologie sicherlich eine nicht zu unterschätzende und zudem recht unterschiedliche Bedeutung (vgl. Fahlbusch 1989, 681).

zige, der explizit ein konstruktivistisches Verständnis vertritt. Eine Dekonstruktion von Geschlecht ist ein Denkmuster, das in Männerspiritualitäten (ähnlich wie in feministischen Ekklesiologien) nicht rezipiert wird. Dies ist somit als Desiderat festzuhalten.

Die Vergeschlechtlichung kirchlicher Räume wird in den Konzepten verändert, indem Kirche als *intermediärer Raum* verstanden wird, in dem Spiritualität zwischen Selbst- und Körperverständnis, gesellschaftlichem Lebenszusammenhang und Gottesbezug vermittelt. Der *Experimentiercharakter* dieses Raumes zeigt sich darin, dass das Alltägliche gegenwärtig ist, aber unterbrochen und gebrochen wird, so dass Geschlechtsidentität und Geschlechterordnung verändert werden können. Hier schließt sich der Dialog mit den FrauenKirchen an.

4.2 FrauenKirchen und Männerspiritualitäten

Männerspiritualitäten und FrauenKirchen sind als Bewegungen in mehrerer Hinsicht ähnlich, vertreten ähnliche Anliegen, stehen aber auch im Konflikt zueinander. Erst in der Zusammenschau beider Bewegungen werden die Vergeschlechtlichungsprozesse in den Kirchen deutlich und es wird ersichtlich, dass Frauendistanz von Männerdominanz wie auch Männerdistanz von Feminisierung zwei Seiten einer Medaille sind. Ich werde zeigen, dass Kirche von beiden Bewegungen als intermediärer Raum in Anspruch genommen wird, um geschlechtsspezifische Formen der Spiritualität und Ritualisierung zu erproben. Dabei finden Prozesse der Subjektivierung, der Erschließung von Öffentlichkeiten und von Körperräumen statt. Die Suche nach Aufwertung und Anerkennung von Weiblichkeiten beziehungsweise Männlichkeiten steht jeweils im Raum.

4.2.1 Kritik an Männerdominanz und feminisierter Religiosität

Frauendistanz von männerdominanter Kirche und Männerdistanz von feminisierter Kirche sind zwei Phänomene, die zwar widersprüchlich klingen, aber in innerem Zusammenhang stehen. Mit *feminisierter Kirche* ist gemeint, dass die wenigen deutschen religionssoziologischen Studien, die die Kirchlichkeit von Frauen und Männern im Vergleich untersuchen, in der Regel die landläufige Meinung bestätigen, dass Frauen eine größere kirchliche Bindung haben und sich religiös

mehr betätigen.¹⁰⁴ Mit *männerdominanter Kirche* meine ich die Männerdominanz in Leitungspositionen. Das Phänomen der *Frauidistanz* und *Männerdistanz* von den Kirchen ist natürlich nicht allein auf die Geschlechterfrage zurückzuführen, sondern steht im Zusammenhang einer zunehmenden *Entkirchlichung*. Eine Facette dieser Entkirchlichung ist, dass inzwischen auch von einer *Entfeminisierung* gesprochen werden kann, da sich in deutschen Studien seit etwa zwanzig Jahren abzeichnet, dass der Prozess der Entkirchlichung auch unter Frauen zunimmt.¹⁰⁵ Die zukünftige Entwicklung in Deutschland skizziert Christof Wolf folgendermaßen: „Damit endet der im letzten Jahrhundert begonnene Prozeß der Feminisierung der Kirchen, ohne jedoch an seinen Ausgangspunkt zurückzukehren. Denn die Kirchenbänke, die die Frauen vakant in den Kirchen zurücklassen, werden nicht von Männern aufgefüllt. Die Entfeminisierung der Kirchen ist nicht mit einer ‚Re-Maskulinisierung‘ gepaart; sie ist vielmehr eine generelle Entkirchlichung“ (Wolf 2000, 80f). Treffen diese Beobachtungen einer künftigen *Entfeminisierung* zu, dann werden die Kirchen früher oder später vor dem Problem stehen, dass die wichtigsten Säulen des Gemeindelebens, nämlich Frauen, nicht mehr in dem Maße zur Verfügung stehen wie früher.

In jedem Fall geht es darum, dass weder Frauen ‚von Natur‘ aus religiöser oder kirchlicher sind und Männer ‚von Natur‘ aus weniger religiös und kirchlich, sondern dass soziokulturelle und sozioökonomische Aspekte des Lebenskontextes von Frauen wie Männern eine Rolle spielen: Alter, Berufstätigkeit, Wohnsituation, Bildungsstand, Sozialisation, Säkularisierungsprozesse und entsprechende Frauen- und Männerbilder.

So kommt es zu der scheinbar paradoxen Situation, dass viele Frauen trotz oder gerade wegen der Feminisierungstendenzen nach eigenen *feministischen* Formen von Kirchesein, Spiritualität und Liturgie su-

¹⁰⁴ Vgl. die entsprechenden Studien bei Volz 2000, 115; Ahrens 2000, 101; Kecskes 2000, 85.

¹⁰⁵ Für Frauen wie Männer gilt, dass die Kirchenbindung jeweils mit ihrer Erwerbstätigkeit und der Familiensituation zusammenhängt (vgl. Volz 2000, 115). Es sind vor allem Hausfrauen, Rentnerinnen und teilweise erwerbstätige Frauen, die in besonderer Weise das kirchliche Leben mitgestalten. Frauen (wie Männer), die vollberufstätig sind, stehen in deutlich größerer Distanz zur Kirche. Außerdem nehmen die Unterschiede zwischen Frauen und Männern in größeren Wohnorten und mit zunehmendem Bildungsstand ab. Die Unterschiede zwischen Frauen und Männern werden immer geringer, je jünger sie sind. Vgl. zu den entsprechenden Studien Wolf 2000, 72f und 80.

chen. Gleichzeitig suchen manche Männer trotz männlicher Privilegien und Dominanz in Bezug auf Leitungs- und Berufsstrukturen in den Kirchen nach einer *bewusst männlichen* Spiritualität. In beiden Fällen besteht Unzufriedenheit mit vorhandenen Weiblichkeits- und Männlichkeitsbildern und damit verbundenen eingeschränkten Gestaltungsmöglichkeiten von Religiosität und Kirchesein. Allerdings vollzieht die Mehrheit der Männer Veränderungen von Geschlechterbildern unabhängiger von den Kirchen, während Frauen kirchliche Räume eher nutzen, um ihre Selbst- und Gottesbilder und die Geschlechterverhältnisse zu verändern. „Nicht wenige von ihnen [den Frauen, HW] aber praktizieren ein anderes Verhalten: Indem sie die im Religionssystem geltenden Gottesbilder und/oder die religiös legitimierte und im Religionssystem praktizierte Geschlechterordnung im Sinn des von ihnen selbst gelebten und im Blick auf gesellschaftliche Verhältnisse erstrebten Geschlechterverhältnisses umdeuten und verändern, tragen sie dazu bei, die wechselseitigen Bezüge von Religion und Geschlechterverhältnis in aktiver, innovativer Weise neu zu gestalten“ (Lukatis/Sommer/Wolf 2000, 18).

Es existiert eine *Frauendistanz* von der Kirche, aber auch *Feminisierung* und *Entfeminisierung*, auf der anderen Seite *Männerdistanz* von der Kirche, aber auch *Männerdominanz* im Sinne ‚maskulinisierter‘ Kirchenstrukturen. Als kritisches Moment sind die *feministischen FrauenKirchen* und die *männerbewegten Männerspiritualitäten* entstanden. Beide kritisieren die kirchlichen Konstruktionen von Männlichkeiten (z.B. als zölibatäre Männlichkeit, aber auch als hierarchische Männlichkeit) und Formen von Weiblichkeit. Im nächsten Schritt sind beide Bewegungen im Vergleich zu betrachten.

4.2.2 Bewegte Frauen und Männer in den Kirchen

Die Bewegungen der FrauenKirchen und Männerspiritualitäten weisen Ähnlichkeiten und Unterschiede auf. Die Ähnlichkeit besteht darin, dass es auf Grund der Bandbreite der Phänomene auch FrauenKirchen nur im Plural gibt (vgl. Flatters 1990, 20), sowohl im deutschsprachigen Raum als auch für die *Women Churches* als globale Bewegung.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Ein Beispiel für gegenwärtige Aktivitäten im deutschsprachigen Raum ist die Mailliste „frauenkirche“, der etwa 230 Frauen angehören, vgl. die URL; <http://www.dike.de/hulda/frauenkirche.html> [14.8.2006]. Im Nachgang zum 11. September 2001 wurde das „FrauenKirchenManifest zur gegenwärtigen Lage

Allerdings existieren FrauenKirchen im Vergleich zu Männerspiritualitätsbewegungen in verschiedenen Ländern der Welt und sind häufig untereinander vernetzt. Es gibt sie in den USA, Holland, England, Deutschland, in der Schweiz, auf Island, in Australien, Chile, Peru, Brasilien, Südkorea, Indien, Südafrika und auf den Philippinen (vgl. Berger 2001a). Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Männerspiritualitäten und FrauenKirchen besteht darin, dass sie jeweils mit den säkularen Frauen- und Männerbewegungen verknüpft sind und dass beide mit einer erneuerten spirituellen und liturgischen Praxis experimentieren.

Der wichtigste *Unterschied* besteht darin, dass in den FrauenKirchen ekklesiologische Reflexionen zentral sind und dass sie Feminismus mit einem weitergehenden politisch-ethischen Auftrag verbinden. Das ekklesiologische Selbstverständnis von FrauenKirchen ist folgendermaßen entstanden: „Frauen erinnern sich, dass sie immer schon Kirche waren und erheben den Anspruch, Kirche zu sein – und zwar mit allen Konsequenzen. Nicht mehr Frauen *in* der Kirche oder Frauen *am Rande* der Kirche, sondern Frauen *sind* Kirche“ (Flatters 1990, 20). FrauenKirchen begreifen sich somit nicht als neue, eigene Kirchen oder kirchliche Organisationen, sondern als „eine neue Weise, Kirche zu verstehen und zu leben, und die steht auch Männern – zumindest teilweise – offen.“¹⁰⁷ Frauen, die FrauenKirchen nahe stehen, bleiben meistens Glieder ihrer ursprünglichen Kirche.

Dieses Selbstverständnis ist in den USA in den 1970-er Jahren im Zuge der säkularen Frauenbewegung, aber auch der starken römisch-katholischen Frauenbewegung, insbesondere der Frauenorden, entstanden, als Frauen feministische Basisgemeinschaften gründeten, eigene Liturgien und Eucharistie feierten, neue Formen der Gemeinschaft und Solidarität praktizierten und sich in überregionalen Zusammenschlüssen vernetzten.¹⁰⁸ Das Interessante ist, dass der Begriff ‚Frauenkirche‘ als negativer Begriff schon existierte – im Sinne einer zunehmenden Feminisierung –, während Elisabeth Schüssler Fiorenza den Begriff als „*politisch-oppositionellen Begriff*“ positiv füllen wollte (Flatters 1990, 22).¹⁰⁹

der Welt“ im November 2001 veröffentlicht, vgl. die URL <http://www.dike.de/hulda/manifest.html> [14.8.2006].

¹⁰⁷ Flatters 1990, 26; Watson 2002, 53-66.

¹⁰⁸ Vgl. Hunt 2000a, 497; Flatters 1990, 21 ff.

¹⁰⁹ Vgl. Kapitel 3.2.

Zweitens ist nicht nur der Anspruch, selber Kirche zu sein, typisch für FrauenKirchen, sondern auch das *politisch-ethische Selbstverständnis* als Kirche. FrauenKirchen sind in den USA seit den 1980-er Jahren zu einer interkonfessionellen, ökumenischen Bewegung geworden, die „die Vision einer neuen Gemeinschaft und Kirche, von Gerechtigkeit und Solidarität“ verkörpert und sich in kritischer Distanz zu einem Selbstverständnis als Kirche sieht, das sich vorwiegend durch Liturgie konstituiert. FrauenKirchen plädieren für die „Zusammengehörigkeit von Spiritualität und Ethik, von Liturgie und gesellschaftlichem Engagement“ (vgl. Flatters 1990, 23f, hier 24). FrauenKirche „ist kein Selbstzweck; sie steht im Dienst der Befreiung, und zwar nicht ‚nur‘ der eigenen, auch nicht ‚nur‘ der Frauen, sondern aller Unterdrückten“ (Flatters 1990, 25).

Themen wie Rassismus, Ökonomie und Sexualität standen in den 1980-er Jahren auf der Tagesordnung und prägen bis heute das Engagement der FrauenKirchen. Dahinter steht die Einsicht, dass die Geschlechterproblematik nicht das einzige Problem für Frauen darstellt, sondern dass sich an die Geschlechterproblematik andere Probleme anlagern, das heißt, es wird ein Verständnis von Geschlechter-Differenzen vorausgesetzt. Darüber hinaus schärft die Geschlechterproblematik das Bewusstsein für andere Unrechtsverhältnisse. Viele Frauen hegen die visionäre Vorstellung, dass sich mit einer verstärkten Resonanz und Anerkennung weiblich konnotierter Werte Gesellschaftsstrukturen verbessern ließen. Dieser befreiungstheologisch-politische Anspruch¹¹⁰ und die politisch-ethische Spiritualität ist in der Männerspiritualitätsbewegung nicht so ausgeprägt.¹¹¹

Ein weiterer, nicht unerheblicher Unterschied zwischen Männerspiritualitäten und FrauenKirchen liegt darin, dass Frauen der FrauenKirchen bisweilen *kirchlichen Repressionen* ausgesetzt sind, da sie sich als ‚Kirche‘ bezeichnen und bisweilen Eucharistie ohne einen männlichen Priester feiern. Beispielsweise verloren einige Frauen in den USA aufgrund ihrer Teilnahme an größeren Konferenzen ihre Arbeitsstelle in der römisch-katholischen Kirche (vgl. Hunt 2000a, 501 und

¹¹⁰ Beispiele sind die Zweisprachigkeit der Kongresse in Englisch und Spanisch sowie Stipendiengelder für unterprivilegierte Frauen (vgl. Flatters 1990, 24).

¹¹¹ Richard Rohr ist mir als einziges Beispiel bekannt. Er hat die Gemeinschaft „New Jerusalem“ gegründet und damit Friedens- und Gerechtigkeitsvisionen verknüpft.

503).¹¹² Im Vergleich hierzu scheint Männerspiritualität und kirchliche Männerarbeit in der Kirchenpolitik und kirchlichen Öffentlichkeit eher eine *Randexistenz* zu führen, über die tendenziell eher geschwiegen wird, als dass sie direkt Anstoß erregen würde.¹¹³ Daran zeigt sich aber auch, dass Männerspiritualität nicht wirklich eine Lobby in den Kirchen hat.

Während für Frauen in FrauenKirchen eine wichtige Rolle spielt, die Definitionsmacht über das zu ergreifen, was Kirche ist und sie damit auch weitergehende politisch-ethische Visionen zur Veränderung von Kirche und Gesellschaft verknüpfen, streben Männer in Männerspiritualitätsbewegungen kaum danach, Definitionsmacht über Ekklesiologie, Kirche als Institution oder repräsentative Ämter zu gewinnen. Ihnen stehen potentiell alle Funktionen in Theologie und Kirche offen. Stattdessen geht es ihnen darum, Männlichkeit mit Spiritualität in Einklang zu bringen. Dass FrauenKirchen damit eher öffentliches kirchliches Ärgernis erregen und Männerspiritualitäten als exotisches Phänomen eher totgeschwiegen werden, ist nicht verwunderlich. Kirche wird in beiden Bewegungen als intermediärer Raum für Spiritualität und Ritualisierung in Anspruch genommen.

4.2.3 Kirche als intermediärer Raum für beide Geschlechter

Wenn Frauen oder Männer Kirche als intermediären Raum für geschlechtsspezifische Spiritualität und Ritualisierung in Anspruch nehmen, finden ähnliche Prozesse statt, in Männerspiritualitäten vor allem eine Subjektivierung durch männerorientierte Spiritualität, in FrauenKirchen durch feministische Ritualisierung (Kapitel 4.2.3.1). Dabei werden neue Räume der Öffentlichkeit (Kapitel 4.2.3.2) und neue Körperräume (Kapitel 4.2.3.3) erschlossen.

4.2.3.1 Subjektivierung und Ritualisierung der Spiritualität

In beiden Bewegungen, Männerspiritualitäten wie FrauenKirchen, findet eine Subjektivierung von Kirche statt, die sich in verschiedenen

¹¹² Vgl. zur Dachorganisation *Women-Church-Convergence*, einer Koalition verschiedener Organisationen im Umfeld der *Women Churches* in den USA: URL: <http://www.women-churchconvergence.org/home.htm> [14.8.2006].

¹¹³ Christoph Walser hat mir diesen Eindruck bei einem Gespräch am 20.7.2004 mitgeteilt.

Formen der Spiritualität und Ritualisierung manifestiert. Schon der Begriff *Spiritualität* betont „das *pluriforme Geistwirken Gottes* in Schöpfung und Geschichte“ (Fahlbusch 1996, 404)¹¹⁴ und damit subjektive Perspektiven. Spiritualität wird „mitkonstituiert von kontextuellen lebensweltlichen Erfahrungen, ermöglicht damit nicht nur eine ‚Symbiose von Glauben und Kultur‘, sondern auch solche Verhaltensweisen und Aktivitäten, die über eine ekklesial-gemeinschaftliche Verwirklichung hinausgehen; das sind u.a. das Engagement für Frieden und Befreiung und die Bewahrung der Schöpfung, der Kampf für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit, die Verteidigung von Freiheit und Wahrheit“ (Fahlbusch 1996, 404).

Im Umfeld der FrauenKirchen und Frauenliturgien wird der Begriff der Spiritualität auch verwendet,¹¹⁵ aber manchmal weniger häufig für christliche, kirchennahe feministische Experimentierfelder. Die Übergänge zur Spiritualitätsszene, die sich nicht mehr als christlich versteht, sind hier fließend.¹¹⁶ Unter Ritualisierung verstehe ich, dass neue Rituale erarbeitet werden, und werde weiter unten genauer darauf eingehen.

Die Subjektivierung zeigt sich an verstärkten Selbstreflexivitätsprozessen, die mit einer Selbstthematisierung im Blick auf Glaubens- und Gottesvorstellungen einhergehen und mit einem Erfahrungs- und Bedürfnisbezug verbunden sind. Geschlechtsspezifische Erfahrungen spielen eine wichtige Rolle. Experimentelle Formen der Spiritualität und Ritualisierung (in Liturgien) sind Orte, an denen Kirche als intermediärer Raum in Anspruch genommen wird. Der Geschlechterunterschied zeigt sich vor allem darin, dass in FrauenKirchen Liturgien und Ritualisierung zentral sind, während in Männerspiritualitäten damit zwar auch experimentiert wird, aber die Praxis sich in den Anfängen befindet. Bislang sind publizierte Reflexionen darüber rar.¹¹⁷

Ich erläutere kurz die Kennzeichen Selbstreflexivität, Selbstthematisierung und Erfahrungsbezug am Beispiel der FrauenKirchen; dies vollzieht sich in ähnlicher Weise bei Männerspiritualitäten, wie wir bereits gesehen haben. Anschließend zeige ich, dass diese Prozesse in

¹¹⁴ Spiritualität bezieht sich somit auf das Wirken des Heiligen Geistes und darin liegt der Paradigmenwechsel im Vergleich zum Begriff der Frömmigkeit: Frömmigkeit betont das einmalige Heilshandeln Gottes in Christus.

¹¹⁵ Zum Beispiel im Wörterbuch der Feministischen Theologie, vgl. Strack ²2002.

¹¹⁶ Vgl. Pahnke/Sommer 1995.

¹¹⁷ Im Zusammenhang mit Markus Hofer war bereits von der Karfreitagsprozession in Gubbio die Rede, vgl. Kapitel 4.1.3.3. Praktiziert werden in Männergruppen häufig Fußwaschungen und Brudermahle.

besonderer Weise bei der Ritualisierung in feministischen Liturgien ablaufen.

Selbstreflexionsprozesse finden angesichts ambivalenter Modernisierungsprozesse statt, die mit einem Verlust an Traditionen, Verunsicherung und der Suche nach Neuorientierung und Sinnstiftung einher gehen und die beide Geschlechter betreffen, allerdings in unterschiedlicher Weise. Meist wird davon ausgegangen, dass Frauen in westlichen Industriegesellschaften seit Mitte der 1960-er Jahre einen Prozess der „nachgeholten Individualisierung“ durchlaufen (Elisabeth Beck-Gernsheim) und dass sie in stärkerem Maße als Männer einem „Doppelgesicht von Freisetzungprozessen“ ausgesetzt sind, da sie sich mit der doppelten Vergesellschaftung in Berufs- und Familienleben auseinandersetzen müssen.¹¹⁸ Viele Frauen sehen sich widersprüchlichen ‚Identitätszwängen‘ gegenüber und suchen angesichts schwindender traditioneller Orientierungsmuster nach Identität. Frauen stehen im Umfeld von FrauenKirchen zwischen Tradition und Innovation (Franke 2002, 31). „Glaubensaussagen etablierter Religionen mit ihrem Beharren auf traditionellen Geschlechtsrollenzuweisungen und einer androzentrischen Symbolik haben für viele Frauen an Überzeugungskraft verloren“ (Franke 2002, 13).

Allerdings scheint die „Abwendung von traditioneller christlicher Dogmatik [...] Teil einer allgemeinen Entwicklung innerhalb des Christentums“ zu sein (Vgl. Franke 2002, 203). Jedenfalls handelt es sich hier um eine verstärkte *Subjektivierung von Glaubens- und Gottesvorstellungen* und damit um eine *Pluralisierung* und *Individualisierung* christlicher Theologie und Glaubenspraxis innerhalb der Kirchen (vgl. Franke 2002, 203; 215; 233).

Zentrale Aspekte der religiösen Praxis dieser Frauen sind *Bedürfnisorientierung* und *Erfahrungsbezug*: Sie sind persönlich am religiösen Ritual beteiligt und können ihre Alltagserfahrungen einbringen (vgl. Franke 2002, 228). Auch ihre Körperlichkeit können Frauen einbeziehen – darauf werde ich weiter unten eingehen. Zu beobachten ist auch, dass verstärkt nichtchristliche religiöse Traditionen aus fremden Kulturen in Anspruch genommen werden. Hier entwickelt sich eine spezifisch feministische spirituelle Kultur (vgl. Franke 2002, 235).

In FrauenKirchen steht ein experimenteller Umgang mit *Liturgien* im Zentrum. ‚Liturgie‘ bezeichnet den öffentlichen Vollzug eines Gottesdienstes, in römisch-katholischer oder orthodoxer Tradition gehört da-

¹¹⁸ Vgl. die Literatur hierzu bei Franke 2002, 12ff.

zu die Feier der Eucharistie. Das Charakteristikum ist hier, dass Frauenliturgien aus ritualtheoretischer Sicht neue Rituale erarbeiten, es finden Prozesse der *Ritualisierung* statt. Die Frauenbewegung führt nach Krieger und Belliger „zur Entdeckung der Kraft rituellen Handelns für die Schaffung von Identität und Gruppensolidarität in Subkulturen. In diesen und ähnlichen Zusammenhängen wurden viele ‚neue‘ Rituale entwickelt und bisweilen an die etablierten religiösen Gemeinschaften weitergegeben“ (Krieger/Belliger 1998, 11). Frauenkirchen gehören gemäß Lesley A. Northup¹¹⁹ zu „Frauenritualen“. Darunter versteht sie „diejenigen religiösen Frauen-Gemeinschaften [...], die selbstbewusst versuchen, geeignete und sinnvolle Formen für Rituale einzuführen.“ Frauenkirchen sind mit ihren Worten „ein erfolgreiches Beispiel, wie christliche Frauen – in diesem Fall zumeist Katholikinnen – nach einem unabhängigen rituellen Forum eines neuformulierten traditionellen Glaubens suchen“ (Northup 1998, 393). Frauenrituale lassen sich somit folgendermaßen definieren: „Wenn Frauen sich mit der Absicht, Rituale zu feiern, zusammenschließen, geschieht dies zumeist nicht statisch oder passiv; es handelt sich dabei um einen vitalen Prozess, nicht immer erfolgreich, aber stets kreativ – Rituale feiern bedeutet mehr als einfach beobachten oder an einem festgeschriebenen, überlieferten Ritual teilzunehmen. ‚Ritualisierung ist‘, wie Grimes sagt, ‚das Erarbeiten eines Rituals; es ist ein Akt ritueller Konstruktion, der selbstbewusst, befreit, im Wachsen begriffen oder geleitet wird.‘ [...] Ritualisierung ist, im Gegensatz zu ‚zur Kirche gehen‘, ‚die Messe lesen‘, ‚das Wort hören‘, ‚die Torah studieren‘ oder im Gegensatz zu anderen traditionellen westlichen rituellen Handlungen, ein erfinderischer Prozess, der im Grunde jedes rituelle Handeln, speziell das von Frauen, charakterisiert“ (Northup 1998, 394f).

Die Ritualisierung der Frauenrituale ist vital, kreativ, ganzheitlich, provokativ, innovativ: Es ist „selbstbewusstes Kreieren von Ritualen, Entdecken von Haltungen, Ausformen von Bewusstsein, Entdecken von Beziehungen und Neudefinieren religiöser Praxis“ (Northup 1998, 395).¹²⁰ Feste Bestandteile der Ritualisierung sind *Ritualkritik*, *ethische Reflexionen*, vor allem *Machtkritik*, und schließlich *Selbstreflexi-*

¹¹⁹ Lesley A. Northup ist Professorin für Religion und Kultur in Miami, USA, und anglikanische Priesterin, vgl. das Autorenverzeichnis in Belliger/Krieger 1998, 472.

¹²⁰ Nicht alle traditionellen weiblichen Rituale sind für sie Frauenrituale; solche, die für Frauen schädlich sind, sind keine Frauenrituale.

vität. Die Innovativität zeigt sich darin, dass Frauengruppen „mehr Interesse daran [zeigen], neue Rituale hervorzubringen (Ritualisierung), als daran, ihren Platz in alten Ritualen zu finden“ (Northup 1998, 396). Es eröffnen sich neue Möglichkeiten heilender und bestätigender Ritualisierung und Frauen erschließen sich das Potential ritueller Sinnggebung neu. Die Ambiguität von Frauenritualen liegt darin, dass sie gerade angesichts ihres hohen Potentials an Innovativität ein Phänomen darstellen, das meist an den Rändern und Schwellen von Kirchen stattfindet.

Die Subjektivierung von Kirche findet in individueller und kollektiver Form statt. Dieses Ineinander zeigt sich auch darin, dass sich Frauen und Männer als Subjekte ihrer Spiritualität und Rituale neue Räume der Öffentlichkeit und Privatheit erschließen.

4.2.3.2 Neue Räume der Öffentlichkeit

„Einer der wichtigsten Beiträge feministischen Denkens zur politischen Theorie in der westlichen Tradition besteht darin, dass Frauen die Trennung zwischen ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ in Frage gestellt haben.“

(Benhabib 1995, 22)

Feministische politische Theorie hat aufgezeigt, dass die Trennlinie zwischen privat und öffentlich nicht eindeutig und weder empirisch noch theoretisch haltbar ist. Ferner hat sie darauf aufmerksam gemacht, dass beide Sphären hierarchisch angeordnet und vergeschlechtlicht sind. Zwar ist eine eindeutige Zuordnung von Frauen zum Privaten und Männern zur Öffentlichkeit nicht möglich und nicht zutreffend, aber die Zugangsvoraussetzungen zur Öffentlichkeit sind unter den Geschlechtern ungleich verteilt. Auch kann davon ausgegangen werden, dass unterschiedliche konkurrierende Öffentlichkeiten nebeneinander bestehen (vgl. Krause 2003, 65-84).

In Bezug auf Kirche bin ich bereits darauf zu sprechen gekommen, dass Männerdistanz und Männerdominanz mit Konzeptionen von Öffentlichkeit und Privatheit zusammenhängen. Da durch den Prozess der Modernisierung und Säkularisierung männliche Macht von der Kirche zu säkularen Institutionen übergeht (Militär, Wirtschaft, Politik), wird die privatisierte Religion für viele Männer uninteressant, sie verbleiben, wenn überhaupt, in der öffentlichen Sphäre von Leitungspositionen (vgl. Krondorfer 1996a, 11). Kirchliche Männerbewegun-

gen bilden hier eine Gegenbewegung, sie stellen eine neue *Öffentlichkeit für männliche Religiosität* her.

Die Herstellung *feministischer Öffentlichkeit* ist ein spezifisches Kennzeichen der FrauenKirchen. Die Selbstmächtigkeit im Öffnen oder Verschließen des eigenen Raumes, in Bezug auf den Körper, die Psyche, materielle Ressourcen und sozialer Frauenräume war eines der Hauptanliegen der Frauenbewegung in den 1970-er und 1980-er Jahren, desgleichen die Öffnung von Räumen, die Frauen weitgehend verschlossen blieben, u.a. in der Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur. In FrauenKirchen findet eine Aneignung von verschiedenen Räumen statt: Es handelt sich um liturgische Räume,¹²¹ aber auch Kulträume, insbesondere Altarräume und die Kanzel, aber auch um einen ‚gerechten Sprachraum‘ durch inklusive Sprache. Nicht zu unterschätzen ist die Erfahrung des Göttlichen, wie es durch Tanz, Körpergesten und Bewegung geschieht. Frauen schaffen sich darüber hinaus Orte der Gemeinschaft und des politischen Widerstands. Selbstmächtigkeit bedeutet in FrauenKirchen, dass Frauen sich die Autorität über die Durchführung von Liturgien, Ritualen und Gottesdiensten in der Öffentlichkeit nehmen und dass sie die für das 19. und 20. Jahrhundert beobachtbare Dichotomie zwischen männlich konnotierter Öffentlichkeit und weiblicher Privatheit dekonstruieren.

FrauenKirchen stellen zudem *öffentliche feministische Diskursräume* her, in denen Frauen sich die Definitionsmacht über liturgische Praxen und über Kirchesein geben. Unterscheidet man „Feministische Öffentlichkeit“ von „Frauenöffentlichkeit“,¹²² ist sie dort am wirkungsvoll-

¹²¹ Durch den Kontakt mit der säkularen Frauenbewegung spürten manche kirchliche Frauen ihre Unzufriedenheit mit dem liturgischen Leben in ihren Kirchen. Kirchliche Reformversuche wie die katholische Liturgiereform wurden der Suche nach einer wirklichen Partizipation von Frauen nicht gerecht. Viele Frauen kehrten der Kirche frustriert den Rücken, andere begannen, mit eigenen liturgischen Formen zu experimentieren. Hochschulgemeinden, Frauentagungen, kirchliche Bildungshäuser, Kirchen- und KatholikInnentage, Frauengruppen in Gemeinden etc. waren solche neuen Räume feministischer Liturgien. Die Women-Church-Bewegung gehört zur „liturgischen Aufbruchbewegung der Frauen“, vgl. Berger 1999, 18.

¹²² Elisabeth Klaus unterscheidet „Frauenöffentlichkeit“ von „feministischer Öffentlichkeit“: „Unter feministischer Öffentlichkeit verstehe ich hier vor allem auch die Diskussionsforen und -formen, die sich die neue Frauenbewegung geschaffen hat, um die bestehende gesellschaftliche Minderbewertung und Unterdrückung der Frauen zu beenden. Feministische Öffentlichkeit ist ein Teil der sehr viel breiter gefassten Frauenöffentlichkeit“ (Klaus 1994, 75f). Auch Nancy Fraser unterscheidet mehrere Öffentlichkeiten. Zur feministischen Kritik von Nancy Fraser an Jürgen Habermas' Begriff der Öffentlichkeit, vgl. Fraser 1994, 173-221.

ten, wo sie zeigt, dass sich Öffentlichkeit und Privatheit nicht strikt trennen lassen, vor allem, wenn sie „bislang Verschwiegene, in der häuslichen Intimität Verborgene“ publik gemacht hat (Klaus 1994, 79), beispielsweise Gewalt gegen Frauen und Kinder in der Familie. Ausgangspunkt feministischer Öffentlichkeit ist der Alltag der Betroffenen. Kennzeichen der feministischen Öffentlichkeit ist, dass sie die Heimlichkeit und Selbstgenügsamkeit der Frauenöffentlichkeit hinter sich lässt und die Männeröffentlichkeit provoziert, indem sie versucht, jene gesellschaftlichen Verträge aufzukündigen, die das ungleiche Geschlechterverhältnis stabilisieren, und in diesem Prozess eine eigene Stimme zu finden (Klaus 1994, 93). Damit feministische Öffentlichkeit zu einer solchen „gegenkulturellen Kommunikationssphäre“ wird, ist Folgendes nötig: „Nur als bewusste, normverletzende, kollektive und zugleich utopische Handlung, die Alternativen zu den bestehenden Geschlechterentwürfen entwirft und auch wieder verwirft, kann der Prozess feministischer Öffentlichkeit subversive Kraft entfalten“ (Klaus 1994, 95). Dazu gehört, dass sich Frauen auf ihr Netzwerk persönlicher Frauenfreundschaften abstützen.

In Kirchen stellen Frauen *Frauenöffentlichkeit* her, wenn sie sich in Frauen- und Mütterkreisen, Krabbelgruppen, Frauenbünden, Vorbereitungsgruppen für Kindernachmittage, Kindergottesdienste etc. treffen oder privat verabreden, wenn sie die Kinder im Kindergarten oder von der Schule abholen und sich über Lebens- und Alltagsprobleme unterhalten. Vielfach mischen sich die Frauen hier nicht in kirchenpolitische oder gesellschaftliche Prozesse ein, aber die Übergänge sind fließend.

Die Frauenliturgiebewegung, das *Women's Ordination Movement* und die FrauenKirchen sind Beispiele dafür, dass inmitten dieser Frauenöffentlichkeit *feministische Öffentlichkeit* entsteht: FrauenKirchen vollziehen bewusste, normverletzende, kollektive und zugleich utopische Handlungen.¹²³

Somit lässt sich zusammenfassend beobachten: Wenn FrauenKirchen und Männerspiritualitäten Kirche als spirituellen intermediären Raum

¹²³ Beispielsweise arbeitet Elisabeth Schüssler Fiorenza mit ihrer Ekklesiologie darauf hin, dass Frauen in Kirche und Gesellschaft feministische Öffentlichkeit herstellen, wenn sie unter der *ekklesia* den Zusammenschluss freier BürgerInnen versteht, die das demokratische Recht einklagen, dass Frauen im Bereich biblischer Religion die Auslegungs- und Definitionsdebatte gleichberechtigt mitbestimmen, vgl. Kapitel 3.2. Rosemary Radford Ruethers Anliegen ist es, mit der *Women Church* eine feministische Gegenkultur in der etablierten Kirche zu entwickeln, vgl. Kapitel 3.1.

in Anspruch nehmen, stellen sie neue feministische und männerbewegte Öffentlichkeiten her und erschließen sich neue Räume. Kirche wird als *spirituell-ritueller Experimentierraum* konzipiert. FrauenKirchen machen diese Experimentierräume auch explizit als Kirche kenntlich. Geschlechterfragen werden nicht als rein ‚säkulare‘ Probleme betrachtet. Für an Glaubensfragen interessierte Frauen und Männer besteht das Bedürfnis, Geschlechtsidentitäten und -rollen im Rahmen ihrer Gottesbeziehung und ihrer spirituellen Praxen zu konzipieren und zu inszenieren. Der Körper, ebenfalls ein metaphorischer und real existierender Raum, spielt dabei eine zentrale Rolle.

4.2.3.3 Corpo-Realitäten

„Der Körper ist nicht Ausdruck unserer Privatheit, sondern ein politisches Organ, Spiegelbild kosmischer und gesellschaftlicher Wirklichkeit, das unsere Krankheiten, unsere Vergiftungen und Heilungsprozesse widerspiegelt.“

(Moltmann-Wendel 1991, 39)

Neue Zugänge zu Körperräumen suchen Männer in Männerspiritualitäten wie auch Frauen in FrauenKirchen. Im leiblich-sinnlichen Ansatz der Männerspiritualität suchen Männer durch leibliches Spüren einen Zugang zur ihrer Eigenwelt und zu Gott. Leib und Körper sind für Nelson die Wurzel des Problems von Männlichkeit: *„Current masculinity is too largely a negative identity because it is grounded in male body alienation“* (Nelson 1992, 79). Damit meint er die funktionale Konzeption eines Männerkörpers: *„Der Körper ist wie ein Auto – etwas, das man besitzt, benützt und in gutem Zustand behält, um sich bestmöglichst zu präsentieren“* (Nelson 1992, 106f).¹²⁴

¹²⁴ Ähnliches beobachtet Regina Ammicht-Quinn in ihrer Untersuchung zu Körper, Ritual und Religion: Der Männerkörper wird in westlichen Industriegesellschaften mit Funktionalität und Potenz verknüpft: *„Einen männlichen Körper bewohnen ist wie ein Bankkonto haben: Solange beide gesund sind, macht man sich keine weiteren Gedanken“* (Updike, John, Mann an sich, in: DIE ZEIT Nr. 9, 25. Februar 1994, 75; zit. nach Ammicht-Quinn 1999, 66). Der Männerkörper wird als potent, flüssig, als pflegeleicht konzeptualisiert. Die Körperfürsorge wird anderen – meist Frauen – überlassen. Kennzeichen für den Männerkörper ist das Äußere. Der Innenraum des männlichen Körpers erscheint als nicht interessant, sondern der Mann geht raumergreifend durchs Leben. Der Männerkörper ist mit dem Mythos der Kraft, Stärke und Potenz verknüpft und ist ein funktionierender und funktionalisierter Körper. Stattdessen fehlt die Freundlichkeit *im* Körper selbst (vgl. Ammicht-Quinn 1999, 66ff).

In ähnlicher Weise spielen Leib und Körper in der Praxis der FrauenKirchen eine zentrale Rolle. Elisabeth Moltmann-Wendel beschreibt „zwei Körper-ferne Kirchen“: Die „eine auf ein starres Verständnis vom eucharistischen Leib Christi festgelegt, die andere in rationaler Sprache, Wortkultur und körperfernen Bildern befangen“ (Moltmann-Wendel 1991, 16). Die Praxis der FrauenKirchen versucht deshalb, „Gottesdienst mit allen Sinnen“ zu feiern. Es findet eine „*Priorisierung der sog. Nahsinne*“ statt, d.h. Fühlen, Berühren, ebenso Gesten, Gebärden, Tanz und Bewegung – „der bewegte Körper und der fühlende Körper“ sind von der liturgischen Praxis nicht wegzudenken. So nähert sich Brigitte Enzner-Probst der Leiblichkeit mithilfe des Begriffs der „Corporealität“, den niederländische Theologinnen geprägt haben¹²⁵ und der das komplexe wechselseitige Einflussverhältnis von biologischen und gesellschaftlichen Dimensionen des Körpers erfassen soll und davon ausgeht, dass Geschlecht die Corporealität wesentlich mitkonstituiert. Es geht darum, „vom Körper aus zu denken“, ja mehr noch „den Körper zu denken“ in seiner Veränderlichkeit und prozessualen Struktur, der immer nur greifbar ist im Schnittpunkt von Individuum und Gesellschaft“ (Enzner-Probst 2001, 83).

Mit der Rezeption des Begriffs Corporealität zielt Enzner-Probst darauf ab, jegliche Dualismen von „Leib und Geist, von Natur und Kultur, von Frau und Mann zu überwinden“ (Enzner-Probst 2001, 83). Sie wendet die Vorstellung einer Corporealität auf die feministische Li-

¹²⁵ Vgl. Bekkenkamp/De Haardt 1998; De Haardt/Korte 2003. Das Konzept der *corporeality* oder *corporality* – die Schreibweise variiert in den Publikationen – ist in den Anthologien von Bekkenkamp/De Haardt 1998 und De Haardt/Korte 2003 weniger ein theoretisch fundiertes Konzept, sondern steht im Zentrum des religionswissenschaftlich-theologischen Forschungsprogramms „Dutch Research Programme for Religion and Gender“ der Theologischen Fakultät der Universität in Groningen in den Niederlanden (vgl. das Vorwort in Bekkenkamp/De Haardt 1998, 1). Das Anliegen besteht darin, die derzeitigen sehr theoretischen Diskussionen über Gender mit den „konkreten Körpern von Frauen“ in Verbindung zu bringen und dabei die „Scylla und Charybdis von Essentialismus und Konstruktivismus zu umschiffen“ (Bekkenkamp/De Haardt 1998, 4). Die Herausgeberinnen charakterisieren die Beiträge hierzu selber als essayistisch, evokativ, inspirierend und experimentell (vgl. Bekkenkamp/De Haardt 1998, 11). Die Beiträge gehen von vielfältigem Material aus, nämlich von Bildern, Filmen, Poesie, Belletristik, Bibeltexten, aber auch von Themen wie Körperbehinderung und Altern (vgl. auch die zweite Anthologie De Haardt/Korte 2003). So versuchen die Autorinnen und Autoren, den Zusammenhang zwischen konkreter Leib-Körperlichkeit und Körperrepräsentation praktisch anzunähern. Das Konzept der Corporealität bleibt in theoretischer Hinsicht unscharf.

turgiepraxis der FrauenKirchen an und stellt fünf Dimensionen heraus. Mit dem *Aspekt des Eros* umschreibt sie die Relationalität als Grunderfahrung, insbesondere in Berührungserfahrungen, die auch erotische Dimensionen umgreifen. Ein Beispiel ist die Weltgebetstagsliturgie „Gottes zärtliche Berührung“ von 1999. Der *Requiem Aspekt* steht für Liturgien, in denen es um den Körper von Frauen als Ort der Gewalt geht. Der *Shalom Aspekt* betont den Heilungscharakter der Liturgien, u.a. mit Abschieds- und Segensritualen. Das „Leben selbst als ein Geschenk, als ein verdanktes Leben zu würdigen und zu benennen“, kennzeichnet sie als *sakramentalen Aspekt*. Hierzu gehören ambivalente Körpererfahrungen im Zusammenhang mit Menstruation, Geburt und Menopause. Und schließlich geht es um den *Sinn-Aspekt*: Als Interpretationsgemeinschaften erschließen sich FrauenKirchen Bibeltex-te neu, beispielsweise die Erzählung der salbenden Frau (Mk 14,3-9).

Dass gerade in protestantischer Liturgik in Bezug auf Körperlichkeit und körperliche Bewegung ein Defizit besteht und dass hier eher eine theologische und soziale Kontrolle des Körperverhaltens stattfindet, darauf weist Hans-Günter Heimbrock hin. Er deutet die Körpererfahrungen in Frauenritualen folgendermaßen: „Rituale werden vor allem gesehen als Möglichkeit der Verkörperung von wichtigen Symbolen und Leitbildern. Die Reaktualisierung von alten religiösen und spirituellen Traditionen, die sinnhaft greifbare Inszenierung neuer Lebensentwürfe von Frauen gelingt aber nur deshalb, weil Rituale von sich aus sinnhaft und körperbezogen sind. [...] Der menschliche Körper wird dabei als lebensbestimmende Basis menschlicher Existenz erfahren und betrachtet, als erste und letzte Realität, als der Ort, an dem die Transformation beginnen kann und muß, wenn sie im Intellekt ankommen soll“ (Heimbrock 1993, 114).

Auf dem Hintergrund der corporealen Überlegungen zieht Enzner-Probst ekklesiologische Schlussfolgerungen: FrauenKirchen sind ein Ort der autoritativen Schriftauslegung, der erotischen Kommunikation und Verbundenheit, als Heimat der Marginalisierten und des Widerstands und als Gemeinschaft der Geheilten und Heilenden. Sie schlägt deshalb eine neue Zuordnung von Frauenleib und Christusleib vor. Den Leib Christi versteht sie nicht rein metaphorisch, sondern als „corporeal verfasste Gemeinschaft“. Ausgehend von corporealer Liturgiepraxis sieht sie Kirche als „eine lebendige Gemeinschaft, in der die corporeale Existenz *aller* wert geschätzt und als Erfahrungen des realen ‚Leibes Christi‘ eingebracht werden können“ (Enzner-Probst 2001, 100).

Männertheologie und feministische Theologie plädieren hier für eine doppelte Betrachtungsweise des Körpers: nämlich als Interaktion zwischen individuell-leiblichen Erfahrungen und gesellschaftlich-körperlichen Diskursen. Corporealität hat somit niemals nur individuelle, sondern immer gesellschaftspolitische Relevanz. Wird diese corporeale Betrachtungsweise auf Kirche übertragen, wie Enzner-Probst vorschlägt, verändert sich das Selbstverständnis von Kirche. Frauenkirchen und Männerspiritualitäten versuchen somit beide, sich den Körper in Bezug auf Spiritualität, Geschlechtsidentität und Kirche neu zu erschließen. Gleichwohl bestehen auch Konfliktfelder zwischen beiden Bewegungen.

4.2.4 Kontroversen und Konfliktfelder

Die Geschlechterverhältnisse in den Kirchen werden sich nur wirksam verändern, wenn neben geschlechtsspezifischen Anstrengungen auch gemeinsam an einem Strang gezogen wird. Gesellschaftliche und individuelle Entwicklungen in Bezug auf Geschlecht brauchen ein Klima der Anerkennung. Die Frage ist, wie die theologischen und konkreten Konfliktfelder bearbeitet werden.

Frauen wie Männer gehen in den beschriebenen Männerspiritualitätsbewegungen und Frauenkirchen von Verletzungserfahrungen und vom Leiden an der Geschlechterordnung aus. Dies ist zwar legitim, aber die Perspektiven werden verzerrt, wenn nicht die andere Seite hinzutritt, nämlich die Auseinandersetzung mit *Schuld, Täterschaft, Privilegien und Machtkonstellationen*, und zwar auf beiden Seiten.

Ein Beispiel ist, dass in der Männerspiritualitätsliteratur das Problem der Männergewalt gegen Frauen ausgeklammert wird. Umgekehrt haben feministische Diskussionen der letzten Jahrzehnte gezeigt, wie sich Frauen auch auf der Täterinnenseite befinden. Diese Gratwanderung zwischen Anerkennung von spezifischen Frauen- bzw. Männererfahrungen und der theologischen Kritik an Unrechtsverhältnissen ist theoretisch und praktisch schwierig zu bewerkstelligen. Auf der Theorieebene müsste beispielsweise Robert Connells Theorie der hegemonialen Männlichkeit kontextuell an Erfahrungen und kirchlichsoziologischen Analysen überprüft werden. Die Leitfrage müsste sein, welchen Anteil Männer wie Frauen an der Aufrechterhaltung von Denkweisen, Strukturen und Handlungsweisen haben, die Frauen und Männer aufgrund ihres Geschlechts jeweils herabwürdigten. Konfliktreich ist auch die Frage nach den *Machtvorteilen und Privilegien*. Die

meisten geschlechterbewussten Männertheologen gehören nicht zu denjenigen, die – mit R. Connell gesprochen – an der patriarchalen Dividende verdienen. Sie erfahren selber Ausgrenzung, sind noch exotischer als feministische Theologinnen in den Kirchen. Auf der theologischen Ebene kann theologische Männerforschung jedoch nicht dabei stehen bleiben, die ambivalenten Auswirkungen der Männlichkeitskonstruktionen auf Männer aufzuweisen, sondern es gilt, darüber nachzudenken, wie mit androzentrischen theologischen Traditionen verfahren wird, die nach wie vor hohe Geltung in Theologie und Kirche genießen. Bezeichnend ist auch, dass in Männerspiritualitäten das Problem männlicher Definitionsmacht über Kirche und Ekklesiologie keine Rolle spielt. Somit besteht die Gefahr der Selbsttherapeutisierung und der Nabelschau. Ein kritisches Korrektiv ist nötig. Was die Männerspiritualitäten von den FrauenKirchen lernen könnten, wäre die Einbindung in die weltweite Kirche. Die Verbindung zu Männern in anderen Kirchen der weltweiten Ökumene – und deren Auseinandersetzung mit Mannsein und Kirche – wäre ein Projekt der Zukunft.

4.3 Geschlechtergetrennte Räume und Emanzipationsbündnisse

Kirche als intermediären Raum zu konzipieren bedeutet, dass eine Vermittlung stattfinden muss zwischen gesellschaftlichen Herausforderungen an die Geschlechterverhältnisse, der geglaubten Wirklichkeit Gottes, der spirituellen Suche der Frauen und Männer und dem christlichen Traditionsgut. Viele Frauen und Männer erwarten von ihren Kirchen diese Vermittlung zwischen ihren Erfahrungen mit Geschlechtlichkeit, mit ihren Körpern, ihren gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes.

Diese Vermittlungsaufgabe von Kirche wird derzeit in den Männerspiritualitätsbewegungen und FrauenKirchenBewegungen wahrgenommen. Sie stehen an der Schnittstelle zwischen säkularer politischer Männer- oder Frauenbewegung und Kirche, die meist durch eine kirchliche Männer- oder Frauenarbeit repräsentiert wird. Eine spirituelle und theologische Auseinandersetzung mit Geschlechtlichkeit vor Gott und in der Kirche, im Lichte des christlichen Glaubens, findet in den säkularen Frauen- und Männerbewegungen in der Regel nicht statt.

Männerspiritualitäten und FrauenKirchen vertreten dabei ähnliche Anliegen, nämlich Subjekte geschlechtssensibler und körperlich-

sinnlicher Spiritualität und Liturgien zu werden, sich hierfür und für die theologische Reflexion öffentliche Räume zu erschließen. Die Gegenwart Gottes leibhaftig und körperlich zu erfahren, ist ein gemeinsamer Aspekt. Die Auseinandersetzung mit Männlichkeit und Körperlichkeit bzw. Weiblichkeit und Körperlichkeit ist eine Schnittfläche zwischen beiden Spiritualitätsbewegungen.

Frauen und Männer benötigen in den Kirchen für die soeben beschriebenen Anliegen zunächst jeweils *geschlechtergetrennte Räume*. Geschützte geschlechtshomogene Räume eröffnen Möglichkeiten, jenseits der Relation zum anderen Geschlecht Erfahrungen zu artikulieren, zu verarbeiten und Formen der Spiritualität zu erproben, die jeweils mit ausschließlich Frauen oder Männern leichter möglich sind.

Gleichwohl haben die Analysen gezeigt, dass ein zweiter Schritt nötig ist. *Emanzipationsbündnisse* zwischen geschlechtsbewussten Frauen und Männern eröffnen einen Dialog und eine kritische Auseinandersetzung über diese geschlechterbewussten theologischen Perspektiven.¹²⁶ Dies wäre ein Beitrag zur Gestaltung der *Gemeinschaft von Frauen und Männern in den Kirchen*. Darin liegt nach wie vor eine Herausforderung für die Kirchen. In geschlechtshomogenen Räumen können Probleme zwischen den Geschlechtern leicht umgangen werden. Die Herausforderung ist aber eine ökumenische, nämlich der Umgang mit *Differenzen und Vielfalt* der Geschlechter in der Kirche.

Die Kirche ist ein Raum für geschlechterübergreifende Gemeinschaft, sowohl in der *religiösen Praxis* als auch in der *theologischen Reflexion*. Ein erster Schritt zu Emanzipationsbündnissen wäre, dass Frauen und Männer sich gegenseitig aus den tradierten Stereotypen entlassen und versuchen, die jeweiligen Lebenskontexte und Problemlagen zu analysieren und zu verstehen. Solch ein theologischer Dialog enthält zwangsläufig Spannungsmomente. Es ist eine Gratwanderung zwischen der Empathie für das Leiden an Geschlechternormierungen und Verletzungen der Anderen und des Anderen und dem Eingeständnis von Privilegien und (Selbst-)Kritik an Asymmetrien auf der anderen Seite. Die Auseinandersetzung mit Geschlechternormierungen ist

¹²⁶ Diese Idee eines Dialogs ist bereits in die Tat umgesetzt worden. Zusammen mit zwei Theologen und einer Theologin (Christoph Walser, Andreas Bortler, Dr. Tania Oldenhage) habe ich das „Netzwerk geschlechtsbewusster Theologie“ (NGT) (vorerst im deutschsprachigen Raum) gegründet. Im Januar 2006 organisierten wir die erste Tagung zum Thema „Perspektive Gender. Theologinnen und Theologen im Dialog“ im Studien- und Bildungszentrum Boldern der reformierten Kirche in der Schweiz.

nicht davor gefeit, tradierte, gesellschaftlich geprägte und stereotype Männerbilder und Frauenbilder unreflektiert zu restaurieren und „in die Psyche des einen oder anderen Geschlechts“ zu versenken.¹²⁷ Die prekäre Frage ist, wie Auseinandersetzungen über die Konfliktfelder zwischen Frauen und Männern in den Kirchen moderiert werden und wie die komplizierte und komplexe Situation der Machtverhältnisse und Asymmetrien bearbeitet werden. Weder von den Männerspiritualitäten noch von den FrauenKirchen wurde ausgelotet, welche Möglichkeiten die Perspektive der Dekonstruktion von Geschlecht und Körper Möglichkeiten hier bieten könnte.

Die Chance von Kirche ist, dass die Ambivalenzen im Geschlechterverhältnis in geschlechtshomogenen Räumen bearbeitet werden, und zukünftig vielleicht auch in geschlechtsübergreifenden Räumen *spirituell-liturgisch*. Kirchen haben das spezifische Profil, dass in religiöser Praxis und Liturgie Ambivalenzerfahrungen mit der Geschlechtlichkeit und im Geschlechterverhältnis versprachlicht werden können. In geschlechtshomogenen Räumen werden solche Formen der Spiritualität und Liturgie bereits gelebt, in denen Verletzungserfahrungen durch das andere Geschlecht, strukturelle Ungerechtigkeiten und misslungene Kommunikation artikuliert werden; mehr noch, die Diskrepanz zwischen der Sehnsucht nach partnerschaftlichen, gerechten Geschlechterverhältnissen und der gelebten Realität kann im Angesicht Gottes zur Sprache gebracht werden. Risse, Gräben, Unüberbrückbares und zugefügte Verletzungen sind im Angesicht der Liebe Gottes leichter auszuhalten. Tradierte biblische Texte können dabei eine Sprachhilfe sein, denn auch in ihnen treten bei näherem Hinsehen Geschlechterkonflikte zu Tage. Außerdem lässt sich das spirituelle Handeln mit entsprechenden Maßnahmen zur Verbesserung von Strukturen verknüpfen.

Die Herausforderung besteht so in der Gestaltung einer *gemeinsamen Spiritualität*, in der die Emanzipationsbündnisse von Frauen und Männern konkret werden könnten. Die Gefahr besteht, dass Ungerechtigkeiten, Fehlverhalten, mangelnde Strukturen etc. beschönigt werden. Eine hohe Sensibilität für die Konfliktfelder und Verletzungserfahrungen zwischen den Geschlechtern ist erforderlich und kann nur eingeübt werden, indem geschlechtsbewusste Frauen und Männer dies gemeinsam erarbeiten – in der Weise, wie sie ihre Ritualisierungen

¹²⁷ Diese treffende Formulierung stammt von Günter Dux, zit. nach Prömper 2003, 81.

und spirituellen Begegnungen in geschlechtshomogenen Räumen erarbeiten.

Das Angebot, die Geschlechterfrage spirituell-rituell zu bearbeiten, ist ein Spezifikum, das säkulare Frauen- oder Männerbewegungen in dieser Weise in der Regel nicht bieten können. Hierin liegen Chancen für die Kirchen, auf diese Weise ihrem Auftrag gerecht werden, Gottes Zuwendung zur Menschheit zu vergegenwärtigen. Neue Formen des theologischen und kirchlichen Geschlechterdialogs könnten erprobt werden und gemeinsam neue Wege zu einer Gemeinschaft von Frauen und Männern in den Kirchen gefunden werden.

Kapitel 5

Verletzte Körper. Der Gewalt widerstehen (*Martyria*)

„Das Kinderhilfswerk Unicef teilte in seinem Jahresbericht 1997 Fortschritt der Nationen mit, dass Gewalt gegen das weibliche Geschlecht weltweit die häufigste Verletzung von Menschenrechten ist.“

(Heiliger 2003, 275)

Die kenyanische Umweltaktivistin Wangari Maathai erhält den Friedensnobelpreis 2004. [...] Das Nobel-Komitee lobt Maathai als starke Stimme Afrikas, die sich für Frieden und gute Lebensbedingungen auf dem Kontinent einsetzt. Frieden hänge nicht zuletzt von einer lebenswerten Umwelt ab, schreibt das Komitee weiter. [...] Die Preisträgerin kombiniert gemäß Komitee Wissenschaft, soziales Engagement und aktive Politik. Ihre Umweltschutz-Methoden seien anderen afrikanischen Ländern Vorbild gewesen. Maathai verkörpere den Grundsatz ‚global denken und lokal handeln‘.“

(NZZ 2004)

Das Bewusstsein für *Männergewalt gegen Frauen*¹ und *Gewalt im Geschlechterverhältnis*² ist in den letzten Jahren weltweit in mehrfacher Hinsicht gewachsen. Politische Stellungnahmen³ äußern sich vermehrt hierzu. Durch die Frauen- und Geschlechterforschung hat sich der Blick auf die Zusammenhänge von Gewalt und Geschlecht

¹ Der Ausdruck ‚Männergewalt gegen Frauen‘ benennt die Täter und grenzt sich von anderen Zugängen ab, die „Gewalt gegen Frauen‘ als ein von der Reflexion von Täterschaft abgelöstes Problem betrachten und behandeln, das den betroffenen Frauen zugeschrieben wird“ (Heiliger 2003, 281).

² Im Englischen werden die Begriffe *violence against women*, *gender violence* oder *gendered violence* verwendet. Seit den 1990-er Jahren ist in der sozialwissenschaftlichen feministischen Diskussion der Begriff ‚Gewalt im Geschlechterverhältnis‘ eingeführt worden und meint damit „jede Verletzung der körperlichen oder seelischen Integrität einer Person, welche mit der Geschlechtlichkeit des Opfers und des Täters zusammenhängt und unter Ausnutzung eines Machtverhältnisses durch die strukturell stärkere Person zugefügt wird“ (Hagemann-White/Lang/Lübbert/Rennefeld 1997, 29). Die Bezeichnungen ‚geschlechtsspezifische‘, ‚geschlechtsgebundene‘, ‚geschlechtsbezogene‘ oder ‚geschlechtstypische‘ Gewalt bezeichnen denselben Sachverhalt.

³ Vgl. den Bericht der UNO Weltkonferenz für Menschenrechte: „Die Weltkonferenz für Menschenrechte fordert die Regierungen, Institutionen, zwischenstaatlichen und nichtstaatlichen Organisationen dringend zur Verstärkung ihrer Bemühungen zum Schutz und zur Förderung der Menschenrechte von Frauen und Mädchen auf“ (UNO 1995, 8).

differenziert (vgl. Baer 2002). Die Gewaltproblematik verdeutlicht exemplarisch, dass die Geschlechterfrage sinnvoller Weise nur aus der Perspektive beider Geschlechter bearbeitet werden kann, da Männer wie Frauen in das Problem der Gewalt im Geschlechterverhältnis involviert sind, wenn auch auf unterschiedliche Weise. In kirchlichen Kreisen hat ebenfalls eine Sensibilisierung dafür stattgefunden, dass Gewalt im Geschlechterverhältnis *in* Kirchen und *durch* Kirchenglieder verübt, vertuscht oder mancherorts sogar von Kirchenführern legitimiert wird. Die Ökumenische Dekade ‚Kirche in Solidarität mit den Frauen‘ hat hierfür den Blick erheblich geschärft und die derzeitige Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt angestoßen.

Die Gewalt gegen Körper von Frauen und die Gewalt gegen die Natur werden im Folgenden in einen inneren Zusammenhang gestellt. Dies hat folgende Gründe. Ökofeministische Denkerinnen kritisieren, dass Weiblichkeit und Natur philosophie- und symbolgeschichtlich gegenüber Männlichkeit und Kultur konnotiert werden. Darüber hinaus kritisieren sie, dass Frauen in existentieller Hinsicht im Rahmen ihrer Familienfürsorge in besonderer Weise mit ökologischen Problemen konfrontiert sind. Diese Thesen wurden in den 1980-er Jahren vor allem durch die indische Naturwissenschaftlerin Vandana Shiva angestoßen. Bis heute analysiert sie den Zusammenhang der ökologischen Krise mit ökonomischen, politischen und sozialen Faktoren (vgl. Mies/Shiva 1993). In der Theologie hat sich der Problemzusammenhang zwischen Geschlecht, Gewalt und Natur in der ökofeministischen Theologie niedergeschlagen. Sie spricht metaphorisch von der Natur und der Welt als ‚Körper Gottes‘. Die Überschrift ‚verletzte Körper‘ bezieht sich insofern auf menschliche und mitgeschöpfliche Körper, die durch Gewalt gefährdet sind. Verletzliche und verletzte Körper sind eine Herausforderung für die ekklesiologische Reflexion.

Ausgehend von der Gewalt im Geschlechterverhältnis und der Gewalt gegen die Schöpfung werden ekklesiologische Aussagen in diesem Kapitel auf den Prüfstein gestellt und entsprechend neu konturiert. Der Blick richtet sich auf kontextuelle Signaturen in Afrika und Lateinamerika. Auf markante Weise zeigt sich, dass angesichts dieses Spannungsfeldes von Ekklesiologie und Ethik soziokulturelle Aspekte das Nachdenken bestimmen, während konfessionelle Eigenheiten zurücktreten. Die theologischen Reflexionen – vor allem aus der Feder von Frauen – formulieren die Herausforderung, dass die Kirche angesichts von Gewaltverhältnissen Zeugnis abzulegen hat.

Für den Auftrag der Kirche zum Zeugnis ist der Begriff der *Martyria* gebräuchlich, wenn es um das öffentliche Bekenntnis zum Evangelium geht. Einerseits umschreibt das griechische Wort im Neuen Testament das Zeugnisablegen vor Gericht, andererseits (vor allem bei Paulus), das Bekenntnis zu Jesus Christus gegenüber den Mächtigen der Welt (1. Kor 1,6; Apg 22,18; oder in der Aussendungsrede Mt 10,18). Der enge Zusammenhang zwischen Zeugnis und Martyrium scheint auf und ist im Fremdwort ‚Martyrium‘ bis heute erkennbar geblieben. Im Johannesevangelium wird das Wort innerhalb des Neuen Testaments am häufigsten verwendet und auf Johannes den Täufer, Jesus und die Jünger bezogen. So lässt sich der Bogen von Jesus und seiner Gemeinschaft der Nachfolge bis zur Gegenwartsbedeutung der *Martyria* für das Leben der Kirche spannen (vgl. Schmidt-Lauber 1981, 160ff).

Im Folgenden interpretiere ich die *Martyria* nicht nur als öffentliches Zeugnis in Form von Predigt, Unterricht, theologischer Wissenschaft, elterlicher Unterweisung oder im Berufsleben (vgl. Hüffmeier 1995a, 40f), sondern akzentuiere den moralisch-ethischen Lebensvollzug der Kirche. Mit den Worten der Leuenberger Kirchengemeinschaft bedeutet dies, „die erkannte *Wahrheit* der Christusbotschaft zur Richtschnur und zum Maßstab *bei der Deutung und Gestaltung der Lebenswirklichkeit [zu] machen*“ (Hüffmeier 1995a, 41). Das Augenmerk liegt auf der Frage nach der *Martyria* der Kirchen angesichts von Gewaltverhältnissen. Das Kapitel hat explorativen Charakter, da es nach dem bislang kaum bedachten Zusammenhang von Ekklesiologie, geschlechtsgebundener Gewalt und Ethik fragt.

Das Textmaterial stammt aus verschiedenen Ländern Afrikas (Kenia, DR Kongo, Südafrika, Kamerun, Ghana) und Lateinamerikas (Chile, Brasilien, El Salvador, Mexiko, Ecuador, Paraguay, Argentinien). Die Theologinnen des *Circle of Concerned African Women Theologians* (kurz: Circle) fordern in ihren Veröffentlichungen von ihren Kirchen, Gewalt gegen Frauen zu überwinden. Dieses Problem hat für sie höchste Priorität, im Zuge dessen andere Probleme wie die fehlende Partizipation von Frauen an Leitungsfunktionen der Kirche als Unterthema der Gewaltproblematik behandelt werden. Die Theologinnen des Kollektivs *Con-spirando* in Chile entwickeln seit etwa zehn Jahren Bausteine für eine ökofeministische Theologie.⁴ Sie suchen nach

⁴ Ökofeministische Theologie in Lateinamerika ist von europäischer und US-amerikanischer Theologie beeinflusst, ähnlich wie es bei der lateinamerikanischen

einer Spiritualität und Ethik der Überwindung der Gewalt gegen Frauen und die Natur.

Zwar werden hier beide Netzwerke in einem Kapitel untersucht, sie sind aber nicht äquivalent. Das Netz der Mitgliedsfrauen des Circle spannt sich seit fünfzehn Jahren über den afrikanischen Kontinent. Auch wenn der Circle in manchen Ländern oder Gegenden in Afrika kaum bekannt ist, ist die Anzahl mit 500 Mitgliedsfrauen im Jahr 2003 doch recht hoch (vgl. Circle of Concerned African Theologians 2003, 1). Im Vergleich hierzu ist die Reichweite und Bedeutung von Con-spirando für lateinamerikanische Frauen weit geringer. Das Zentrum der Aktivitäten liegt in Santiago de Chile, von wo aus es Vernetzungen mit einigen Theologinnen aus anderen Teilen Lateinamerikas gibt, aber insgesamt handelt es sich um etwa 30 bis 50 aktive Mitglieder; die Teilnehmerinnen an größeren Veranstaltungen von Con-spirando sind hier nicht mitgezählt.

Der Bezug zur Kirche ist in beiden Netzwerken unterschiedlich. Theologinnen des Circle sind in ihren verschiedenen Kirchen und Religionsgemeinschaften verankert. Theologinnen von Con-spirando suchen parallel zu etablierten Kirchen nach neuen Formen von Gemeinschaft und Spiritualität. Con-spirando Frauen bilden somit eher eine Form feministischer Basisgemeinschaften, analog zu den Basisgemeinschaften in Lateinamerika oder zur Women-Church-Bewegung. Con-spirando Theologinnen sind größtenteils in römisch-katholischer Tradition beheimatet, während innerhalb des Circle neben der wichtigen Rolle römisch-katholischer Ordensfrauen protestantische Theologinnen gut vertreten sind. Das Quellenmaterial beider Bewegungen ähnelt sich und besteht aus Artikeln in Zeitschriften und einigen Monografien.

Die Analyse der afrikanischen und lateinamerikanischen ekklesiologischen Signaturen erfolgt unter der Fragestellung, inwiefern Gewalt gegen Frauen und gegen die Natur als ekklesiologisches Problem begründet wird. Lässt sich die Überwindung der Gewaltproblematik als Martyria der Kirche begründen? Mit welchen Geschlechterwahrnehmungen reflektieren die Theologinnen den Zusammenhang von Ekklesiologie, Gewalt und Ethik?

Die theologischen Ansätze aus Afrika und Lateinamerika gehören dem Typus der Inkulturations- und Befreiungstheologien an, wobei keine Auseinandersetzung mit Theoriediskussionen aus dem eigenen

Befreiungstheologie der Fall war, nur haben beide „in Lateinamerika verschiedene Färbungen und Töne bekommen“ (Ress 1998, 19).

Kontext stattfindet. Ich werde die frauenzentrierten Perspektiven auf Gewalt gegen Frauen und die Natur aus der Geschlechterperspektive⁵ im dritten, systematischen Teil auf der Basis meines Theoriehintergrunds vertiefen.⁶

Im ersten Teil (Kapitel 5.1) behandle ich die Reflexionen afrikanischer Theologinnen und im zweiten Teil die Denkansätze ökofeministischer lateinamerikanischer Theologinnen (Kapitel 5.2). Der dritte Teil vertieft diesen Zusammenhang zwischen Geschlecht, Gewalt und Natur in theoretischer Hinsicht. Abschließend ziehe ich Schlussfolgerungen für eine Ekklesiologie im Kontext des Problemzusammenhangs von Gewalt, Geschlecht und Natur (Kapitel 5.3).

5.1 *Circle of Concerned African Women Theologians*

Der Circle ist eine *pan-afrikanische, ökumenische und interreligiöse Bewegung von Theologinnen*. Was hat die Frauen dazu bewogen, sich zu diesem Netzwerk zusammen zu schließen? Welche Frauen beteiligen sich daran? Welche Ziele und Anliegen verfolgen sie? Im Folgenden gebe ich eine Kurzbeschreibung des Circle, zumal dies in deutscher Sprache bislang fehlt.⁷ Mercy Amba Oduyoyes explizit ekklesiologische Überlegungen zu Kirche als *hearth-hold in Christ in the household of God* beschreiben Kirche als eine Kirche des Lebens, in der Frauen die Garantinnen des (Über)Lebens sind. Diese Vorstellung des Wesens von Kirche verknüpfe ich mit der Vision von Kirche, wie sie in vielen Texten der Circle Theologinnen zum Ausdruck gebracht wird, nämlich einer Kirche, die *den Bund des Schweigens über Gewalt bricht*. Dieser *prophetische Auftrag* hängt eng mit dem Wesen von Kirche zusammen, denn Gewalt gegen Frauen gefährdet die Gemeinschaft und das Überleben. In der Überwindung von Gewalt gegen Frauen zeigt sich exemplarisch die ethische Dimension der Ekklesiologie.

⁵ Yinda/Kä Mana 2001 bezeichnen ihr Vorgehen auch als Genderperspektive.

⁶ Der Nachteil dieses Vorgehens liegt auf der Hand. Die theoretische Gewaltdiskussion im deutschsprachigen Diskurs geht von europäischen Gesellschafts- und Rechtssystemen aus und kommt deshalb in ihrer Anwendung auf außereuropäische Kontexte an ihre Grenzen. Diese interkulturellen hermeneutischen Probleme werde ich benennen, sie können hier aber nicht gelöst werden.

⁷ Vgl. zum Circle Oduyoye 2001b; Oduyoye 2001c und die Einführungen in den Circle in den Tagungsbänden Oduyoye 1990; Oduyoye 1997.

5.1.1 Ökumenische Bewegung afrikanischer Theologinnen

„Ein Kreis wird immer größer, umschließt alle, die sich an den Händen fassen wollen, die Größe hängt von ihnen selber ab. Ein Kreis verkörpert die Vision der Solidarität, wendet sich nach außen, um mit Außen in Interaktion zu treten, wendet sich nach innen zur Selbstkritik. Ein Kreis wird immer größer, verkörpert die Vision der Verantwortlichkeit, wächst, indem die Andere angestoßen wird, zu wachsen. Ein Kreis muss ein Zentrum haben, aber eine allein macht noch keinen Kreis. Ein Baum allein macht noch keinen Wald. Ein Kreis, eine Vision der Zusammenarbeit, Gegenseitigkeit und Sorge füreinander.“

(Oduyoye 2001c, 97)

Die Geschichte des *Circle of Concerned African Women Theologians*, die Mercy Amba Oduyoye, die Initiatorin, hier anhand der Metapher des Kreises umschreibt, beginnt mit einem ‚Ich‘, das zu einem ‚Wir‘ wird. Nachdem sie sich unzählige Male als einzige Frau unter afrikanischen Theologen befindet und den Kollegen Tee servieren soll, macht sie sich auf die Suche nach ihren Kolleginnen. Ein keineswegs einfaches Unterfangen, denn die Frauen, die einst in theologischen Institutionen ausgebildet wurden, sind nicht mehr auffindbar. Mit ihrer Heirat haben sie den Nachnamen gewechselt. Sie sind dadurch ‚sozial gesehen tot‘, sofern niemand weiß, wie ihr Ehemann heißt. Dennoch macht Oduyoye einige Theologinnen ausfindig und organisiert 1980 die erste pan-afrikanische Konferenz von Theologinnen in Ibadan in Nigeria. In den folgenden neun Jahren findet sie weitere Mitstreiterinnen, unter anderem in der *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT). In der Zusammenarbeit mit kirchlich engagierten Frauen wird ihnen bewusst, dass sie ein weiter gespanntes Netzwerk benötigen. 1987 wird Oduyoye in den ÖRK berufen. Mit Hilfe der Unterstützung durch Brigalia Bam, Musimbi R.A. Kanyoro vom Lutherischen Weltbund sowie John Pobee kommt die zweite Konvokation zustande. Zehn Frauen rufen in Accra den Circle ins Leben und beschließen, in den folgenden sieben Jahren lokale circles in möglichst vielen afrikanischen Ländern zu gründen (Oduyoye 2001c, 97-99).

Das Erzählen von Geschichten und die Reflexion darüber, nämlich narrative Theologie, ist eines der Kennzeichen der Theologie des Circ-

le.⁸ Oduyoyes Schilderungen bieten deshalb einen idealen Einstieg in die Entstehung des Circle. Die Monografie von Carrie Pemberton liefert zudem weitere Informationen über den Circle, allerdings aus der Außenperspektive einer britischen anglikanischen Theologin.⁹ Der Circle lässt sich charakterisieren als eine Bewegung von Frauen, die sich zum Ziel gesetzt haben, für ihre Kirchen, Universitäten, Ausbildungsstätten und die Gesellschaft einen theologischen Beitrag zu leisten, ausgehend von ihrer *Betroffenheit* von der Lebenssituation afrikanischer Frauen. Der Schwerpunkt liegt auf der Publikation theologischer Literatur. Hierfür besteht in Afrika ein großer Bedarf. Kriterium der Aufnahme als Mitglied ist, dass die Frau „sich verpflichtet, über Angelegenheiten, die afrikanische Frauen oder Frauen afrikanischer Abstammung in Religion und Kultur betreffen, forscht, schreibt und publiziert“ (vgl. Theologians 2003, 3). Aber auch konkrete, praktische Engagements, beispielsweise für die Verbesserung von Frauenrechten, Erbschaftsrechten, Witwenrechten etc., gehören dazu (vgl. Kanyoro 2001, 171; Pemberton 2003, 9).

Circle Frauen sehen in *Religion und Kultur* das Schlüsselproblem, das der Verbesserung der Lebensbedingungen von Frauen in Afrika entgegensteht (vgl. Kanyoro 2001, 163; Pemberton 2003, 11). Der Circle ist für sie ein „*safe place to speak for ourselves*“, eine Möglichkeit, eigene theologische Positionen zu artikulieren, die für die Kirchen und die Theologie und für manche Christinnen und Christen unbequem sind und nicht gern gehört werden.¹⁰ Der Name der Zeitschrift des Circle spricht Bände: AMKA ist Swahili und hat eine doppelte Bedeutung: Zum einen ‚Aufwachen‘ (im Sinne einer Situation, die zur Vorsicht mahnt) sowie die höfliche, ermutigende Bitte, aufzu-

⁸ Vgl. Oduyoye 2001b, 10; Kanyoro 1996, 11f; vgl. insbesondere Kanyoro 2002: Kanyoro verwendet viele Fallgeschichten, um ihren Ansatz der kulturellen Hermeneutik zu untermauern.

⁹ Pemberton hat etwa acht Jahre lang einen intensiven Austausch mit Circle Theologinnen geführt, einige interviewt und an Konferenzen teilgenommen. Eine gewisse Distanz der Afrikanerinnen zu einer weißen, britischen Theologin stellt sie fest, denn „afrikanische Frauen kochen für sich in ihren Küchen“ (Pemberton 2003, 20). Leider ist das Buch von Pemberton von Theologinnen des Circle nicht sehr positiv aufgenommen worden, da sie sich in Pembertons Darstellung nicht wiederfinden konnten: „Kurz zusammengefasst: Dieses Buch hat den Circle Mitgliedern, die es gelesen haben, großen Schmerz bereitet, da es den Circle nicht korrekt vorstellt“ (Circle of Concerned African Women Theologians 2003, 4). Die Darstellung von Pemberton entspricht auch nicht immer meinem Lektüreeindruck der Publikationen des Circle (vgl. ausführlicher Walz 2003a).

¹⁰ Vgl. Kanyoro 2001, 169; Kanyoro 2002, 29ff.

stehen, um für sich und andere einzutreten (vgl. Njoroge 1997, 78). Als Logo verwendet der Circle die Abbildung einer betenden afrikanischen Frau.¹¹ Sie wird mit der Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,21-43) konnotiert: Jesus nimmt das Mädchen bei der Hand und sagt zu ihr: „Talitha Cum“, das bedeutet: „kleines Mädchen, steh auf!“ Talitha Cum war mehrfach das Motto von Veröffentlichungen des Circle:¹² „Die Geschichte des kleinen Mädchens, das ins Leben zurückgerufen wurde, symbolisiert den theologischen Kampf und die Suche nach Ermächtigung der afrikanischen Theologinnen in Gottes Haushalt“ (Dube 2001a, 5).

Die Frauen im Circle sind Afrikanerinnen oder haben afrikanische Wurzeln (Afroamerikanerinnen, Euroafrikanerinnen etc.). Mehrheitlich gehören die Mitgliedsfrauen, die nicht alle Theologinnen sein müssen, *mainline churches* an, u.a. methodistischen, anglikanischen, lutherischen, presbyterianischen Kirchen oder der römisch-katholischen Kirche. Seit der Konvokation in Accra 1989 sind auch Theologinnen der *African Instituted Churches* (AIC) vertreten, befinden sich zahlenmäßig jedoch in der Minderheit (Pemberton 2003, 28f). Kaum vertreten sind Theologinnen aus Pfingstgemeinden oder charismatischen Kirchen.

Charakteristisch für den Circle ist seine „multireligiöse, multikulturelle und multiethnische“ Zusammensetzung (Oduyoye 2001c, 99): Christinnen, Muslimas, Jüdinnen und Angehörige traditioneller Religionen (vgl. Circle of Concerned African Theologians 2003, 3). Circle Theologinnen entwickeln ihre Frauentheologie in Form eines *interreligiösen Dialogs*, bei dem es auf das ‚Einander Zuhören‘ ankommt. Dies entspricht der Alltagsrealität in Afrika, da hier in der Nachbarschaft, in der Großfamilie, am Arbeitsplatz oder in der Schule Menschen mit verschiedener Glaubenszugehörigkeit aufeinander treffen (vgl. Njoroge 1997, 79).¹³ Oduyoye vertritt die programmatische Posi-

¹¹ Die Frauenfigur ähnelt denjenigen Frauenskulpturen, die in Afrika häufig aus Holz geschnitzt und verkauft werden. Die Frau sitzt auf ihren Knien und hält die Arme in einer Haltung des Lobpreises über ihrem Kopf; ihre Arme sind aus einem runden Bogen gefertigt.

¹² Vgl. Oduyoye 1990; Nasimiyu-Wasike 1990; Njoroge/Dube 2001; Oduyoye 1997.

¹³ Dieselbe Erfahrung habe ich als internationale Wahlbeobachterin in Ghana gemacht. Aufgrund des täglichen Miteinanderlebens von muslimischer Bevölkerung und Gläubigen verschiedener christlicher Kirchen (vor allem durch Mischehen) war eine Basis vorhanden, um bei den Präsidentschafts- und Parlamentswahlen 2000 aus Vertreterinnen und Vertretern der Religionsgemeinschaften ein *Forum*

tion, dass afrikanische Theologinnen die Präsenz des Islam und afrikanischer traditionaler Religionen nicht ignorieren können und dass eine Hierarchie der Religionen in Afrika fehl am Platze ist. In den Sammelbänden des Circle wird diese Programmatik umgesetzt, indem muslimische Theologinnen oder Frauen mit traditional-religiösem Hintergrund Beiträge liefern.¹⁴ Bislang ist in keiner Publikation dieser Pluralismus der Religionen auf einer Metaebene reflektiert worden.

Es existiert eine Kluft zwischen den Autorinnen des Circle und der Mehrheit der afrikanischen Frauen, unter denen die Rate der Analphabetinnen hoch ist. Circle Theologinnen leisten einen Spagat zwischen den Basisfrauen und der theologisch-akademischen Wissenschaft. In der Regel gehören sie zur *gebildeten Elite* in ihren Ländern, nehmen aber in ihren Texten in Anspruch, Anliegen der Frauen aus armen ländlichen Gegenden zur Sprache zu bringen. Ob sie diesen Anspruch wirklich einlösen können, kann man hinterfragen. Der Circle ist vor allem unter Theologinnen bekannt und insofern keine Basisbewegung. Die Theologinnen setzen den prophetischen und politischen Anspruch, zu Veränderungen in Gesellschaft und Kirche beizutragen,¹⁵ folgendermaßen um: Sie fungieren als reflektierte Interpretinnen der weiblichen Bevölkerung. Ihnen kommt eine *intermediäre Rolle* zu, die sie vielfach wahrnehmen, indem sie durch Feldforschungen und familiäre Beziehungen zu ihrem Heimatdorf mit Frauen, die unter einfachsten Bedingungen leben, in Kontakt stehen.¹⁶ Der Zugang von Circle Theologinnen zur Lebensrealität der von ihnen beschriebenen Frauen geschieht partizipativ und auf biografisch-empirische Weise, in der Regel weniger durch ethnologische oder kulturalanthropologische Studien. Insofern gibt es eine Durchlässigkeit zwischen ihrer Frauentheologie und der Lebensrealität der Frauen aus den Dörfern.

of Religious Bodies zu bilden, das vor und während der Wahlen gemeinsam demokratische Schulungen durchführte, Wahlhelferinnen und Helfer ausbildete und Wahlbeobachtungspersonal einarbeitete. Dieser interreligiöse zivilgesellschaftliche Beitrag für die Demokratie wurde auch bei den Wahlen 2004 geleistet.

¹⁴ Vgl. beispielsweise den Sammelband von Elizabeth Amoah (Amoah 1997) samt den Beiträgen muslimischer Theologinnen, u.a. Rabiatu Ammah (Ammah 1997).

¹⁵ Vgl. Musimbi Kanyoro dazu: „Es wäre einfacher, das Studium der akademischen Theologie forzuführen: Lesen, Denken und Schreiben. Aber für uns in Afrika kommt es nicht so sehr darauf an, wie viel wir über Theologie in Büchern schreiben. Der große Test ist für uns, ob wir unsere Gesellschaften verändern können. Das ist ein hoch gestecktes Ziel, und damit mühen wir uns ab“ (Kanyoro 2001, 160).

¹⁶ Vgl. z.B. die „Ethik des Widerstands und der Transformation“ (Njoroge 2000) und die „Kulturelle Hermeneutik“ (Kanyoro 2002).

Ein weiteres Charakteristikum für die Arbeit des Circle ist die *panafrikanische* und *internationale Vernetzung* der Theologinnen. Einige unter ihnen leben als „ökumenische oder internationale Migrantinnen“ (Kanyoro 2002, 3) in der Diaspora außerhalb von Afrika und arbeiten für ökumenische Organisationen. Seit den Anfängen gibt es Vernetzungen zwischen afrikanischen Theologinnen und ökumenischen Organisationen: Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK), Lutherischer Weltbund (LWB), *Young Women's Christians Association* (YWCA) und *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT). Manche Theologinnen spielten oder spielen in der ökumenischen Bewegung eine Schlüsselrolle. Zu erwähnen sind Mercy Amba Oduyoye, Brigalia Bam, Elizabeth Amoah, Musimbi Kanyoro und Nyambura Njoroge. Ökumenische Organisationen haben auch zur organisatorischen und finanziellen Unterstützung der Arbeit des Circle beigetragen.¹⁷

Studien zur Anthropologie, Gotteslehre, Christologie, Eschatologie, Ekklesiologie, Spiritualität sind vom Circle veröffentlicht worden.¹⁸ Überblickt man aber das Gesamtwerk, fällt auf, dass es etliche Artikel zu Ritualen (Pubertät, Beschneidung, Witwenschaft etc.) und zur Ehe beziehungsweise Polygamie gibt und dass häufig die Problematik der Gewalt gegen Frauen zur Debatte steht,¹⁹ ein Thema, das in den Veröffentlichungen der männlichen Kollegen in Afrika mehr oder weniger ausgeblendet wird.²⁰ Unter den Publikationen des Circle finden sich Dokumentationen der Referate und Workshops anlässlich panaf-

¹⁷ Pemberton kritisiert, dass diese ökumenische Vernetzung von Circle Theologinnen in ihren Publikationen kaum erwähnt und reflektiert werde. Sie geht sogar von einer „symbiotischen Abhängigkeit vom Westen“ aus (Pemberton 2003, 29; vgl. Pemberton 2003, 159ff). Hier übersieht Pemberton, dass Vernetzung, finanzielle Unterstützung und gegenseitige theologische Inspiration und Beeinflussung ein Kennzeichen der Frauenökumene darstellt. Deshalb ist Pembertons implizite Unterstellung, Circle Theologien seien internationaler und westlicher und weniger ‚afrikanisch‘ als sie zugeben wollen, fehl am Platze. Frauentheologien, die im Kontakt mit der weltweiten Frauenökumene entwickelt werden, haben hybriden Charakter und die Foren der Frauenökumene entwickeln ihr eigenes Sprachspiel, das sich auch wieder auf regionale Frauentheologien, wie die afrikanischen, auswirkt. Der Post-Dekade-Prozess ist ein Beispiel hierfür, vgl. Kapitel 3.6.

¹⁸ Innerhalb des Circle gibt es vier Studienkommissionen, nämlich zu *Cultural and Biblical Hermeneutics*, *Women in Culture and Religion*, *History of Women and Ministry and Theological Education and Formation* (Kanyoro 2001, 170).

¹⁹ Diese Einschätzung teile ich mit Pemberton (vgl. Pemberton 2003, 26).

²⁰ Dies gilt weniger für Beiträge zu HIV/Aids, zu denen sich, zumindest aus dem südlichen Afrika, auch Theologen zu Wort melden (vgl. z.B. Maluleke/Nadar 2002; Denis 2003; Maluleke 2001).

rikanischer Konferenzen, Doktorarbeiten und Sammelbände von Mitgliederfrauen.²¹ Die Texte zu Gewalt gegen Frauen, auf die ich mich im Folgenden beziehe, stammen aus diesen Veröffentlichungen. Darunter befinden sich Sammelbände, in denen regionale Circles die spezifische Problematik von Gewalt gegen Frauen in einem Land zusammentragen.²²

5.1.2 Kirche als *hearth-hold of Christ in the household of God*

5.1.2.1 Herd- und Hausmetaphorik

Mercy Amba Oduyoyes Darstellung der Ekklesiologie afrikanischer Frauentheologie bildet die Grundlage,²³ um den prophetischen Auftrag der Kirche zur Überwindung von Gewalt gegen Frauen zu formulieren. Die Metapher *hearth-hold of Christ within the household of God* (Oduyoye 2001b, 79) ist bei Oduyoye die ekklesiologische Wurzelmetapher. Damit drückt sie aus: Kirche ist wie eine Feuerstelle oder das Herdfeuer, an dem Frauen in afrikanischen Gesellschaften die Ernährung, das Überleben und den Zusammenhalt der Gemeinschaft sichern. Die Feuerstelle bildet das Lebenszentrum der Gemeinschaft, und Frauen sind die Hüterinnen und Garantinnen des Lebens und Überlebens. Kirche und Christentum sind ein Herdfeuer unter anderen im Haushalt Gottes.

Wie diese Interpretation zustande kommt, zeige ich zunächst am Bildfeld der Metapher und am Kontext, aus dem das Bildfeld entnommen wurde, um dann Oduyoyes theologische Interpretation der Metapher zu erläutern: Ein trinitarisches Gottesverständnis liegt der Metapher zugrunde. Abschließend interpretiere ich diese ekklesiologische Metaphorik im Rahmen der Schlüsselmetapher afrikanischer Ekklesiologie, nämlich der Vorstellung von Kirche als Familie.

²¹ Vgl. die ausführliche Bibliografie veröffentlichter und nichtveröffentlichter Texte bei Pemberton 2003, 187-212.

²² Vgl. zu Kenia Wamue/Getui 1996b und zu Nigeria Akintunde/Labeodan 2002.

²³ Der Circle hat eine Publikation mit dem Titel *On Being Church: Women's Voices and Visions from Africa* (ed. by Sarojini Nadar und Isabel Apawo Phiri, Pietermaritzburg: Cluster Publications) angekündigt, die bislang noch nicht erschienen ist (vgl. Circle of Concerned African Theologians 2003, 6; URL: <http://www.thecirclecawt.org/newsletter?mode=content&id=23808&refto=2564> [14.8.2006]).

Beide Metaphern, *hearth-hold* und *household*, stammen aus dem *Bildfeld des Hauses*, es geht um Haushalt und Familie aus der Perspektive von Frauen: „Das Bild dieser Kirche ist sehr familienorientiert. Frauen erwarten, dass die Kirche ein Haushalt ist, in dem sich alle zu Hause fühlen, da alle Wert geschätzt werden.“ (Oduyoye 2001b, 78). Diese Metapher von Kirche beruht auf Erfahrungen von Frauen in Afrika²⁴, für die die Familie und insbesondere das „*home-making*“²⁵ zentrale Bedeutung hat. Oduyoye beruft sich auf die Soziologin Felicia I. Ekejiuba, die betont, dass der Haushaltsvorsteher, häufig ein Mann, nicht unbedingt das Wohlergehen einer Gemeinschaft sichere. Es ist das ‚Herdfeuer‘, die ‚Feuerstelle‘ oder der ‚Herd-Halt‘, je nach Übersetzung, das das wichtigste Organisationsprinzip afrikanischer Gesellschaften darstelle: „Das Herdfeuer kann als das definiert werden, von dem alle Menschen an einem Platz ernährt werden. Die nigerianische Soziologin definiert das Herdfeuer als ‚eine Frau und all jene, für deren Nahrungssicherung sie vollständig oder teilweise verantwortlich ist““ (Oduyoye 2001b, 78, Anm. 1).

Die Übersetzung dieser Metaphorik aus einem fremden kulturellen Kontext ist ein schwieriges Unterfangen.²⁶ Da in afrikanischen Dörfern in der Regel vor dem Haus auf offenem Feuer und allenfalls in wohlhabenden Haushalten an einem elektrischen Herd gekocht wird, ist selbst die Übersetzung ‚Herd-Halt‘ eigentlich nicht ganz zutreffend. Möglich wäre auch die Übertragung ‚Feuerstelle Christi in Gottes Haushalt‘. Ich wähle den Begriff ‚Herdfeuer‘, da im Deutschen im Bedeutungsfeld von ‚Herd‘ Konnotationen wie das ‚Heim‘, das ‚Zuhause‘ mitschwingen, die wohl mitgemeint sind. Gleichzeitig ist das Wort Herd-Feuer im Deutschen im metaphorischen Sinne geläufig und kann, wörtlich genommen, auf das tatsächlich offene Feuer in Afrika anspielen. Es geht somit um den Herd oder die Feuerstelle, mit der im Haus, auf dem *compound* (dem Innenhof) oder draußen vor dem Lehmhaus gekocht wird.

²⁴ Sämtliche Verallgemeinerungen wie ‚die‘ Frauen in ‚Afrika‘, ‚afrikanische Gesellschaften‘ oder ‚die Kirche‘, stammen von Oduyoye.

²⁵ Als Beispiel führt Oduyoye eine afrikanische unabhängige Kirche an, die von einer Frau, Alice Lenshina, in Opposition zur römisch-katholischen Kirche gegründet wurde: die *Church of the New Jerusalem*. Hier wurden traditionelle religiöse Praktiken eines Haushalts eingeführt, in denen Frauen die Mittlerfiguren zwischen der Familie und der göttlichen Sphäre darstellen. Diese romantisierende Perspektive, in *African Instituted Churches* ursprüngliche, ‚traditionell afrikanische‘ Genderrepräsentationen finden zu wollen, findet sich häufiger in Circle Texten.

²⁶ Vgl. zu den Übersetzungsschwierigkeiten bei Metaphern Kapitel 2.2.1.

In jedem Fall geht es um den Ort des Lebenszentrums der erweiterten Familie oder Sippe mitsamt den Gästen. Hier kochen Frauen und ältere Kinder (häufig sind ältere Mädchen zuständig). Hier essen Kinder und Männer, Angehörige der Sippe, Gäste, zwar häufig zu unterschiedlichen Uhrzeiten am Nachmittag – je nachdem, wann jemand aus der Schule, vom Feld oder aus der Stadt nach Hause kommt, vorbeikommt oder einen Besuch macht. Am Abend kann die Feuerstelle auch zur Lichtquelle werden, an der Geschichten erzählt werden und Traditionen weitergegeben werden.²⁷ Dieses ideale Bild des Lebens in einem Dorf in Afrika hat durch die Auswirkungen der Globalisierung allerdings vielerorts Risse bekommen: „Kinder sitzen am Abend nicht mehr um das Feuer, um Geschichten zu hören, die Werte vermitteln wie Respekt, Aufrichtigkeit, Frieden, Liebe und Einheit, selbst in den ländlichen Gebieten, in denen die Umgebung hierfür vorhanden wäre“ (Muyale-Manenji 1998, 2).

Faktisch werden viele Frauen gezwungenermaßen zu Haushaltsvorständen – da der Ehemann nicht mehr zum Unterhalt der Familie beiträgt oder gar nicht vorhanden ist. Die Realität ist, dass Frauen zudem nicht mehr auf die Unterstützung der Sippe oder der erweiterten Familie zurückgreifen können (vgl. Muyale-Manenji 1998, 3). Insofern spiegelt das Bild des Herdfeuers auch die Situation wider, dass Frauen auf sich gestellt sind und für Kinder und ältere Menschen alleine sorgen müssen.

Dieses Alltagsbild – mit seinen Sonnen- und Schattenseiten –, das jeder Frau aus einem Dorf in Afrika geläufig ist und somit auch an Frauen, die des Lesens unkundig sind, kommuniziert werden kann, wird von Oduyoye theologisch gedeutet. Die christliche Kirche ist die Feuerstelle *Jesu Christi*. Hier spielt Oduyoye, ohne darauf selber einzugehen, mit der Konnotation, dass Frauen *Christus repräsentieren*, denn sie sind diejenigen, die die Feuerstelle Christi betreuen, sie stehen an seiner Stelle. So wie Christus die Kirche geistlich nährt, sind

²⁷ Im einfachen Dorfleben ist die warme Mahlzeit am Nachmittag bzw. Abend die wichtigste Ernährungsquelle (am nächsten Morgen werden Reste mit aufs Feld genommen). Häufig werden bis zu drei Stunden aufgewendet, um die vielen Arbeitsgänge der Mahlzeit vorzubereiten: Wasser von der Wasserstelle holen, Holz im Wald sammeln oder Kohle selber herstellen (was Frauen in der Regel selber tun), Wasser zum Erhitzen bringen, die Zutaten schälen und zerkleinern oder auf einem Stein zerreiben, grundlegende Zutaten wie Yams, Maniok, Kochbananen kochen und in anstrengender Körperarbeit zu Brei stampfen (hier helfen häufig ältere Kinder, Jungen wie Mädchen). Auch das Kochen der Soße bzw. Suppe mit Gemüse und etwas Fleisch braucht viel Zeit.

sie die realen Ernährerinnen und Lebensspenderinnen der Gemeinschaft. Sie sorgen dafür, dass die Ernährung, Fürsorge und der Zusammenhalt der Gemeinschaft gesichert sind. Frauen sind die Hüterinnen und Garantinnen der Feuerstelle und des Überlebens. Implizit steckt in dieser Metapher eine christologische Deutung von Kirche.

Das Herdfeuer Christi gehört zu einem größeren Haushalt, dem Haushalt Gottes (*household of God*). Hierzu zählen bei Oduyoye wie in ‚der afrikanischen Religion‘ alle Kinder Gottes und die Schöpfung. Innerhalb des Haushalts gibt es verschiedene Feuerstellen, nämlich unterschiedliche Religionen, darunter die christliche Kirche als das Herdfeuer Christi. *Household of God* dient als Metapher für das Zusammenleben von Menschen, die der afrikanisch-traditionalen Religion, dem Islam und dem Christentum angehören.²⁸ Die christliche Kirche ist darin *eine* religiöse Gemeinschaft unter anderen. Oduyoye bezeichnet die Kirche auch als *kingdom, commonwealth* oder *kindom*.

Mit dieser Konzeption möchte sich Oduyoye von der Position einer triumphalen Christologie abgrenzen, die mit einem Inklusivismus verbunden ist, der alle Menschen als anonyme Christinnen und Christen verstehen will (vgl. Oduyoye 2001b, 79).²⁹ Stattdessen favorisiert sie eine pluralistische Haltung gegenüber nichtchristlichen Religionen, leider ohne dies religionstheologisch näher zu erläutern. Dahinter steht, wie bereits erwähnt, sowohl die Alltagserfahrung des Zusammenlebens mit Glaubensangehörigen verschiedener Religionen, aber auch das Programm des Circle, Theologie im Dialog mit Theologinnen aus anderen Religionen zu publizieren. In welchem Verhältnis die verschiedenen Feuerstellen zueinander stehen – ob, im Bild gesprochen, auch an anderen Feuerstellen gegessen werden darf – wird nicht entfaltet, aber implizit kommt eine Gleichwertigkeit zum Ausdruck, denn die anderen Feuerstellen gehören gleichermaßen zum Haushalt Gottes.

Theologisch begründet Oduyoye diese Vorstellung von Kirche als Herdfeuer mit einem *weiblich konnotierten trinitarischen Gottesverständnis*, in der Gott als Mutter die Christenheit versorgt und stärkt und Jesus als Mitleidender für das körperliche und seelische Wohler-

²⁸ Vgl. den gleichnamigen Buchtitel *Household of God* bei Oduyoye 1997; Kanyoro/Njoroge 1996, insbesondere die Einführung, xii.

²⁹ Im Widerspruch dazu steht ihre eschatologische Hoffnung, dass der Haushalt Gottes am Ende zum Herdfeuer Christi werden solle – allerdings ohne zum Monopol von ChristInnen zu werden (vgl. Oduyoye 2001b, 79). Anscheinend misst sie dem Christentum doch Priorität zu, allerdings in Offenheit für Andersgläubige.

gehen sorgt. Die Heilige Geisteskraft steht als Anwältin und Trösterin für das *mothering*³⁰, auf das „die afrikanische Gesellschaft“ aufbaut: „Die Kirche ist ein Herdfeuer mit Gott als Mutter. Die ganze Erde bildet die Gemeinschaft um den Herd und alle menschlichen Wesen sind die Kinder Gottes“ (Oduyoye 2001b, 80).

Unter *mothering* versteht Oduyoye nicht die biologische, sondern die soziale Mutterschaft.³¹ Damit nimmt sie die real existierende Situation auf, in der Frauen der „Mörtel [sind], der die Gesellschaft zusammenhält“ (Oduyoye 1987, 96): „In der traditionellen afrikanischen Gesellschaft wird man erst dadurch zur Person, dass man irgendwo ‚dazugehört‘, wobei ‚dazugehören‘ bedeutet, dass man alles vermeidet, was ‚mmusu‘ (Lebensbedrohung) für sie bedeuten könnte. Erfolg und Niederlagen sind nicht Sache des Individuums, sondern der ganzen Gemeinschaft. Dies führt dann dazu, dass viele Frauen sich offenbar mit Verhältnissen abfinden, die sie als Einzelpersonen niemals akzeptieren würden“ (Oduyoye 1987, 95). Gleichwohl möchte sie das *mothering* von der Tradition der weiblichen Aufopferung losgelöst sehen,³² während eine freiwillige, selbstbewusste Hingabe für das Leben Anderer durchaus zum Konzept dazugehört (vgl. Oduyoye 1987, 95ff).³³ Die Frau als Mutter ist ähnlich wie Gott die Spenderin neuen Lebens. Diese Hochschätzung der Mutterschaft steht für afrikanische Frauen im Gegensatz zur westlichen „Verhütungsmentalität“ (Ekeya 1994, 113ff).

Die trinitätstheologische Deutung betont die *pneumatologische* Dimension der Ekklesiologie und stellt die *Mütterlichkeit* sowohl in Gott, in Jesus Christus und in der heiligen Geisteskraft ins Zentrum. Oduyoye präsentiert hier eine weibliche Trinität, der sie Konnotationen zuschreibt, die mit alltäglichen Lebenserfahrungen vieler afrikani-

³⁰ Zum Konzept des *mothering* vgl. Oduyoye 1995, 202.

³¹ Soziale Mutterschaft wird im Alltag in Ghana praktiziert, indem Familien, wenn es ihnen möglich ist, Kinder aus der Großfamilie aufnehmen und ihnen in gleicher Weise Erziehung und Bildung vermitteln wie ihren biologischen Kindern. Darüber hinaus übernehmen Frauen automatisch die mütterliche Verantwortung für sämtliche Kinder, von denen sie umgeben sind.

³² Es gibt eine mütterliche Metaphorik für Gott in afrikanischen Ethnien, die „die afrikanische Mutter und Gott als enge Kollaboratoren versteht, in ihrer eigenen Art jeweils als Lastenträgerin, als Trösterin, Fürsorgerin, als Bäuerin und als Große Mutter“ (Ekeya 1994, 107).

³³ Oduyoye ist selber kinderlos geblieben und kennt die abwertenden Reaktionen auf kinderlose Frauen. Ihr Konzept der sozialen Mutterschaft nimmt die Situation von kinderlosen Frauen auf.

scher Frauen übereinstimmen. Das trinitarische Gottesverständnis und das Kirchenverständnis stehen in Analogie zueinander.

Der Inkulturation der Ekklesiologie in Lebenskontexte afrikanischer Frauen misst Oduyoye hohe Bedeutung bei, weshalb sie Parallelen zu biblischen Herdfeuern von Frauen zieht.³⁴ Konfessionelle oder denominationelle Unterschiede sind Oduyoye fast unwichtig. Wenn sie von Kirche (*Church*) spricht, bezieht sie sich auf sämtliche organisierte Formen des Christentums, nämlich auf alle Denominationen (vgl. Oduyoye 1987, 90). Sie grenzt sich von konfessionellen Perspektiven auf die Ekklesiologie und Formen der Ekklesiologie ‚von oben‘ ab und betont stattdessen die Erfahrungsgebundenheit. Ihre Ekklesiologie „bewegt sich von neutestamentlichen Bildern für die Kirche weg zu den Kirchen, wie sie afrikanische Frauen erleben“ (Oduyoye 2001b, 80).

Diese weiblich konnotierte Vorstellung von Kirche als dem Zentrum des Lebens, das durch die Gemeinschaft mit Gott (weiblich) gestiftet wird, ist Oduyoyes wichtigstes Anliegen. Kirchesein besteht für darin,³⁵ Ekklesiologie und Missiologie im Auftrag der Heilung und der Fürsorge (*ministry of healing and caring*) zusammenzubinden: „Was Frauen den Tod bringt, kann der Gemeinschaft nicht zum Leben dienen“ (Oduyoye 2001b, 87).

Dies ist der ekklesiologische Schlüsselsatz: *Eine Kirche, die für das Leben der Gemeinschaft eintritt, muss eine Kirche sein, die für das Leben von Frauen eintritt.* Dies ist erst auf dem Hintergrund der erheblichen Kritik und Enttäuschung afrikanischer Frauen über ihre Kirchen verständlich. Durch die fehlende Gleichberechtigung von Frauen in den Kirchen und in der Ökumene steht für Oduyoye die *Einheit* der

³⁴ Z.B. Hagar und Ismael, Maria und Lazarus, Lydia und ihr Haus oder die urchristliche Güter- und Lebensgemeinschaft, wie sie in Apg 2 beschrieben wird.

³⁵ 1996 formulieren Circle Theologinnen anlässlich ihrer Jahreskonferenz Vorstellungen von Koinonia (*Conference Proceedings* 1996): Kirche als Koinonia bedeutet: Leben teilen, gemeinsam arbeiten, die Gaben einer jeden nutzen und nicht entlang der Grenzziehungen aufgrund von Gendernormen. Ungerechtigkeit zerstöre die Koinonia, insbesondere durch fehlende Partizipation von Frauen in Entscheidungsprozessen und durch die Behandlung von Frauen als Eigentum von Männern. Gegenseitigkeit sei dagegen das Kennzeichen von Koinonia. In Bezug auf Ämter in der Kirche dürfe die Ordination nicht zu einem Machtinstrument in den Händen von Männern werden, sondern das Priestertum aller Gläubigen, die Partizipation von Frauen und Männern gemäß ihrer Charismen ist die Vision von wirklicher Koinonia. Die Gebrochenheit der Kirche als Koinonia zeige sich gerade in der Gewalt gegen Frauen (vgl. Oduyoye 2001b, 85f).

Kirche auf dem Spiel.³⁶ „Nirgendwo finden wir Kirchen vor, in denen die Einheit der Kirche ernsthaft gesucht wird, vor allem, wenn es um die Einheit der Menschheit geht, und sicherlich erst recht nicht, wenn es um die Einheit der Geschlechter geht. Denn nirgendwo werden Frauen und Männer in der Kirche gleichberechtigt behandelt“ (Oduyoye 2001b, 80).

Diese Kritik beinhaltet auch Selbstkritik an Frauen in Afrika, die den niederen Stellenwert von Frauen selber internalisiert haben. Die Kirchen sind Teilhaberinnen an einer unterdrückenden Kultur, und Frauenrechte sind oft in der Kirche weniger gewährt als in der Gesellschaft (vgl. Oduyoye 2001b, 81). Die Ursache sieht Oduyoye im ambivalenten Verhältnis der Kirchen zur Kultur: Einerseits versuchen sie, *encultured* (Musimbi Kanyoro) zu sein, auf der anderen Seite nehmen Kirchen für sich in Anspruch, nicht von dieser Welt zu sein. Handle es sich um Gerechtigkeit für Frauen, werde dies als weltliche Sache deklariert. Die Kirchenkritik betrifft verschiedene Bereiche: das Schweigen der Kirche zur Unterordnung, zu Gewalt gegen und Diskriminierung von Frauen, Heuchelei in Bezug auf Sexualität, Frauen entwertende Sprache, fehlende Mitbestimmung und Macht;³⁷ häufig engagieren sich Frauen und Männer streichen den Gewinn für sich ein – die Kirche werde nicht als Leib Christi und Herdfeuer Jesu erfahren (vgl. Oduyoye 2001b, 82). Trotz dieser vehementen Kritik bleiben Frauen mit ihren Kirchen solidarisch, setzen ihre Hoffnung auf die Befreiung von Genderdualismen, und letztendlich stellen die Kirchen für Frauen einen Ort der Frauensolidarität untereinander dar.³⁸ Hier tut sich eine Parallele zu Kapitel 4 auf: Geschlechtertrennung bietet die Möglichkeit, Frauen einen Raum in der Kirche zu erschließen.

³⁶ Nicht die Universalität von Kirche ist für Oduyoye das Thema von Frauen, sondern die recht ähnliche Kritik von Frauen aus aller Welt am Verhältnis zwischen der Kirche und den Frauen. Sie habe schon fast universalen Charakter. Es geht somit um die ökumenische Frage nach der Einheit der Kirche im Sinne der Einheit der Menschheit jenseits von Genderkategorien.

³⁷ 80 % der Kirchenmitglieder in Afrika sind Frauen, aber weniger als 5 % sind in Leitungspositionen der Kirchen vertreten (vgl. Kanyoro 1996, 11).

³⁸ „Die Kirche bietet eine weitere übergeordnete Organisation, wie die traditionellen westafrikanischen Märkte, damit Frauen zusammenkommen können und ihre eigenen Sachen machen können. Frauenorganisationen innerhalb der Kirche zu bilden bedeutet Sicherheit und Trost. [...] Frauen schaffen für sich eine Kirche in der Kirche, ‚eine Kirche im Rund‘, nach der sie sich sehnen, in der pyramidalen, von Männern geleiteten Kirche“ (Oduyoye 2001b, 84). Oduyoye nimmt hier die Metaphorik von Letty M. Russell auf, vgl. hierzu Kapitel 6.2.

Die Bildfelder der *Familie* und des *Haushaltes* wie auch die Metaphorik des *Lebens* stammen zwar aus den Lebenszusammenhängen von Frauen, werden aber auch in *afrikanischen und ökumenischen Theologien von Männern* verwendet. Die Theologinnen tragen auf diese Weise ihre spezifischen Frauenerfahrungen und theologischen Deutungen in die Ekklesiologiedebatten ihrer Kollegen ein. Dies lässt sich an den drei Bildfeldern aufzeigen.

Das Modell von *Kirche als Familie* ist seit dem II. Vatikanischen Konzil in Bischofssynoden von 1974 bis 1994 und in besonderer Weise während der Afrikanischen Synode 1994 zum Schlüsselbegriff afrikanischer Ekklesiologie in römisch-katholischer Tradition geworden. Bekannt ist das Bild der Familie für Kirche freilich schon im Neuen Testament und in der Patristik (Vumuka-ku-Nanga 2002, 310-314). Oduyoyes Metaphorik rund um Familie, Haus und Herd zeichnet sich hier ein, allerdings mit dem Unterschied, dass *Frauen als Ernährerinnen und Fürsorgerinnen* die zentrale Rolle in der Gemeinschaft zugeschrieben wird. Mit dem Analogieschluss zur weiblichen Trinität betont sie, dass Gott Mutter für das Leben der Gemeinschaft eintritt. Wer Gewalt gegen Frauen ausübt, schadet der Gemeinschaft und stellt sich gegen Gottes Willen des Lebens für die Gemeinschaft.

Ähnliches gilt für die Metapher des *Haushalts* und des *Lebens*. Die Metaphern *household of God*, *household of faith* und *household of life* sind in den letzten Jahren, insbesondere seit der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991, zu bedeutsamen Metaphern in der ökumenischen Bewegung und Theologie geworden. Konrad Raiser schlug das Bild des Haushalts des Lebens vor und deutete damit an, dass in der ökumenischen Diskussion ein Paradigmenwechsel stattfindet, der anzeigt, dass es in der Ökumene um den Haushalt des Lebens geht (vgl. Raiser 1991).³⁹ Dahinter steht die Intention, Ekklesiologie und Ethik miteinander zu verbinden: Kirche hat nicht nur eine Sozialethik, sondern ist eine ethische Größe in der Gesellschaft. Davon zeugen die Studien zur *theology of life*⁴⁰ beziehungsweise zur *Ethik für das Leben* (vgl. Stierle/Werner/Heider 1996) und zum Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik im Umfeld des ÖRK (vgl. Mudge 1999).⁴¹ Direkt und indirekt stehen diese theologi-

³⁹ Vgl. auch schon früher Newbigin 1955; vgl. Raiser 1991, 79-111; Raiser 1997, 49ff; Mudge 1998, 140-163.

⁴⁰ Vgl. hierzu Rasmussen 1994; Robra 1996.

⁴¹ Wie sich die ekklesiologische Frage nach Einheit der Kirche und das Engagement für Gerechtigkeit und Frieden zueinander verhalten, wurde zum Ausgangspunkt

schen Auseinandersetzungen mit der Globalisierung im Zusammenhang. In diesem Rahmen plädiert Konrad Raiser für eine „*culture of life*“ (Raiser 2002). Hier bestehen somit Konvergenzen zwischen Männer- und Frauenperspektiven in der Ökumene.

Die afrikanischen Theologinnen wollen vermitteln, dass eine Theologie des Lebens und ein Haushalt des Lebens in Afrika nicht ohne die Frauen möglich sind. Das Bild von einer Kirche als christlicher Feuerstelle, als Herdfeuer im großen Haushalt Gottes, nimmt die traditionell-symbolische und die empirisch gegebene zentrale, überlebenswichtige Funktion von Frauen in Kirche und Gesellschaft auf und stellt gesellschaftliche und kirchliche Erfahrungen von Frauen in den Vordergrund, die „sich kulturell von denen der Männer unterscheiden [...]“. „Die Kirche muss das weibliche Gesicht Gottes widerspiegeln“ (Edet/Ekeya 1992, 31). Leben stiften, Gebären, das Leben retten und bewahren, all dies wird als das Wesen Gottes verstanden. So „muss die Kirche in ihrem Sein sowohl das Wesen Gottes wie auch das seiner geschaffenen Welt widerspiegeln“ (Edet/Ekeya 1992, 31).

Ein Blick in die Verwendung der *oikos* Metapher in den Pastoralbriefen zeigt außerdem, dass die *oikos*-Ekklesiologie der Pastoralbriefe „auf dem Hintergrund eines Interessenkonflikts zwischen Männern und Frauen verstanden werden muss. Sie spiegelt eine Konkurrenz um kirchliche Führungspositionen wider, in der die Erhebung des *oikos* zur ekklesiologischen Leitmetapher eine Strategie männlicher Führungsschichten darstellt, Frauen aus solchen Leitungsfunktionen auszuschalten“ (Wagener 1994, 236).

für eine intensive Studienarbeit zum Thema Ekklesiologie und Ethik, deren drei Studienberichte 1997 mit dem Untertitel *Ecumenical ethical engagement, moral formation and the nature of the Church* veröffentlicht wurden. Kernaussage der Studie ist, dass die Kirche nicht nur eine Sozialethik hat, sondern selbst eine ethische Instanz darstellt. Dahinter steht die Auffassung, dass in den Kirchen sowohl ethische Bewusstseinsbildung stattfindet als auch eine Kultur moralischen Verhaltens entwickelt wird, die in Wechselwirkung zur Gesellschaft tritt. Ökumene bedeutet hier die ganze lebendige Schöpfung und eschatologische Perspektive auf das Neuwerden der Schöpfung, den neuen Himmel und die neue Erde. Dies steckt im ursprünglichen griechischen Wortstamm des Wortes Ökumene. Deshalb kann Ökumene als der ‚Haushalt Gottes‘ oder als der ‚Haushalt des Lebens‘ bezeichnet werden. Die Haushaltmetaphorik versucht, die lokalen christlichen Gemeinschaften und die globale Ebene miteinander zu verknüpfen. Die moralisch-ethische Bewusstseinsbildung berücksichtigt die Wechselwirkungen zwischen den unterschiedlichen lokalen Kontexten und dem globalen Zusammenhang. Vgl. auch Mudge 1998. Dieses Buch erschien vier Monate vor der Vollversammlung in Harare; vgl. Forrester 1997; Best/al. 1997; Raiser 2004b.

Wurde in der Christentumsgeschichte mit der Haushaltmetaphorik argumentiert, dass der Mann der Haushaltsvorstand sei (vgl. Wagener 1994, 242), geschieht bei den afrikanischen Theologinnen das Umgekehrte: Sie nehmen die Haushaltmetaphorik in Anspruch, um zu verdeutlichen, dass Frauen weder vom Haus noch von der Kirche wegzudenken sind. Was in dieser *weiblichen Ekklesiologie* auf den ersten Blick sehr geschlechterstereotyp aussehen mag (zumindest aus einer westlichen Perspektive⁴²), entpuppt sich als Korrektiv einer männlich-zentrierten Kirche. Durch die Verknüpfung zwischen dem Herdfeuer Christi und dem Haushalt Gottes werden lokale und globale Perspektiven miteinander verzahnt – in ähnlicher Weise hat die theologische Diskussion in der ökumenischen Bewegung mit *household of life* versucht, lokale christliche Gemeinschaften und die globale, ökumenische Dimension miteinander zu verknüpfen.

Im Blick auf die in Kapitel 1.3 entwickelte Systematik der Wahrnehmung von Geschlecht enthält die Haus- und Herdmetaphorik *essentialistische Geschlechterfestlegungen*. Während Weiblichkeit mit Leben spenden, Fürsorge, Mütterlichkeit, Ernähren konnotiert wird, kommt Männlichkeit im Vergleich zu diesen positiven Konnotationen von Weiblichkeit nicht vor. Es ist anzunehmen, dass die Frauen mit Männlichkeit das Gegenteil verknüpfen, auch wenn sie dies nicht aussprechen: Zerstörung von Leben, Ausbeutung, Rücksichtslosigkeit, Selbstsucht etc. Die Stärke der Geschlechterwahrnehmung der Theologinnen ist, Frauen und Weiblichkeit Anerkennung zu verschaffen, unter anderem mit weiblicher Gottesmetaphorik. Frauen erleben, dass Männer dazu neigen, Körper zu verletzen, das Leben zu vernachlässigen oder zu bedrohen. Ihre Kirchengvision ist die Anti-These: eine Kirche, die Leben rettet und bewahrt, das Abbild Gottes als Mütterlichkeit.

Gleichwohl ist kritisch anzufragen, ob diese *Geschlechterpolarisierung*, in der Weiblichkeit positiv und Männlichkeit negativ konnotiert sind, den Intentionen der afrikanischen Theologinnen zuträglich ist. Es ist für afrikanische Frauen unabdingbar, gemeinsam mit Männern die Kirche zu verändern.⁴³ Konsequenter weiter gedacht – aus meiner Perspektive der Geschlechtertranszendierung – wäre zu fragen, welche Rolle Männern im Rahmen dieser weiblichen Ekklesiologie zukommt. Sich diese Perspektive des Überlebens und Bewahrens der Gemein-

⁴² Die Metapher des Herdfeuers erinnert sofort an die ‚drei Ks‘ (Küche, Kinder, Kirche).

⁴³ Vgl. beispielsweise Yinda/Kä Mana in Kapitel 5.1.3.3.

schaft anzueignen – wäre dann Gottes männliches Gesicht nicht ebenso lebensstiftend und lebensförderlich in der Kirche abzubilden? Nur, wenn *Männlichkeit mit Leben Schaffen oder wenigstens Lebensverträglichkeit* (wie in der westlichen Männerspiritualität in Kapitel 4.1) verknüpft wird, kann sich die Kirche als Ganzes verändern. Auf den Beitrag der Männer für eine sichtbare Kirche des Lebens können und wollen viele afrikanische Frauen langfristig nicht verzichten. Beide Geschlechter müssen zu einer Kirche für das Leben beitragen.

Auf diesem Hintergrund wird aber umso deutlicher, dass Männergewalt gegen Frauen die Gemeinschaft als Ganze bedroht und keinesfalls ein partikulares Frauenproblem darstellt. Circle Theologinnen sehen es deshalb als prophetischen Auftrag an, den Bund des Schweigens über Gewalt zu brechen.

5.1.2.2 Prophetischer Auftrag der Kirchen

Der theologische Diskurs der Circle Frauen richtet sich an die Gesellschaft, die Kirchen und an andere Religionsgemeinschaften. Reflexionen über Gewalt gegen Frauen sind als „Ruf nach Anerkennung, Aufmerksamkeit und Handeln, an die Adresse von Gesellschaft und Kirche“ zu verstehen, da „die Kirche, der Leib Christi, das Problem nicht angeht, nicht einmal realisiert, dass Frauen übel mitgespielt wird“ (Wamue/Getui 1996a, 1). Ich deute diesen Appell an die Kirchen als Erinnerung an den prophetischen Auftrag der Kirche, sich gegen sämtlich Praktiken, die Frauen entwürdigen, einzusetzen (vgl. Kanyoro 1996, 8f). „Verantwortlichkeit“ oder „Rechenschaft ablegen“ (*accountability*) ist zu einem stehenden Begriff geworden (vgl. Kanyoro 2002, 77ff). Kirchen sollten nicht nur ein sicherer, heiliger Ort der Zuflucht sein, sondern ihren prophetischen Auftrag im Kontext einer „Kultur der Gewalt“⁴⁴ wahrnehmen.⁴⁵ Hierzu würde gehören, dass Kirchen sämtliche Formen der Gewalt und entwürdigende Bilder von Frauen, aber auch von Männern verurteilen (vgl. Gecaga 1996, 57). „Die Kirche sollte tief davon betroffen sein, wie die Gotesebenbildlichkeit durch Gewalt gegen Frauen zerstört wird“ (Phiri

⁴⁴ Vgl. den Titel von Akintunde/Labeodan 2002.

⁴⁵ Das Vorbild des prophetischen Amtes der Kirche ist die alttestamentliche Geschichtsdeutung und -prophetie, die soziale Missstände anprangert (vgl. Honecker 1989, 321). Es rechtfertigt sich, vom prophetischen Amt zu sprechen, da die Gewalt gegen Frauen sowohl Missstände in den Kirchen als auch in der Gesellschaft betrifft.

2002, 20). Auch die „Gewalt der Kirchen gegen Frauen“, der Ausschluss von Frauen von der Ordination und Entscheidungspositionen, sind Teil des Problems (vgl. James 1996).

Eines der größten Probleme ist, dass der *Deckmantel des Schweigens* über Gewalt gegen Frauen gelegt wird. Die Kultur des Schweigens über Gewalt im sozialen Nahbereich setzt sich in der Kirche fort, insbesondere in Pfarrhäusern, in denen die Pfarrfrau verpflichtet ist, den Namen des Pfarrers zu schützen (vgl. Njoroge 1997, 81). Hier kommt eine Trennung von privat und öffentlich zum Tragen, so dass Hausangelegenheiten in der Öffentlichkeit nichts zu suchen haben.

Den Bund der Gewalt gegen Frauen brechen, so formulieren Tinyiko Sam Maluleke und Sarojini Nadar aus Südafrika programmatisch ihr Plädoyer an die Kirchen (vgl. Maluleke/Nadar 2002). Ein Mann und eine Frau tragen dieses Anliegen gemeinsam vor. Die Rede vom Bund ist der biblischen Theologie entlehnt, die damit die außerordentliche Liebe Gottes gegenüber Menschen und die Verlässlichkeit Gottes ausdrückt. Hier aber wird die Metapher verwendet für den „unausgesprochenen, ungeschriebenen, aber real vorhandenen Bund zwischen menschlichen Gesellschaften und der Gewalt. Es ist ein tödlicher Bund, der in Haltungen, Lehren, Praktiken und Ritualen kultiviert und aufrechterhalten wird – ein Bund, der menschliche Gesellschaften zerreißt. Vor allem ist dies ein Bund des Schweigens – des Schweigens über Gewalt, insbesondere gegen Frauen“ (Maluleke/Nadar 2002, 7). Die ursprünglich positive Konnotation des Bundes wird hier zur Verschwörung verkehrt.

Maluleke/Nadar treffen die Unterscheidung zwischen Täter/innen, Opfer und Mitwissenden: Sie haben nicht nur die Täter vor Augen, sondern auch die ‚Konspiratorinnen und Konspiratoren‘, Zeugen und Zeuginnen, die sich mit dem Täter durch ihr Schweigen verbünden, häufig PfarrerInnen, Kirchenälteste, Angehörige und Eltern, indem sie betroffenen Frauen sagen, die Frau sei selber Schuld, sie müsse im Namen der Bibel untertänig sein. Dadurch stellen sie sich schützend vor die Täter. Ein Beispiel für legitimierende Beschwichtigungen zitiert Aruna Gnanadason: „Geh zurück zu ihm [...] lerne, dich an seine Stimmungen zu gewöhnen [...] tue nichts, was seinen Ärger provozieren könnte [...] Christus litt und starb für dich am Kreuz [...] Kannst du nicht auch etwas Leiden ertragen?“ (Gnanadason ²1997, 1).

Aus dem Bund des Schweigens wird dann ein „Bund des Todes und der Gewalt“ (Maluleke/Nadar 2002, 7).⁴⁶ Mit den Worten von Maluleke/Nadar: „Wir möchten dies die ‚unheilige Trinität‘ aus Religion, Kultur und der daraus resultierenden Gendersozialisierung nennen, die eine Kultur der Gewalt gegen Frauen fortschreibt“ (Maluleke/Nadar 2002, 14). Hier bedarf es einer „Rekonstruktion der Gemeinschaft“ und des Widerstands gegen Gewalt (vgl. Oduyoye 1996, 169f).

Kirchen sind in die Gewalt gegen Frauen verstrickt, sind Mittäterinnen und Mitwissende. Der prophetische Auftrag der Kirchen besteht darin, Gewalt gegen Frauen nicht hinzunehmen,⁴⁷ sondern das Schweigen und Verdrängen von Gewalt gegen Frauen durch Täter/innen, Opfer und Mitwissende zu durchbrechen. In der Theologie gilt es, sämtliche Denk-, Gefühls- und Handlungsmuster kritisch nach Legimitationen von Gewalt gegen Frauen zu untersuchen. Dies ähnelt der Bewegung der *black consciousness* in Südafrika. Die Internalisierung von Demütigungen aufzubrechen, ist Aufgabe der Theologie.

Damit bekommt das weibliche Gesicht der Kirche ein weniger romantisierendes, sondern geradezu kämpferisches Antlitz. Die Kirche als Feuerstelle und als weibliches Gesicht Gottes kann nur dann Leben stiften und Garantin des Überlebens der ganzen Gemeinschaft sein, wenn sie den prophetischen Auftrag erfüllt, jegliche körperliche Männergewalt gegen Frauen öffentlich zu verurteilen und in ihrer Theologie Wurzeln dieser Gewalt, symbolische und kulturell-traditionale, freizulegen, zu kritisieren und zu beseitigen oder mindestens zu minimieren.

In den folgenden Abschnitten werde ich aufzeigen, welche Argumentationen die Circle Theologinnen vorschlagen: Die Verletzung von Frauen(körpern) richtet sich gegen die Gottesebenbildlichkeit und verletzt damit Gott selbst. Anthropologisch entwickeln sie eine imaginative Theologie der weiblichen Kreativität. In Bezug auf Kultur und Gesellschaft ist eine gendersensitive kulturelle Hermeneutik das Ziel. In Bezug auf Religion und Kirche zeigt das Beispiel der Übergangsriten, wie sehr die Kirchen in Gewaltverhältnisse verstrickt sind. Schließlich verschärft die Problematik von HIV/Aids die

⁴⁶ Vgl. die Fallgeschichten bei Maluleke/Nadar 2002.

⁴⁷ Deshalb ist die mythologische Begründung einer vermeintlichen Gesetzmäßigkeit von Gewalt, wie sie beispielsweise René Girard vertritt (vgl. Girard 1983), problematisch. Girard ist sich im Übrigen über sein Gendering nicht bewusst, denn in diesen Mythen sind es vor allem jüngere Männer, deren Gewalt gegen Männer und Frauen im Interesse der Fortpflanzung als mehr oder weniger unvermeidlich dargestellt wird (vgl. Kuhlmann 2004, 144).

Schließlich verschärft die Problematik von HIV/Aids die Dringlichkeit des theologischen und ekklesiologischen Nachdenkens über Gewalt gegen Frauen. Hier stehen verletzte Körper (von Frauen und Kindern) im Zentrum, die in besonderem Maße den prophetischen Auftrag der Kirche für das Leben herausfordern.

5.1.3 Den Bund des Schweigens über Gewalt brechen

Dass Gewalt gegen Frauen in Afrika nicht sein darf, wäre für sich genommen wahrscheinlich für jeden Theologen und jede Theologin auf der biblischen Grundlage des Gewaltverzichts und der Gewaltverminderung einsichtig, scheitert aber daran, dass es Denk- und Argumentationsmuster gibt, die Gewalt gegen Frauen legitimieren. Zentrale Bedeutung kommt dem Dilemma zwischen afrikanisch-traditionaler Religion und ‚westlich-modernem‘ Christentum zu. Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, zur Familie, zum Clan, zur Dorfgemeinschaft und in christlichen Kreisen zur Kirche steht im Zentrum einer jeden Person in Afrika. Deshalb nehmen Frauen Gewalthandlungen, die an ihnen verübt werden, auf sich, die sie, betrachten sie sich für einen Moment als Individuen, für nicht zulässig erachten würden. Um die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und das Wohl der Gemeinschaft zu erhalten, nehmen sie Gewalt legitimierende Denk- und Verhaltensmuster hin. Hinzu kommt, dass von beiden Seiten, von afrikanisch-traditionaler oder christlich-moderner Seite (wie sie dies nennen) konfligierende Ansprüche geltend gemacht werden, die Frauen in ein fast unlösbares Dilemma versetzen. Auf diesem Hintergrund arbeitet der theologische Gewaltdiskurs der Circle Frauen mit frauenzentrierten Argumentationsmustern, die ich im Folgenden aufzeigen werde. Die entsprechenden Konsequenzen für Männer werden von den Theologinnen des Circle nicht in den Blick genommen: dass Männer sich mit Einschränkungen ihrer Gestaltungsspielräume und Machtpositionen auseinandersetzen müssten. Dies wäre aber für eine kontextgerechte Reflexion unabdingbar.

5.1.3.1 Frauenzentrierte Inkulturation als Gewaltprävention

Die Analyse der Argumentationsmuster der Theologinnen ergibt folgende Resultate: Sie verwenden ein befreiungstheologisches Denkschema und bezeichnen sämtliche Phänomene rund um Gewalt, ob

körperliche Gewalt oder systemische Ursachen, unterschiedslos als Gewalt. Sie formulieren den Auftrag der Kirchen aus frauenzentrierter Perspektive, es fehlen Männerperspektiven. Das Gewaltproblem wird universalisiert als panafrikanisches gekennzeichnet. Durch sämtliche Überlegungen zieht sich der Versuch, eine Inkulturationstheologie zu bieten, die Frauen hilft, theologische Leitlinien für eine frauenfreundliche Theologie zwischen Kultur und Gender zu finden. Diese Argumentationsmuster erläutere ich im Folgenden kurz.

1. Der *befreiungstheologische Charakter* der Texte zeigt sich am dreigliedrigen Schema Sehen – Urteilen – Handeln. Nach einer Einführung in das Problem (z.B. Vergewaltigung, Witwenschaft etc.) folgt eine Situationsanalyse, die Hintergründe aus dem Land, der Ethnie und einer bzw. mehrerer Kirchen schildert (z.B. Zahlen und Gründe für Vergewaltigungen in Kenia, Umstände der Witwenschaft in der traditionellen kenianischen Gesellschaft und deren gegenwärtige Veränderungen etc.). Häufig wird dies anhand von Fallgeschichten illustriert. Anschließend wird das Problem als allgemeines Problem von Frauen in Afrika ausgewiesen. Die theologische Reflexion besteht in der Regel aus biblisch-theologischen Ausführungen, die aber nicht vertieft werden. Immer steht dabei das Problem der Inkulturation im Raum: Frauen befinden sich in Bezug auf Gewalt ‚auf dem Scheideweg‘ (*on the cross-road*) zwischen afrikanischer Tradition und Christentum, das mit westlicher Modernisierung gleichgesetzt wird. In der Regel enden die Beiträge mit einem Appell an die Kirchen, sich gegen Gewalt zu engagieren. Geprägt ist diese Befreiungstheologie durch die kritische Auseinandersetzung mit der afrikanischen Theologie ihrer männlichen Kollegen, mit westlichen feministischen Theologinnen, im Dialog mit afro-amerikanischen Theologinnen, und im römisch-katholischen Umfeld durch die nachvatikanische Bewegung und die Afrikanische Synode 1992 (vgl. Pemberton 2003, 29f).

2. Es wird mit einem *weit ausgedehnten Gewaltbegriff* gearbeitet. Jeder Beitrag der Circle Theologinnen nennt konkrete Beispiele psychischer und physischer Gewalt und analysiert das Ineinander von ökonomischen, symbolischen und kulturell-religiösen Ursachen und Hintergründen, wodurch die Gewalt ermöglicht, begünstigt oder legitimiert wird. Die Ursachen und Hintergründe stellen sich als ein komplexes System sich gegenseitig bedingender und verstärkender Faktoren dar, u.a. ökonomische, symbolische (Geschlechterkonzeptionen und -relationen) und kulturell-religiöse Faktoren. Relativ selten wird die politisch-rechtliche Ausgangslage (z.B. bezüglich Vergewaltigung

in der Ehe etc.) beschrieben, was die Einschätzung der Situation von außen erschwert, aber andererseits anzeigt, dass Circle Theologinnen die Rechtslage nicht als vorrangiges Problem ansehen bzw. eine gute Rechtsgrundlage wenig nützt, wenn die betroffenen Frauen davon keine Kenntnis haben.⁴⁸

Ein besonderes Augenmerk richtet sich auf sexuelle Gewalt, sexuelle Übergriffe bis zu Vergewaltigungen, im häuslichen Nahbereich und in der Öffentlichkeit. Darauf gehen Theologinnen aus dem südlichen Afrika verstärkt ein, da jene durch die HIV/AIDS Krise stark zugenommen hat und in ihren Auswirkungen für Frauen ein tödliches Risiko darstellt. Wechselwirkungen zwischen körperlich-seelischer Gewalt und ökonomischen, symbolischen und kulturell-religiösen Hintergründen sind augenfällig. Genannt werden verschiedene Akteure und Akteurinnen wie Älteste, Clan- oder Familienmitglieder, Frauen, die Traditionen bewahren wollen etc. Bisweilen wird der Begriff der Gewalt als Synonym für jegliche Unterdrückung und Diskriminierung verwendet. Gewalt wird zum Oberbegriff für sämtliche Formen der Beschädigung der Würde von Frauen – auf die Kirche bezogen ist dann jegliche „ungerechtfertigte Ausübung von Macht und Autorität der Kirche über Frauen“ (James 1996, 68) eingeschlossen.

Mit diesem sehr weit ausgedehnten Gewaltbegriff⁴⁹ benennen die Circle Theologinnen das breite Spektrum der Unterdrückung und Verletzung von Frauen. An dieser Art des Diskurses ist abzulesen, wie brisant die Gewaltproblematik für die Autorinnen und die Frauen, für die sie sprechen, ist. Dass dies so weit geht, Ungerechtigkeiten in kirchlichen Strukturen als Gewalt anzuprangern, ist rhetorisch geschickt, da es unmissverständlich klar machen soll, dass hier Unrecht geschieht. Der Gewaltbegriff verliert aber an analytischer Schärfe, wenn nicht mehr zwischen schwer wiegenden Körperverletzungen, die

⁴⁸ Dieses Problem erwähnt auch Amoah 1990, 147. In Ghana gibt es beispielsweise eine für Frauen verbesserte Erbschaftsrechtslage, die aber den meisten einfachen Frauen nicht bekannt ist, wenn sie des Lesens unkundig sind. Inzwischen gibt es dort eine Vereinigung von Juristinnen, die kostenlos Rechtsberatung für Frauen anbietet. Die Schaffung von Rechtsgrundlagen und deren Implementierung sind zwei separate Probleme.

⁴⁹ Erwähnt werden ‚Gewalt‘ durch Sprache: durch das Namensgebungssystem und Sprichworte, ‚kulturelle Gewalt‘ (z.B. gegenüber kinderlosen Frauen), ‚Gewalt‘ im Zusammenhang mit Übergangsriten (z.B. Witwenritualen), ‚sexuelle Gewalt‘ (z.B. Vergewaltigung) sowie ‚ökonomische Gewalt‘ (vgl. Wamue/Getui 1996a); Yinda/Kä Mana sprechen von ‚symbolischer Gewalt‘ (vgl. Yinda/Kä Mana 2001, 154).

tiefe seelische Wunden hinterlassen, und subtilen, symbolisch vermittelten Formen der Unterdrückung unterschieden werden kann.

Um die Anliegen der Circle Theologinnen weiterzuverfolgen, schlage ich eine Begrifflichkeit vor, die Gewalterfahrungen „möglichst präzise zu beschreiben“ vermag und weder zu eng noch zu weit gefasst ist. Wichtig ist, dass ein „heuristisch sensibler und operabler Gewaltbegriff“ gewonnen wird, der „die Auswahl der Phänomene nicht von vornherein begrenzt“, andererseits gilt: „Ein Gewaltbegriff ist zu finden, der nicht so breit ist, dass er zum Unbegriff wird, dass schließlich alle gesellschaftlichen Phänomene sich unter ihn subsumieren lassen“ (Wolf-Dieter Narr, zit. nach Reese 1997, 64). In Kapitel 5.3.1.1 werde ich diesen Gewaltbegriff erarbeiten.

3. Die Gewaltdiskurse der Circle Theologinnen gehen von einer *frauenzentrierten*⁵⁰ Perspektive aus, womit sie einen wichtigen Beitrag leisten, da geschlechtsgebundene Gewalt in der Regel aus den Reflexionen afrikanischer Theologen ausgeklammert wird.⁵¹ Ich erachte es aber als notwendig, geschlechtsgebundene Gewalt auf Frauen und Männer, sowohl in ihren gegengeschlechtlichen als auch gleichgeschlechtlichen Beziehungen zu beziehen. Mit solch einem Vorgehen betrete ich weitgehend Neuland, denn auch in deutschsprachigen feministisch-theologischen Reflexionen zu Gewalt gegen Frauen wird dies bislang nicht gemacht.⁵² Überlegungen zu einem solchen geschlechtsreflexiven Gewaltverständnis werde ich in Kapitel 5.3.1 anstellen.

4. Circle Theologinnen schreiben der Problematik geschlechtsspezifischer Gewalt gegen Frauen in Afrika nicht nur kontextuelle, partikuläre Bedeutung zu, sondern kennzeichnen sie als *universales Problem* auf dem afrikanischen Kontinent. In der Regel berichten sie von Fallgeschichten und Studien aus einem Kontext, meist ihrem Herkunftsland, und beziehen sich auf ihre eigene oder mehrere bestimmte Kirchen. Gleichzeitig kennzeichnen sie dieses Problem als allgemein

⁵⁰ Ich nenne sie frauenzentriert und nicht feministisch, da viele afrikanische Theologinnen den Begriff feministisch mit westlicher, weißer Theologie assoziieren. Aus diesem Grunde nennen afroamerikanische Theologinnen ihre Theologie *womanist*. Ein ähnlicher Begriff hat sich aber für afrikanische Frauentheologie nicht herausgebildet.

⁵¹ Dies gilt im Übrigen auch für die deutschsprachige theologische Literatur.

⁵² Vgl. beispielsweise zur deutschsprachigen feministisch-theologischen Diskussion Reese 1997, Eichler/Müllner 1999, Hardmeier 2003 oder auch die Denkschrift der EKD in Deutschland (Kirchenamt/EKD 2000). Zur englischsprachigen Diskussion vgl. Gnanadason²1997; Gnanadason/Kanyoro/McSpadden 1996.

‚afrikanisches‘. Angesichts der anhaltenden Debatten darüber, dass die verallgemeinernde Rede von Afrika ein Konstrukt sei, das den unterschiedlichen Ethnien, Kulturen, Religionen, sozioökonomischen und soziopolitischen Kontexten nicht gerecht werde, mag die Argumentation der Theologinnen überraschen. Hinter der Verknüpfung von Kontextualität und Universalität der Gewaltproblematik steht das strategische Anliegen, dass es sich hier nicht einfach um partikulare Probleme von Frauen eines Landes, einer Ethnie oder Kirche handelt, sondern dass diese Probleme den ganzen afrikanischen Kontinent angehen. Ob diese Verallgemeinerung wirklich legitim und auch für die Problemlösung zuträglich ist, müsste durch einen ethnologischen und historischen Vergleich des Problems Gewalt gegen Frauen in verschiedenen afrikanischen Ethnien, Kulturen und Ländern überprüft werden.

5. Das *Dilemma zwischen Inkulturation und Kulturkritik* wird von den Theologinnen zwischen afrikanisch-traditionaler und christlich-westlicher Kultur unter feministischer Perspektive neu ausgehandelt. Inwiefern Frauenkörpern Schmerz zugefügt werden darf und wer das Verfügungsrecht über Frauen(körper) hat, wird problematisiert, da die Integrität und Unversehrtheit des individuellen Frauenkörpers in der Regel dem Zusammenhalt und der Identität der Gemeinschaft, dem Sozialkörper, untergeordnet wird. Dadurch geraten die betroffenen Frauen in einen Konflikt, sowohl mit der Familie, dem Clan und der Dorfgemeinschaft, aber auch mit der Kirche. Im Blick auf HIV/Aids tritt das ambivalente Verhältnis des Sozialkörpers (Kirche) zum individuellen Körper besonders zu Tage. Auf diesem Hintergrund wird der Auftrag der Kirche des Lebens, den Bund des Schweigens über Gewalt zu brechen, formuliert.

5.1.3.2 Frauenkörper als Eigentum Gottes

Christentum und Kirchen tragen zu einer Gewaltkultur im sozialen Nahbereich bei, insbesondere zu körperlicher und sexueller Männergewalt gegen Frauen, so die Circle Theologinnen. Dagegen streichen sie heraus, dass der Körper einer Frau nicht Besitz des (Ehe-)Mannes ist und dass Gewalt gegen Frauen das mütterliche und weibliche Antlitz Gottes und die Gottesebenbildlichkeit verletzt (vgl. Akintunde 2002, 67). Körperliche und sexuelle Männergewalt erleben Frauen in Afrika in Form von gewalttätigen Übergriffen, Missbrauch, erzwungener Prostitution, Frauenhandel etc. (vgl. Gecaga 1996, 49). Beson-

deres Augenmerk richten Circle Theologinnen auf häusliche Gewalt (*domestic violence*).

Isabel Phiri aus Südafrika kommt im Zusammenhang einer Serie empirischer Befragungen über häusliche Männergewalt in christlichen Familien in KwaZulu-Natal, einem District in der Nähe von Pietermaritzburg, auf folgende Zahlen: 96 % kannten eine Frau, die häuslicher Männergewalt ausgesetzt war, 84 % der Frauen hatten körperliche Männergewalt erlebt, 76 % ‚spirituelle Gewalt‘, 67 % ökonomische, emotionale, verbale und psychische Gewalt, 16 % der Frauen waren allen genannten Formen ausgesetzt, 16 % gaben an, keine Gewalterfahrungen zu haben (vgl. Phiri 2001, 92ff).⁵³

Circle Theologinnen erwähnen, dass körperliche Züchtigung als Disziplinierungsmaßnahme der Ehemänner geläufig sei, dass Frauen daran ‚gewöhnt‘ seien, solange sie dabei nicht verletzt würden. Der Geschlechtsakt wird häufig nicht als gemeinsamer Akt verstanden, sondern als Anspruch an Frauen, der passiv zu erdulden ist; Schmerz ist zu ertragen. Genitalverstümmelung kann interpretiert werden als Mittel, um weibliche sexuelle Aktivität und Empfindungen zu eliminieren (vgl. Amoah 1996, 81f). Über Vergewaltigung im sozialen Nahbereich wird in der Regel Stillschweigen bewahrt. Man geht davon aus, der Ehemann habe ein Recht auf den Körper seiner Frau und könne Geschlechtsverkehr mit seiner Frau haben, wann immer er es wolle, unabhängig von ihrer Meinung (vgl. Ayanga 1996, 14).⁵⁴ Unterstützt wird dies durch Aspekte afrikanisch-traditionaler Kultur. Frauen werden in Sprichwörtern geringer geschätzt als Männer; Männer betrachten ihre Frauen als Besitz, da sie einen Brautpreis (*lobola*) bezahlen, für den Frauen als Gegenleistung ihre produktive Arbeitskraft und ihre Reproduktionsmittel zur Verfügung stellen: Kinder zur Welt bringen, die das Land bearbeiten und das Erbe des Vaters antreten.

Ökonomische und anthropologische Armut tragen häufig dazu bei, dass Frauen nicht in entsprechendem Maße für ihre Würde und Gotesebenbildlichkeit eintreten können.

⁵³ KwaZulu Natal ist bekannt für seine hohe Rate an Gewaltverbrechen, insofern ist von einer besonderen Gewalkultur auszugehen und die hohen Prozentzahlen könnten damit zusammenhängen. Andere Beiträge enthalten keine statistischen Angaben, vgl. Okeke 1997 und weitere Beiträge in Amoah 1997.

⁵⁴ Konfliktregelungsmechanismen wie die Rückkehr der Ehefrau in ihre Ursprungsfamilie und getrennte Wohnstätten von Frauen und Männern wurden aber durch die christliche Ehekultur der Mission aus den Angeln gehoben, da die Ehe als lebenslänglich gilt und das Paar häufig, im Gegensatz zu früher, unter einem Dach leben muss (vgl. Nasimiyu-Wasike 1994).

5.1.3.3 Kreative Weiblichkeit contra ökonomische Gewalt

„Die Situation von Frauen in Afrika steht an erster Stelle aller wichtigsten Probleme, die die Zukunft Afrikas bestimmen werden. Welche Überlegungen stellt die afrikanische Kirche über diese Fragen an?“

(Yinda/Kä Mana 2001, 13)

Hélène Yinda⁵⁵ und Kä Mana⁵⁶ plädieren in ihrem Buch *Pour la nouvelle théologie des femmes africaines* für eine „théologie de la féminité créative au service des valeurs de la vie“ (Yinda/Kä Mana 2001, 19), die den theoretischen und praktischen Rahmen für die Förderung von Frauen in Afrika bilden soll (Yinda/Kä Mana 2001, 25). Yinda/Kä Mana schreiben Frauen und der weiblichen Kreativität die Schlüssel-funktion für „sozialen Wandel und die Bildung einer neuen afrikanischen Gesellschaft“ zu (Yinda/Kä Mana 2001, 18). Ihre Theologie der kreativen Weiblichkeit⁵⁷ richtet sich an die Kirchen und ist von ihnen gemeinsam verfasst. Sie ist das „Symbol einer Begegnung und einer Bündelung von männlichen und weiblichen Perspektiven zu den wesentlichen Problemen unserer Gesellschaft“ (Yinda/Kä Mana 2001, 19). Ein anderes Beispiel ist der gemeinsame Artikel von Maluleke und Nadar zur HIV/Aids Problematik (Maluleke/Nadar 2002). Darin spiegelt sich wider, wie wichtig es ist, dass Frauen und Männer in Afrika gemeinsam die Geschlechterfrage angehen.

Die Anthropologie der kreativen Weiblichkeit gehört zum Auftrag der Kirche, das Problem der ökonomischen Gewalt gegen Frauen anzugehen, das eines der Hauptprobleme von Frauen in Afrika darstellt.⁵⁸ Yinda/Kä Manas Ausführungen verdeutlichen, dass es im Blick auf Frauen in Afrika nicht nur um ökonomische, materielle Ar-

⁵⁵ Yinda ist Programmdirektorin für Afrika und den Mittleren Osten der weltweiten *Young Women's Christian Association* (YWCA) in Genf und gehört der *Eglise Presbytérienne Camerounaise* (EPC) an.

⁵⁶ Ich übernehme die Schreibweise ‚Kä Mana‘ als Name (ohne eigentlichen Vornamen), wie es in der Literatur von und über ihn üblich ist. Kä Mana ist Direktor des *Centre D'Etudes et de Recherches Oecuméniques et Sociales* (CEROS) in Porto-Novo, Benin, und unterrichtet Ethik, Philosophie und Systematische Theologie in verschiedenen afrikanischen Institutionen.

⁵⁷ Vgl. ausführlicher Yinda/Kä Mana 2001, 74-89.

⁵⁸ Vgl. Shisanya 1996; Yinda/Kä Mana 2001, 20f. Yinda/Kä Mana sprechen meist allgemein von ‚Afrika‘, die Beispiele, die sie anführen, stammen aber meist aus frankophonen Ländern, beispielsweise Kamerun, Kongo, Madagaskar, Elfenbeinküste etc. Ob ihre Ausführungen wirklich für ganz Afrika gelten können, auch für das anglophone und südliche Afrika, muss offen bleiben.

mut geht, sondern auch um anthropologische Armut. Dieses Ineinander werde ich kurz erläutern und anschließend aufzeigen, dass es durch die Ökonomisierung von Geschlechterbeziehungen noch verstärkt wird. Yinda/Kä Mana bezeichnen dies mit Pierre Bourdieus Begriff der symbolischen Gewalt. Erst auf diesem Hintergrund wird deutlich, weshalb der Anthropologie der kreativen Weiblichkeit solche Bedeutung zukommt.

Yinda/Kä Mana stellen der ökonomischen und anthropologischen Armut den Reichtum der Frauen, nämlich ihre Kreativität, aus folgenden Gründen gegenüber: Sie stellen aufgrund von Gesprächen mit Frauen aus NGOs und Frauenorganisationen⁵⁹ Zusammenhänge zwischen Armut und Reichtum in Afrika fest:⁶⁰ Die Verarmung und Verelendung Afrikas, insbesondere der Frauen⁶¹ ist keinesfalls nur materiell, sondern betrifft alle Lebensbereiche, die psychische, moralische, spirituelle, intellektuelle Existenz und deshalb auch die Möglichkeiten der Entfaltung. Vor allem Frauen kämpfen täglich dagegen, durch die Armut ihre eigene Würde, den eigenen Wert zu verlieren. Armut erzeugt ein hohes Maß an Ängsten, weshalb es für Frauen sehr schwierig ist, Selbstvertrauen aufzubauen. Reichtum wird deshalb von Aktivistinnen in NGOs nicht materiell definiert: „Reichtum, das ist der gemeinsam geführte Kampf dagegen“ (Yinda/Kä Mana 2001, 106).

Diese Neudefinition geschieht auch in Bezug auf Ohnmacht und Macht. Den Ohnmachtserfahrungen der Frauen setzen Yinda/Kä Mana entgegen, dass Frauen gemeinsam Solidarität üben und Utopien spinnen: „Der Reichtum der Frauen ist ihre Kreativität“. Frauen sind die Hoffnungsträgerinnen, „denn der Reichtum der Frau macht den Reichtum einer Gesellschaft aus“ (Yinda/Kä Mana 2001, 109). Männer werden für die weibliche Armut verantwortlich gemacht: „In einer patriarchalen Gesellschaft ist es die Armut der Männer, die die Frauen arm werden lässt“ (Yinda/Kä Mana 2001, 109), aber Frauen zutraut,

⁵⁹ Das Buch ist hervorgegangen aus Untersuchungen und *Team-Visits* während der ökumenischen Dekade ‚Kirche in Solidarität mit den Frauen‘ (1988-1998), aus Debatten, Austausch und Untersuchungen des Circle und auf der Basis eigener Recherchen (Interviews, Literaturstudien etc.) im Rahmen der Institutionen, für die die AutorInnen arbeiten (Yinda/Kä Mana 2001, 17-19).

⁶⁰ Yinda/Kä Mana sprechen von fünf dialektischen Zusammenhängen, die ich hier zusammenfasse (vgl. Yinda/Kä Mana 2001, 97-112).

⁶¹ Die Verelendung in Afrika wird der ökonomischen Weltordnung angelastet, so dass Reiche in Afrika als verlängerter Arm der „reichen Länder des Nordens“ gelten, die sich auf Kosten ihres Volks bereichern. Reichtum wird mit Immoralität, Betrug und Ausbeutung gleichgesetzt (vgl. Yinda/Kä Mana 2001, 99 und 103).

der Sinnlosigkeit dieses Lebens in Armut Sinn zu verleihen. Gerade bei Frauen in den Dörfern treffen Aktivistinnen glaubwürdige Alternativen gegen die Sinnlosigkeit an. Allerdings führt materielle Armut bei Frauen auch zu Einsamkeit und völliger Verlassenheit. Am Schärfsten zeigt sich dies bei Mädchen und Frauen, die sich als Hausmädchen (*Bonnes*) und im Sexgewerbe in afrikanischen Metropolen ihr Überleben sichern und als „*bonnes à tout faire*“ oder „*êtres de n'importe quoi*“ (Yinda/Kä Mana 2001, 117 und 118) bezeichnet werden. Die Reduktion des Selbst und des weiblichen Körpers zu einer käuflichen Ware stellt für viele allerdings noch die bessere Wahl dar als der Hungertod (vgl. Yinda/Kä Mana 2001, 117). Armut ist mit völligem Auf-sich-Gestelltsein verknüpft, da diejenigen Netze der sozialen Beziehungen, auf die sich Gesellschaften in Afrika im traditionellen Sinn stützen, nicht (mehr) vorhanden sind. Yinda/Kä Mana bezeichnen dies als *pauvreté de l'être* (Yinda/Kä Mana 2001, 120).

Yinda/Kä Mana rekurren auf Engelbert Mvengs Begriff der „anthropologischen Armut“ (Mveng 1986). Mveng bezog ihn auf den Sklavenhandel und die Neokolonialisierung. Für die gegenwärtige Situation von Frauen scheint er Yinda/Kä Mana ebenfalls treffend (vgl. Yinda/Kä Mana 2001, 132). Materielle und anthropologische Armut von Frauen konterkariert das *empowerment* und die Emanzipation von Frauen und die Veränderung von Geschlechterbeziehungen. Diese Umstände erschweren es vielen Frauen, sich körperlicher und sexueller Männergewalt zu widersetzen. Verschärft wird die Situation durch Repräsentationen von Frau- und Mannsein, die symbolische Gewalt erzeugen.

Yinda/Kä Mana gehören zu den wenigen Autorinnen und Autoren im Umfeld des Circle, die versuchen, Hintergründe der sexualisierten Gewalt tiefer zu durchdringen. Das zentrale Problem in Bezug auf Männlichkeit und männliche Herrschaft über Frauen lokalisieren sie im Bereich der Sexualität (Yinda/Kä Mana 2001, 155). Ihre Methode ist recht eigenwillig, denn sie ziehen für ihre Genderanalyse, die sie *sexualité sociale*⁶² nennen, den „Spiegel der Gerüchteküche“ (*le miroir de rumeurs*, Yinda/Kä Mana 2001, 138) heran, in denen gesellschaftliche Probleme narrativ zum Ausdruck kommen. Zunächst wende ich mich ihrer Deutung dieser Art ‚zeitgenössischer Fabeln‘ zu, um dann kurz auf ihre zweite Quelle, wissenschaftliche Untersuchungen und literarische Texte, zu sprechen kommen.

⁶² Damit meinen sie Gender, vermeiden aber den englischen Begriff (vgl. Yinda/Kä Mana 2001, 136).

In den 1990-er Jahren kursierten in der Bevölkerung und in den Medien zentralafrikanischer und westafrikanischer Länder vier Geschichten: Die *erste* schildert, wie Männern in großen Städten durch anonyme Personen der Penis gestohlen oder verschmälert worden ist. Die aufgebrachte Menge lyncht daraufhin die Täter. Die *zweite* erzählt von einer jungen Frau, die mit einem reichen Mann im schwarzen Mercedes eine sexuelle Beziehung eingeht. Der Mann verwandelt sich in eine Boa und verschlingt sie. Die *dritte* Geschichte handelt von einer jungen Frau, die ans Meer geht und nach dem Geschlechtsakt mit einer männlichen Wasserschlange mit viel Geld überhäuft wird. Die *vierte* Geschichte berichtet von satanischen Kulturen, die menschliche Gehirne stehlen. Für Yinda/Kä Mana stellt sich nicht die Frage, ob diese Geschichten historisch wahr sind, sondern was die Gesellschaft damit über sich und ihre Geschlechterbeziehungen aussagen will. Geschichten, in denen Menschen sich in Tiere verwandeln, die in den Augen westlicher LeserInnen märchenhafte und fabelhafte Züge tragen, gehören im westafrikanischen Kontext zum Alltag.⁶³

Alle vier Geschichten legen in extremer Form das Abhängigkeitsverhältnis Frau-Mann und die Ökonomisierung der Geschlechterbeziehungen offen und zeigen, dass Männlichkeit mit Sexualität gleichgesetzt wird. In der ersten Geschichte stellt der männliche Penis die männliche Energie schlechthin dar und symbolisiert die Kraft der Unterwerfung.⁶⁴ Insofern ist Männlichkeit äquivalent mit Sexualität: „L’homme est son sexe“ (Yinda/Kä Mana 2001, 142). Indem die Gesellschaft die Täter zur Rechenschaft zieht, verteidigt sie die Grundlagen dieser Weltsicht. In der zweiten und dritten Geschichte setzt sich diese Weltsicht fort, aber die Konsequenzen für Frauen kommen deutlicher zum Ausdruck. Reiche, einflussreiche Männer werden als Schlangen symbolisiert⁶⁵ und knüpfen Kontakte mit Frauen (oder Mädchen), die ihnen gegen Bezahlung oder großzügige Geschenke sexuell zur Verfügung stehen. Dieses Phänomen ist unter dem Begriff

⁶³ Mir sind ähnliche Geschichten in Ghana zu Ohren gekommen, sie werden auch in den Medien berichtet.

⁶⁴ „Das männliche Glied ist eine derart wichtige Angelegenheit in der afrikanischen Gesellschaft, dass sein Verlust für den Einzelnen wie für seine Umgebung eine unvergleichliche Katastrophe darstellt“ (Yinda/Kä Mana 2001, 139).

⁶⁵ Diese Symbolik ist interessant, da die giftigen, sehr gefährlichen, todbringenden Schlangen an die biblische Bildwelt erinnern, in der in Gen 3 die Schlange auch mit Sünde und Tod konnotiert wird. Aber das Überraschende ist, dass die afrikanischen Geschichten die Schlange mit dem Mann und nicht mit der Frau (Eva) konnotieren.

der *sugar daddies* bekannt und stellt eine Form der *informellen Prostitution* dar, die in vielen afrikanischen Ländern praktiziert wird. Diese Ökonomisierung sexueller Beziehungen steht in engem Zusammenhang mit der Verarmung von Mädchen oder Frauen, die sich hierdurch Schulgebühren, eine warme Mahlzeit, Kleidung etc. finanzieren. Durch die Bezahlung des Mannes geraten sie allerdings völlig unter die (sexuelle) Kontrolle des Mannes, die ihnen die Lebenskraft ausaugt: „In den populären Geschichten wird angedeutet, dass der Geld-Mann kein anderer ist als der Penis-Mann. Das Verschlingen ist ein erotischer Akt, der die Macht des Täters noch verstärkt. Dieser ernährt sich von der Lebenskraft der Frauen und bestätigt so seine Macht auf der ganzen Linie“ (Yinda/Kä Mana 2001, 149). Das junge Alter der Frau symbolisiert eine Gesellschaft, die sich ihrer eigenen Zukunft beraubt, da Männer auf ihren Penis, ihren Reichtum und ihre politische Macht reduziert sind.

Die vierte Geschichte vom Raub menschlicher Gehirne wurde nach dem Mordanschlag auf Engelbert Mveng über ihn erzählt. Yinda/Kä Mana interpretieren sie als Ausdruck einer weit reichenden Krise der Gesellschaft, der die Fähigkeit zur kritischen Reflexion abhanden gekommen ist. Auch dies bringen sie mit der Perzeption von Männlichkeit in Verbindung: „eine Gesellschaft, deren anthropologische Vision sich auf eine extreme Hochschätzung des männlichen Geschlechts gründet, und eine Gesellschaft, in der das Gehirn, das heißt, die Fähigkeit zu reflektieren, gestorben ist, entfernt durch böse Kräfte, die die Ausübung von politischer Macht unterwandert hat und die Wirtschaft entstellt hat, die nicht mehr ein Ort der Solidarität und des gemeinsamen Wohls ist“ (Yinda/Kä Mana 2001, 152).

Sicherlich gibt es in Afrika auch andere Beispiele, die zeigen, dass Frauen unabhängiger von Männern leben oder leben müssen, aber die beschriebenen Geschlechtermachtverhältnisse, die über sexuelle Beziehungen funktionieren, sind anscheinend auch häufig unter afrikanischen Migrantinnen in europäischen Metropolen zu beobachten: Ganz gleich, welchen Bildungsstand Frauen sich angeeignet haben, sie werden „sich einsetzen, um sexuell und sozial einem Manne zu Dienste zu sein“ (Yinda/Kä Mana 2001, 157).⁶⁶

⁶⁶ Diese Form der Geschlechterbeziehungen wird in der afrikanischen Literatur von einigen Romanautorinnen und Autoren literarisch verarbeitet. Die Sorge für den Körper, das Aussehen und der entsprechende *sex appeal* vieler afrikanischer Frauen steht im Kontrast zu ihrer Nachlässigkeit in Bezug auf Umweltprobleme (vgl. Yinda/Kä Mana 2001, 158).

Yinda/Kä Mana deuten die Geschlechterbeziehungen mit dem Konzept der *symbolischen Gewalt* von Pierre Bourdieu.⁶⁷ „Männliche Herrschaft gründet sich auf ein Prinzip der symbolischen Gewalt, die von Männern und Frauen gleichermaßen akzeptiert wird. Es ist ein Prinzip, das nicht nur im Blick auf Selbstverständnisse und Mentalitäten funktioniert, sondern auch in den grundlegenden sozialen Institutionen, nämlich der Familie, der Kirche, der Bildung und dem Staat“ (Yinda/Kä Mana 2001, 154). Geschlechterbeziehungen sind deshalb auf der Ebene der Mentalitäten, der sozialen Ordnung und der Praxis sozialer Institutionen zu verändern (vgl. Yinda/Kä Mana 2001, 155).

Dieses Ineinander von *ökonomisch-materieller, anthropologischer* Armut und *symbolischer Repräsentation* von Frausein (als dem Mann sexuell zu Diensten) und von Männlichkeit (als sexuell potent) führt dazu, dass Yinda/Kä Mana mit ihrer Theologie der kreativen Weiblichkeit auf der *symbolischen Ebene* ansetzen. Ziel ist, Mentalitäten, Konzepte, Theorien und Ideologien des bestehenden, männlichen Paradigmas zu verändern.

Diese Theologie ist insofern weiblich, als sie von Frauen getragen wird und aus der Perspektive von Frauen entwickelt wird, auch was Männer und Männlichkeit angeht: „Sie integriert diese Männer in ihre eigene Dynamik und bringt sie neu hervor“ (Yinda/Kä Mana 2001, 80). Reden von Gott und Weiblichkeit hängen für Yinda/Kä Mana eng zusammen: „Sag mir, an welchen Gott du glaubst, und ich werde dir sagen, welches Bild von Frausein du hast“ (Yinda/Kä Mana 2001, 76). Deshalb betonen sie das weibliche biblische Erbe, nämlich die Figuren von Eva, Maria und der Frau aus der Johannesapokalypse, des Weiteren auch das Potential der weiblichen Fruchtbarkeit,⁶⁸ anhand derer sie die Inkarnation, die Geburt einer solidarischen Welt, die Auferstehung, die christliche Mission und das spirituelle Leben interpretieren.

⁶⁷ *Symbolische Macht* versteht er als diejenige Form von Macht, die notwendig ist, um Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu reproduzieren. Symbolische Macht strukturiert die *symbolische Ordnung* gemäß physischer, ökonomischer und kultureller Machtstrukturen, und damit auch die Geschlechterordnung. *Symbolische Gewalt* ist der Prozess, durch den sich die symbolische Ordnung durchsetzt. Gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse erscheinen als natürlich gegeben, da sie vom Unbewussten und vom Körper einverleibt werden. Bourdieu beschreibt symbolische Macht als „Magie“, die darin liegt, dass sie „erkannt“ wird, hingegen wird ihre Willkürlichkeit „verkannt“. Die symbolische Gewalt führt zum vergeschlechtlichten Habitus (geschlechtliche Arbeitsteilung, Struktur des Raumes und der Zeit, sexuelle Beziehungen), vgl. Bourdieu 1998.

⁶⁸ „Quand L’Esprit de Dieu féconde la femme [...]“ (Yinda/Kä Mana 2001, 84f).

Den Kirchen schlagen Yinda/Kä Mana zwei Strategien vor: „Schulen, Ausbilden und Bewusstsein bilden“ und „sich organisieren, sich engagieren und transformieren“. Strategien gegen materielle Armut müssen mit einer Veränderung der anthropologischen Armut und der symbolischen Gewalt einhergehen (vgl. Yinda/Kä Mana 2001, 121-131).

Die Analyse der Geschlechterwahrnehmungen (vgl. Kapitel 1.3) bringt in ähnlicher Weise wie bei Oduyoye zutage, dass mit starken *Geschlechterfestlegungen* gearbeitet wird. Yinda/Kä Mana trauen Männern und Männlichkeit relativ wenig positive, eigenständige, gesellschaftsverändernde Funktion zu. Ihr Ansatz konzentriert sich ganz auf Frauen. Darin liegt eine Ambivalenz. Angesichts der geschilderten Probleme ist es sicherlich dringend nötig, Weiblichkeit aufzuwerten und mit Kreativität und Neugeburt zu verknüpfen. Andererseits steht in Frage, wie das Männlichkeitskonzept der ökonomisierten sexuellen Beziehungen und einer Macht ausübenden Sexualität verändert werden kann. Was wären alternative, konstruktive Bilder und Rollen von Männern in einer zukünftigen afrikanischen Gesellschaft? Sicherlich ist dies der erste Schritt, scharfe Kritik an bestehenden Männlichkeits-symbolisierungen zu üben, jedoch wurde in Kapitel 4 ersichtlich, dass eine rein defizitäre Perspektive auf Männlichkeit dauerhaft nicht weiterführen wird. Es ist sicher ein großer Schritt, dass Kä Mana mit diesen Thesen an die Öffentlichkeit tritt und Männlichkeitskritik übt. Die Frage, wie eine Theologie der kreativen Männlichkeit aussehen würde, bleibt allerdings offen.

Die hier explizierte ‚ökonomische und symbolische Gewalt‘ wird durch eine doppelte patriarchale Struktur in Afrika gestützt, nämlich der afrikanischen und der christlichen (griechisch-römischen) (Yinda/Kä Mana 2001, 67). Dieser Konflikt zwischen afrikanisch-traditionalen und christlichen Traditionen, die Frage nach Inkulturation, steht immer im Raum, wenn es um Gewalt gegen Frauen geht.

5.1.3.4 Kritische kulturelle Hermeneutik

„Eine Hyäne war dem Duft von gegrilltem Fleisch auf der Spur. Gerne wollte sie ein Stück von diesem Fleisch, das verführerisch duftete und ihr das Wasser im Mund zusammenlaufen ließ. Plötzlich gabelte sie der Weg in zwei Teile. Sie war sich nicht sicher, welcher Weg sie zum Fleisch führen würde. In dieser Unsicherheit stellte sie je

*ein Bein auf einen Weg und versuchte, auf beiden weiterzulaufen.
Doch die arme Hyäne zerbarst in zwei Teile.“*

(Kanyoro 2001, 158)

Das Dilemma der Hyäne illustriert, dass sich Christinnen und Christen in Afrika auf dem Scheideweg zwischen „afrikanischer traditionaler Religion“ und „westlichem, modernem“ Christentum befinden und dabei hin und her gerissen sind (Kanyoro 2002, 13). Häufig gelten afrikanische Aspekte der Kultur als teuflisch, und die christlichen als gut und fortschrittlich. Christliche Frauen leben in und zwischen diesen beiden Welten. Kritik an Religion und Kultur zu üben, ist nicht einfach, da Religion und Kultur eng miteinander verquickt sind, in sämtlichen Lebensbereichen eine Rolle spielen und der Gemeinschaft Identität verleihen.⁶⁹ Entwürdigende kulturelle Praktiken überhaupt zu benennen, galt und gilt teilweise bis heute für Frauen als ein Tabu, da jene als unhinterfragbare ‚kulturelle Werte‘ angesehen werden. Frauenbewegungen sind auch heute noch in afrikanischen Gesellschaften und insbesondere in Kirchen nicht gern gesehen. Außerdem sind sich Frauen untereinander über diese Fragen nicht einig.

Beispiele für solche Praktiken und Bräuche, die mit Gewalt gegen Frauen verknüpft sind und anlässlich derer afrikanisch-traditionelle und christliche Auffassungen aufeinanderprallen, sind Genitalverstümmelung (FGM), *lobola* (Bezahlung eines Brautpreises), männliche Erbschaftslinie, Verheiratungen im Mädchenalter, Stigmatisierung von kinderlosen bzw. unfruchtbaren Frauen,⁷⁰ Singlefrauen und Witwen, Polygamie,⁷¹ das System der Namensgebung⁷² oder Sprichworte,

⁶⁹ Vgl. Kanyoro 2001, 158f; Kanyoro 2002, 13. Die Relation zwischen Kultur und Religion in Afrika vergleichen afrikanische Theologen und Theologinnen mit dem Verhältnis von Rasse und Religion in afroamerikanischen Theologien (vgl. Kanyoro 2002, 14).

⁷⁰ Kinder zu gebären, gehört zu den Hauptfunktionen einer Frau, und Fruchtbarkeit ist die Basis einer Ehe. Eine Ehefrau, die keine Kinder zur Welt bringt, wird häufig von ihrer Schwiegerfamilie schlecht behandelt und ihr Ehemann unter Druck gesetzt, eine zweite Frau zu heiraten (vgl. Njoroge 1996, 25).

⁷¹ Gemeint ist Polygynie. Kinderlosigkeit der Ehefrau oder die Geburt von Mädchen ist häufig ein Grund dafür, dass ein Mann eine zweite Frau heiratet, um nicht kinderlos oder ohne männliche Nachkommen zu bleiben (vgl. Njoroge 1996, 25). Vgl. zur Kritik afrikanischer Theologinnen an der Polygynie Nasimiyu-Wasike ³1997.

⁷² Dazu gehört, Frauen, v.a. die Mutter eines Kindes, von der Autorität über die Namensgebung ihrer Babys auszuschließen und sie automatisch nach dem Großvater oder der Großmutter zu benennen. Außerdem werden Frauen häufig nach der Geburt des Kindes nicht mehr mit ihrem eigenen Namen angeredet, sondern als

die negative Frauenbilder verbreiten und in denen Frauen als Eigentum von Männern deklariert werden.⁷³ An diesen Beispielen ist die Verschränkung von kulturell-religiösen Aspekten mit körperlicher Gewalt und mit diskriminierendem, entwürdigendem Verhalten gegen Frauen offensichtlich.

Angesichts der kulturellen Dilemmata und der damit verbundenen Gewalt gegen Frauen arbeitet Musimbi R. A. Kanyoro seit 1982 an einer *afrikanischen kulturellen Hermeneutik*,⁷⁴ die die Kirchen und die Gesellschaft in Bezug auf Frauen zur Verantwortung rufen will, zumal die Kirchen für sie den Mikrokosmos der Gesellschaft darstellen. Afrikanische Theologinnen stehen zwischen afrikanischer Inkulturationstheologie, die bislang ausschließlich in den Händen von Männern lag, und feministischer oder womanistischer Theologie: Während die afrikanische Inkulturationstheologie von Männern laut Kanyoro die Geschlechterfrage ausblendet, fehlt der feministischen oder womanistischen Theologie die Sensibilität für das Erbe der afrikanischen kulturell-religiösen Tradition, in der Frauen nicht nur Individuen, sondern auch Teil der Gemeinschaft sind (vgl. Kanyoro 2002, 38). Kanyoros kulturelle Hermeneutik ist ihr zufolge deshalb gendersensitiv und gemeinschaftlich (*engendered communal theology*): Sie wurde im Gespräch mit Frauengruppen in ihrem afrikanischen Umfeld entwickelt, mit Frauen also, die als Analphabetinnen normalerweise nicht an der theologischen Reflexion teilnehmen können.

Im Mittelpunkt steht bei Kanyoro die Revision der Bibelhermeneutik, da die Bibel die Grundlage für alle Christinnen und Christen bildet. Kanyoros Theorie ist, dass die *kulturellen Prägungen der Leserinnen* in Afrika einen größeren Einfluss auf die Rezeption des Bibeltextes haben als die historischen Fakten über eine Bibelstelle (vgl. Kanyoro 2001, 165).⁷⁵ Deshalb ist die Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Aspekten der Kultur in Afrika eine Voraussetzung für eine gendersensitive kulturelle Hermeneutik (vgl. Kanyoro 2002, 10).

,Mutter von'. Gleichzeitig wird durch das Namensgebungssystem der Zusammenhalt der Familie aufrechterhalten (vgl. Kanyoro 2002, 67-69; Getui 1996).

⁷³ Vgl. Ayanga 1996; Akintunde 2002, 57-61; Kanyoro 2001, 158-162; Kanyoro 1996, 6f.

⁷⁴ Vgl. die Einführung in *Cultural Hermeneutics*, auf der Basis ihrer Dissertationsschrift von 1998: Kanyoro 2002; ferner Kanyoro 2001.

⁷⁵ In der Bibelhermeneutik der gewöhnlichen Bibelleserinnen und Leser in Afrika spielt das, was Exegeten über den Bibeltext herausfinden und interpretieren, in der Regel keine Rolle (vgl. Kanyoro 2002, 20).

Kanyoro setzt bei Geschichten ein, die die Frauen über ihre Marginalisierung im soziokulturellen Umfeld und ihrer Kirche miteinander teilen, somit bei der „Vulnerabilität“ von Frauen.⁷⁶ Da die Lebenssituation und Kultur in Afrika Ähnlichkeiten mit derjenigen im Alten und Neuen Testament aufweist – im Blick auf Agrargesellschaften, familiäres Zusammenleben in Clans, Heiratsitten wie Polygamie etc. – können gegenwärtige Ungerechtigkeiten gegenüber Frauen biblisch legitimiert werden (vgl. Kanyoro 2002, 6f). Ein Beispiel hierfür ist die Lektüre des Buches Ruth, wie Kanyoros Bibelarbeiten mit Frauengruppen in Kenia zeigen (vgl. Kanyoro 2002, 32-57).⁷⁷ Ihr Fazit lautet: Frauen sehen sich nicht nur afrikanisch-kulturellen Tabus gegenüber, sondern auch weiteren Verboten und Tabus seitens der Kirchen. Kanyoros Methode besteht darin, die Bedeutung von Kultur zu erkennen und beides, das traditionelle afrikanische und das christliche Erbe, kritisch zu analysieren, um das Gute herauszuschälen (vgl. Kanyoro 2002, 66ff). Genaue Kriterien, wie erkannt werden soll, weshalb etwas gut oder schlecht ist, werden von Kanyoro nicht genannt.⁷⁸

⁷⁶ Vgl. Kanyoro 2001, 169; Kanyoro 2002, 1. Kanyoro hat ihre Theologie von 1982 bis 1996 im Austausch mit Frauen aus abgelegenen afrikanischen Dörfern entwickelt, insbesondere in ihrem Heimatdorf in Bware im Westen Kenias, einem Ort ohne Telefon, Post, öffentlichem Verkehrsanschluss, Einkaufsmöglichkeiten, Zeitungen oder einer Bibliothek, etwa acht Autostunden von Nairobi entfernt. Nach dem Tod ihres Vaters traf sich Kanyoro regelmäßig mit Frauen aus dem Dorf im Haus ihrer Mutter. Die Frauen gehörten verschiedenen Denominationen an: Quäker, römisch-katholische Kirche, Pfingstgemeinden und Adventisten (vgl. Kanyoro 1996, 165; Kanyoro 2002, vii; 1).

⁷⁷ Weitere Beispiele für die Arbeit mit Bibeltexten finden sich bei Dube 2001b; vgl. auch die Auseinandersetzung mit Hanna in 1. Sam 1-2 bei Njoroge 1996.

⁷⁸ Dass kulturelle afrikanische Traditionen auch positiv beurteilt werden, zeigt das Beispiel von Nguiko, das in Kenia in der Ethnie der Gikuyu in der Zeit vor der Mission üblich war. Beschrieben wird Nguiko als eine Form institutionalisierten körperlich-sexuellen Kontaktes zwischen Mädchen und Jungen (ohne Geschlechtsverkehr), mit dem Ziel, sich kennen zu lernen, Ehepartner zu finden und sexuelle Selbstkontrolle einzuüben; insbesondere junge Männer lernten einen respektvollen Umgang mit Frauen. Die Grundidee war, sich gegenseitig sexuelle Freude zu bereiten, ohne sich zu verletzen und Gewalt zuzufügen. Nguiko fand im Rahmen feststehender Regeln statt, u.a. führten ältere Mädchen Jungen in Nguiko ein und testeten aus, ob jene Selbstkontrolle behalten konnten oder die Regeln übertraten. Diese Praxis wurde von der christlichen Mission in Kenia als unmoralisch verurteilt. Hannah W. Kinoti, die Autorin des Beitrags über Nguiko, sieht aber in Nguiko ein Beispiel, wie in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft Respekt vor Frauen und gewaltlose sexuelle Beziehungen eingeübt wurden (vgl. Kinoti 1996).

Kulturelle Praktiken zu kritisieren, gelingt häufig nur gegen den erheblichen Widerstand der Gemeinschaft: „Die Kultur hält die Gemeinschaft gefangen und die Gemeinschaft hält die Individuen in der Kultur gefangen“ (Kanyoro 2002, 67). Frauen perpetuieren die Kultur, sind Mittäterinnen und Stützen dieser kulturell-religiösen Praktiken.⁷⁹ Insbesondere Schwiegermütter und Schwägerinnen gehören manchmal selber zu denjenigen, die sich im Familiensystem diskriminieren, bis hin zu körperlichen Gewalthandlungen (vgl. Shiundu 1992). Unter denjenigen Frauen, die in den Kirchen Veränderungen blockieren, sind viele Pfarrfrauen oder Frauen von Katechisten (vgl. Kanyoro 2002, 86). Hier wird das Problem der „Mittäterschaft von Frauen“ (Thürmer-Rohr 1999, 216) an Gewaltverhältnissen thematisiert.

Zwei eindruckliche Beispiele dafür, wie sich Frauen im Dilemma zwischen afrikanisch-traditioneller und christlich-moderner Sicht befinden und mit Gewalt konfrontiert werden, sind Rituale anlässlich biografischer Übergangsriten und die Problematik von HIV/Aids.

3.1.3.5 Übergangsriten menschenwürdig feiern

Übergangsriten anlässlich der Geburt, Pubertät, Heirat, Schwangerschaft und der Witwenschaft (Tod und Trauer) gehören im afrikanischen Kulturraum zum festen Bestandteil der Gemeinschaft. Die meisten Rituale⁸⁰ werden für Frauen oder wegen Frauen durchgeführt und haben mit dem Fortbestehen der Gemeinschaft zu tun (vgl. Oduyoye³1997, 17⁸¹). Sie sind ein Kontrollinstrument, mit dem die Gemeinschaft das Verhalten und die Werte von Frauen beim Übertritt in eine neue Lebensphase herstellen, kontrollieren und bewahren will.⁸² Grace Wamue schreibt über die Riten: „Sie befinden sich auf der Kreuzung, an der christliche Prinzipien und traditionelle Praktiken häufig miteinander vermischt werden, um sie [Frauen] körperlich und emotional zu unterdrücken“ (Wamue 1996, 46). Der prophetische Auftrag der Kir-

⁷⁹ Im Blick auf Polygynie schreibt Judith Mbula Bahemuka: „Frauen sind ihre eigenen größten Feinde“ (Bahemuka³1997, 132).

⁸⁰ Vgl. zur Ritualforschung Belliger/Krieger 1998, insbesondere die Einführung von Krieger/Belliger 1998.

⁸¹ Vgl. auch den fast identischen Beitrag: Oduyoye 1994.

⁸² Die Rituale anlässlich der Pubertät und der Schwangerschaft hängen mit der Auffassung zusammen, dass das weibliche Blut unrein sei und durch ein Ritual gereinigt werden müsse (vgl. Edet³1997, 26f; 29). Vgl. die Auseinandersetzung um die Genitalverstümmelung der Gikuyu Frauenorganisation „Women’s Guild“ und eine Theologie des Widerstands und der Transformation bei Njoroge 2000.

chen ist hier in besonderer Weise gefragt, ich werde dies am Beispiel der *Witwenrituale in Ghana* erläutern,⁸³ die in vielen afrikanischen Gesellschaften üblich sind.⁸⁴

Witwenschaft ist mit der Auffassung verbunden, dass beim Tod eines Mannes seine Unglück bringende Ehefrau verantwortlich ist und sich deshalb von diesem Unglück reinigen muss, indem sie sich bestimmten Ritualen unterzieht. Ansonsten wird sie ihrem nächsten Ehemann ebenfalls den Tod bringen (vgl. Dolphyne 1991, 23-25). Dieser Reinigungsritus ist auf dem Hintergrund der afrikanischen Konzeption von Tod und Leben zu verstehen. Der Tod markiert nicht das Ende, sondern den Übergang vom Leben auf der Erde zum Leben in der Geisterwelt. Deshalb muss alles getan werden, damit der Geist des Toten friedlich seinen neue Wohnstätte einnehmen kann und so die Lebenden in Frieden lässt. Der Vollzug der Rituale dient somit der Reinigung von anhaftendem Unglück, der Trennung vom Verstorbenen und der Verhinderung von Racheakten und Heimsuchungen der Gemeinschaft durch den Geist des Verstorbenen. Wiederheirat ist nur möglich, wenn die Rituale vollzogen wurden. Wie in allen Trauer Ritualen dienen Witwenrituale auch der Verarbeitung der Trauer, zumal sie in der Regel unter Frauen, von älteren Witwen durchgeführt werden (vgl. Ganusah 1997, 145ff).

Die konkrete Durchführung unterscheidet sich von Ethnie zu Ethnie. In Ghana finden solche Rituale mancherorts auch für Männer statt. Häufig gibt es spezielle Phasen des Rituals. Sämtliche Formen haben gemeinsam, dass die Witwe Unannehmlichkeiten auf sich nehmen muss. Manche Bräuche sind gesundheitsschädlich und widersprechen den Freiheitsrechten einer Person.⁸⁵ „Das Ritual macht die Verzweif-

⁸³ Die Witwenschaft ist ein Beispiel dafür, wie Frauen zwischen zwei konfligierenden Ansprüchen stehen, der afrikanisch-traditionellen und der christlichen: Sie können keinem Anspruch gerecht werden. Nyambura Njoroge erzählt eine Fallgeschichte aus Kenia: Eine Witwe aus afrikanisch-traditioneller Sicht soll die Leviratehe (Verheiratung der Witwe an einen Schwager) eingehen, aber aus christlicher Sicht alleinstehend bleiben oder irgendwann ein zweites Mal heiraten. Geht sie die Leviratehe ein, wird sie von den Sakramenten der Kirche ausgeschlossen. Tut sie dies nicht, gibt es Probleme mit der Familie (vgl. Njoroge 2000, 85).

⁸⁴ Die zugrunde liegenden Texte stammen aus Ghana (Amoah 1990; Dolphyne 1991; Ganusah 1997), aus Nigeria (Umeh 1997), Südafrika (Manona 1997); vgl. den Bericht über einen Workshop Nasimiyu-Wasike 1990; länderübergreifend berichtet Nwachuku 1992; vgl. auch die Überblicksartikel zu verschiedenen Ritualen Edet³1997 und Oduoye³1997.

⁸⁵ Beispiele sind: Die Witwe muss vierzig Tage auf dem Fußboden schlafen und darf in dieser Zeit das Haus nicht verlassen; oder sie wird sieben Tage lang in einem

lung noch größer, es teilt die Familie in zwei Kriegsparteien, lässt die Witwe hilflos zurück, verursacht gesundheitliche Probleme, bringt die seelische Entwicklung der Kinder durcheinander und hinterlässt die Familie in einem Zustand der Unsicherheit. Somit zeigt es deutlich, dass der Tod das Ende des Lebens bedeutet. Deshalb steht das Witwenritual den christlichen Prinzipien des Lebens und der Liebe diametral gegenüber“ (Edet³1997, 34).

Christliche Frauen stehen somit vor dem Dilemma, dass sie diese Rituale als Frauen verachtend empfinden und nur schwer mit ihrer christlichen Auffassung vom einmaligen Befreiungshandeln Christi von allen bösen Mächten vereinbaren können, aber von der Familie und der Gemeinschaft häufig gezwungen werden, es dennoch zu tun, auch wenn die Rituale „ein Ausdruck der Qual und der Grausamkeit [sind], entwürdigend sind, Angst und Verzweiflung auslösen und unserem Glauben in Christus widersprechen“ (Presbyterian 1999, 0). Gleichzeitig stürzt die Absenz vom Broterwerb viele Witwen in eine ökonomische Krise, zumal mit dem Tod des Ehemannes ein Teil des Lebensunterhalts für sie und die Kinder bereits wegfällt.

In Ghana hindern die Kirchen Frauen in der Regel nicht daran, Witwenrituale durchzuführen, plädieren aber für eine menschenwürdige Gestaltung. Auch gesetzliche Maßnahmen wurden ergriffen, die ländlichen Frauen aber meist nicht bekannt sind, wenn sie Analphabetinnen sind (vgl. Amoah 1990, 147). 1997 wurde dieses Dilemma in Ghana wiederholt von Kirchenfrauen vorgetragen, und ich wurde gebeten, eine christliche Witwenliturgie zu entwerfen, die sämtliche Funktionen einer traditionellen Witwenliturgie übernehmen sollte. Inzwischen ist die Witwenliturgie in Frauenworkshops mehrmals überarbeitet, veröffentlicht und gefeiert worden.⁸⁶ Wiederum ist dies ein Beispiel für den Versuch einer gendersensitiven Inkulturation, in der Theologie

Zimmer eingesperrt, damit sie andere nicht „mit ihrem Unglück ansteckt“; sie muss ihren Broterwerb für bestimmte Zeit aufgeben; oft ist es ihr erst erlaubt, nach einem halben oder ganzen Jahr wieder ihre Geschäfte aufzunehmen; häufig darf sie eine Woche lang keine Nahrung zu sich nehmen und danach darf niemand die Kochstelle mit ihr teilen; die Witwe muss sich in alte Lumpen kleiden, manchmal auch die Haare kurz scheren und am frühen Morgen ein Reinigungsbad im kalten Meer nehmen. Erst ein Jahr nach dem Todestag legt sie die Trauerkleidung ab und muss ein Opfertier für das Fest spendieren (vgl. Ganusah 1997).

⁸⁶ Vgl. *Christian Support For Bereavement. Order For Widowhood. A Manual For Counselling Widows*. Produced by the Presbyterian Women's Centre – Abokobi. For Presbyterian Women and Men 1999.

und Kirche das Schweigen brechen über entwürdigende Praktiken und eine Vermittlungsrolle spielen.

5.1.3.6 HIV und Aids als Verletzung des Leibes Christi

Die Problematik von HIV und Aids ist seit 2002 in den Fokus der Circle Theologinnen gerückt. Sie gehören zu den wenigen theologischen Stimmen in Afrika, die das Schweigen brechen und prekäre Fragen aussprechen, zur Stigmatisierung durch HIV/Aids, zu Sexualität und zu Gewalt gegen Frauen und Kinder. Das wichtigste Medium sind aktualisierende Bibelinterpretationen aus der Perspektive des Lebens mit und angesichts von HIV/Aids (vgl. Dube 2004). Sämtliche Gewalttypen wie körperliche und sexuelle Gewalt, vor allem Vergewaltigungen, aber auch ökonomische Faktoren, symbolische Genderkonstruktionen und kulturell-religiöse Wurzeln spielen eine Rolle, so dass bei Frauen, insbesondere bei verheirateten Frauen und den Ärmsten und Armen, die HIV/Aids-Rate am höchsten ist.⁸⁷

Gewalt gegen Frauen betrifft und verletzt Körper. Denise Ackermann spricht in Bezug auf die Zeit der Apartheid in Südafrika und die HIV/Aids Problematik mit scharfen Tönen vom „Krieg gegen die Körper von Frauen und Kinder“ (Ackermann 2003, 65). Über den Körper wurden Schwarze und Weiße segregiert: „Für den größten Teil der schwarzen Bevölkerung war ihr Körper das Schlachtfeld, über die die Armeen der Heuschrecken einfielen“ (Ackermann 2003, 65). Frauen werden wegen ihres Körpers in der Dunkelheit von Männern überfallen. Wie kommt es dazu, dass Menschen (Männer) zu Folterern und Vergewaltigern werden? Ihre These ist, dass solch eine Person sich von den Körpern ihrer Opfer distanziert und vom eigenen Körper loslöst, so dass er die anderen (Nicht-)Körper nicht mehr fühlen kann. Auf Folter folgte meist der Tod, die unmittelbare Folge eines solipsistischen Körpers.

⁸⁷ Gemäss UNAIDS lässt sich feststellen: „Für viele Frauen, vor allem in Afrika, ist der größte Risikofaktor für eine HIV-Infektion, dass sie in einer monogamen Beziehung leben, in der der (Ehe-)Mann mehrere Partnerinnen hat, und sie gleichzeitig nicht in der Lage sind, Sex zu verweigern oder auf Kondombenutzung zu bestehen. Ihre ökonomische Abhängigkeit lässt sie die Konsequenzen, ihre Beziehung zu verlassen, mehr fürchten als das Risiko der HIV-Infektion“ (Weinreich/Benn 2003, 41).

Von diesen Verletzungen des Körpers⁸⁸ zieht Ackermann die Verbindung zur Kirche und HIV/Aids: „So wird der Leib Christi durch eine neue und bösartige Krankheit erschüttert: Wir sind die Kirche mit Aids“ (Ackermann 2003, 65). Auch hier steht in Frage, ob diese Verletzungen gespürt werden. Ackermann diagnostiziert, dass der Leib Christi von drei Viren befallen sei: Die Auffassung, Frauen seien weniger wert als Männer, globale Ungerechtigkeit und die Ignoranz, das Nichtwahrhabenwollen (vgl. Ackermann 2003, 83ff).

5.1.4 Kirche des Lebens

Kirche bedeutet in den Augen afrikanischer Theologinnen, *Leben* hervorbringen, zu retten und zu bewahren. Dies wird in der Metapher des *Herdfeuers Christi* symbolisiert. Die Metapher umschreibt ausgehend vom Lebensalltag der Frauen das Wirken Christi und schreibt implizit Frauen Christusähnlichkeit zu. Die Lebensmetaphorik wird mit einer *Haushaltsmetaphorik* verknüpft. Das Vorbild dieser Kirchenvision ist ein Haushalt, in dem die Mütterlichkeit von Frauen das Leben gebiert, ernährt und versorgt. Diese Kirchenvision entspricht dem Auftrag zum Leben, den Frauen in afrikanischen Gesellschaften mit ihrer Weiblichkeit verknüpfen. Nicht umsonst ist das Gebären von Kindern für sie als Frauen wesentlich. Das weibliche Antlitz Gottes, die weibliche Trinität – die Mutter, der Mitleidende und die mütterliche Geisteskraft und Anwaltschaft – ist die Stifterin der Kirche.

Die Haushaltsmetaphorik bezieht sich auf die christliche Kirche, die lokale Dimension, und auf den größeren ökumenischen Zusammenhang von Gottes Haushalt, der in der Sicht afrikanischer Theologinnen verschiedene Religionen (nämlich Herdfeuer) umfasst. Hier ergibt sich eine Parallele mit der Metaphorik des *household of God* oder *household of life*, die in den letzten Jahren zum Paradigma der ökumenischen Bewegung geworden ist und den engen Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik ausdrücken soll. In ähnlicher Weise habe ich einen Zusammenhang hergestellt zwischen der ekklesiologischen Metaphorik *hearth-hold of Christ within the household of God* und den expliziten Appellen der Theologinnen an die Kirchen, sich der

⁸⁸ Der Körper umfasst für Ackermann die ganze menschliche Erfahrung, Gedanken, Gefühle, Bedürfnisse, Erinnerungen, Imagination, Träume, Schmerz, Freude, Macht, Glaube und Hoffnung (vgl. Ackermann 2003, 67).

Gewalt gegen Frauen zu widersetzen. Die ethische Dimension der Kirche besteht im prophetischen Auftrag der Kirche.

Einer Kirche des Lebens kommt der *prophetische Auftrag* zu, keine Gewalt gegen Frauen zuzulassen. Das Leben der Gemeinschaft und der Zusammenhalt der Kirche in Afrika werden durch Gewalt gegen Frauen bedroht, was das mütterliche Antlitz Gottes verletzt. Der Auftrag ist, den Bund des Schweigens über Gewalt zu brechen und die Verstrickungen von Kirche und Kirchengliedern aufzudecken. Dazu gehört, die vielfachen Strukturen und Mechanismen, die Gewalt gegen Frauen verursachen, begünstigen und legitimieren, aufzudecken und vor allem die sich gegenseitig verstärkenden Faktoren zu erkennen.

Ein facettenreiches Netz der *Gewaltkultur* spannt sich über das Leben von Frauen. Direkte körperliche und sexuelle Gewalt wird dadurch begünstigt, dass Frauen als Eigentum von Männern betrachtet werden. Hier argumentieren die Theologinnen, dass die Frauen Gott(es weiblichem Antlitz) gehören und dass direkte Gewalt Gott selber verletzt. Ökonomische und anthropologische Armut entwürdigt Frauen und begünstigt fehlende Selbstachtung und den Verkauf des eigenen Körpers, um zu überleben. Die Ökonomisierung der Geschlechterbeziehungen und die sexuelle Verfügbarkeit von Frauen hängen damit zusammen, aber auch mit der symbolischen Gleichsetzung von Männlichkeit und Sexualität. Demgegenüber wird eine Theologie des Reichtums der Frauen in ihrer kreativen Weiblichkeit stark gemacht. Leben bewahren und Gewalt verhindern sind schließlich die moralischen Kriterien, mit denen das Dilemma von Frauen zwischen kulturellen Praktiken und ihrer körperlichen und seelischen Integrität beziehungsweise zwischen Tradition und modernem Christentum theologisch zu lösen versucht wird. Kirche als Kirche des Lebens und des Widerstands gegen Gewalt wird besonders virulent im Angesicht von Afrikas hoher HIV/Aids-Rate. Zum prophetischen Auftrag von Kirche gehört deshalb, das Leiden und die Verletzungen von (Frauen-)Körpern zu spüren, um wirklich Leib Christi zu sein.

Kritisch angefragt habe ich die Geschlechterfestlegungen, insbesondere die einseitige, positive Wertschätzung von Weiblichkeit durch die Theologinnen. Die Intention der Afrikanerinnen, die Geschlechterverhältnisse gemeinsam mit Männern zu verändern, steht zu ihrer negativen Wahrnehmung von Männlichkeit im Widerspruch. Die Betonung der symbolischen Ebene der geschlechtsgebundenen Gewaltproblematik und die Verknüpfung von ökonomischen, sozialen und kulturellen Problemen ist als wichtiger Beitrag festzuhalten.

Eine Kirche des Lebens ist die Vision afrikanischer Theologinnen, die sich mit einer gendersensitiven Ethik des Lebens einer Kultur der Gewalt gegen Frauen widersetzt. In eine ähnliche Richtung gehen auch die Überlegungen der Theologinnen von Con-spirando in Lateinamerika, für die nicht nur die Körper der Frauen, sondern auch die Natur zu einer Ethik des Lebens dazugehören.

5.2 *Con-spirando* in Lateinamerika

„Ich denke, dass Ökofeminismus aus dem Alltag entstanden ist, den Alltagsgesprächen von Menschen, die den Müll in den Strassen gemeinsam erduldet haben, den Gestank, das Fehlen von Abwasserkanälen und von frischem Trinkwasser, der Mangelernährung und der unzureichenden Gesundheitsversorgung. Ökofeminismus ist hervorgegangen aus der fehlenden Müllabfuhr, der Vermehrung der Ratten, der Schaben und Moskitos, und den Wunden auf den Gesichtern der Kinder. Denn es sind meist Frauen, die mit diesen täglichen Überlebensfragen kämpfen: das Haus sauber zu halten, die Kinder zu ernähren und zu waschen.“

(Gebara 1999, 2)

Gewalt gegen Frauen und gegen die Natur stehen in einem inneren Zusammenhang, so die zentrale These von Con-spirando Theologinnen in Lateinamerika. Verletzte und bedürftige Körper sind ihr Thema, verletzte Körper von Menschen, Frauen und Kindern vor allem, und die Umweltzerstörung an dem ‚Körper‘ der Erde. Ihre ökofeministische Theologie ist von einer ‚glokalen‘ Perspektive geprägt, die lokale und globale Sichtweisen verbindet, indem die Theologinnen menschliche (Frauen-)Körper und den globalen Körper der Erde zum Ausgangspunkt ihrer Theologie machen. Diese beiden Dimensionen, das Lokale und Globale, spiegeln sich auch in der Bewegung von Con-spirando selber wider. Con-spirando⁸⁹ ist eine lokale spirituelle Gemeinschaft von Frauen mit politischer Praxis, die in Santiago de Chile ihren Standort hat. Gleichzeitig ist es ein lateinamerikanisches und internationales Netzwerk von Theologinnen, die gemeinsam ökofeministische Theologie weiterentwickeln.⁹⁰

⁸⁹ Ich danke Josefina Hurtado, einer der Gründerinnen von Con-spirando und Redakteurin der Zeitschrift, für wichtige Hinweise anlässlich von Gesprächen in den Jahren 2003 und 2004.

⁹⁰ Con-spirando ist in der deutschsprachigen Theologie weitgehend unbekannt, zumal die Mehrzahl der Publikationen auf Spanisch veröffentlicht sind. Die Herausgabe von Beiträgen der Theologinnen im Umfeld von Con-spirando in deutscher

Ekklesiologisch betrachtet legt Con-spirando den Akzent auf die Einbindung in den Kosmos als Gottes Schöpfung, wobei die Kirche in diesen größeren Zusammenhang zwar eingebettet ist, aber das Interesse an ihr, sowohl theologisch als institutionell, gering ist. Die Körpermetaphorik in Con-spirando Texten arbeitet mit Zuschreibungen, die aus der Leib Christi Metaphorik bekannt vorkommen, jedoch ist das Eingebundensein in den größeren ‚Körper des Kosmos‘ das vorrangige Thema.

Nach einem kurzen Portrait über die Ziele und Aktivitäten von Con-spirando als spirituelle Gemeinschaft (Kapitel 5.2.1) werde ich zeigen, inwiefern es zu dieser Akzentuierung des Kosmos im Ökofeminismus von Con-spirando kommt (Kapitel 5.2.2), um im dritten Schritt zu überlegen, was der ökologische Bezug für die Ekklesiologie im Kontext einer Kultur der Gewalt leistet (Kapitel 5.2.3).

5.2.1 Netzwerk ökofeministischer Frauen

*„Wir sind ein Kollektiv von Frauen, die nach neuen Visionen suchen, im Bereich der Theologie, des Alltags, der Spiritualität, der Politik, des Universums, der Erinnerung, des Körpers, der Kultur [...]“*⁹¹

Auf lokaler Ebene kann Con-spirando als eine liturgisch-spirituelle Gemeinschaft von Frauen mit politischer Praxis gedeutet werden. Auf nationaler und internationaler Ebene präsentiert sich Con-spirando durch eine eigene Zeitschrift und sog. *escuelas* (Sommerschulen) in der Öffentlichkeit. Con-spirando stellt somit ein Netzwerk von Theologinnen dar, die mit eigenen Worten „Theo-Politik“ betreiben. Lokalität und Globalität greifen ineinander. Die Raummetapher, der „experimentelle Raum“ für Rituale, Liturgien, Spiritualität und Theologie spielen eine wichtige Rolle.⁹²

Übersetzung hat dazu beigetragen, Con-spirando der deutschsprachigen Leserschaft bekannt zu machen (vgl. Fünfsinn/Hoch/Rösener 1996 und Fünfsinn/Zinn 1998). Eine Kurzbeschreibung über Entstehung, Ziele und Aktivitäten von Con-spirando in deutscher Sprache fehlt in ähnlicher Weise, wie dies beim Circle der afrikanischen Theologinnen der Fall war.

⁹¹ Con-spirando. El colectivo en sus inicios. Quienes somos, in: URL: http://www.conspirando.cl/quienes_somos.htm [14.8.2006].

⁹² Das Netzwerk Con-spirando eröffnet einen „Raum, in dem wir ohne Angst manchmal negative oder sogar traumatische Erfahrungen aufgreifen und durcharbeiten können, die wir in unserer religiösen Sozialisation erlebt haben. Es eröffnet Räume, in denen wir Kritik üben und andere Formen von Gemeinschaft finden können, um unseren Glauben zu leben und zu feiern“ (Hurtado/Seibert 2001, 92).

Con-spirando bezeichnet sich nicht als Kirche, sondern ist eine spirituall-politische Gemeinschaft,⁹³ die eine Gegenkultur schafft, die an kommunale Einrichtungen oder Fortbildungsstätten erinnert, die auf ihre Umgebung ausstrahlen. Con-spirando ist eine Keimzelle für eine eigene Spiritualität und ökofeministische Theologie. Dazu trägt auch die theologische Reflexion bei, die, wie in sämtlichen in dieser Studie vorgestellten Bewegungen, eng mit der Praxis verzahnt ist.

Die Geschichte von Con-spirando, als lokaler experimenteller Raum für Liturgie und Rituale, beginnt im Jahr 1991, wie Josefina Hurtado und Ute Seibert, zwei Gründerinnen, berichten (Hurtado/Seibert 2001, 90). Zusammen mit Mary Judith Ress und Elena Aguila⁹⁴ beginnen sie in Santiago de Chile Anfang der 1990-er Jahre, Frauen zu gemeinsamen Gottesdiensten einzuladen.⁹⁵ Sie schaffen sich einen „experimentellen Raum“, in dem nach einer gewissen Zeit die bisherigen „Erfahrungen mit dem Heiligen“, ihre Erfahrungen mit Kirchen und ökumenischen Organisationen, zum Thema werden. Die meisten haben mit Befreiungstheologie, Formen prophetischer Kirche, Engagement für Menschenrechte und dem Wiederaufbau der Demokratie in Chile Erfahrung, mussten aber feststellen, dass in diesen Bewegungen für ihre Anliegen als Frauen wenig Raum vorhanden war: Sie artikulieren ihren Unmut über patriarchale Institutionen, sexistische Einstellungen, Schweigen und Unsichtbarkeit von Frauen. Aus dieser Kritik an Kirche und Befreiungsbewegungen ergibt sich eines Tages der Name ihrer Bewegung. Die Frauen stehen in einem Kreis zusammen und eine sagt: „Wisst Ihr, was wir tun: Wir atmen zusammen, wir teilen alle dieselbe Luft und dies verbindet uns mit allen Lebewesen; wir haben dieselben Träume wie so viele Frauen und wir teilen ihre Erfahrungen mit den Kirchen, wir haben dieselbe Vision von Gerechtigkeit und Veränderung. Wir atmen gemeinsam“ (Hurtado/Seibert 2001, 90).

⁹³ Allerdings stellen Josefina Hurtado und Ute Seibert Con-spirando in dem Themenheft über *Women's Voices and Visions: On Being Church* als ein Beispiel vor, wie Kirche aus Frauenperspektive aussehen könnte (vgl. Hurtado/Seibert 2001).

⁹⁴ Josefina Hurtado ist Sozialanthropologin und Körpertherapeutin, Ute Seibert Theologin und ebenfalls Körpertherapeutin, Mary Judith Ress Ökonomin und Theologin, Elena Aguila Professorin für Literatur und Philosophie, vgl. URL: <http://www.conspirando.cl> [14.8.2006].

⁹⁵ Zwei Jahre lang trafen sie sich, etwa alle zwei Wochen. Manchmal waren es fünf, manchmal fünfzehn Frauen, die teilnahmen – Christinnen (manche mit indigenen Wurzeln), Feministinnen, Frauen aus Frauengruppen, Menschenrechtsbewegungen oder ökumenischen Instituten. Entsprechend wurden die Liturgien sehr unterschiedlich gestaltet, teilweise extra für diesen Anlass Rituale und Liturgien entworfen oder bereits in Frauengruppen gefeierte Liturgien wiederholt.

Con-spirando enthält ein Wortspiel, bedeutet Ort der Verschwörung (*con-spiración*) und der Verschwörerinnen (*con-spiradoras*) (Gebara 2002, 4) und des gemeinsamen Atmens (*conspirar*). Das gemeinsame Atmen derselben Luft spielt auf die ökologische Ausrichtung des Kollektivs an, das Träumen und die Verschwörung auf feministische Perspektiven des Kollektivs.

Die Entwicklung einer eigenen ökofeministischen Theologie ist das Programm von Con-spirando⁹⁶. Frauen verschiedener Traditionen – Katholikinnen, Protestantinnen, Angehörige östlicher Glaubensstraditionen oder der indigenen Religiosität, Nonnen, ehemalige Nonnen, Pfarrerinnen, Theologinnen, Missionarinnen, Laiinnen – entwickeln Formen der Spiritualität und Theologie „aus ihrer eigenen Perspektive, ihres eigenen Körpers und Geistes, ihres Lebens und ihrer Erfahrungen als Frauen. Sie betrachten die Welt aus feministischem Blickwinkel, was alle Dimensionen von Klasse und ethnischer Abstammung einschließt, die die Realität unseres Lebens auf unserem Kontinent stark geprägt haben, ebenso die Dimension von Gender.“ (Hurtado/Seibert 2001, 91).

Ökologie und Feminismus verknüpfen sie mit indigenen Traditionen der Großmütter der Indígenas in Chile.⁹⁷ Der ökofeministische Grundgedanke, die Parallelstruktur zwischen der Ausbeutung von Frauen und der Natur und den hierarchischen Verhältnisse zwischen Männern und Frauen, stellen in Lateinamerika ein brisantes Thema dar: „Diese Art von Beziehung ist gegenwärtig zum Problem geworden, das die Grenzen der Ethik neu absteckt; es ist zu einer Frage des Überlebens geworden.“ (Hurtado/Seibert 2001, 91).

Mit dieser Theologie sieht sich Con-spirando in einer *zweifachen Mission*, nämlich in einer vermittelnden Rolle zwischen Kirche und Frauen, aber auch zwischen der feministischen Bewegung und der Kirche: Gegenüber den etablierten Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen, setzt sich Con-spirando für Frauenperspektiven, Menschenrechte und ökologische Anliegen ein. Ausgangspunkt vieler theologischer Überlegungen ist die repressive Sexual- und Reproduk-

⁹⁶ In der ersten Ausgabe der Zeitschrift Con-spirando von 1992 ist eine Einladung an lateinamerikanische Frauen, ein Netzwerk zu bilden, abgedruckt. Sie enthält die wichtigsten Leitgedanken, die von den Gründerinnen, unter der Ägide von Elena Aguila, gemeinsam formuliert wurden und für Con-spirando heute weiterhin gelten (Hurtado/Seibert 2001, 91).

⁹⁷ In Chile gehören die Mapuche und Aymara zur indigenen Bevölkerung, vgl. die Beiträge zu indigener Spiritualität in Fünfsinn/Zinn 1998, 41-69.

tionsmoral der römisch-katholischen Kirche gegenüber Frauen. Im Blick auf Frauen der säkularen feministischen Bewegung, die sich von den Kirchen weit entfernt haben, treten Con-spirando Theologinnen für die Relevanz von Spiritualität und Theologie im Feminismus ein. Somit findet sich Con-spirando zwischen den Stühlen wieder. Weder in den Kirchen noch in der Frauenbewegung ist ihr Dasein selbstverständlich: In Kirchen und Universitäten haben sie den Ruf, eine esoterische Bewegung zu sein, und in der Frauenbewegung müssen sie mühsame Überzeugungsarbeit leisten, dass sich Feminismus und Theologie verbinden lassen.

Durch zwei Projekte, nämlich die Zeitschrift und den *escuelas* (Sommerschulen), hat Con-spirando ein nationales, lateinamerikanisches und internationales Netzwerk von Frauen aufgebaut. Die erste Ausgabe der Zeitschrift Con-spirando *Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología* wurde am 8. März 1992 publiziert.⁹⁸ Seitdem sind jedes Jahr etwa vier Ausgaben erschienen; mit der 40. Ausgabe im Jahr 2002 feierte Con-spirando ihr 10-jähriges Jubiläum.⁹⁹ Die Artikel in Con-spirando, aber auch die Dissertation von Mary Judith Ress über ökofeministische Theologie in Lateinamerika (vgl. Ress 2003) stellen die wichtigsten Informationsquellen über Con-spirando dar.¹⁰⁰ Ökofeminismus, ökofeministische Ethik, Körper, die Auseinandersetzung mit indigenen Traditionen, Gewalt und die Genderproblematik waren die Hauptthemen in den letzten zwölf Jahren, ferner die Auseinandersetzung mit rituellen Vollzügen (Initiationsriten, Formen des religiösen Leben, Suche nach Mythen und Kräften, Archetypen, Träume) wie auch Alltagsthemen (Arbeit, Beziehungen zwischen Frauen, Jugend und Alter, Frage nach Sicherheit, Umgang mit Tod und Trauer) und gesellschaftliche Probleme wie Men-

⁹⁸ Herausgeberinnen waren Elena Aguila, Helen Carpenter, Gisella Galliani, Josefina Hurtado, Susan Koenig, Sara Martínez Bergstrom, Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra, Lene Sjørup und Betty Walker, vgl. das Impressum von Con-spirando 1 (1992).

⁹⁹ Bis August 2006 sind 52 Ausgaben publiziert worden.

¹⁰⁰ Abgesehen von den Herausgeberinnen und Autorinnen aus Lateinamerika, die Beiträge zum Thema des jeweiligen Heftes verfassen, werden auch englische oder deutsche Artikel und Auszüge aus Büchern in spanischer Übersetzung abgedruckt. Einerseits entwickelt Con-spirando somit eigene Beiträge zur Theologie, andererseits macht sie auf andere feministisch-theologische Literatur aufmerksam (Helmke 2000, 38, Anm. 3).

schenrechte und kulturelle Transformationen.¹⁰¹ Dass keines dieser Hefte explizit dem Thema Kirche gewidmet ist, zeigt, wie wenig sich Con-spirando den etablierten Kirchen und der Ekklesiologie zuwendet.

Die escuelas bilden einen wichtigen Kristallisationspunkt für das Netzwerk Con-spirando. Seit 1993 öffnen die Gründerinnen ihr Haus für die Feier von Ritualen, Workshops, feministisch-theologische Studien und Genderforschung, und nennen dies ihre „theologische und theopolitische Arbeit“ (Hunt 2000b, 42). Ein Beispiel sind die *jardines compartidos* (Gemeinsame Gärten), ein gemeinsames Projekt mit WATER (*Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual*) in Washington D.C. in den USA, und mit Ivone Gebara aus Recife in Brasilien.¹⁰² Am Beispiel des dritten Treffens der Gemeinsamen Gärten und der ersten *escuela* möchte ich kurz vorstellen, was darunter zu verstehen ist.

Zum Thema *Beyond Violence – Women, Solidarity and Forces for Change* kamen fünfzig Teilnehmerinnen¹⁰³ 1998 für zwei Wochen im Nordosten Brasiliens in Recife zusammen, machten sich dort mit der Lebenssituation einer Millionenstadt vertraut, mit ihren Gegensätzen wie den schönen Stränden und den Favelas, in denen die Zuckerplantagenarbeiterinnen um ihr Überleben kämpfen. Im Zentrum standen Begegnungen mit örtlichen Fraueninitiativen.¹⁰⁴ Daraus ging 2000 die erste von Con-spirando in eigener Verantwortung veranstaltete lateinamerikanische Sommerschule (*Escuela de Etica y Espiritualidad Eco-feminista*) in Santiago de Chile zum Thema „Mythen und Mächte“

¹⁰¹ Je ein Heft setzt sich mit zwei zentralen Figuren im Christentum, Maria und Jesus, auseinander. Einmal wird eine Brücke zur feministischen Theologie in Asien geschlagen.

¹⁰² Im Januar 1997 wurde das Projekt erstmals in Santiago de Chile durchgeführt, dann im Juni 1997 in Washington und im Juli 1998 in Recife.

¹⁰³ Die Mehrzahl der Frauen war aus Lateinamerika, insbesondere Brasilien, darüber hinaus auch einige Frauen aus Deutschland, der Schweiz, Australien und den USA und einige schwarze Frauen aus Afrika, Brasilien und den USA.

¹⁰⁴ In Teams besuchten die Frauen örtliche Gemeinden, um mit Frauen und Kindern ins Gespräch zu kommen, außerdem stellten Frauengruppen ihre Arbeit dar. Eine offene Sitzung für Menschen aus der Umgebung befasste sich mit dem „Feminismus und dem Kampf gegen Gewalt“, anlässlich derer Ivone Gebara, Mary E. Hunt, Doriz Muñoz und die Yoruba-Priesterin Mae Stella Vorträge hielten und anschließend Fragen von allen Teilnehmerinnen beantwortet wurden. Dies kennzeichnet Mary E. Hunt als typische Methode der „Geteilten Gärten“ – die interkulturelle Arbeit in Teams, anstelle einer Wahrheit von Expertinnen (vgl. Hunt 2000b).

hervor,¹⁰⁵ ein Thema, das in Lateinamerika stets gegenwärtig ist, indem katholische Volksfrömmigkeit und indigene Mythen aufeinander treffen, in Konflikt stehen und die Frage aufwerfen, wie sich beides theologisch verantworten und verbinden lässt. Die Teilnehmerinnen setzten sich kritisch damit auseinander, welche Mythen ihr Leben prägen, sowohl national als auch religiös, welche unterdrückende und konstruktive Macht diese Mythen haben, auch geschlechtsspezifische wie der Mythos der Jungfrau Maria oder des perfekten angepassten Mädchens. Der kosmische Bezug war dabei folgender: „Mit einer Hermeneutik des Verdachtens analysierten wir Mythen aus verschiedenen Kulturkreisen. In der zweiten Woche war der Blick vor allem auf soziale und schöpfungstheologische Implikationen gerichtet, zum Beispiel auf den Mythos von der Erde“ (Helmke 2000, 38).

Die Idee dieser *escuelas* ist, dass die Konferenz auf ganz Lateinamerika ausstrahlt, indem aus jedem Land zwei Frauen teilnehmen, die dann in ihrem Land ähnliche, kleinere *escuelas* veranstalten können (Helmke 2000, 37f).¹⁰⁶ Die *escuelas* haben somit eine multiplikatorische Funktion. Für das Kollektiv sind die nationalen und internationalen Vernetzungen¹⁰⁷ und die Netzwerke wichtig, die sich zwischen den Teilnehmerinnen bilden, aber auch das Material, das die Konferenzen hervorgebracht haben. Religiöse Gemeinden, ökumenische Organisationen, Universitäten, NGOs und soziale Organisationen fragen Con-spirando für Beratungen in Genderfragen und für Kurse über Ökofeminismus, feministische Theologie, Körper und Spiritualität an.

Kirche ist somit in den ökofeministisch-theologischen Texten von Con-spirando höchstens in kritischer Optik das Thema, aber nicht in

¹⁰⁵ Teilnehmerinnen waren vierzig Frauen (auch einige aus Nordamerika und Europa), manche aus kirchlichem Umfeld, meist sozial engagierte Frauen, oft aus Basisfrauengruppen.

¹⁰⁶ 2001 fand eine zweite *escuela* statt, an der das Thema „Mythen und Mächte“ vertieft wurde. Die Frauenkonferenz im folgenden Jahr stand unter dem Motto: „Mythen und Mächte III: Körper von Frauen: ethische Implikationen“ (*cuerpos de mujeres: implicancias éticas*). Das Thema im Jahr 2003 lautete: „Frauen und Macht in Lateinamerika: Mythen, Bilder, Symbole“ (*Mujeres y poder en América Latina: mitos, imágenes, símbolos*).

¹⁰⁷ Con-spirando ist vernetzt mit FORO, einem Netzwerk für Gesundheit, sexuelle und reproduktive Rechte, mit RENACE, dem nationalen ökologischen Netzwerk in Chile, mit AMEN, der nationalen Assoziation ökumenischer Frauen in Chile, mit WACC, der Weltgesellschaft Christlicher KommunikatorInnen und mit Mission 21, Evangelisches Missionswerk in Basel in der Schweiz, vgl. Hurtado/Seibert 2001, 92; Con-spirando. Insercion de Con-spirando, in: URL: <http://www.conspirando.cl/contactos.htm> [14.8.2006].

Form von Visionen für die Kirche, wenngleich die Autorinnen weiterhin einer Kirche angehören oder sogar im Dienst einer Kirche stehen. Den Bezug zur Kirche haben sie zwar nicht aufgegeben, aber in ihrem theologischen Nachdenken thematisieren sie das Verbundensein mit dem Kosmos. Kirche als mystischer Körper, als unsichtbare Größe, oder als Institution und sichtbare, konfessionell gebundene Größe, spielt fast keine Rolle.

Darin spiegelt sich wider, dass Con-spirando Frauen einen ‚historischen Weg‘ von kirchlichem Feminismus zum Ökofeminismus zurückgelegt haben, der 1989 seinen Anfang nahm. Während 1987, anlässlich des vierten Feministischen Treffens in Lateinamerika in Mexiko, noch formuliert wurde „Wir Frauen sind Kirche“, öffnet sich beim fünften Treffen in Argentinien 1989 das Selbstverständnis feministischer Spiritualität für die „Stimme der Erde“, der ganzen leidenden Schöpfung (Trapasso 1998, 14).

Es lassen sich Parallelitäten aufzeigen zwischen theologischen Qualitäten, die dem Kosmos und der Kirche zugeschrieben werden können, denn die Theologinnen sind von einem römisch-katholischen, die Welt umspannenden Verständnis von Kirche, geprägt. Der Kosmos gewinnt bei ihnen eine ekklesiale Dimension. Im Folgenden werde ich aufzeigen, worin diese Parallelitäten bestehen.

5.2.2 Kirche als Teil des Kosmos

Ökofeministische Theologie von Con-spirando Theologinnen stellt keinen systematischen theologischen Entwurf, geschweige denn ein theologisches System dar. Die Theologie wirkt in meiner europäischen Wahrnehmung oft wenig greifbar und diffus. Was ich hier vorlege, ist – ähnlich wie im ersten Teil zur Ekklesiologie bei den Circle Theologinnen – eine Interpretation, die auslotet, welche impliziten Konsequenzen die ökofeministische Theologie des Körpers von Con-spirando für die Ekklesiologie hat. Die Frage ist: Was bedeutet ‚Kosmos‘ für die Frauen und inwiefern tritt er an die Stelle von Kirche? Die Facetten dieser Kosmologie anstelle einer Ekklesiologie zeige ich schrittweise auf. Zunächst geht es um die Option für den leidenden Körper als Ausgangspunkt der Theologie (Kapitel 5.2.2.1), anschließend um die corporale Epistemologie (Kapitel 5.2.2.2), die Körpermetaphorik (Kapitel 5.2.2.3), Körpertheologien (Kapitel 5.2.2.4), das Eingebundensein in die Gemeinschaft alles Lebenden (Kapitel 5.2.2.5), die Spiritualität (Kapitel 5.2.2.6), die panentheistische Got-

tesvorstellung (Kapitel 5.2.2.7), den heiligen Kosmos (Kapitel 5.2.2.8) und die Ökumene (Kapitel 5.2.2.9).

5.2.2.1 Option für den leidenden Körper

Ökofeministische Theologie zeichnet sich in lateinamerikanische Befreiungstheologie ein, sie ist in ihr „gereift“ und steht heute in kritischem Dialog mit ihr (Ress 2003, 14). Seit den 1990-er Jahren haben sich hier neue Schwerpunkte herausgebildet: Globalisierung, Ökologie, indigene Traditionen und der Körper.¹⁰⁸ Ökofeministische Körpertheologie versteht sich als Antwort auf die gravierenden und unge lösten ökologischen Probleme in den meisten lateinamerikanischen Ländern, die Verteidigung der Rechte der indigenen Bevölkerungen und des spirituellen und religiösen Erbes der Indígenas, all dies aus der Sicht von Frauen. Sie ist deshalb eine feministische Inkulturations- und Befreiungstheologie im Kontext Lateinamerikas: „Das Unbehagen gegenüber der Befreiungstheologie wächst immer mehr. Die Verheißung einer neuen Gesellschaft, die sich auf Gerechtigkeit und Gleichheit gründet, hat sich nicht erfüllt. Wir sind müde vom Kampf, der oft gewalttätig ist und der verspricht, dass am Ende die Befreiung kommen wird. Alles, was wir gesehen haben, ist Zerstörung und Tod, nie den Sieg. Deshalb misstrauen wir dieser Art zu reden“ (Ress 1998, 20).¹⁰⁹

Der Einfluss ökofeministischer Theologie aus den USA¹¹⁰ ist nicht zu übersehen.¹¹¹ Innerhalb der feministisch-theologischen Entwick-

¹⁰⁸ Eine Teilnehmerin des Auswertungsworkshops meinte: „Befreiungstheologie vermag nicht mehr, neuen Sinn zu erschließen; es ist an der Zeit, ein neues Verständnis von Sinn hervorzubringen“ (Ress 2003, 238).

¹⁰⁹ Da ökofeministische Theologinnen zu sämtlichen gegenwärtigen Themen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie arbeiten, besteht inzwischen der Wunsch, dass ökofeministische Theologinnen in einen neuen Dialog mit den männlichen Kollegen treten, zumal ökofeministische Theologie auch von männlichen „progressiven“ lateinamerikanischen Theologen bisher kaum wahrgenommen wird (Ress 2003, 11).

¹¹⁰ Zu den bekanntesten Vertreterinnen zählen Sallie McFague (McFague 1993) und Rosemary Radford Ruether (Ruether 1992); unter den neueren Ansätzen vgl. beispielsweise Mary Grey (Grey 2003). Ökophilosophen und Ökotheologen wie Teilhard de Chardin, Fritjof Capra, Thomas Berry oder Brian Swimme lieferten der ökofeministischen Theologie wichtige Anstöße (Ress 1998, 20; Ress 2003, 60-89).

¹¹¹ Dies spiegelt sich in manchen Biografien der Vertreterinnen wider. Einige Frauen sind nach Lateinamerika migriert und leben seit Jahrzehnten dort. Biografisch ge-

lung in Lateinamerika fällt die ökofeministische Theologie in die letzte von drei Phasen,¹¹² die grob den 1970-er¹¹³, 1980-er¹¹⁴ und 1990-er Jahren zugeordnet werden können, sich aber auch überlappten oder gleichzeitig existierten (vgl. Ress 2003, 15 und 25). Somit situiert sich die Entstehung der ökofeministischen Theologie in den 1990-er Jahren, die durch das Ende der kommunistischen Ära, das Erstarren des ‚Neoliberalismus‘, die Entstehung des Weltmarktes und die Globalisierung geprägt wurden.¹¹⁵

Mary Judith Ress, ein Mitglied von Con-spirando, vertritt in ihrer Dissertation (Ress 2003)¹¹⁶ die These, dass unter lateinamerikanischen

prägt sind sie durch ein doppeltes Erbe, so stammt Mary Judith Ress, ursprünglich aus den USA (Ress 2003, 12); Ute Seibert ist ursprünglich aus Deutschland.

¹¹² Vgl. für die Phasen vor allem Ress 2003, 14-25.

¹¹³ Die 1970-er Jahre standen im politischen Kontext der Repressionen der Militärdiktaturen in Lateinamerika und des revolutionären Kampfes. In Basisgemeinden wurde die Befreiungstheologie als Reflexion der Praxis entwickelt. Die Option für die Armen war der theologische Leitgedanke. Im Blick auf die Frauen ist dies die Phase der Identifikation mit der Befreiungstheologie, indem Frauen sich als historische Subjekte in Bibel, Theologie und Kirche wahrnahmen. Ausgangspunkt war die doppelte Unterdrückung der Frauen aufgrund von Geschlecht und Klasse. Die Theologinnen tendierten dazu, das Weibliche zu sehr zu betonen und sich im Vergleich zu Männern als das bessere Geschlecht zu sehen. Feminismus galt als eine weitere imperialistische Invasion aus dem Norden.

¹¹⁴ In den 1980-er Jahren, als die revolutionären Kräfte in Zentralamerika an die Macht kamen und in Südamerika restriktive ‚Demokratien‘ entstanden, zeigte sich, dass die hohe Verschuldung der Bevölkerung das Blut aus den Adern zog. Diese Jahre galten als das „verlorene Jahrzehnt“. In diese Zeit fielen die Verurteilungen der Befreiungstheologie durch den Vatikan. Schwarze und indigene Theologien entstanden. Ein erster Dialog zwischen Theologinnen und Befreiungstheologen über die Unterdrückung von Frauen und die ‚Frauenperspektive‘ in der Theologie kam in Gang. Theologinnen entdeckten die weibliche Gottesrede. Theologische Konzepte wurden feminisiert, verbunden mit neuen liturgischen Schritten. Gebara nennt diese Zeit kritisch die „patriarchale feministische Theologie“.

¹¹⁵ Während die Bewegung der Basisgemeinden stagnierte, wuchs die Pfingstbewegung stark an. Die indigenen Bewegungen forderten von der Befreiungstheologie eine „Option für die verarmten Anderen“. Theologinnen führten die Genderanalyse in ihre Theologie ein und standen nun in einem offeneren Austausch mit ihren Kolleginnen im Norden.

¹¹⁶ Ress belegt ihre These anhand von qualitativen Interviews (auch wenn sie selber ihre Methode nicht reflektiert). Anhand eines (offen gehaltenen) Fragebogens fragte sie nach dem Selbstverständnis der Frauen (Anthropologie), ihren Erkenntnisweisen (Epistemologie), ihren Bildern vom Letzten Geheimnis bzw. dem Göttlichen, ihren Vorstellungen vom Tod und Leben nach dem Tod (Eschatologie), ihren Positionen zu Sexualität und Fortpflanzung (Ethik) sowie nach ihrer Spiritualität.

Theologinnen ein Perspektivenwechsel zur ökofeministischen Theologie stattgefunden habe. Zumindest lässt sich dies für zwölf Theologinnen von Con-spirando belegen,¹¹⁷ mit denen Ress qualitative Interviews¹¹⁸ und einen Auswertungsworkshop in Chile¹¹⁹ durchführte¹²⁰. Die Selbstbezeichnung als Ökofeministin ist kein Kriterium, da der Begriff Ökofeminismus für manche nach einem Import aus den USA klingt.¹²¹

Es mag auf den ersten Blick fragwürdig erscheinen, ob die Existenz von zwölf Theologinnen¹²² in ganz Lateinamerika die These eines Perspektivenwechsels hinreichend begründen kann. Jedoch üben letztere Einfluss auf die theologische Reflexion und Praxis in Lateinamerika aus, indem sie Bewegungen gegründet haben,¹²³ Aktivistinnen in einer Bewegung¹²⁴ oder einer ökumenischen Organisation sind.¹²⁵ Ei-

¹¹⁷ Die Interviews sind auf Spanisch veröffentlicht (vgl. Ress 2002).

¹¹⁸ Es gibt aber darüber hinaus eine Reihe anderer Theologinnen in Lateinamerika, in deren Veröffentlichungen ich seit den 1990-er Jahren keinen solchen Perspektivenwechsel feststellen kann, beispielsweise Elsa Tamez, María Pilar Aquino, Ivoni Richter Reimer, Macella Althaus-Reid oder Nelly Ritchie, Maria Clara Lucchetti Bingemer und Ana Maria Tepedino.

¹¹⁹ Der Auswertungsworkshop hatte zum Ziel, „die Texte im Zusammenhang zu analysieren, Denkmuster, Ähnlichkeiten und Unterschiede zu notieren und auf der Basis der Interviews theologische Reflexionen anzustellen. Ihre Hoffnung war, den ‚theologischen Standort‘ beschreiben zu können, an dem wir uns in diesem geschichtlichen Moment befinden“ (Ress 2003, 236)

¹²⁰ Nicht alle der Interviewten würden sich als ökofeministische Theologinnen bezeichnen, da sie sich nicht von außen in eine bestimmte Richtung einsortieren lassen wollen. Gleichwohl erkannten einige unter ihnen beim Lesen der Interviews, wie stark ihre ökofeministische Prägung doch ist (Ress 2003, 238), so dass Ress das Fazit zieht: Diese Vision wird „von einer wachsenden Zahl von lateinamerikanischen Frauen getragen“ (Ress 2003, 173).

¹²¹ Der Begriff Ökofeminismus unterliegt in Lateinamerika ähnlichen Ambivalenzen, wie die Rezeptionsgeschichte des Begriffs der feministischen Theologie bei Theologinnen im Süden bzw. bei Afroamerikanerinnen und Hispanoamerikanerinnen gezeigt hat.

¹²² Es handelt sich um Agamedilza Sales de Oliveiera, Sandra Duarte, Sandra Raquew und Silvia Regina de Lima Silva aus Brasilien, Marcia Moya aus Ecuador, Coca Trillini aus Argentinien, Fanny Greymonat-Pantelís, Graciela Pujol und Gladys Parentelli aus Uruguay, Alcira Agreda aus Bolivien, Clara Luz Ajo aus Kuba und Doris Muñoz aus Chile (Ress 2003, 176-179).

¹²³ So z.B. Sales de Oliveiera und Muñoz.

¹²⁴ Z.B. Tillini bei *Católicas por el Derecho a Decidir*, vgl. URL: <http://www.catolicasporelderechoadecidir.org/> [14.8.2006].

¹²⁵ Z.B. Geymonat-Pantelís.

nige sind promovierte Theologinnen, lehren an einer theologischen Institution¹²⁶ und schreiben Bücher.¹²⁷

Diese dritte Phase der ökofeministischen Theologie stellt laut Ivone Gebara¹²⁸ eine radikalere Version der feministischen Theologie dar, da sie der *grundsätzlichen Ausbeutungshaltung zum Leben* auf dem Planeten Erde auf den Grund geht. Ökofeminismus „betont die Vorstellung, dass wir (die ganze Schöpfung) ein einziger heiliger Körper sind. Patriarchale Systeme dagegen trennen unseren sozialen Körper in verschiedene Teile, von denen die einen über die anderen herrschen. Dieses negative Herrschaftsverhalten ist präsent zwischen verschiedenen Gruppen, zwischen Nationen, Kulturen, ethnischen Gruppen, den Geschlechtern sowie in der menschlichen Kontrolle über die Natur“ (Gebara²2002, 422).¹²⁹

Diese dritte Phase deutet Ivone Gebara als Zeit der umfassenden Rekonstruktion der Theologie aus feministischer Perspektive im postmodernen Paradigma, da Befreiungstheologie die patriarchale Struktur des Christentums, insbesondere der Anthropologie und Kosmologie, nicht wirklich herausgefordert habe. Deshalb braucht es einen *holistischen Ökofeminismus*, wie Gebara ihren Ansatz nennt.

¹²⁶ Z.B. Duarte an der Methodistischen Universität in Sao Paulo, Agreda am *Instituto Superior de Teología Andina* in Santa Cruz in Bolivien, Luz Ajo am Theologischen Seminar in Matanzas in Kuba, Muñoz am *Diego de Medellín Ecumenical Center* in Santiago und de Lima Silva an der *Universidad Bíblica Latinoamericana* in San José in Costa Rica.

¹²⁷ Drei Viertel unter ihnen sind in der katholischen Tradition beheimatet, die übrigen stehen in der Tradition der Anglikanischen oder Methodistischen Kirche, der Waldenser, ‚historischer‘ protestantischer Kirchen oder Pfingstgemeinden. Alle engagierten sich in Befreiungsbewegungen und in der Befreiungstheologie und arbeiten jetzt als theologische Erwachsenenbildnerinnen mit armen und sozial benachteiligten Frauen in Basisgruppen oder Gemeinden (Ress 2003, 174).

¹²⁸ Vgl. zu Gebaras autobiografischen Reflexionen Gebara 2005.

¹²⁹ Dorothee Sölle teilt diese Perspektive: „Die Technokratie beschert uns ja nicht nur die jederzeit reifen Erdbeeren und den jederzeit käuflichen Frühling, sie ersetzt auch alle Rhythmen des Lebens, wie Tag und Nacht, Sommer und Winter, Jugend und Alter. Sie versucht in unserem Land, die Feiertage und den Sonntag abzuschaffen und die Endlichkeit des Lebens zu verdrängen. Das Nachdenken über den Tod, das sich die lateinamerikanischen Frauen in diesen Texten miteinander leisten, gehört ins Herz einer anderen nichtanthropozentrischen Beziehung zum Leben. [...] Die Annahme der Endlichkeit des Lebens und der Vergänglichkeit des Ichs verbindet uns mit allen unseren Lebewesen, macht aus Besitzern und Benutzerinnen endlich Geschwister“ (Vorwort von Dorothee Sölle in Fünfsinn/Zinn 1998, 8).

In diesem Ansatz wird der Körper zur neuen hermeneutischen Kategorie: „Konkrete Körper von Frauen und Männern werden zum neuen Locus der Theologie“ (Ress 2003, 19).

5.2.2.2 Corporale Epistemologie

Corporale Epistemologie bedeutet für Ivone Gebara, dass Körper Ausgangspunkte der Erkenntnis werden: „Alles beginnt mit dem Körper“ (Gebara 2002, 6); vom Körper auszugehen heißt, von der ersten Wirklichkeit auszugehen, die Menschen sind und kennen. Gebara geht es um Verletzungen von Frauenkörpern, durch Armut und Globalisierung, durch körperliche Gewalt, aber auch um Frauenkörper als Ort gesellschaftlicher und kirchlicher Körperpolitiken: „Es ist unser Frauenkörper, der die Verfehlung der öffentlichen Macht fühlt, die Abwertung unseres Körpers und unserer Reflexion, der den Mangel an Überlebensnotwendigem spürt, der die weibliche Armut zu einem Skandal der kapitalistischen globalisierten Welt macht. Es ist unser Körper, der die häusliche Gewalt fühlt, die Gewalt des sozialen Verschweigens, die religiöse Gewalt, die durch die patriarchalen Religionen verübt wird, die symbolische Gewalt, die sich in verschiedenen Formen ausdrückt. Es ist unser Körper, der *die Mixtur des Lebens und das Leben als Mixtur* von Geschmäckern, Schmerzen und Farben spürt“ (Gebara 2002, 7).

Der „oftmals geschundene und verachtete, ebenso der genießende und Lust empfindende Körper von Frauen ist mittlerweile für viele der Ausgangspunkt ihrer Theologie und Hermeneutik“, so Ivone Gebara (Gebara 2002, 341), und dieses Erkennen ist kontextuell und sozial situiert: „Unser Körper ist weniger ein Körper im allgemeinen, ein abstrakter Körper, von dem aus Theorien gemacht werden. Die *conspiradoras* sprechen von den Körpern der Mapuche Frauen, der Einwohnerinnen, der Bäuerinnen, der Lehrerinnen, die in Beziehung zu anderen Körpern stehen. [...] Die Vernunft ist nichts anderes, als dass sich unser Körper über sich und über die Welt bewusst ist. Deshalb drückt sich die verkörperlichte Vernunft über vielfältige Aktivitäten und Kreativitäten aus“ (Gebara 2002, 7).

Damit stellt diese ökofeministische Hermeneutik eine neue Weise dar, die Probleme in Lateinamerika anzugehen, nämlich in weniger kämpferischer Form als die bisherige Befreiungstheologie, indem Körperbewusstsein, Körperarbeit und Körperrituale eine Rolle spielen, die zur Heilung und Gesundheit von Frauen beitragen sollen. Frauen

gelten als Multiplikatorinnen, da „wir in dem Moment, in dem wir eine Frau heilen, eine ganze Familie heilen“ (Martínez/Muñoz 1998, 61).

Das Wohlergehen von Körpern und die Freude an Körpern steht im Zentrum theologischer Rede von Erlösung und Heil, und mit dieser Option für den Körper rückt der Alltag, die Mikrogeschichte von Frauen, ins Zentrum, im Vergleich zur vermeintlichen „Makrogeschichte, der his-story“ in befreiungstheologischem Denken (Fünfsinn 2002, 341).¹³⁰

5.2.2.3 Körpermetaphorik

Con-spirando Theologinnen gehen von Körpern von Frauen aus und sehen sich eingebunden in den *Körper der Mutter Erde*. Anstelle eines Eingebundenseins in den Schoss einer weiblich konnotierten (römisch-katholischen) Mutter Kirche steht jetzt eine weiblich konnotierte Mutter Erde. Der konkrete Frauenkörper wird mit der Metapher ‚Mutter Erde‘ parallelisiert.

Die Theologinnen setzen bei der Körperlichkeit und Materialität des Lebens an, vermeiden den cartesianischen Dualismus in Körper und Geist, aber auch den theologischen Anthropozentrismus. Theologisch verknüpfen sie so die Anthropologie mit der Schöpfungstheologie. Menschliche Körper und mitgeschöpfliche Körper werden Ausgangspunkte der theologischen Erkenntnis. Die Mikrogeschichte von Frauen wird mit der Makrogeschichte der *Erde und des Kosmos* verwoben. Ein grundsätzliches Problem des Ansatzes von Con-spirando ist, dass in der Metaphorik zwischen Erde bzw. Natur und Kosmos nicht deutlich unterschieden wird.

Die Körpermetaphorik enthält viele Anklänge dessen, was in der Ekklesiologie mit dem *Leib Christi* umschrieben wird: Menschen sind Glieder eines größeren Organismus (Organismusgedanke); das Wohl des Ganzen hängt von den einzelnen ab, sie leben aber nicht für sich, sondern nur miteinander; sie sind verschieden und doch miteinander verbunden (ein Leib, viele Glieder) etc. Zwei gravierende Unterschiede sind festzustellen.

¹³⁰ Körper und Alltag sind in vielen exegetischen Arbeiten lateinamerikanischer Theologinnen, auch außerhalb von Con-spirando, Ausgangspunkt der Theologie, vgl. Cardoso 1996.

Die Körpermetaphorik in der ökofeministischen Theologie nimmt die *Materialität der Körperlichkeit* Ernst. Sie wendet sich gegen jede Spiritualisierung von Körpern und jede Spiritualisierung des Leidens im Kontext einer Kultur der Gewalt in Lateinamerika. Gewalt wird aus der Perspektive von Frauen als Gefährdung erlebt, als Gefährdung körperlicher Bedürfnisse im Alltag, als Mangel an Überlebensnotwendigem und als Verletzung körperlicher Integrität und persönlicher Würde. Dies geht bis zur politisch-öffentlichen Ebene, auf der Gewalt als Missbrauch der Macht in hierarchisch-repressiven Regierungssystemen in Lateinamerika erfahren wurde und die bis heute spürbar ist.¹³¹ Eine *Kultur der Gewalt* wird auch im Kontext der Kirchen erlebt. Frauen erfahren dies in Form religiöser und symbolischer Kontrolle über Sexualität¹³², Fortpflanzung und Genuss.

Der zweite Unterschied zum Gebrauch der Leib Christi Metaphorik ist, dass die ökofeministische Metaphorik Körper, Natur und Kosmos mit einer *weiblichen Geschlechtersymbolik* verbindet. Befreiungstheologen arbeiten in einer ganz ähnlichen Weise wie Ökofeministinnen mit dem Körper als hermeneutischer Kategorie, jedoch wird der Zusammenhang zwischen Körperlichkeit und der Geschlechterfrage nicht immer berücksichtigt.

5.2.2.4 Geschlecht und Ökologie in Körpertheologien

Die Geschlechtersymbolik des Ökofeminismus arbeitet in der Regel mit essentialistischen *Geschlechterfestlegungen* (vgl. Kapitel 1.3.2).¹³³ Gegenüber der innerfeministischen Kritik bringt sie vor, dass die Diskussion um Essentialismen eine rein akademische Theoriediskussion

¹³¹ Vgl. hierzu die Fallstudie über Körperdiskurse während der Militärdiktatur in Argentinien: Proaño-Gómez 2002.

¹³² Sexualität und Alltag im religiösen Diskurs zu verankern, ist ein weiteres Ziel von Conspirando. „In jeglicher Konversation über das Heilige ist es nicht erlaubt, über den Körper und Sexualität zu sprechen; beides wird absichtlich weggelassen. Eine wirkliche Veränderung im theologischen Diskurs wäre es, wenn der heilige Raum verändert würde, in dem die Feier des Körpers heilig wird. Wir Frauen können bestätigen, dass solche Aspekte, die uns wichtig sind, wie unsere Körper und unsere Sexualität, einfach aus jedem religiösen Diskurs ausgespart werden. Unsere Erfahrungen, die mit dem Gewöhnlichen verbunden sind, mit den Gefühlen, werden einfach nicht wertgeschätzt – und dies gilt auch für die Befreiungstheologie“ (Ress 2003, 239).

¹³³ Gleichzeitig kritisiert Ivone Gebara die patriarchale Epistemologie als essentialistisch (vgl. Gebara 2000, 51-55).

sei. Der springende Punkt sei hingegen, dass Frausein und die Sorge für die Natur existentiell miteinander verbunden seien: „Diese kritischen Stimmen behalten nicht im Gedächtnis, dass es vor allem Frauen sind, die die Verantwortung für das alltägliche Leben übernehmen, für das Durchkommen der Familie, die Sorge für die Kinder und für Gesundheit und Ernährung. Es sind Frauen, die oft meilenweit laufen, um halbsauberes Trinkwasser zu besorgen“ (Gebara 1999, 12). Gebaras empirisches Argument für den Zusammenhang von Frauen und Natur belegt sie nicht mit ausführlicheren sozialwissenschaftlichen Studien. Andererseits bilden eine mangelhafte Versorgung mit sauberem Wasser, eine fehlende Müllentsorgung, ein mit Chemikalien vergifteter Boden oder eine schlechte Qualität der Nahrungsmittel in einem Elendsviertel einfach die Realität.¹³⁴

Darüber hinaus formuliert Gebara ein *konstruktivistisches* Verständnis von Natur, Kultur und Gender: „Es gibt kein unveränderbares Wesen des Geschlechts, der Sexualität, der Rasse, der Natur. Die verschiedenen Menschengruppen stellen ihre eigenen Bedeutungen her. [...] Die biologische Angabe ist kulturell gefärbt, und der kulturelle Beleg wird durch unsere biologische Konstitution geprägt“ (Gebara 2000, 21). Die Wahrnehmung von Geschlechter-Differenzen (vgl. Kapitel 1.3.3) ist ihr ebenfalls wichtig: „Wir können die Geschlechterfrage nicht verabsolutieren und sie unabhängig von der sozialen Klasse, Rasse oder Ethnie analysieren“ (Gebara 2000, 22). Gebara wendet sich gegen die Sakralisierung der Frau oder der Natur. Mit den theoretischen Debatten setzt sie sich nicht auseinander (vgl. Gebara 2000, 25).

In ihren Ausführungen kommt häufig ihr anderes Anliegen sehr viel stärker zum Vorschein: „die Wahrnehmung des ‚Weiblichen‘ als einer unterdrückten Dimension allen menschlichen Lebens und aller biologischen Systeme, die männlich und weiblich sind“ (Gebara 2002, 422). Die Frage, inwiefern Gebara dadurch selber klassische Geschlechtersymboliken fortschreibt, stellt sie nicht: Die körperliche, kontextuelle Erkenntnisweise ist in ihren Augen weiblich, während die lineare, abstrakte Erkenntnisweise männlich-patriarchal ist (vgl. Gebara 2000, 77-85). Gebara oszilliert somit zwischen Konstruktivismus und Geschlechterfestlegungen.

Innerhalb von *Con-spirando* sind verschiedene Positionen zur Geschlechterdebatte zu finden, in neueren *Con-spirando* Heften auch

¹³⁴ Vgl. Cañas 1998, 85-90; Gebara 2000, 23f.

Auseinandersetzungen mit Geschlechtertheorien, unter anderem mit der *dekonstruktivistischen Theorie* von Judith Butler. Die Autorinnen ziehen, so weit ich sehe, keine Konsequenzen für die ökofeministische Theologie. Angesichts der Formen von Transsexualität hinterfragt Elena Aguila die enge Verknüpfung zwischen *sex* und *gender*, wobei *sex* und Körper bei Aguila äquivalent sind: „Es el cuerpo (el sexo) [...]“ (Aguila 2001, 23). Sie stellt fest: Wer *sex* verändert, verändert auch *gender*. Lässt sich eine Frau chirurgisch zu einem Mann umwandeln, wird sie auch eine männlich geprägte Genderidentität (*gender*) einnehmen. Was das Subversive an diesem Vorgehen sei, fragt sie, wo doch die Charakteristika von männlich und weiblich erhalten bleiben: Warum wechseln Menschen das biologische Geschlecht, wenn sie eigentlich das kulturelle verändern wollen? Zwar werde damit die Unterscheidung von *sex* (als gegeben und natürlich) und *gender* (als konstruiert) hinfällig, jedoch die Dichotomie des Männlichen und Weiblichen erneut hergestellt. Des Weiteren hinterfragt Aguila auch die enge Verknüpfung zwischen sexueller Orientierung (*desire*) und *gender*: Ist eine Veränderung von *gender* möglich, ohne die sexuelle Praxis zu verändern? Hier plädiert sie für vielfältige Kombinationsmöglichkeiten: Warum soll nicht eine Person eine ungewöhnliche Geschlechtsidentität haben und heterosexuell orientiert sein? Warum soll nicht eine Person eine eindeutige Geschlechtsidentität haben und homosexuell orientiert sein? Ihr Plädoyer ist, ganz im Sinne von Butler: *gender* muss nicht notwendigerweise mit Geschlechtsumwandlung oder Homosexualität verändert werden, sondern die Vielfalt von Kombinationen kann auch woanders liegen (vgl. Aguila 2001). Aguila trifft hier einen wichtigen Punkt: Der Geschlechterdualismus kann auch bei biologischem Geschlechtswechsel oder bei homosexuell lebenden Menschen zementiert werden.

Angesichts des Pluralismus der Geschlechterwahrnehmungen ist dennoch die Verknüpfung der drei Dimensionen *Körper, Ökologie und Geschlechterfrage* das Charakteristikum der ökofeministischen Körpertheologien. Dies zeigt sich besonders im Vergleich mit *Befreiungstheologien des Körpers* von brasilianischen Theologen. Stephan Kriesel zufolge sind Jaci Marascin, Rubem Alves und Leonardo Boff „Diskursivitätsbegründer“ (Kriesel 2001, 296). Durch sie haben jüngere, aber auch ältere Befreiungstheologen die Kategorie des Körpers entdeckt. Von keinem der drei Theologen existiert ein ausgearbeiteter Gesamtentwurf einer Körpertheologie. Dass es sich gleichwohl um

solche handelt, ist Kriesels Systematisierung auf der Basis ihrer Publikationen zu entnehmen.¹³⁵

Der anglikanische Theologe Jaci Maraschin entdeckte bereits in den 1980-er Jahren den Körper als Paradigma des Denkens und Handelns. Liturgie, Musik, Kunst, Ästhetik, Sinnlichkeit und Sexualität spielen eine große Rolle.¹³⁶ Rubem Alves, der presbyterianischen Kirche zugehörig, plädiert für eine Ästhetisierung der Theologie in Form der Theopoesie, die Genuss und Schönheit betont.¹³⁷ Der römisch-katholische Theologe Leonardo Boff geht von einer anthropologischen Bestimmung des Körpers aus und verknüpft diese mit seinem kosmischen Weltverständnis.¹³⁸ Die Körpertheologien zeigen, weshalb der Körper für die Befreiungstheologie wesentlich ist.

1. In einer *Kultur der Gewalt* sind von Menschen zugefügte körperliche Schmerzen, aber auch unschuldig erlittene Schmerzen, als Folge gesellschaftlicher Ungerechtigkeit, Teil der täglichen Erfahrung.

2. Die Körperthematik offenbart die *Doppelmoral* oder eine Form der „koexistenten doppelten Rationalität“ (Kriesel 2001, 132) zwischen dem offiziellen, öffentlichen (römisch-katholischen) kirchlichen Diskurs mit seinen Moralvorschriften auf der einen Seite, und der privaten Haltung der Gläubigen auf der anderen Seite, die sich diesen Vorschriften entziehen und ihren Genuss im Privaten unabhängig davon leben. *Bereiche der Intimität und des körperlichen Genusses werden so der Sprachlichkeit entzogen*. Die Körpertheologien versuchen, Erfahrungen des Genusses in die religiöse Sprache aufzunehmen und als Gabe Gottes zu deuten.¹³⁹ Dies gilt für den Protestantismus in Brasilien in ähnlicher Weise, da hier „nach dem Muster nordamerikanischer evangelikaler Konzepte eine antisinnliche Disziplinierung des Körpers“ vorherrscht (Kriesel 2001, 151).

3. Die Körpertheologien kritisieren die *Spaltung in Leib und Seele*, da dies zur Ablehnung und Verdrängung des Körpers und dessen Be-

¹³⁵ Vgl. Kriesel 2001, 153; 209; 264. Kriesel hat die ökofeministischen Körpertheologien in seinem Buch erwähnt, aber nicht ausführlicher dargestellt (vgl. Kriesel 2001, 296f); zwischen der Körpertheologie von Elisabeth Moltmann-Wendel und Jaci Maraschins Entwurf unternimmt er einen Vergleich (vgl. 184-196). Kriesels Untersuchung zeichnet sich auch dadurch aus, dass er auf etwa 150 Seiten Wahrnehmungen und Erleben des Körpers in Brasilien in Schmerz, Genuss, Krankheit und Risiko (HIV/Aids) und in der Volksreligiosität analysiert.

¹³⁶ Vgl. Maraschin 1988; Maraschin 1986, vgl. Kriesel 2001, 153ff.

¹³⁷ Vgl. Alves 1984; Alves 1985; Kriesel 2001, 209ff.

¹³⁸ Vgl. Boff³1989; Kriesel 2001, 264ff.

¹³⁹ Vgl. Kriesel 2001, 114; 116-132; 309.

dürfnisse, Sinnlichkeit und Emotionalität führe. Stattdessen orientieren sie sich an der „Leitdifferenz“ des „leidenden/befreiten“ Körpers (Kriesel 2001, 298). Sinnliche, ästhetische und emotionale Erfahrungsdimensionen wurden bislang von „dem bisherigen aufklärerisch-kognitiven und politischen-instrumentellen Pathos der Befreiungstheologie vernachlässigt“ (vgl. Kriesel 2001, 312).

4. Die *ästhetisierte Theologie wird mit ethischem Engagement* verknüpft. Als Gegendiskurs zur hierarchisch-repressiven Gesellschaft ist die Zuwendung zum Körper für marginalisierte Menschen identitätsbildend und enthält emanzipatorisches Potential. Insbesondere bei Maraschin und Boff wird durch den Bezug zu Schmerz und Leiden des Körpers Ungerechtigkeit nicht verdeckt (vgl. Kriesel 2001, 307).

Zwischen den ökofeministischen Körpertheologien und den ästhetisch-ethischen Körpertheologien der Kollegen bestehen somit *Gemeinsamkeiten und Unterschiede*: Die alltäglichen Körpererfahrungen bilden den Ausgangspunkt, insbesondere Schmerz und Genuss, aber auch Sinnlichkeit und Sexualität. Der Mangel an theologischer Berücksichtigung von Sinnlichkeit und Körpererfahrungen in der bisherigen Befreiungstheologie und die Zusammengehörigkeit von Ästhetik und Ethik werden betont, wie auch die Verknüpfung von Spiritualität und Ethik. Die dreidimensionale Verknüpfung zwischen *Körper, Ökologie und der Geschlechterfrage* ist bei den Körpertheologen nicht ausführlich thematisiert. Leonardo Boff sieht – durch seine von C. G. Jung geprägte archetypische Betrachtungsweise – in der Integration der Anima als dem weiblichen Prinzip den Weg, destruktive Tendenzen gegenüber Natur und Mensch zu überwinden (vgl. Boff 2002, 72ff). Angesichts von Boffs dualistischer Geschlechterkonzeption und seiner Neigung, Frausein idealisiert und archetypisch zu konzipieren (vgl. Boff/Muraro 2004), müsste eigens untersucht werden, welche impliziten Auswirkungen dies auf seine Körpertheologie hat.¹⁴⁰ Dasselbe gilt für die Frage, inwiefern bei Boff Körper, Geschlecht und ökologische Theologie bzw. Ökospiritualität miteinander verwoben sind.¹⁴¹

¹⁴⁰ Kriesels Systematisierung hilft hier nicht weiter, vgl. Kriesel 2001, 267-270; zur Pneumatifizierung Marias im Rahmen seiner ökologischen Theologie vgl. Boff 1996, 201-219; zur Darstellung und Kritik der Weiblichkeit Gottes bei Boff vgl. Sinner 2003, 154-168.

¹⁴¹ Vgl. zur ökologischen Theologie und Ökospiritualität Boff 2002; Boff 2003.

5.2.2.5 Gemeinschaft als Interdependenz

Die Welt wird in ökofeministischer Theologie von Con-spirando als „einzigster heiliger Körper“ betrachtet (Gebara 1999, 103), nämlich als Körper Gottes.¹⁴² Hier ist die Verschiebung vom Eingebundensein in den Leib Christi in das Eingebundensein in den Körper Gottes am deutlichsten. Die Interdependenz alles Lebenden, das die Natur und den Kosmos mit umschließt, ist grundlegend für ökofeministisch-theologisches Denken: „Interdependenz bedeutet, die grundlegende Tatsache zu akzeptieren, dass jegliche Lebenssituation, und auch der Glaube, immer die Frucht von all denjenigen Interaktionen ist, die unser Leben, unsere Geschichte, und die größere Realität in Bezug auf die Erde und den Kosmos ausmachen“ (Gebara 1999, 52).

Interdependenz umschreibt die Beziehung zwischen dem Leben in seinen vielfachen Beziehungen. Gebara fordert eine Interdependenz im Erkenntnisprozess. Subjektivität und Objektivität, Individualität und Kollektivität, Transzendenz und Immanenz, Pflanzen und Menschen, Tiere und Menschen etc., möchte sie als miteinander verwoben betrachten. Dies hätte vielfache Folgen: Eine Veränderung der transnationalen Marktwirtschaft, Netzwerke zwischen Völkern, respektvoller Dialog zwischen den Religionen etc. (vgl. Gebara 1999, 53f).

Die Interdependenz könnte ein Gegenmodell zur hierarchisch verfassten Kirche darstellen. Hier zeigt sich wiederum die Übereinstimmung von Form und Inhalt: Auch Con-spirando formiert sich selber als Netzwerk und plädiert in sämtlichen Lebensbereichen für Strukturen, die der Interdependenz alles Lebenden entsprechen. Die Interdependenz hat ethische Implikationen, da sie über die eigene Individualität auf einen größeren Zusammenhang hinaus weist. Ein neuer, geschwisterlicher Bund wird dadurch geschlossen, dass „wir alle Teile desselben lebendigen Leibes sind, verbunden mit der ganzen Erde, den Sternen, dem Sonnensystem und letztlich dem ganzen Kosmos“ (Gebara 1998, 36).

¹⁴² Gebara übernimmt hier den Ausdruck *body of God* von Sallie McFague's ökologischer Theologie (McFague 1993). Gebaras Annäherungen an eine ökofeministische Gotteslehre ist Sallie McFague's Ansatz sehr ähnlich, vgl. explizite Hinweise: Gebara 1999, 104; 123ff und 132ff.

5.2.2.6 Spiritualität und Ethik der Fürsorge

Aus der Interdependenz alles Lebenden resultiert eine menschliche Verantwortung für alles Lebende, so dass Theologie und Ethik in der ökofeministischen Theologie von Con-spirando zusammen gehören, ebenso Spiritualität und Ethik. Gebaras Position gleicht dem Postulat einer ‚weiblichen Moral‘ in der feministischen kontextualistischen Ethik, die als *ethic of care* oder *Ethik der Fürsorge* von verschiedenen Vertreterinnen vorgeschlagen wurde.¹⁴³ Fürsorge für sich, andere und die Welt, in Form von Achtsamkeit, Anteilnahme, Unterstützung und Versorgen, stehen hier im Zentrum.¹⁴⁴

Dies gilt besonders für die Wahrnehmung von Körpern. Menschliche Körper in ihren alltäglichen Gefährdungen sind aus der Sicht der Interdependenz mit denjenigen des Erdkörpers verschränkt: „Wenn wir uns um den kranken Körper der Armen sorgen und die Ungerechtigkeit wahrnehmen, die sie erleiden, dann sehen wir es als etwas, das unseren eigenen Körpern geschieht“ (Ress 1998, 21).

Zu dem Leiden der „Stummen in der Geschichte“ (Ress 1998, 20) gehört die ökologische Krise in Lateinamerika, die zur Überlebensfrage geworden ist.¹⁴⁵ Ökofeministische Theologie setzt bei dieser ge-

¹⁴³ Vertreterinnen sind z.B. Carol Gilligan, Sara Ruddick, Elisabeth Conradi und Joan C. Tronto, vgl. Wendel 2003, 40ff.

¹⁴⁴ Kontrovers diskutiert wird bis heute in der feministisch-ethischen Diskussion die Gegenüberstellung ‚weibliche Moral‘ (Fürsorgeethik) versus ‚männliche Moral‘ (Gerechtigkeitsethik). Manche Ethikerinnen sehen in der Fürsorgeethik eine Folge der Diskriminierung von Frauen und eine Festlegung auf ihre Fürsorgerolle, andere werten sie als gleichberechtigte oder sogar moralisch überlegene Form der Ethik.

¹⁴⁵ Beispielsweise erreicht die ökologische Zerstörung in El Salvador das höchste Niveau in ganz Amerika: „80 Prozent der natürlichen Vegetation El Salvadors wurde ausgerottet. Nur sechs Prozent des ursprünglichen Waldes werden noch als solcher anerkannt. Von den ursprünglichen 120.000 Hektar des Magroven-Anbaus existieren inzwischen nur noch 30.000 Hektar aufgrund der unkontrollierten Ausdehnung der Baumwollpflanzungen und des Pestizid-Einsatzes. Die über- und unterirdischen Gewässer sind verschmutzt, wodurch viele Krankheiten verbreitet werden. Verschlimmert wird das dadurch, dass die Wasserquellen austrocknen. Die unterirdischen natürlichen Wasserquellen von San Salvador zum Beispiel reduzieren sich um einen Meter pro Jahr. 80 Prozent des nationalen Territoriums zeigt schwerwiegende Spuren von Erosion, geringer Fruchtbarkeit, hoher Verschmutzung durch Kunstdünger und dem Verlust der Pflanzendecke. Es gibt drei Arten von Bäumen, zehn Vogelarten und drei Säugetierarten, die ausgerottet sind. Dürre, Überschwemmungen, geologische Auswaschungen, Hungerkatastrophen und eine steigende Todesrate sind die Folgen des fehlenden ökologischen Gleichgewichts. 80 Prozent der Kinder unter fünf Jahren leiden an Unterernährung. 18

genwärtigen Krise und dem Ende sozialistischer Hoffnungen an. Sie hat diese Opfer globaler Projekte auf lokaler Ebene vor Augen und verbindet Globales und Lokales in einem ökofeministischen Schöpfungsverständnis miteinander. Angesichts der Hoffnungslosigkeit und der Resignation der ‚Armgemachten‘ sieht sie in der Teilhabe am kreativen Schöpfungsprozess Hoffnung: „Schöpfung als eine dauernde Freisetzung von göttlicher Energie in uns allen zu sehen, lässt uns in kollektiver Form unsere lokale Verantwortung übernehmen für die Schöpfung der Welt und für uns selbst“ (Gebara 1998, 34).

In den Veröffentlichungen von *Con-spirando* wird das Leiden nur selten beschrieben,¹⁴⁶ der Akzent liegt vielmehr auf der Hoffnung, die durch das Verbundensein mit dem kreativen Schöpfungsprozess und dem Kosmos als einem einzigen Körper erfahren wird: „Ich denke, dass wir uns stärker als ein ganzer und einziger Körper wahrnehmen sollten, als auf einer tiefen Ebene zusammengehörig. So, dass wenn wir einen Teil fortnehmen, sich der ganze Körper angegriffen fühlt“ (Gebara 1998, 32). An diesem Zitat wird deutlich, wie eng Spiritualität und Ethik miteinander verwoben sind: „Eine Spiritualität ohne Ethik ist leer, nichts sagend. Und eine Ethik ohne Spiritualität, das heißt, ohne klare Direktiven, ohne Beständigkeit, ohne persönliche und kollektive Selbstevaluation, ist nur eine Ideologie der Situation, ein Verhalten ohne Wurzeln. Ethik und Spiritualität durchdringen sich, um das Leben in der Unterschiedlichkeit der Situationen zu bewahren. Beide nähren sich von Werten, den Werten, die sie durch den Aufbau einer Gemeinschaft erlangen, in der alle und alles Platz hat“ (Gebara 2002, 9).

Ökofeministische Ethik bedeutet, die Liebe zu allem Lebenden ins Zentrum zu stellen (Gebara 2002, 11). Spiritualität und Ethik sind für Gebara kontextuell situiert, hier kommt die Geschlechterfrage ins Spiel. Abstrakte Werte und Ideen charakterisiert Gebara als männlich: „Von Werten zu sprechen, bedeutet auch, den Ort des Geschlechts [*género*] festzustellen, von dem aus wir Werte bestimmen, damit wir nicht der Versuchung einer abstrakten, maskulinen Weltansicht erliegen. Diese reduziert Wert und Ideen auf abstrakte Seinsweisen ohne kon-

Prozent der Todesfälle wurden durch Parasiten und Infektionskrankheiten ausgelöst“ (Cañas 1998, 85).

¹⁴⁶ Weiterführende Einblicke in die Probleme von Armut, Gewalt und Geschlecht in den Favelas in Rio de Janeiro gibt die US-amerikanische Anthropologin Donna Goldstein aus ethnologischer Perspektive, vgl. Goldstein 2003.

krete Gestalt in den verschiedenen menschlichen Verhaltensweisen“ (Gebara 2002, 9).

Dieser Fürsorgeethik und kosmischen Spiritualität liegt ein Verständnis von Gott zugrunde, das Gottes Beziehung zu allem und Gottes Präsenz in allem betont.

5.2.2.7 Panentheistische Gottesvorstellung

Durch ein solches panentheistisches Gottesverständnis kommt der Christologie im ökofeministischen Denken nicht dieselbe Bedeutung zu wie in einer christozentrisch gedachten Ekklesiologie. Die Verbindung zwischen Individuen und Gott sowie die Präsenz Gottes in allen Körpern stehen stattdessen im Zentrum.

Das Gottesverständnis von Gebara kann als *immanente Transzendenz* oder *transzendente Immanenz* bezeichnet werden, da Gebara den Geheimnischarakter Gottes und die Inkarnation zusammenhalten möchte. Transzendenz ist für sie die Erfahrung des Geheimnischarakters des menschlichen Lebens, und die Menschheit ist Teil des „göttlichen Geheimnisses“. Immanenz besteht darin, dass „er/sie/es, diese geheimnisvolle Kraft, mitten unter uns wohnt[e] und in allem, was lebt“ (Gebara 1998, 31). So vertritt Gebara ein panentheistisches Gottesverständnis: „Gott ist in allem und alles ist in Gott“ (Gebara 1999, 107). Gott ist für sie Person und Nichtperson zugleich: Deshalb ist Gott Person und ist es doch nicht. Die Beziehunghaftigkeit wird personhaft ausgedrückt, menschlich – und gleichzeitig übersteigt es das Menschliche und ist mehr als bloße Personhaftigkeit“ (Gebara 1999, 105). Gebara favorisiert deshalb die Metapher „Geheimnis“ für Gott (Gebara 1999, 133). Hoffnung richtet sich bei Gebara in theozentrischer Sicht ganz auf Gott (vgl. Gebara 1999, 135).¹⁴⁷

Nicht die Christologie ist für sie zentral, sondern der historische Jesus, der zum Symbol geworden ist. So schreibt sie in einem Interview mit Judith Ress, dass Jesus „am meisten erfasst, wie erfülltes Leben für die Menschheit auf der Erde sein soll“ (Ress 1998, 22). Jesus un-

¹⁴⁷ Die Trinität deutet sie als Metapher für Beziehunghaftigkeit (vgl. Gebara 1999, 153), und diese Trinität als Interdependenz möchte sie deshalb auch im Kosmos, auf der Erde, in Beziehungen zwischen Völkern und Kulturen, in menschlichen Beziehungen und in jeder Person sehen (vgl. Gebara 1999, 155ff). Vgl. zur Trinität auch Gebara 1996b. Gebaras Ansatz ähnelt der Trinitätslehre von Elizabeth Johnson durch die Beziehunghaftigkeit der drei Personen (vgl. Johnson 1992 und Kapitel 3.3).

terscheidet sich nicht in metaphysischer oder ontologischer Weise von anderen Menschen, sondern in ethischer und ästhetischer Weise. In ökofeministischer Ethik, Spiritualität und nun auch im Gottesverständnis steht die Liebe im Zentrum. So ist Jesus „das Symbol für die Verletzlichkeit der Liebe, die, um lebendig zu bleiben, schließlich ermordet endete. Doch in denen, die lieben, steht Jesus wieder auf, um den lebendigen Kreislauf der Liebe von Neuem zu beginnen“ (Ress 1998, 23).¹⁴⁸

Mit dieser *Theozentrik* ist es Con-spirando Theologinnen möglich, eine Brücke zu *indigener Spiritualität* zu schlagen: „Für die Indígenas ist Gott kein entferntes Wesen, sondern Gott kommt zu ihnen und greift in die Geschichte ein, gestaltet sie mit; Gott erscheint auf der Erde. Für mich war es sehr beeindruckend, einer sehr sanftmütigen und sehr weiblichen Gottheit zu begegnen, die sich in der Natur und insbesondere in dem fruchtbaren Boden zeigt. Dieser Symbolismus, der aus dem Sakralen hervorgeht, hilft mir dabei, mit der Unendlichkeit in einer völlig anderen Art und Weise in Berührung zu kommen.“¹⁴⁹

Die Schöpfungsmythen erzählen von großen Muttergöttinnen, beispielsweise der Pachamama.¹⁵⁰ Indigene Göttinnen werden als „Schöpferinnen, Erhalterinnen des Lebens und Schutzpatroninnen der Lebenszyklen“ verehrt und als „Erbe lateinamerikanischer weiblicher Identität“ gesehen (Bernardo 1996, 50).¹⁵¹ Der Dialog mit indigener Religiosität und eine Relektüre der grundlegenden, patriarchal geprägten Mythen gehören zu den wichtigen Aufgaben ökofeministischer Theologie (Gebara 2002, 9). Dieses theozentrische, panentheistische Verständnis und die Interdependenz alles Lebenden führen dazu, dass die Beziehung zum „kosmischen Körper“ oder zum „Heiligen Körper

¹⁴⁸ Dennoch schreibt Gebara Jesus Christus eine soteriologische Funktion zu, sie stellt dem Erlöser jedoch Maria als Erlöserin zur Seite (vgl. Gebara 1996a).

¹⁴⁹ Soccoro Fragoso 1998, 41. Die vorliegende Übersetzung aus dem Spanischen ist von mir leicht in inklusive Sprache verändert worden.

¹⁵⁰ Die Pachamama gilt als das Leben selbst, als die Quelle des Lebens, „pacha“ bedeutet „der ganze Raum und die ganze vitale Zeit“, „mama“ bedeutet „Frau“. Räumlich gesehen steht Pachamama für die Erde, zeitlich gesehen für die Gegenwart, die mit der Vergangenheit verbunden ist (Ress/Hurtado 1998, 53).

¹⁵¹ Die Auseinandersetzung mit Kulturen der indigenen Göttinnen und mit indigenen Priesterinnen ist aufgrund von Inquisition, Verfolgung und Unterdrückung von Priesterinnen und Heilerinnen, die sich in der Zeit der Kolonialmission dem Christentum widersetzen, bis heute ein schwieriges Feld. Zwar gibt es humanitäre Hilfe für Indígenas seitens der Kirchen, aber die religiöse Ausübung ihrer Göttinnenspiritualität findet eher versteckt statt (vgl. Bernardo 1996).

des Kosmos“ (Gebara 1999, 53) im Zentrum steht und nicht eine konfessionell gebundene Kirche.

5.2.2.8 Heiliger Kosmos

Heiligkeit wird von Conspirando Frauen neu bestimmt, es ist weniger die (römisch-katholische) Kirche, sondern der heilige kosmische Körper. Es findet eine Pansakralisierung statt: Alles Lebende ist heilig. Sakramente als Heilmittel, um zu Gottes Heil zu gelangen, stehen ganz im Hintergrund. Stattdessen findet eine Sakralisierung des Lebenden statt, die mit Ästhetik, nämlich dem Staunen und der Kontemplation über die Größe Gottes verknüpft ist, und mit Mitgefühl für verletztes, hilfsbedürftiges Leben.

Die Betonung des Eingebundenseins in den heiligen kosmischen Körper ist auf dem Hintergrund zu deuten, dass viele Theologinnen Enttäuschung und Verrat durch die Kirchen erlebt haben. Mit der schöpfungstheologischen und kosmischen Perspektive machen sie sich vom „Missbrauch“¹⁵² durch die Kirche(n) frei: „Die Interviews zeigen, wie wir alle Spuren des Missbrauchs durch unsere Institutionen in unseren Körpern tragen. Indem wir mit der Institution brechen, entdecken wir einen Überlebensweg, und indem wir uns die Bedeutung dessen, was menschlich ist, neu erschließen“ (Ress 2003, 238).

Diese sehr harten Worte hängen mit der offiziellen Theologie und der Haltung zusammen, unter den Frauen in Lateinamerika während der Zeit der Militärdiktaturen gelitten haben. Für die Situation in Chile gibt es Untersuchungen über das religiöse Selbstverständnis von katholischen Frauen aus Basisgemeinschaften, Pfingstkirchen wie auch von sog. *sanadores populares* (Wunderheiler/innen)¹⁵³. Die Hinwendung zu Frauengruppen, neuen Ritualen und ökofeministischer Spiritualität kann gedeutet werden als Abkehr von der Vorstellung eines autoritären, willkürlichen, strafenden Gottes, dem *Dios del cuco* („Schlaubergergott“), ein Gottesbild, das die Militärdiktatur unter Pinochet usurpierte und für eine nationalistische Theologie benutzte. Das Weibliche, real verkörpert in den Großmüttern, oft *campesinas* oder Mapuche-Indianerinnen, wurde zur Gegenfigur und nährte das

¹⁵² Die Anspielung auf sexuellen Missbrauch ist deutlich, aber vermutlich ist auch an Missbrauch im metaphorischen Sinne gedacht, beispielsweise Missbrauch von Macht durch Priester und Kirchenleitungen.

¹⁵³ Leider sind diese Untersuchungen von Lene Sjørup bzw. Verónica Cordero und Ute Seibert nicht publiziert, vgl. Seibert 2001, 28.

Widerstandspotential der Frauen. Deshalb sehen viele Frauen Göttliches heute, in der Transformationsphase zur Demokratie in vielen Ländern, als Macht in Beziehung: „eine Energie, Gott geschieht, Macht in Beziehung“ (Seibert 2001, 27).¹⁵⁴

Insofern dient die Hinwendung zum Körper und zum Kosmos als eine Form der Vergangenheitsbewältigung: Alle unsere Erfahrungen hinterlassen Spuren in unseren Körpern: Gewalt, Krankheiten, Hunger und Folter, Verluste und Trauer, Liebe, Solidarität, Befriedigung und Lust sind Erinnerungen, die unser Körper gespeichert hat“ (Seibert 2001, 28). Die Hinwendung zum Körper ist gekoppelt mit einer Abwendung von Institutionen, auch von der Kirche. Gnade vor Gott, Erlösung oder die ewige Errettung, die durch die Kirche gewährt wird, stehen weniger im Vordergrund, sondern das Eingebundensein in das Heilige, das mit naturhafter und weiblicher Metaphorik neu benannt wird, beispielsweise als „große Gebärmutter“, „Körper Gottes“ oder als „starker Wind“ (Ress 2003, 158f).

5.2.2.9 Kosmische Ökumene

Die katholisch gedachte Weltkirche oder weltweite Ökumene wird in ökofeministischer Theologie weiter gefasst, nämlich als kosmische Ökumene, als großes Haus, innerhalb dessen kleine Häuser existieren, nämlich Religionen, und innerhalb der Religionen kirchliche Gemeinschaften. Die Bedeutung von Kirche, auch als weltumspannende Einheit, relativiert sich dadurch, denn der Kosmos ist die Bezugsgröße einer *weit größeren, umfassenderen Ordnung*. Dies hängt mit dem *holistischen* Denken im Ökofeminismus zusammen, innerhalb dessen das Ganze wichtiger ist als seine Teile (vgl. Gebara 2000, 85f). Dies geht mit einer Indifferenz gegenüber religiösen Institutionen einher.

Der ökumenische Gedanke von der ‚bewohnten Erde‘ wird hier als *Makroökumenismus* gedacht. Diese Tendenz findet sich ebenfalls bei Leonardo Boff und in den befreiungstheologischen Basisgemeinden. Zwischen Konfessionen und Religionen wird kaum mehr unterschieden. Beispielsweise geht Boff auch von der Schöpfung und der universalen Heilsgeschichte aus. In dieser inklusivistischen Perspektive kann die römisch-katholische Kirche wegfallen (vgl. Sinner 2003, 192f). Auch bei der römisch-katholischen Theologin Elizabeth John-

¹⁵⁴ Die Vorstellung von Gott als „Macht in Beziehung“ hat Carter Heyward geprägt, vgl. Heyward 1992.

son ist die kosmische Dimension vorhanden (vgl. Kapitel 3.3). Der römisch-katholische Theologe Karl Rahner bietet eine „kosmische Ekklesiologie“ (vgl. Stockhausen 2002).

Der Schritt von einer katholischen, weltumspannenden Kirche zum Makroökumenismus liegt in Lateinamerika scheinbar nahe. Viele öko-feministische Theologinnen arbeiten für kirchliche Organisationen. Trotz ihrer kritischen Distanz zur offiziellen Kirche haben sie den Bezug nie völlig aufgegeben.

5.2.3 Kirche und die Option für Frauen, Körper und Ökologie

Lateinamerikanische Befreiungstheologien von Frauen wie Männern gehen von verletzten und leidenden Körpern aus. Die *Kultur der Gewalt* der letzten Jahrzehnte führt dazu, dass körperliche Schmerzen, unschuldig erlitten, als Folge von Männergewalt gegen Frauen und als Folge von gesellschaftlicher Ungerechtigkeit und Militärregimes, Teil der alltäglichen Erfahrung sind. Auf der anderen Seite schaffen Sinnlichkeit, Freude und Genuss des Körpers eine inoffizielle Gegenwelt des Widerstands gegen Gewalt. Verletzte und genießende Körper sind der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt ihrer Körpertheologien, die als Reaktion auf eine als instrumentell-vernünftig empfundene Befreiungstheologie interpretiert werden können. Die Körpertheologien sind intim und politisch zugleich. Ästhetik und Ethik gehören zusammen. Anthropologisch wird die Tradition der Trennung von Leib und Seele kritisch hinterfragt. Diese *ästhetisch-ethische Körpertheologie* haben die Befreiungstheologen und ökofeministischen Theologinnen gemeinsam. Der Körper dient als kritische Kategorie gegen die Kultur der Gewalt, kirchliche Körperfeindlichkeit und instrumentell-vernünftige Befreiungstheologie. Insofern führt der lateinamerikanische Kontext zum theologischen Nachdenken über Körperlichkeit.

Zwischen den Körpertheologen und den ökofeministischen Theologinnen besteht der Unterschied, dass die Theologinnen eine *dreifache Option* formulieren, nämlich für *die Frauen, den Körper und die Ökologie*. Darüber hinaus enthält der Ökofeminismus eine starke Kritik an theologischem *Anthropozentrismus*.

Die dreifache Option führt zu einer *Akzentverschiebung*: von einer Gewaltkultur gegen Frauen und die Natur zu einer Fürsorgeethik für Frauenkörper und Gottes Schöpfung, von Christus zu pantheisti-

scher Theozentrik, vom spirituellen Leib Christi zum Körper Gottes und schließlich von der Kirche zur Makroökumene.

Angesichts der Gewaltkultur plädiert Con-spirando für eine *Ethik der Fürsorge und Spiritualität der Liebe* zu allem Lebenden. Dies beruht auf einem *panentheistischen Gottesverständnis*, das Gott in allem Lebenden sieht und Gott als Geheimnis versteht. Die innertrinitarische Dreierbeziehung spiegelt sich in der Interdependenz alles Lebenden auf der Welt wider. Aus dieser theozentrischen interdependenten Weltansicht erwächst einerseits Hoffnung, indem Menschen am kontinuierlichen Schöpfungsprozess teilhaben (*creatio continua*), andererseits erwächst *Verantwortung für alles Lebende*. Durch die Theozentrik und die Betonung der Schöpfungstheologie schlagen ökofeministische Theologinnen einen Bogen zu *indigenen Traditionen* in Lateinamerika, in denen die Verbundenheit mit der Mutter Erde besonderen Raum einnimmt. Der Auftrag ist, den Körpern und allem Lebenden in Achtsamkeit zu begegnen. Gott ist als immanente Transzendenz in jedem Körper und in allem Lebenden präsent und doch als Geheimnis immer noch viel größer. Die dreifache Option für Frauen, den Körper und die Natur fehlt den Theologinnen in der offiziellen Kirche und in der Befreiungstheologie der Kollegen. Auch wenn die Kirche die Inkarnation Gottes in Jesu Christi und die Rettung und Heilung verkündet, erscheint sie den Theologinnen als spiritualisierter Leib Christi. Deshalb möchten sie sich mit dem ‚Körper Gottes‘ verbunden wissen. Die Enttäuschung über die Kirche ist groß, so dass der Ausweg in der Makroökumene gesucht wird.

Kritische Anfragen stellen sich auf dreierlei Weise.

1. Die *existentiell-empirische* Verbindung zwischen *Frauen, Körpern und Natur* wird behauptet, aber nicht aufgezeigt. Vermutlich ist das Problem für die Theologinnen selbstverständlich. Es ist häufiger zu beobachten, dass lateinamerikanische Befreiungstheologien es unterlassen, konkrete Situationen zu beschreiben und mit sozialwissenschaftlichen Studien zu belegen. Es scheint, als ob die Kenntnis der konkreten Situation voraus gesetzt wird.

Con-spirando Theologinnen kritisieren auch die *historisch-symbolische* Abwertung von Frauen, von Körperlichkeit und von der Natur. Gleichwohl beharren sie auf dieser Verbindung (zwischen Frauen und der ‚Mutter Erde‘) und sehen in der jetzt positiv gedachten Verbindung zwischen Frau, Körper und Natur die Zukunft der feministischen Theologie. Inwiefern sie hier patriarchale Geschlechterkonstruktionen fortschreiben, ist – soweit ich sehe – trotz der vereinzelten

Auseinandersetzung mit der Geschlechterdekonstruktion in *Conspirando* nicht vertieft diskutiert worden.

Das Oszillieren zwischen Essentialismus und Konstruktivismus, insbesondere bei Gebara, hängt möglicherweise mit einer Ablehnung euroamerikanischer Gendertheorien zusammen. Für manche Lateinamerikanerinnen sind der Begriff Gender und die dahinter liegende Konzeption ein Import aus dem europäisch-angelsächsischen Raum. Es besteht der Verdacht, dass hier gleichzeitig westliches, ‚neoliberales‘ Denken importiert wird. Einige feministische Philosophinnen kritisieren, dass damit der radikale Ansatz einer Befreiung in Lateinamerika verdrängt wurde, dem es nicht nur um die anthropologische Konzeption von Weiblichkeit und Männlichkeit ging, sondern um die Transformation der Gesellschaft insgesamt (vgl. Gargallo 2004). Gebara tendiert wie andere lateinamerikanische Theologinnen dazu, den Begriff *género* zu verwenden und ihn feministisch auszulegen: „Es ist unmöglich, eine Genderanalyse ohne Feminismus zu machen“ (Gebara 2004, 125). Das Oszillieren ließe sich auf diese Weise erklären.

Andererseits existieren andere Beispiele, die zeigen, dass in Lateinamerika bereits ein eigener *Aneignungsprozess ursprünglich US-amerikanischer Theorien* stattfindet. In Brasilien gibt es theologische Zugänge, die ausgehend von der Queer Theorie zu Körperlichkeit und Männlichkeit arbeiten.¹⁵⁵ Auch die Philosophin Diana Maffia in Buenos Aires verbindet ‚radikale‘ feministische Philosophie mit der Infragestellung der Kategorie Geschlecht in dekonstruktivistischer Perspektive. Veränderungen der Geschlechterordnung sind für sie immer mit einer neuen ökonomischen, sozialen und politischen Ordnung verbunden. Anliegen der Transgenderbewegung, des radikalen Feminismus und der Gesellschaftstransformation gehören bei ihr zusammen (vgl. Maffia 2003). Ähnliche Aneignungsprozesse sind mir aus der ökofeministischen Theologie in Lateinamerika nicht bekannt.

2. Das Verhältnis von *Natur und Kosmos* wäre genauer zu bestimmen: Natur bezeichnet im europäisch-abendländischen Sprachgebrauch die selbsttätige Bewegung der Welt, während die Welt als geordnete Ganzheit als Kosmos bezeichnet wird (vgl. Cancik 2005). Gebara wehrt sich gegen Definitionen und Klassifikationen, sie setzt ganz auf kontextuelle Herangehensweisen. Diese Gegenüberstellung zwischen Kontext und Theorie ist in einem dualistischen Denken ver-

¹⁵⁵ Vgl. Ströher/Deifelt/Muszkopf 2004; Muszkopf/Ströher 2005.

haftet, die mir wenig sinnvoll erscheint, da beide Aspekte benötigt werden.

Andererseits steht die Frage im Raum: Zeigen sich hier implizit Züge indigener Kosmovision, als Kritik an europäisch-westlichem Denken? Ein Charakterzug indigener Weltanschauung ist die Verbindung zwischen Mensch und natürlicher Schöpfung; außerdem findet sich meist auch die Vorstellung einer weiblichen Naturgottheit, beispielsweise der Pachamama. Hierin könnte eine der Ursachen für das Unverständnis sein, auf das ökofeministische, aber auch mystisch-ökologische Theologie aus Lateinamerika in Europa stößt. Diese mystisch-spirituelle Verbindung mit der Natur und dem ganzen Universum ist in Gemeinschaften von Indigenas auf besondere Weise spürbar. Hier stellen sich hermeneutische Fragen: Werden mühsame Begriffsunterscheidungen einfach unterlassen? Oder ist es gerade das Charakteristikum eines veränderten Denkens, dass Wert auf das Verbindende gelegt wird, und nicht auf glasklare Unterscheidungen?

3. Die Frage bleibt offen, welche Bedeutung die *Kirche innerhalb der Makroökumene* spielt. Die spirituelle Gemeinschaft des Kollektivs Con-spirando ist die Zwischeninstanz zwischen den Individuen und der Verbundenheit mit dem Kosmos. Hier wird die Fürsorgespiritualität gemeinschaftlich gelebt. Con-spirando versteht sich als Gegenkultur und Gegenbewegung in kritischer Opposition zur Kirche. Die Frage nach einer positiven Bestimmung von Kirche bleibt offen. Gleichwohl sind die Frauen in der Regel weiterhin mit einer Kirche verbunden.

Die Herausforderung besteht darin, nach den ekklesiologischen Implikationen der Bedeutung von Geschlecht, Körper und Ökologie zu fragen: Wie kann die *Ekklesiologie weniger anthropozentrisch* gedacht werden? Die Vorstellung der Koinonia, verbunden mit einer trinitarischen Begründung, war in den letzten Jahrzehnten ökumenischer Diskussionen der Schlüssel zum Verständnis der Gemeinschaft der Kirchen untereinander.¹⁵⁶ Eigentlich umschließt das Konzept der Koinonia die Gemeinschaft mit Gott als Teilhabe an der immanenten Trinität, innerhalb der Kirche, in den Kirchen untereinander, mit den Menschen anderen Glaubens oder ohne Glauben und mit der Schöpfung (vgl. Enns 2003, 82). Die *Koinonia* umgreift auch die *Schöpfung*. Ekklesiologie ausgehend von der ökologischen Anthropozentriermuskritik und in Verbindung mit der Geschlechterfrage zu denken,

¹⁵⁶ Vgl. hierzu Enns 2003, 81-94; insbesondere 92.

dies ist der Impuls, der von Con-spirando ausgeht. Vonnöten ist eine theoretische Reflexion über den Zusammenhang von Gewalt, Geschlecht und Natur, den der Circle und Con-spirando angestoßen haben.

5.3 Kirche im Widerstand gegen vergeschlechtlichte Gewalt

Con-spirando und der Circle situieren sich im Kontext einer Gewaltkultur, die aus einer frauenzentrierten Perspektive kritisiert wird. Die Gewaltproblematik im Rahmen der Geschlechterverhältnisse differenzierter zu analysieren und aufzuzeigen, wie beide Geschlechter jeweils in diese Gewaltverhältnisse verstrickt sind, wird nicht unternommen. Während die Circle Theologinnen die Gewaltphänomene darstellen, ist von den konkreten Bedrohungen in Con-spirando Texten wenig zu erfahren. Der Körper als hermeneutische Kategorie der Theologie wird in Circle Texten bislang wenig erkundet, lediglich Denise Ackermann rückt ihn angesichts der HIV/Aids Katastrophe in den Blick. Con-spirando Theologinnen hingegen antworten auf die Kultur der Gewalt mit einer Theologie, die vom Frauenkörper ausgeht.

In beiden Bewegungen unterbleibt eine begriffliche und theoretische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gewalt und Geschlecht und zwischen Gewalt, Geschlecht und Natur. Darum geht es im folgenden Abschnitt, auch unter dem Gesichtspunkt, dass die Theologie in Bezug auf Gewalt im Geschlechterverhältnis im Vergleich zu den Sozial- und Kulturwissenschaften im Rückstand ist.¹⁵⁷ Mit diesem Instrumentarium werde ich anschließend Schlussfolgerungen für die Ekklesiologie ziehen.

¹⁵⁷ Vgl. beispielsweise den jüngst erschienenen Sammelband „Religionen und Gewalt“ (Collet/Estermann 2002), der sich unter dem Eindruck der Attentate auf die Twin Towers in New York 2001 vor allem dem Problem der „religiösen Gewalt“ stellt. Die Frage, inwiefern zwischen religiösem Fundamentalismus, Terrorismus und Männlichkeitskonstruktionen (und dem Attentat auf zwei Phallussymbole) ein Zusammenhang bestehen könnte, wird von den neun Autoren des Sammelbandes nicht gestellt. Sozialpsychologische Überlegungen in diese Richtung hat Prof. Gerhard Vinnai von der Universität Bremen angestellt, vgl. seine Artikel unter der URL: <http://www.vinnai.de/terror.html> und <http://www.vinnai.de/krieg.html> [14.8.2006].

5.3.1 Zum Verhältnis von Gewalt, Geschlecht und Ökologie

Der Gewaltbegriff der afrikanischen und lateinamerikanischen Theologinnen ist weit ausgedehnt. Sämtliche Probleme werden unterschiedslos subsumiert. Die Afrikanerinnen problematisieren die direkte körperlich-sexuelle Gewalt und das facettenreiche Netz der Ursachen und Hintergründe, die Gewalt gegen Frauen begünstigen und legitimieren. Hier werde ich anknüpfen und einen heuristisch sensiblen und operablen Gewaltbegriff vorschlagen, der zwischen direkter körperlicher (und psychischer) Gewalt und strukturellen Ursachen und Zusammenhängen zu unterscheiden vermag.

Im ersten Schritt werde ich deshalb eine Klärung des Begriffs der Gewalt vornehmen (Kapitel 5.3.1.1). Darauf aufbauend beleuchte ich im zweiten Schritt das Problem der Gewalt im Geschlechterverhältnis. Dabei wird sich zeigen, weshalb es nicht reicht, dies allein aus frauenzentrierter oder männerzentrierter Perspektive zu reflektieren. (Kapitel 5.3.1.2). Im dritten Abschnitt erörtere ich den Zusammenhang zwischen Geschlecht und Ökologie (Kapitel 5.3.1.3). Diese theoretische Fundierung des Zusammenhangs von Gewalt, Geschlecht und Ökologie bereitet die Grundlage, die ekklesiologische Reflexion über den Auftrag der Kirche zur Eindämmung von vergeschlechtlichter Gewalt zu vertiefen (Kapitel 5.3.2).¹⁵⁸

5.3.1.1 Definition des Begriffs der Gewalt

Im Zusammenhang von Gewalt und Geschlecht spielen mehrere Faktoren eine Rolle: Direkt ausgeübte *physische Gewalt* und *psychische Verletzungen*, die im Rahmen der jeweiligen *Rechtslage* im jeweiligen Land betrachtet werden müssen. Dabei ist nochmals zu unterscheiden zwischen der *Rechtslage* und der *Implementierung* von Gesetzen. Häufig lassen europäische Gewalttheorien dies außer Acht: Rechtsstaatlichkeit auf dem Papier garantiert nicht die Anwendung der Gesetze; darüber hinaus spielt der Zugang zu Informationen über die Rechtslage (insbesondere wenn Frauen weniger Zugang zu Bildung erhalten), eine Rolle. Des Weiteren sind *strukturelle Verhältnisse* (Ökonomie, Politik, Gesundheitsversorgung etc.) und *symbolisch-*

¹⁵⁸ Berücksichtigen werde ich vor allem deutschsprachige Theoriedebatten. Vgl. zu *gender violence* Green 1999; Akintunde/Labeodan 2002.

kulturelle oder religiöse Aspekte zu berücksichtigen, die Gewaltverhältnisse begünstigen, legitimieren oder stabilisieren können.

Frauzentrierte theologische Reflexionen oszillieren zwischen diesen konkreten Gewalthandlungen und deren Zusammenhänge und Hintergründe hin und her, um die *Mikro- und Makroebene* zu erfassen. Diese Intention nehme ich für die Begriffsbestimmung auf, versuche aber, beide Extreme zu vermeiden: Einen zu weit ausgedehnten Gewaltbegriff, der nicht mehr operabel ist, und einen zu eng gefassten, der die Makroebene außer Acht lässt (vgl. Lienemann 2004, 11).

Deshalb beschränke ich den Begriff der Gewalt auf *körperliche Verletzungen* und bezeichne Gewalt verursachende, stützende und legitimierende Aspekte als Hintergründe und Ursachen der Gewalt. Die Herleitung dieses Gewaltbegriffs beruht auf folgenden Argumenten.

1. Die von mir konsultierten Texte sind in englischer, französischer oder spanischer Sprache verfasst. In diesen europäischen Sprachen wird der Gewaltbegriff (*violence, la violence, la violencia*) auf die physische Gewalt bezogen und von ‚Macht‘ (*power, le pouvoir, el poder*) unterschieden. Dies entspricht der Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt im Lateinischen: *Potestas* (*power, le pouvoir, el poder*) bezeichnet eine rechtlich oder charismatisch begründete Kompetenz oder Amtsgewalt. Wird diese legitime Gewalt(-ausübung) zu illegitimer Gewaltsamkeit oder repressiver Gewalt, wird sie als *violentia* (*violence, la violence, la violencia*) bezeichnet.¹⁵⁹

Die Verwendung des Wortes Gewalt im Deutschen hat ein breites semantisches Feld.¹⁶⁰ Dem Begriff der Gewalt haftet ein „Mangel an begrifflicher Trennschärfe“ (Lienemann 1989, 163) an, da die Übergänge zu Macht, Herrschaft und Zwang fließend sind und eine Sinnverwandtschaft mit Kraft, Stärke und Unterdrückung besteht (vgl. Baer 2002, 162). Wenn im Englischen, Französischen oder Spanischen von *violence, force* oder *violencia* die Rede ist, geht es meist um illegitime Gewalt. Im Deutschen muss begrifflich zwischen legitimer und illegitimer Gewalt unterschieden werden.

¹⁵⁹ Vgl. Lienemann 1989, 163; Schrey 1984, 178.

¹⁶⁰ Die Semantik des Wortes Gewalt ist sehr breit: „historisch als Ausübung von Zwang und Herrschaft [...], soziologisch als gesellschaftliches Phänomen, naturwissenschaftlich als eine Kraft (Natur-G.), medizinisch als Ursache von physischen Traumata, psychologisch als menschliches Bedürfnis oder als traumatische Erfahrung, völkerrechtlich als Staats-G. (Souveränität), staatstheoretisch im Hinblick auf Gewaltenteilung, pädagogisch als elterliche und erzieherische G., verwaltungs-, straf- und zivilrechtlich im Hinblick auf G.-verbote“ (Baer 2002, 162).

Die Unterscheidung, wann Gewalt *legitim* oder *illegitim* ist, ist in Bezug auf das Geschlechterverhältnis der strittige Punkt. Männergewalt gegen Frauen wird häufig mit einer ‚natürlichen‘ oder ‚göttlich gestifteten‘ hierarchischen Geschlechterordnung begründet. Gewalt im Geschlechterverhältnis wird dann als legitim verstanden, um das Herrschaftsverhältnis zwischen Mann und Frau durchzusetzen oder zu erhalten.

In Bezug auf die *Definition illegitimer Gewalt* hat es in der deutschsprachigen Theoriediskussion der letzten zwei Jahrzehnte zwei Tendenzen gegeben, nämlich eine starke Ausweitung des Gewaltbegriffs und die gegenläufige Richtung der Verengung des Gewaltbegriffs in der neueren Soziologie der Gewalt. Beide Tendenzen haben ihre Berechtigung und schlagen sich in meinem Gewaltbegriff nieder.

Im Zuge der Enttabuisierung und der Verurteilung von Formen von Gewalt, die früher gebilligt wurden, bezeichnet der weit ausgedehnte Gewaltbegriff nicht nur physische Gewalt gegen Personen oder Gewalt gegen Sachen, sondern unter dem Einfluss von Michel Foucault auch *psychische und verbale* Gewalt (vgl. Foucault 1976). Ferner hat Johann Galtung¹⁶¹ den Begriff der strukturellen (vgl. Galtung 1975) und kulturellen Gewalt (vgl. Galtung 1990) eingeführt; Pierre Bourdieu arbeitet mit dem Begriff der symbolischen Gewalt (vgl. Bourdieu/Passeron 1973).¹⁶²

Dieser inflationär gebrauchte Gewaltbegriff wurde und wird recht breit rezipiert.¹⁶³ Galtungs Bestreben, die „Verursachung von Gewalt in Macht- und Unterdrückungsverhältnissen“ und deren politische Veränderung ins Zentrum zu stellen, machte den Begriff der struktu-

¹⁶¹ Galtung entwickelte im Kontext einer marxistisch orientierten Friedensforschung einen vierdimensionalen Gewaltbegriff, der strukturelle, indirekte Gewalt ohne Akteure sowie personale, direkte Gewalt, intendierte und nicht intendierte Gewalt und schließlich manifeste und latente Gewalt unterscheidet (vgl. Galtung 1975). Dahinter steht Galtungs sehr weit gefasster Begriff: Gewalt liegt „dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als die potentielle Verwirklichung“ (Galtung 1971, 57).

¹⁶² Bourdieus Begriff der symbolischen Gewalt wurde von Yinda/ Kā Mana rezipiert, vgl. Kapitel 5.1.3.3.

¹⁶³ Vgl. die Artikel zu Gewalt im Wörterbuch der Feministischen Theologie (vgl. Häfner/al. ²2002). Gerd Theißen unterscheidet ebenfalls zwischen personaler, struktureller und kultureller Gewalt. Er schreibt zur kulturellen Gewalt: „Die Unterscheidung ist für die Theologie wichtig, damit sie nicht vorschnell unter Hinweis auf strukturelle Faktoren, für die sie nicht verantwortlich ist, die Anteile speziell religiöser Traditionen an der Gewalttätigkeit gegen Frauen herunterspielt“ (Theissen 2001, 54, Anm. 6).

rellen Gewalt für feministisch orientierte Arbeiten „attraktiv und anschlussfähig“ (Dackweiler/Schäfer 2002, 11). Die Aufdeckung geschlechtstypischer Gewalt war nämlich erst im Zuge solcher *Enttabuisierungsbewegungen* möglich, da hiermit bisher verdeckte Gewaltformen angeprangert werden konnten. Vor allem konnte der „Mythos demontiert werden, Vergewaltigung sei Gewalt gegen fremde, aufreizende Frauen“ (Baer 2002, 162). Tatsächlich findet sexuelle Gewalt gegen Frauen und Mädchen vor allem im häuslichen Bereich von nahe stehenden Personen statt (sexueller Missbrauch, Vergewaltigung in Ehen und Partnerschaften etc.) und war bis anhin eine Privatangelegenheit, die nun an die Öffentlichkeit gebracht werden konnte. In ähnlicher Weise wurde durch eine Enttabuisierung das öffentliche Schweigen über sexuelle Belästigung, Frauenhandel, informelle oder formelle Prostitution und Pornografie gebrochen. Insofern hat dieser weite Gewaltbegriff zur *Denunzierung und Ahndung von Gewaltverbrechen* beigetragen, die bis dahin verharmlost oder verschwiegen wurden: Niemand redete darüber, keiner wollte etwas bemerkt haben, niemand unternahm etwas dagegen.

In der „neuen Soziologie der Gewalt“ (vgl. Trotha 1997), findet die gegenläufige Tendenz statt, nämlich den Gewaltbegriff zu „objektivieren“ und auch für Gewalt im Geschlechterverhältnis operationalisierbar zu machen (vgl. Boatca/Lamnek 2003, 15f). Gewalt ist hier eine „Machtaktion, die zur absichtlichen körperlichen Verletzung führt“ (Popitz 1986, 48), und sie wird als „Verletzungsmächtigkeit“ bezeichnet, die die grundlegende „Verletzungsoffenheit“ jedes Menschen ausnutzt.¹⁶⁴ Dieser enge Gewaltbegriff hat den Nachteil, dass er nicht mehr alle Phänomene, die mit Gewalt zusammenhängen, erfassen kann; zudem suggeriert er eine Objektivierbarkeit, die nicht gegeben ist (vgl. Boatca/Lamnek 2003, 16). Somit reicht das Spektrum der Definierungsversuche von minimalistischen Vorstellungen von Gewalt als „Aktionsmacht“ bis hin zu Gewalt im Rahmen gesellschaftlicher Konstruktionen von Wirklichkeit. Gewalt wird hier als „Definitions-macht“ begriffen (Boatca/Lamnek 2003, 16).¹⁶⁵

¹⁶⁴ Im Anschluss an die politische Soziologie von Heinrich Popitz wird hier von einer grundlegenden körperlichen Verletzbarkeit des Menschseins ausgegangen und diese als „Verletzungsoffenheit“ bezeichnet. Die Fähigkeit, Verletzungsoffenheit auszunutzen, nennt Popitz „Verletzungsmächtigkeit“ (Popitz 1986).

¹⁶⁵ Während Galtung mit der Frage nach den Ursachen das „Warum“ der Gewalt fokussiert und damit einen ätiologischen Zugang wählt, konzentriert sich die neue Soziologie der Gewalt auf das ‚Was‘ und ‚Wie‘ der Gewalt und beleuchtet das Leiden der Beteiligten, ihre Wahrnehmungen und Empfindungen sowie Bezie-

Die Frauen- und Geschlechterforschung zur Gewalt plädiert dafür, Intentionen des *minimalistischen Gewaltbegriffs* mit denjenigen des *weiten Gewaltbegriffs* zusammenzuhalten. Die oben erwähnte *Verletzungsoffenheit* und *Verletzungsmächtigkeit* sind geschlechtsspezifisch verteilt. Gewalt ist Teil geschlechtlicher Vergesellschaftungsprozesse, in der Männergewalt gegen Frauen mit unhinterfragten geschlechtshierarchischen Strukturen im Zusammenhang steht¹⁶⁶ (vgl. Dackweiler/Schäfer 2002, 13ff). Auf diese Weise ist es möglich, neben einer Analyse *konkreter sozialer Gewaltbeziehungen* auch die *Makroebenen* einzubeziehen (vgl. Kuhlmann 2004, 142, Anm. 5). Damit durch einen inflationären, weit gefassten Gewaltbegriff das Leiden und die Not, die durch „die banale instrumentelle G.[ewalt] des Alltags in allen politischen Systemen bewirkt“ wird (Lienemann 1989, 167), nicht verharmlost wird, ist es wichtig, den Gedankenkomplex des ganzen Spektrums, von Gewalt als Aktionsmacht bis Definitionsmacht, im Auge zu behalten. Ich konzentriere aber den Begriff der Gewalt auf körperliche Verletzungen (vgl. Kuhlmann 2004, 142). Es handelt sich um einen „relativ engen, handlungsbezogenen“ Gewaltbegriff, der aber die „jeweiligen Gewaltursachen beim Namen zu nennen“ vermag (Lienemann 2004, 12).

Allerdings gehen körperliche Verletzungen immer mit seelischen Verletzungen einher, so dass sich *physische und psychische* Verletzungen nicht scharf voneinander trennen lassen. Gewalt beinhaltet das „Vermögen von Menschen, andere Menschen gegen deren Willen durch Androhung und Ausübung physischen Zwanges einzuschüchtern oder zu einem bestimmten Verhalten, Handeln oder Unterlassen zu veranlassen“ (Lienemann 2000, 882).¹⁶⁷

Gleichzeitig sind immer sämtlichen Faktoren, die die Ausübung von Gewalt begünstigen, ermöglichen und legitimieren, zu berücksichti-

ungsverhältnisse zwischen Tätern/Täterinnen, Helfershelfern/Helfershelferinnen, Zuschauern/Zuschauerinnen und Opfern.

¹⁶⁶ Systematische Analysen, die Gewalt im Geschlechterverhältnis im Kontext politischer Theorie, Staatstheorie und Demokratietheorien untersuchen würden, fehlen bislang ebenfalls und legen „disziplinäre Einhegungen des Themas Geschlecht und Gewalt“ offen. Erforderlich wäre eine „transdisziplinär ansetzende [...] Theorie der Gewalt im Geschlechterverhältnis“ (Dackweiler/Schäfer 2002, 16 und 17).

¹⁶⁷ Hilfreich ist deshalb, den Gewaltbegriff von Macht, Autorität und Zwang abzugrenzen. *Macht* wäre die Möglichkeit von Einzelnen oder Gruppen, ihren Willen durchzusetzen, *Autorität*, wenn sie dies mit freiwilliger Zustimmung tun, *Zwang*, wenn dies ohne Rücksicht auf die Zustimmung getan wird (vgl. Schrey 1984, 168).

gen, nämlich *Denk-, Gefühls- und Verhaltensmuster, ungleiche soziale, ökonomische und politische Strukturen sowie religiöse und kulturelle Symbolisierungen*. Hier handelt es sich sowohl um unpersönliche Strukturen als auch um Akteure und Akteurinnen, die ein Interesse an diesen Zwangssystemen haben und intentional handeln. Gemeint sind somit sämtliche Handlungsabläufe, die „in komplexen, institutionellen, kulturellen, religiösen und technologischen Systemen“ (Kirchenamt/EKD 2000, 31) Gewalt begünstigen und hervorrufen. Oft äußert sich dies auf subtile Weise, wie im Falle von Rassismus, Antisemitismus, Kolonialismus, Diskriminierungen aufgrund von Geschlecht, Alter etc.

Wichtig ist, die *Wechselwirkungen* zwischen solchen Faktoren und körperlicher Gewaltsamkeit zu untersuchen. Jene liefern den ideologischen Nährboden für Gewalt oder bewirken, dass die Hemmschwelle gegenüber Gewalt geringer wird. Auf der anderen Seite kann ausgeübte Gewaltsamkeit solche Faktoren und Strukturen festigen und verstärken.

5.3.1.2 Gewalt im Geschlechterverhältnis

„Allgemeine“ theologische Klärungen des Gewaltbegriffs vernachlässigen in der Regel das Problem der Gewalt im Geschlechterverhältnis (z.B. Lienemann 2004).¹⁶⁸ Feministisch-theologische Untersuchungen tendieren dazu, sich auf die Geschlechterproblematik zu konzentrieren, allerdings ohne dies in die gängigen Gewaltdefinitionen einzuschreiben. Die sozialwissenschaftliche Gewaltforschung scheint hier einen Schritt weiter zu sein.¹⁶⁹ Ein weiteres Problem ist, dass die Rechtsebene und die Rechtsstaatlichkeit in deutschsprachigen Ansätzen die zentrale Achse darstellen. Dies stößt in Afrika oder Lateinamerika an Grenzen. Wenn Gewalt gegen Frauen (z.B. in der Familie) in einem Land gesetzlich kriminalisiert wird, heißt dies nicht automa-

¹⁶⁸ Hängt dies damit zusammen, dass im deutschsprachigen Umfeld Gewaltschutzgesetze gegen Gewalt im Geschlechterverhältnis erlassen wurden? Sind mit dieser rechtlichen Regelung alle Probleme wirklich gelöst?

¹⁶⁹ In interdisziplinär angelegten Sammelbänden zu Gewalt im Geschlechterverhältnis melden sich zunehmend neben Frauen auch Männer zu Wort, die das Verhältnis von Männern, Männlichkeit und Gewalt analysieren (vgl. Hilbig/Kajatin/Miethe 2003 und Lamnek/Boatca 2003). Da sich die Debatten im Fluss befinden, können allerdings keine abschließenden Ergebnisse geliefert, sondern lediglich „Gegenwartsdiagnosen“ erstellt werden (vgl. Boatca/Lamnek 2003).

tisch, dass die Bevölkerung davon Kenntnis hat oder dass die Gesetze in der Rechtspraxis erfolgreich implementiert werden. Vermutlich spielt die Rechtslage deshalb in den Texten der Theologinnen eine geringe Rolle.

In der deutschsprachigen feministischen Diskussion zu Gewalt überkreuzt sich die Kritik an Herrschaftsansprüchen, an männlichen Herrschaftsansprüchen, Herrschaftsansprüchen der westlichen Moderne, an der Zweigeschlechtlichkeit und allen auf biologischen Prämissen beruhenden Menschdefinitionen. Außerdem ist die Auseinandersetzung mit Gewalt von Michel Foucaults These der Gewalt durch Sprache geprägt.

Die Debatte lässt sich in *vier Etappen* einteilen, die gleichzeitig den Paradigmenwechsel von Feminismus zu Gender und Dekonstruktion von Geschlecht widerspiegeln. 1. Zunächst wurden Frauen prinzipiell als *Opfer* von Gewaltverhältnissen gesehen, aber auch als *Subjekte der Veränderung* patriarchaler Verhältnisse. 2. Dann rückte Thürmer-Rohr mit ihrer *Mittäterschaftsthese* die Kollaboration von Frauen in den Blick. Historikerinnen legten beispielsweise die aktive Beteiligung von Frauen am Nationalsozialismus offen. 3. Durch die Kritik von Migrantinnen und durch den West-Ost-Dialog wurde weniger auf die Konfrontation mit männlicher Gewalt fokussiert, sondern die *Gewalt der Moderne*, in Form von weißer, westlicher Täterschaft. 4. Im Zuge postmoderner Kritik und der Dekonstruktivismusdebatte wird das *Klassifizieren* in Frauen und Männer etc. an sich als Gewalt und *Geschlecht als totalitäres Konstrukt* kritisiert (vgl. Thürmer-Rohr 2003).

Somit erfolgt in der deutschsprachigen feministischen Gewaltdebatte wiederum eine Verknüpfung der Mikroebene mit der Makroebene; und auf der Basis des Foucault'schen Gewaltbegriffs werden sprachliche und kulturelle Bezeichnungsprozesse als Gewalt deklariert. Zwar ist dieser ausgedehnte Gewaltbegriff nicht sinnvoll, wie ich im vorausgehenden Abschnitt erläutert habe. Gleichwohl enthält die Debatte zwei Elemente, auf die ich im Folgenden näher eingehen werde: Die *Opfer-Täter-Thematik* ist differenziert zu untersuchen, zum Anderen der Zusammenhang zwischen der Konstruktion von *Geschlechtsidentitäten und Gewaltverhältnissen*. Beide Aspekte führen die Überlegungen der afrikanischen und lateinamerikanischen Theologinnen weiter, die aus frauenzentrierter Perspektive darauf fokussieren, dass Frauen Opfer von Männergewalt werden. Mit diesen beiden Aspekten ist die Problematik von Gewalt im Geschlechterverhältnis nicht er-

schöpfend bearbeitet. Sie bieten aber Ansatzpunkte für eine Reflexion über Gewaltverminderung und Gewaltprävention durch die Kirchen.

Die Überlegungen des Circle und von Con-spirando gehen implizit von der Annahme aus: *Gewalt ist männlich und gegen Frauen (und Kinder) gerichtet*. Mancherorts haben Circle Theologinnen *Frauen als Mitwisserinnen und Mittäterinnen* an Gewalt gegen Frauen erwähnt. Deutschsprachige Theoriedebatten in den Sozial- und Kulturwissenschaften arbeiten mit der Kategorie Geschlecht. Gewalt im Geschlechterverhältnis wird als Zusammenspiel zwischen beiden Geschlechtern aufgefasst, so dass Vorstellungen von *gewalttätiger Männlichkeit* und *gewaltloser Weiblichkeit* nicht nur einseitig sind, sondern sogar kontraproduktiv sein können.

a) Zunächst ist nach *gewaltloser Männlichkeit* zu fragen. Männergewalt als Gewalt gegen Frauen und Kinder zu deklarieren bedeutet, dass auf symbolischer Ebene eine Gruppe schutzbedürftiger, gewaltloser Frauen einer Gruppe gewalttätiger Männer gegenüber steht. Diese Symbolisierung entspricht dem patriarchal geprägten Männlichkeits- und Weiblichkeitsbild. Das Paradoxe ist, dass eine geschlechtsspezifische Zuschreibung von ‚Gewalt als männlich‘ Gewalt von Männern als ‚normal‘ deklariert. Männergewalt wird dadurch bagatellisiert, verharmlost und letztlich als gesellschaftlich konform dargestellt, und zwar selbst dann, wenn männliche Gewalt skandalisiert und bestraft wird. Dadurch wird mit dieser Geschlechterkonstruktion das kolportiert, was eigentlich verändert werden soll: Ein Mann ist dann ein Mann, wenn er sich mit Gewalt durchsetzt. Gegenmaßnahmen wären u.a., das Panorama zu weiten und davon abweichende Erfahrungen mit ins Bild zu nehmen: Männliche Opfererfahrungen, weibliche Täterschaft sowie Gewalt zwischen Männern als ordnungsbildende Kraft (vgl. Boatca/Lamnek 2003, 19).

b) *Männer als Opfer von Gewalt* sind in den Blick zu nehmen. Auch in der kritischen Männerforschung werden Männer vorwiegend als Täter wahrgenommen und kaum als Opfer (vgl. Lenz 1996). Ein Perspektivenwechsel ist schwierig: Wie kann ein Gegenstand erfasst werden, der weitgehend verschwiegen und tabuisiert wird und über den keine hinreichenden wissenschaftlichen Untersuchungen vorliegen? „Wie lässt sich verhindern, dass dieses sensible Thema für andere Zwecke instrumentalisiert wird, z.B. für eine verquere Argumentation in der machtpolitischen Auseinandersetzung der Geschlechter, etwa im Sinne einer Retourkutsche gegen Frauen oder eines Schlagabtausches mit dem anderen Geschlecht?“ (Lenz 1996, 360).

Der Begriff des ‚männlichen Opfers‘ stellt ein kulturelles Paradox dar: Entweder ist jemand ein Opfer oder er ist ein Mann (vgl. Lenz 1996, 362). Jungen werden von klein auf dazu erzogen, Stärke und Macht über andere Menschen und die eigenen Gefühle zu demonstrieren und jeglicher Ohnmacht zu entgehen. Ein männliches Opfer ist eine „persona non-grata“ (Lenz 1996, 362). Auch die überwiegende Zahl des Fachpersonals im medizinischen, pädagogischen, therapeutischen, juristischen Bereich verharmlost die an Jungen und Männern verübte Gewalt. Bei den ‚Helfern‘ findet sich dieselbe Haltung wie bei den Opfern, nämlich die Unfähigkeit, sich selber als hilfsbedürftig wahrzunehmen.

Ähnliches gilt auch für die ‚sich bewegenden Männer‘ in Männerprojekten. Es fehlt eine Bewegung von Männern, die sich zum Problem männlicher Opfer- und Gewalterfahrungen solidarisiert und mit gesellschaftspolitischen Forderungen an die Öffentlichkeit tritt. Die Perspektive auf Männer als Opfer wird auch in der Forschung tabuisiert.¹⁷⁰ Repräsentative Studien zum Gesamtproblem der Gewalterfahrungen von Jungen und Männern sind im deutschsprachigen Bereich (im Vergleich zu den USA und den Niederlanden) gemäß Lenz keine vorhanden, von Einzeluntersuchungen abgesehen (Lenz 1996, 366): „Männer haben alles in Frage gestellt und untersucht, nur nicht sich selbst“ (Lenz 1996, 365).

Auch die neuere Männerforschung, u.a. die prominente Männerstudie „Männer im Aufbruch“ (Zulehner/Volz³1999), klammert Opfererfahrungen aus. Für Forscher gilt gemäß Lenz dasselbe wie für die Helfer: Die Forscher wollen die Opfer nicht sehen, weil sie selbst nicht mit ihrer eigenen schwachen – als weiblich denunzierten – Seite gesehen werden wollen (Lenz 1996, 374). Nur durch Selbstbeobachtung, die auch unbewusste Motive des Forschenden bewusst macht, können laut Lenz solche Realitätsverzerrungen vermieden werden. Hierzu bedarf es im Forschungsprozess einer „Selbstaufklärung der Aufklärer“,

¹⁷⁰ Eine 1978 in den USA durchgeführte Studie der Soziologin Suzanne Steinmetz (Steinmetz 1978) löste eine Kontroverse aus, da sie nachweisen wollte, dass nicht nur Frauen, sondern auch Männer in Partnerschaften Opfer von Gewalt werden. Die eingangs genannten Schwierigkeiten bei der Thematisierung des Problems traten offen zutage: Dieser Beitrag erregte im Vergleich zu vielen Studien über misshandelte Frauen die Aufmerksamkeit der Massenmedien – bis dahin, dass sie die Gewalt gegen Männer gegen die Gewalt gegen Frauen aufrechneten und in der Konsequenz Finanzmittel für Projekte für misshandelte Frauen gekürzt wurden. Wen wundert es, dass Forscher und Forscherinnen danach nur zögerlich ihre Ergebnisse veröffentlichen wollten?

im Sinne einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Position und den eigenen Gefühlen.¹⁷¹

c) Gleichzeitig darf die *Männergewalt gegen Frauen* nicht ausgeblendet werden. Die in Kapitel 4 behandelten Männerspiritualitäten thematisieren Männlichkeit als Opfer gesellschaftlicher Vermännlichungsprozesse, jedoch beschränken sie sich auf die Opferperspektive und blenden die Täterseite aus. *Täter- und Opferschaft differenziert und in einem Zusammenhang* zu analysieren, wäre das Ziel. Auch wäre die Gewaltspirale mit zu bedenken: Männer, die Gewalttäter werden, waren oder sind irgendwann auch Opfer von Gewalt. Außerdem stellt sich die Frage nach stellvertretender Verantwortlichkeit. Inwiefern können und wollen gewaltlose Männer kollektive Verantwortung für die Männergewalt ihrer Geschlechtsgruppe übernehmen?

d) Im Blick auf *Frauen als Opfer von Männergewalt* ist der Zusammenhang zwischen Weiblichkeit und Opferideologien feministisch-theologisch dekonstruiert worden (vgl. Eichler 1999).

e) Weniger untersucht wurde der Zusammenhang zwischen Weiblichkeitskonstruktionen und Gewalt: *Frauengewalt gegen Männer*. In welcher Form sind beide Geschlechter quantitativ und qualitativ auf der Opfer- und Täterseite vertreten?¹⁷² Rein statistisch fällt der Anteil von Frauen als Gewalttäterinnen viel geringer aus. Gleichwohl muss das Bild des ausschließlich männlichen Täters korrigiert werden. Gewalt von Frauen gegen Männer wird in der Regel gesellschaftlich mehr akzeptiert, da sie als legitime Gegenwehr verstanden oder bagatellisiert wird. Gleichzeitig widerspricht weibliches Gewalthandeln der Geschlechterordnung, nämlich dem gängigen Weiblichkeitsideal.

¹⁷¹ Lenz fordert eine Geschlechterforschung, die sowohl von geschlechtsbewussten Männern geschlechtshomogen, aber auch mit geschlechtsbewussten Frauen durchgeführt wird: „Die Mischung beider Geschlechter hätte den Vorteil, dass die vom jeweiligen Geschlecht verdrängten Seiten durch das andere Geschlecht gespiegelt werden könnten“ (Lenz 1996, 388).

¹⁷² Hierzu wären Studien nötig, die über einen längeren Zeitraum durch breit angelegte empirische Studien beide Geschlechter vergleichen würden: Wird häufiger Gewalt von Männern gegen Frauen angewandt, als bisher angenommen? Werden Frauen (zumindest körperlich) schwerer von Männern verletzt als Männer von Frauen? Stimmt es, dass Frauen eher zur Selbstverteidigung Gewalt anwenden und Männer eher als Aggressoren? Trifft es zu, dass die psychischen und ökonomischen Konsequenzen gravierender sind, wenn Männer Gewalt gegen Frauen anwenden als im umgekehrten Fall? Wie wird Gewalt von Männern gegenüber Frauen beziehungsweise Gewalt von Frauen gegen Männer sanktioniert, heruntergespielt, unsichtbar gemacht?

Insofern ist zu fragen, ob es ein Ausmaß an weiblicher Gewalt gibt, das bislang noch gar nicht statistisch erfasst werden konnte.

Dieser Zusammenhang ist allerdings ein *höchst ambivalentes und prekäres* Thema, da dies, wie bereits erwähnt, eine Relativierung der tatsächlich vorhandenen Männergewalt, v.a. im häuslichen Bereich, nach sich ziehen kann. Unter reaktionären politischen Voraussetzungen kann dies die mühsam erkämpfte öffentliche Sensibilisierung für Männergewalt gegen Frauen kosten (vgl. Boatca/Lamnek 2003, 19-22).

f) *Männergewalt gegen Männer* ist eine Dimension der männlich dominanten Geschlechterordnung. Geschlechterverhältnisse konstituieren sich nicht nur heterosozial, sondern auch homosozial, nämlich durch Gewalt von Männern gegen Männer. Eine Theorie zu vergeschlechtlicher Gewalt bleibt zur Hälfte geschlechtsblind, wenn sie sich nicht mit dieser Gewalt befasst (vgl. Meuser 2003).¹⁷³ Die Konstruktion von Männlichkeit erfolgt als homosozialer Prozess, innerhalb dessen mittels Gewalt *binnengeschlechtlich Hierarchien und Subordinationsverhältnisse* zwischen Männern hergestellt werden. Gleichzeitig ist diese Gewalt nicht allein als defizitär und kompensatorisch zu interpretieren. Sie ist nicht nur eine Ersatzhandlung, um die fragile männliche Identität zu bewältigen, sondern im Sinne von Hannah Arendts Begriff der „Ambivalenz der Gewalt“ hat sie auch eine *ordnungs- und hierarchiebildende* sowie eine *gemeinschaftsstiftende* Funktion. Das bedeutet, dass Gewalt als ‚legitimes‘ Mittel und als ‚Jedermanns-Ressource‘ gilt, mit der Männer unter sich soziale Ordnung herstellen.¹⁷⁴ Die Vergeschlechtlichung dieser Gewalt zeigt sich darin, dass Männergewalt unter Männern im Einklang mit der Geschlechterordnung steht, während Gewalt von Frauen als illegitime ‚Jedefrau-Ressource‘ gilt. Sie verstößt gegen die *emphasized femininity* (dem Gegenbild zur hegemonialen Männlichkeit).

¹⁷³ Statistiken aus Deutschland im Jahr 2001 zeigen beispielsweise, dass der Anteil von Männern als Gewalttäter bei Mord, Körperverletzung und Straftaten überproportional hoch ist (zwischen 85 und 94 Prozent), aber auch die Rate männlicher Opfer männlicher Gewalt (65 Prozent aller Körperverletzungen, bei schweren und gefährlichen Körperverletzungen 75,5 Prozent). Nur bei sexueller Gewalt ist die überwiegende Zahl (92 Prozent!) der Opfer von Männergewalt weiblich (vgl. Meuser 2003, 37).

¹⁷⁴ So erklärt sich die Akzeptanz und Anerkennung von älteren Männern gegenüber Schlägereien unter männlichen Jugendlichen oder auch die retrospektive Sicht von Männern auf Jugendschlägereien, die der Bewährung als Mann dienen (vgl. Meuser 2003, 48).

g) Um die Komplexität der Wechselverhältnisse zu vervollständigen, wären auch Studien und Reflexionen zu *Gewalt von Frauen gegen Frauen* nötig, was bislang wenig gemacht worden ist. Feministisch-theologisch ist dies im Zusammenhang der bereits erwähnten *Gewalt der Moderne*, im Zusammenhang von ethnischen, kolonialen Zusammenhängen, präsent. Ein Beispiel sind die Herrschaftsstrukturen zwischen weißen und schwarzen Frauen (biblisch beispielsweise zwischen Sara und Hagar). Körperliche Gewalt von Frauen gegen Frauen hingegen ist ein eher verdrängtes Problem.¹⁷⁵ Darüber hinaus müsste analysiert werden, inwiefern Frauen – im Vergleich zur Anwendung körperlicher Gewalt – ein höheres Maß an verbalen und psychischen Zwangs auf Frauen wie Männer ausüben.

Dieses komplexe Geflecht der Gewalt im Geschlechterverhältnis führt zu dem Ergebnis: *Täterschaft und Opferschaft* sollten auf *Frauen wie Männer* bezogen werden und als geichzeitige Phänomene analysiert werden. Frauenzentrierte oder männerzentrierte Ansätze neigen tendenziell dazu, die eigene Geschlechtsgruppe als Opfer darzustellen und die *Kollaboration der eigenen Geschlechtsgruppe an Gewaltverhältnissen* zu negieren. Ferner bedürfen die Geschlechterbilder ‚gewalttätiger Mann‘ und ‚friedfertige Frau‘ einer Dekonstruktion, damit Gewalt nicht konstitutiv für die männliche Identität ist und damit weibliche Identität nicht idealisiert wird.

5.3.1.3 Geschlecht und Natur

Der Ökofeminismus erweitert die Gewaltproblematik um die Dimension des Verhältnisses zur Natur, da er „den strukturellen Zusammenhang zwischen der Beherrschung und Ausbeutung der Natur und der Frau aufdeckt, analysiert und kritisiert“ (Gersdorf 2002, 296). Stehen Gewalt gegen Frauen und Gewalt gegen die Natur wirklich in diesem Zusammenhang – oder wird er nur behauptet? Gibt es keine Veränderung der Geschlechterverhältnisse ohne Ökologie – und umgekehrt keine Ökologie ohne veränderte Geschlechterbeziehungen? Ist es sinnvoll, reale Frauenkörper und die metaphorische Rede von der Natur als ‚Körper‘ gleich zu setzen, wie dies bei Con-spirando geschieht?

¹⁷⁵ Vgl. hierzu ein Beispiel aus dem Tages-Anzeiger vom 13.11.2004: „Frauen gegen Frauen: Gewalt bagatellisiert. Wenn Frauen Frauen schlagen, kommt es selten zu Anzeigen. Die Polizei bedauert dies. Doch in der Praxis rät sie mitunter selbst davon ab – zu Unrecht“ (von Peter Johannes Meier): URL: <http://www.tagi.ch/dyn/news/zuerich/436066.html> [14.8.2006].

Im Sinne dieser Leitfragen befrage ich ökofeministische Theoriedebatten nach dem Verhältnis zwischen Geschlecht und Natur.

Für die Begründerin des Ökofeminismus, Francoise d'Eaubonne, stand dies außer Frage: Die Geschlechterverhältnisse und das Verhältnis zur Natur sind gemeinsam neu zu ordnen. In der Vielfalt ökofeministischer Theorien haben sich inzwischen vier Argumentationsweisen herausgebildet, um das Verhältnis zwischen *Frauen und Natur* zu bestimmen: Beide stehen empirisch, essentialistisch-biologisch, historisch-konstruktiv in einem Problemzusammenhang, oder der Zusammenhang wird dekonstruiert.¹⁷⁶

1. Das *empirische* Argument lautet: Frauen sind durch ihre wirtschaftliche Situation und durch ihre Zuständigkeit für die Lebenserhaltung (Ernährung, Kinderfürsorge, Pflege von alten und kranken Menschen etc.) in höherem Maße von ökologischen Problemen betroffen. Diese Position führt zu einer ausgeprägten Umweltethik.

2. Das *essentialistisch-biologische* Argument schreibt Frauen aufgrund ihrer Biologie und ihrer historisch bedingten Nähe zur Natur eine stärkere Affinität zur Natur zu, im Zuge dessen diese Verbindung durch Rituale, Fruchtbarkeitsgöttinnen und Spiritualität gepflegt wird. Eine in der Theologie bekannte Vertreterin ist Mary Daly (vgl. Daly 1981). Hier greifen die Ökofeministinnen die Parallelisierung von Frau und Natur positiv auf und vollziehen gegen gesellschaftlich-historische Tendenzen eine Höherbewertung von Weiblichkeit, Natur und Körper.

3. Demgegenüber kritisiert die *historisch-konstruktivistische* Argumentation die abendländischen Dualismen Kultur-Natur, Geist-Körper und Mann-Frau als Festschreibung patriarchaler Strukturen. Wegweisend war Carolyn Merchants historische Untersuchung: Mit der Durchsetzung des naturwissenschaftlich-mechanistischen Denkens seien Frauen aus dem öffentlichen Bereich der Produktion in den häuslichen Bereich abgedrängt worden (vgl. Merchant 1987).

4. Die *dekonstruktivistische* Position stellt den unkritischen Essentialismus von Natur gleich Frau gleich Körper in Frage. Sie hebt den Dualismus von Natur und Kultur ganz auf, indem die Grenzen zwischen Lebewesen (Mensch und Tier) und Maschinen/Technik dekonstruiert werden. An die Stelle des Gegensatzes zwischen Patriarch und Göttin tritt die Figur des *Cyborg*, eines hybriden Wesens, das na-

¹⁷⁶

Vgl. hierzu Gersdorf 2002; Hartlieb 2003.

türliche, kulturelle und technische Grenzen auflöst (vgl. Haraway 1995).

Im Blick auf Con-spirando lässt sich beobachten, dass die Theologinnen den empirischen Zusammenhang zwischen Frauen und Natur erwähnen, ihn aber nicht anhand von Fallbeispielen, sozialwissenschaftlichen oder umweltethischen Studien aufzeigen. Zu fragen wäre ferner, wie das Verhältnis von Männern zu Natur und Ökologie in Lateinamerika empirisch zu beschreiben wäre. Gleichzeitig oszillieren die Ausführungen (insbesondere von Ivone Gebara) zwischen einer essentialistisch-biologischen Argumentation und einem konstruktivistischen Verständnis. Die Parallelisierung des Frauenkörpers mit dem metaphorischen Körper der Natur zeugt von der essentialistisch-biologischen Stoßrichtung. Eine Dekonstruktion der Grenzen zwischen Natur, Kultur und Technik wird von Con-spirando nicht angestrebt. Insgesamt fokussieren die ökofeministischen Theorien und Theologien das Verhältnis Frau-Natur. Zur Problematisierung Naturverhältnisse-Geschlechterverhältnisse fehlen bislang Auseinandersetzungen mit dem Verhältnis Mann-Natur, Frau-Kultur und Mann-Kultur. Das Verhältnis zwischen Gewalt und Ökologie wird nicht genügend geklärt: Lässt sich der Gewaltbegriff, der in Bezug auf Menschen erarbeitet wurde, ohne Weiteres auf die Natur beziehen? Insofern ist die Parallelisierung von Gewalt gegen Frauen und gegen die Natur reflexionsbedürftig.

5.3.1.4 Gewalt, Geschlecht, Natur

Auf der Basis dieser Reflexionen über Gewalt im Geschlechterverhältnis lässt sich festhalten: Das Problem der Gewalt habe ich zunächst aus dem geschlechtsneutralen Zuschnitt herausgeführt, danach aus dem frauenzentrierten oder männerzentrierten Thematisierung, und schließlich aus seiner anthropozentrischen Engführung. Die Verbindung zwischen Geschlechterfrage und Ökologie sollte historisch-konstruktivistisch und empirisch weitergedacht werden.

5.3.2 Kirche widersteht vergeschlechtlichter Gewalt

Anhand von Textbeispielen aus Afrika und Lateinamerika wurden in diesem Kapitel ekklesiologische Reflexionen ausgehend von ethischen Problemen hinterfragt, nämlich der Gewalt im Geschlechterverhältnis

und der Ökologie. Inspiriert vom soziokulturellen Kontext afrikanischer Dorfgemeinschaften arbeiten die afrikanischen Theologinnen vorzugsweise mit der Metapher des ‚Herd-Feuers‘ im ‚Haushalt Gottes‘ oder im ‚Haushalt des Lebens‘. In kritischer Auseinandersetzung mit westlicher und historischer Missionstheologie und der Inkulturationstheologie afrikanischer Theologen formulieren sie den prophetischen Auftrag der Kirche, gegen das ‚Bündnis des Schweigens‘ über Männergewalt an Frauen in Gesellschaft und Kirche Widerstand zu leisten.

Ausgehend von einer corporalen Epistemologie befassen sich die lateinamerikanischen Con-spirando Theologinnen mit der Gewalt gegen Frauen und die Natur. Sie lenken den Blick von der Kirche als Leib Christi auf den Kosmos als den ‚Körper Gottes‘. In kritischer Auseinandersetzung mit der patriarchalen Theologietradition, europäisch-abendländischem Anthropozentrismus und der männlichen Befreiungstheologie erarbeiten sie eine Option für die Frauen, den Körper und die Ökologie. Die Interdependenz alles Lebenden und die Ethik der Fürsorge sind die Basis einer global gedachten Gemeinschaft. Die Kirche wird angesichts der Makroökumene relativiert, sie erscheint als Teil des größeren Zusammenhangs alles Lebenden im Kosmos. In beiden Fällen steht die Auseinandersetzung mit Geschlecht und Körper in der Regel quer zur dekonstruktivistischen Geschlechterwahrnehmung. Ein erfahrungsorientierter Zugang zum Körper und zum Frausein ist verknüpft mit der Sorge um das Überleben und die Bewahrung des Lebens in einer Kultur der Gewalt. Offen gelegt werden die Verstrickungen der Kirche in Denk- und Verhaltensmuster, die Gewaltverhältnisse begünstigen, in frauenzentrierter afrikanischer Inkulturationskritik oder lateinamerikanischer Anthropozentrismuskritik.¹⁷⁷

Ekklesiologisch geht es um eine *Kirche des Lebens*, deren prophetischer Auftrag es ist, der Gewalt gegen Körper, insbesondere der vergeschlechtlichten Gewalt und der Gewalt gegen die natürliche Schöpfung, zu widerstehen. Diesen Impuls aufnehmend plädiere ich dafür, einen weit ausgedehnten Gewaltbegriff hinter sich zu lassen, aber die Wechselwirkungen zu reflektieren, die zwischen direkter körperlicher

¹⁷⁷ Vgl. zur Rolle von Theologie und Kirche bei der Entstehung und Überwindung von Gewalt im Zusammenhang der Dekade zur Überwindung von Gewalt des ÖRK Kuhlmann 2004, 141. Es muss „die Theologie in die kritische Prüfung einbezogen werden“, hinsichtlich der Gottesvorstellungen, der Anthropologie, der Kreuzestheologie – und der Ekklesiologie (vgl. Kuhlmann 2004, 117).

Gewalt und Ursachen bzw. Hintergründen bestehen. Letztere können die Gewalt begünstigen, hervorrufen, legitimieren oder verstärken. Das breite Spektrum von Denk-, Gefühls- und Verhaltensmustern, ungleichen sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen sowie religiösen und kulturellen Symbolisierungen in Bezug auf Geschlecht und Ökologie ist zu bedenken.

Kapitel 6

Körper von Gewicht. Öffentliche Macht als Dienst (*Diakonia*)

„Die Uneinigkeit im Verständnis der Geschlechterdifferenz ist derzeit eine der Hauptursachen für die Unversöhntheit unter den Kirchen des ÖRK.“

(Lienemann-Perrin 1999)

Die Metapher ‚Körper von Gewicht‘ spielt darauf an, welche Körper in einer Kirche symbolisch gesprochen für zu leicht befunden werden, um in einem Gottesdienst oder einer göttlichen Liturgie die öffentliche Funktion des liturgischen Amtes zu übernehmen.¹ Mit diesem öffentlichen Amt sind in vielen Kirchen sakramentale Funktionen verknüpft, nämlich die Feier der Eucharistie oder des Abendmahls und die Autorität, weitere Sakramente zu spenden, vor allem die Taufe. Viele Kirchen tun sich bis heute schwer damit, Frauen und insbesondere Frauenkörper mit solchen sakralen und sakramentalen Funktionen in Verbindung zu bringen, bis dahin, dass Frauen zu den heiligsten Orten der Kirchen keinen Zutritt haben. Beispielsweise dürfen Frauen in Orthodoxen Kirchen in der Regel nicht hinter die Ikonostase treten. Frauen werden aufgrund ihres Geschlechts und ihrer Körper aus dem Amt, der öffentlichen Leitungsfunktion und der damit verknüpften Macht ausgeschlossen. Das sakramentale Amt und die öffentliche Macht bleiben allein Männern vorbehalten. Um diesen Zusammenhang zwischen *Amt, öffentlicher Macht und Geschlecht* in der Ekklesiologie geht es im vorliegenden Kapitel.

Die Ämtertheologie gehört zum Herzstück der Ekklesiologie und ist eng mit der jeweiligen kirchlich-konfessionellen Tradition verknüpft. Für die Auswahl *orthodoxer* Theologinnen² im Vergleich zu reforma-

¹ Damit spiele ich auf den deutschsprachigen Buchtitel von Judith Butler an (vgl. Butler 1997).

² Man mag sich fragen, ob es nicht relevant gewesen wäre, römisch-katholische Theologinnen auszuwählen oder sie als drittes Beispiel hinzuzunehmen. Nachdem die Kongregation für Glaubenslehre 1976 eine ausführliche „Erklärung zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum“ (*Inter Insigniores*) gegeben hatte, verkündete Papst Johannes Paul II. 1994 in einem apostolischen Schreiben, dass die Priesterweihe allein Männern vorbehalten sei und „dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben“ (Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Pries-

torischen spricht der geringe Bekanntheitsgrad orthodoxer Frauen-theologie, mit der vielfach nur eingeweihte Kreise vertraut sind.

Die Situation in Bezug auf Amt und Geschlecht ist in beiden kirchlichen Traditionen sehr verschieden. Die Ordination von Frauen sorgt, neben Homosexualität und inklusiver Sprache in Gottesdienst und Theologie, im Umfeld des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) für Konfliktstoff zwischen den Orthodoxen Kirchen³ und solchen Kirchen, die Frauen ordinieren.⁴ Bis heute ist die Weihe von Frauen zu Priesterinnen und Bischöfinnen in den Orthodoxen Kirchen nicht möglich, mehr noch, sie ist in ihren Augen ein von außen an sie herangetragen und ökumenisches Problem. Nur ein universales ökumenisches Konzil der Orthodoxen Kirchen könnte über die Zulassung entscheiden. Vorstellbar wäre das Diakonat als Laienamt für Frauen, als Wiederbelebung einer früheren Praxis in den östlichen Kirchen. In vielen *protestantischen Kirchen* der weltweiten Ökumene hingegen ist im Verlauf des 20. und 21. Jahrhunderts die Ordination ins Pfarramt mit gleichen Rechten und Pflichten eröffnet worden und Pfarrerrinnen verfügen inzwischen über einige Jahre an Erfahrungen mit dem geistlichen Amt.

Die orthodoxen und protestantischen Überlegungen zu Amt und Geschlecht in der Ekklesiologie bilden zwei sehr weit auseinander lie-

terweihe 1994, 6). Römisch-katholische Theologinnen tragen theologische Argumentationen vor, die den hier präsentierten orthodoxen und protestantischen ähneln: Entweder sie argumentieren für den Zugang von Frauen zu Diakonat und Priesterweihe oder sie haben sich davon verabschiedet und entwickeln ein auf Charismen begründetes Amtsverständnis, das den Vorstellungen protestantischer Theologinnen nahe steht. Da es zur Diskussion um die Frauenordination in der römisch-katholischen Kirche bereits eine Fülle an Publikationen gibt, die relativ gut bekannt sind, werde ich, soweit möglich, auf entsprechende Überlegungen katholischer Theologinnen in Form von Anmerkungen hinweisen, so dass ihre theologische Arbeit zum Amtsverständnis nicht ganz aus dem Blick gerät.

³ Im Folgenden geht es um die östlichen, chalzedonensischen orthodoxen Kirchen. Die „vorchalzedonensischen“ oder „altorientalischen“ orthodoxen Kirchen (die Syrische, Koptische, Armenisch-Apostolische, Äthiopische, Indische Orthodoxe Kirche und die Apostolische und Katholische Assyrische Kirche des Ostens) werden nicht miteinbezogen, vgl. Frieling 2002, 112.

⁴ Das Quellenmaterial für dieses Kapitel stammt von orthodoxen Theologinnen aus den USA und verschiedenen Teilen Europas. Dies bedeutet nicht, dass die Ämterfrage in Afrika, Asien und Lateinamerika nicht diskutiert würde, aber in Nordamerika und Europa sind bislang die meisten Publikationen und ämtertheologischen Ansätze erschienen. Inwiefern die Debatten andernorts genauso intensiv und möglicherweise eher mündlich oder in Form nicht publizierter Stellungnahmen geführt werden, entzieht sich meiner Kenntnis.

gende Pole des breiten Spektrums ökumenischer Diskussionen. Darin liegt der Reiz der *Zusammenschau* im vorliegenden Kapitel.⁵ Orthodoxe Theologinnen streben danach, den *Ausschluss von Frauen* aus dem männlichen geweihten Amt theologisch zu widerlegen und müssen vor allem begründen, weshalb es nicht reicht, wenn Frauen ein spezifisches Frauenamt wie das Frauendiakonat als Laienamt übernehmen dürfen. Diese Phase der Argumentationen haben viele protestantische Kirchen hinter sich, dennoch hat sich die Geschlechterfrage für protestantische Theologinnen nicht erledigt, sondern sie hinterfragen ganz grundsätzlich den in ihren Augen *männlich-hierarchischen* Stil, in dem in ihren Kirchen Leitung, öffentliche Macht und sakramentale Funktionen ausgeübt werden. Anhand von feministischen Leitungskonzeptionen entwickeln sie Visionen einer Kirche, die Partizipation aller ermöglicht. Dahinter steht die Erfahrung, dass viele Frauen im Amt die Kirche dennoch als pyramidal-hierarchisch erleben und den Anspruch auf den Dienstcharakter des Amtes nicht eingelöst sehen. Es geht ihnen um eine partizipative Kirche. Somit ermöglicht die Zusammenschau der Ansätze orthodoxer und protestantischer Theologinnen, das ganze Spektrum der Fragen rund um Amt und Geschlecht zu beleuchten, nämlich die theologische Argumentation für den Zugang von Frauen und die Ämtertheologie, wenn der Zugang erst einmal erstritten wurde.

Der ekklesiologische Gehalt des vorliegenden Kapitels liegt somit darin, dass zwei unterschiedliche Amtstheologien vorgeschlagen werden: Von orthodoxer Seite beleuchte ich *im ersten Abschnitt* die Begründung eines geschlechterübergreifenden sakramentalen Amtes (Kapitel 6.1) und *im zweiten Abschnitt* Letty M. Russells charismatisch-funktionales Leitungsmodell (Kapitel 6.2). In beiden Annäherungen ist die geschlechtertranszendierende Bedeutung der Taufe und die Wirkkraft des Heiligen Geistes wichtig, wie *im dritten Abschnitt* zu zeigen ist (Kapitel 6.3).

⁵ Die ökumenischen Diskurse zwischen Theologinnen verlaufen allerdings keineswegs so strikt voneinander getrennt, wie das Kapitel auf den ersten Blick vermuten lässt. Unter orthodoxen und protestantischen Theologinnen finden im Umfeld des ÖRK Gespräche statt, an denen römisch-katholische Theologinnen allerdings weniger beteiligt sind. Viele orthodoxe Theologinnen, die sich mit der Geschlechterfrage auseinandersetzen, kennen feministisch-theologische Entwürfe ihrer Kolleginnen aus anderen Kirchen. Darüber hinaus gibt es einen regen Austausch zwischen römisch-katholischen und protestantischen Theologinnen in der ökumenischen Frauenbewegung.

6.1 Modelle orthodoxer Theologinnen

„Oh, seltsame Orthodoxe Kirche [...] eine Kirche voller Kontraste: so traditionell und doch so frei, so ritualistisch [...] und doch so lebendig. Eine Kirche, in der der Edelstein eines Schatzes, des Evangeliums, so kostbar gehütet wird, manchmal unter einer Staubschicht [...], aber die wie keine andere die Osterfreude zu besingen weiß.“

(Lev Gillet)⁶

Die Kontraste der orthodoxen Kirche und Ekklesiologie sind für eine Betrachterin von außen besonders stark zu spüren. Deshalb werde ich dieser Hinführung zu den Texten der orthodoxen Theologinnen einige hermeneutische Überlegungen vorwegschicken, die in der ökumenischen Verständigung und in der Rezeption von Texten orthodoxer Theologinnen auftreten.

Im Anschluss daran folgt im ersten Abschnitt unter dem Motto *Mutter Kirche und ihre männlichen Priester* das offizielle orthodoxe Amtsverständnis in Bezug auf Frauen, das von einer Komplementarität der Geschlechter geprägt ist, die sich in Geschlechtertypologien äußert. Im zweiten Abschnitt werde ich aufzeigen, wie die Theologinnen das eschatologische Verständnis von *Kirche als Himmel auf Erden* stark machen: Sie zeigen, dass eine sakramentale Weihe für Frauen keinesfalls der orthodoxen Tradition widersprechen muss, da die Ekklesiologie nur als Doxologie formuliert werden kann. Sakramente und Ämter sind dann ein Vorgeschmack auf das Reich Gottes und transzendieren irdische Grenzen von Geschlecht.

Wenden wir uns nun den Verständnisschwierigkeiten zu. Die Rezeption von Texten orthodoxer Theologinnen und das ökumenische Gespräch mit ihnen gestaltet sich manchmal als schwierig, da sich viele orthodoxe Theologinnen von zwei Seiten der Kritik und hohem Erwartungsdruck ausgesetzt sehen: Einerseits erwarten ihre Kirchenvertreter, dass sie in ökumenischen Konferenzen ihre Orthodoxe Kirche und Tradition würdig vertreten und repräsentieren. Andererseits erfahren orthodoxe Theologinnen häufig von ihren feministischen Kolleginnen in der Frauenökumene wenig Solidarität, müssen Rede und Antwort stehen, weshalb sie selten ähnlich feministische Positionen vertreten, wie sie ihre Kolleginnen gerne hören würden. Orthodoxen Theologinnen schlägt häufig eine grundsätzliche Hermeneutik des Verdachts gegen ‚die‘ orthodoxe Tradition entgegen und manchmal

⁶ Zitiert nach Behr-Sigel 2001, 115.

bereitet ihnen offensichtliche Unkenntnis derselben durch ihre Kolleginnen Mühe.⁷

Dieses Dilemma, es nie beiden Seiten recht machen zu können und sich ständig rechtfertigen zu müssen, bereitet ihnen großes Unbehagen und führt sicherlich auch dazu, dass sie anlässlich ökumenischer Frauenkonferenzen meist als relativ geschlossene Gruppe auftreten, deren einziges Kennzeichen zu sein scheint, dass sie ‚ihre‘ orthodoxe Tradition verteidigen.⁸

Diese Situation ist doppelt schwierig, da die Theologinnen ja in ihren Kirchen selber mit theologischen Positionen ringen, die sie nicht immer vollständig als ‚ihre‘ ansehen können, aber andererseits zu Recht nicht ständig ein verzerrtes Bild ihrer geschätzten eigenen Kirche gezeichnet bekommen wollen. Hinzu kommt, dass die theologischen Äußerungen orthodoxer Theologinnen meiner Erfahrung nach unterschiedlich ausfallen, je nachdem, ob das Gespräch unter vier Augen oder im kleinen Kreis stattfindet, ob sie sich mündlich öffentlich äußern oder ob eine schriftliche Stellungnahme abgegeben wird. Es leuchtet ein, dass im kleinen Kreis viel offener Kritik an der eigenen Tradition geäußert werden kann als auf einem öffentlichen Podium oder gar in einer Stellungnahme einer ökumenischen Frauenkonferenz, die die jeweiligen Kirchenvertreter der orthodoxen Kirchen zu lesen bekommen. Schließlich kehren die Theologinnen wieder in ihre Kirchen zurück und müssen dort ihre Äußerungen vor männlichen Geistlichen, aber auch vor Kirchenfrauen und Kolleginnen verantworten.

Aufgrund dieser Beobachtungen ergeben sich hermeneutische Schlussfolgerungen. Diejenigen schriftlichen Dokumente, auf die ich mich in diesem Kapitel stütze, können nicht das ganze Spektrum der offiziellen und inoffiziellen Meinungen orthodoxer Theologinnen widerspiegeln. Aufgrund des beschriebenen Dilemmas stellt sich die Aufgabe, den spezifischen Beitrag orthodoxer Theologie, insbesonde-

⁷ Auf der anderen Seite stelle ich bei orthodoxen Theologinnen immer wieder fest, dass sie von einer bestimmten Vorstellung von feministischer Theologie ausgehen, die auch nicht dem breiten Spektrum feministisch-theologischer Strömungen entspricht. Insofern erschweren vorgefertigte ‚Folien‘ auf beiden Seiten das Gespräch.

⁸ Diese Beobachtungen hat Christine Lienemann-Perrin während der Vollversammlung des ÖRK in Harare gemacht, und ich habe dieses Dilemma in der *steering group* des Studienprozesses *Women's Voices and Visions: On Being Church* im September 2002 und bei der Konsultation über *Women in Mission* im Juni 2003 im Ökumenischen Institut in Bossey wahrgenommen.

re der orthodoxen Theologinnen, mit den Grundsätzen ökumenischer Hermeneutik zu bearbeiten, nämlich mit einer ‚Hermeneutik des Vertrauens‘ zu würdigen, die bei ihnen die ‚rechte Absicht des Glaubens‘ voraussetzt. Die Verständigung darf aber nicht romantisiert und kritiklos verlaufen. Kritik formuliere ich auf der Basis einer ‚Hermeneutik des Verdachts‘, die Eigeninteressen und geschlechtsspezifische Perspektiven etc. aufdeckt.⁹ Das vorliegende Kapitel steht vor diesem Spagat, einerseits orthodoxe Traditionen und Ansätze nicht verzerren, sondern würdigen zu wollen, sie aber dennoch kritisch zu hinterfragen, ohne ihnen gleich einen Mangel eines bestimmten Feminismus vorzuwerfen. Orthodoxe Traditionen gehören zum ‚Schatz in irdenen Gefäßen‘ der Ökumene.

6.1.1 Mutter Kirche und ihre männlichen Priester

Aus der Geschlechterperspektive betrachtet lässt sich die orthodoxe Ekklesiologie in Bezug auf Frauen und Männer als *komplementäre Ekklesiologie* beschreiben. Es ist Aufgabe dieses Abschnitts zu zeigen, inwiefern die Komplementarität solch eine wichtige Rolle spielt. Im nächsten Abschnitt ist zu entfalten, inwiefern orthodoxe Theologinnen alternative Vorschläge für die Ämtertheologie unterbreiten. Es wird sich zeigen, mit welchen Argumentationen sie die komplementäre Ekklesiologie zu widerlegen versuchen.

Im Selbstverständnis der orthodoxen Kirche ist Ekklesiologie eigentlich *doxologische Theologie*. Kirche soll eher erfahren und weniger dogmatisch festgelegt werden. Deshalb hat die Ekklesiologie im Selbstverständnis orthodoxer Theologen auch „keine dogmatische Fixierung erfahren“ (Kallis 1993, 104). Dahinter steht die patristische Überzeugung, dass „die Kirche als ein lebendiger Organismus eine Wirklichkeit ist, die wir eher durch die Teilhabe an ihr erfahren als durch eine rational-analytische Betrachtung erfassen können“ (Kallis 1993, 104).

Gleichwohl lässt sich feststellen, dass die Orthodoxe Kirche auf einer *eucharistischen Ekklesiologie* beruht (vgl. Larentzakis 2000, 70), da die Feier der Eucharistie konstitutiv für die Kirche ist. Jeder Ortskirche, die Eucharistie feiert, kommt soteriologische Dimension zu. Das Amtsverständnis ist in diese eucharistische Ekklesiologie eingebettet

⁹ Vgl. zu beiden Hermeneutikbegriffen das Studiendokument „Ein Schatz in irdenen Gefäßen“ (Heller 1999, Ziffer 8 und 28); vgl. auch Sinner 2003, 19-28.

und besteht aus dem *dreigliedrigen Amt des Bischofs, Priesters und Diakons*. Grundlage bilden Texte der Kirchenväter, der altkirchlichen Konzilien und die Gebete aus Ordinationsliturgien (vgl. Frieling 2002, 106).

Mit dieser eucharistischen Fundierung der Ekklesiologie ist eine *komplementäre Geschlechterkonzeption* verknüpft: Ausschließlich Männer dürfen die sakramentale Weihe zu jedem der drei Ämter empfangen und repräsentieren damit Christus. Frauen werden der Weiblichkeit der Gottesgebälerin typologisch zugeordnet. Ihnen kommt in der Soteriologie eine andere Rolle zu als der männlichen Linie.

Orthodoxe Theologen würden ihre orthodoxe Ekklesiologie kaum selber als *komplementäre Ekklesiologie* bezeichnen. Mir scheint der Begriff angebracht, da die Komplementarität der Geschlechter für die Ämtertheologie und die Ekklesiologie grundlegend ist. Für orthodoxe Theologen ist die Geschlechterfrage zunächst gar kein Thema, wenn sie in neueren Darstellungen die orthodoxe Ekklesiologie beschreiben. Sie erläutern die vier altkirchlichen Kennzeichen von Kirche, nämlich Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, so zum Beispiel Grigorius Larentzakis (Larentzakis 2000), Athanasios Basdekis (Basdekis 2001) oder Athanasios Kallis (Kallis 1993). Erst wenn die Frage nach der Frauenordination an orthodoxe Kirchen herangetragen wird, entfalten sie die komplementäre Geschlechterkonzeption mit einer Typologie, die mit einer klaren Unterscheidung der jeweiligen Rollen von Männlichkeit und Weiblichkeit arbeitet. Orthodoxe Ekklesiologie ist somit ein typisches Beispiel für eine Kombination aus einer Hermeneutik der Geschlechterhierarchien und der Geschlechterfestlegungen (vgl. Kapitel 1.3.2). Im Selbstverständnis vieler Orthodoxer ist orthodoxe Ekklesiologie allerdings nicht geschlechterhierarchisch, da der Weiblichkeit eine wichtige Rolle zukommt. Auf diese Komplementarität werde ich im Folgenden ausführlich eingehen.

Textgrundlage ist die Stellungnahme der Interorthodoxen Konsultation auf *Rhodos 1988*, die bis heute die wichtigste Konferenz zu diesem Thema darstellt und die formuliert, dass eine Frauenpriesterweihe nicht möglich ist. Als Hauptargument dient eine *Typologie* der Geschlechter, die von Adam über den Logos bis zu Christus und dem männlichen Priester reicht. Die weibliche Typologie ist parallel strukturiert und enthält Eva, den Heiligen Geist, die Gottesgebälerin und die weibliche Kirche. Dem männlichen und weiblichen Geschlecht werden somit in der Heilsökonomie *komplementäre* Rollen zugeordnet. Die ekklesiologische Konsequenz ist, dass einer weiblich konnotierten

Mutter Kirche ein ausschließlich männlicher Repräsentant Christi, nämlich der sakramental geweihte Priester, gegenüber steht. Diese Typologie enthält aus meiner Perspektive betrachtet Widersprüche. Meine *Kritik an fehlender innerer Kohärenz* werde ich aufzeigen.

Dies ist die Herangehensweise einer reformatorisch geprägten Theologin. Es stellt sich die grundsätzliche Frage, wie orthodoxe Theologen und Theologinnen mit der Geschlechterfrage theologisch verfahren. Der Grundsatz orthodoxer Theologie ist, dass die Geschlechterfrage ‚theologisch‘ bearbeitet werden muss. Gesellschaftliche Entwicklungen können nicht die Argumentationsbasis liefern. Wir werden später sehen, dass orthodoxe Theologinnen genau dies tun: Sie kritisieren orthodoxe Ekklesiologie und Ämtertheologie durch die Inanspruchnahme orthodoxer Tradition(en).

6.1.1.1 Interorthodoxe Konsultation Rhodos 1988

‚Die‘ orthodoxe Position zu Ekklesiologie und Geschlechterfrage¹⁰ gibt es nicht. Eine monolithische Betrachtungsweise ‚der‘ orthodoxen Tradition ist eigentlich unangemessen. Die Orthodoxen Kirchen befinden sich in einem Stadium, in dem theologische Debatten über ‚die Frauenfrage‘ geführt werden.¹¹ Zur umstrittenen Weihe von Frauen zum Dienst als Priesterin, Bischöfin oder Diakonin hat bislang noch kein orthodoxes Konzil stattgefunden, das von allen Orthodoxen Kirchen als verbindlich betrachtet werden würde. Insofern ist die Frauenpriesterweihe eine offene Frage. Es gibt kein offizielles Redeverbot wie in der römisch-katholischen Kirche; die Orthodoxen Kirchen sind autokephale Kirchen. Angestoßen wurde die Debatte, seit protestantische Kirchen in der Ökumene Frauen ordinieren.

¹⁰ Die Debatten um Frauenordination, Frauendiakonat und die Ämter für Frauen überhaupt gelten in der Terminologie orthodoxer Kirchen als Frauenfrage, sie betreffen aber aus meiner Sicht das Verhältnis der Geschlechter zueinander. In der Konsequenz spreche ich von der Geschlechterfrage oder vom Geschlechterverhältnis, obwohl orthodoxe TheologInnen dies nicht sagen würden.

¹¹ Bezüglich der Geschlechterfrage in der Orthodoxen Kirche sind Bemerkungen in polemischem Stil häufig. Die Autoren heften der jeweils anderen Kirche, ob römisch-katholisch, orthodox oder protestantisch, das Etikett ‚noch patriarchaler‘ an. Oder sie behaupten, die Theologie der anderen Kirche sei frauenfeindlicher als die eigene. Mit dieser Rhetorik werden Schwächen der eigenen Kirche kaschiert.

Die Interorthodoxe Theologische Konsultation¹² „Die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen“ auf Rhodos vom 30.10.-7.11.1988 ist bis heute die wichtigste Konferenz zu diesem Thema. Sie hatte „höchsten offiziellen Charakter“ (FitzGerald 1998a, 225), denn der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel berief die Konsultation ein und Delegierte aus fast allen vierzehn autokephalen orthodoxen Kirchen nahmen teil. Unter den offiziellen Teilnehmern und Teilnehmerinnen waren achtzehn Theologinnen, vier hielten ein Hauptreferat. Die Konsultation sollte den regionalen Orthodoxen Kirchen eine Stellungnahme über den „Konsens orthodoxer Theologen“ zur Frauenordination und zur Rolle der Frau in der Orthodoxen Kirche bieten und für die ökumenischen Dialoge eine Orientierung sein (FitzGerald 1998a, 225f). Dennoch kommt der Stellungnahme von Rhodos *keine bindende Autorität* zu, sondern sie ist als Beitrag zur Diskussion zu verstehen (Ware 2000, 51).

Der Ausschluss von Frauen von der Priesterweihe wird mit dem *Vorbild Christi*, der *apostolischen Tradition* und Praxis und der *paulinischen Lehre* in 1. Kor.11,3 begründet. Aus der Heilsökonomie resultiert die *typologische Begründung*, die im ersten von zwei Teilen entfaltet wird:¹³ „Diese besondere Beziehung der Jungfrau Maria zum spezifischen Werk des Heiligen Geistes und die typologische Beziehung zwischen dem alten und dem neuen Adam in der Geschichte geben uns aufschlussreiche Einsichten in die Einstellung der Kirche zum Thema Männer und Frauen hinsichtlich der Ordination zum sakramentalen Priesteramt“ (Rhodos 1989, 254).

Das sakramentale Priesteramt hat ausschließlich männlichen Charakter, was sich am Beispiel Jesu Christi erschließt, „der keine Frauen zu seinen Aposteln erwählt hat“, der Gottesgebälerin, „die in der Kirche kein sakramentales priesterliches Amt ausgeübt hat“, der apostoli-

¹² Der Abschlussbericht wurde vom Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel auf Griechisch und Englisch veröffentlicht (vgl. Patriarchate 1992). Im Folgenden wird der englische Text zugrunde gelegt und bei wörtlichen Zitaten die deutsche Übersetzung verwendet (vgl. Rhodos 1989).

¹³ Die veröffentlichte Stellungnahme ist in 43 Paragraphen unterteilt und gliedert sich in Teil A ‚Theologische Einsichten‘ und Teil B, der ‚Besondere Anliegen‘ behandelt. In Teil A geht es um das Mysterium der Inkarnation und die Kirche, das Priestertum Christi, die Typologie Adam-Christus und Eva-Maria, den männlichen Charakter des ‚sakramentalen‘ Priesteramtes und abschließend um Christus und die Gottesgebälerin. Unter Punkt B ‚Besondere Anliegen‘ werden Gleichheit und Unterscheidung von Frauen und Männern, die vollere Beteiligung der Frauen am Leben der Kirche, das Diakonat und die ‚Niederer Ämter‘ und schließlich Herausforderungen durch die feministische Bewegung behandelt.

schen Tradition, „nach der die Apostel [...] niemals Frauen zu diesem besonderen Priesteramt ordiniert haben“, und durch das Kriterium der Analogie, der zufolge „es von der Gottesgebälerin hätte zuerst ausgeübt werden müssen“¹⁴ (§ 13-14).

Die Stellungnahme lehnt jegliche Form der Diskriminierung aufgrund des Geschlechts als Sünde ab (§ 21-22), gesteht aber ein, dass es faktisch zu Diskriminierungen von Frauen gekommen sei (§ 23-24). Infolgedessen werden besondere Dienste von Frauen in Orthodoxen Kirchen, u.a. sämtliche seelsorgerlichen und diakonischen Aufgaben, Theologinnen, charismatische Nonnen etc. gewürdigt (§ 28-31).¹⁵ Die Stellungnahme endet mit einem Plädoyer für die Wiederbelebung des Amtes der Diakonin, verbunden mit der Weihe zu den ‚Niedereren Ämtern‘ (*Cheirotesie*), das heißt, ohne sakramentale Weihe (*Cheirotonie*), die allein Männern vorbehalten bleibt.¹⁶ Im Folgenden werde ich die Typologien analysieren und anschließend zeigen, dass Weiblichkeit durch die Typologien mit der Kirche konnotiert wird.

6.1.1.2 Männliche und weibliche Geschlechtertypologien

Die Typologie der Geschlechter arbeitet mit Allegorisierungen und Analogien. Die *weibliche Typologie* wird detailliert entfaltet: Sie besteht aus *Evas* Sünde, der lebensspendenden Kraft des *Heiligen Geistes*, *Maria*, der Theotokos (Gottesgebälerin), die durch die Mutterschaft Jesu Gehilfin der Erlösung ist, und dem *Leib* der Kirche, die das Heil empfängt und glaubt.

Zentrale Gestalt ist die *Gottesgebälerin*: Sie steht für die Erneuerung der Menschheit. Durch ihren Glauben ermöglichte Maria die Inkarnation des Logos und deshalb gilt sie als Modell (typos) für die Kirche. Wichtig ist hier die Rolle des Heiligen Geistes. Wie Maria den Heiligen Geist empfangen hat, empfängt auch die Kirche den Heiligen Geist. Zwischen der Mutterschaft der Theotokos und der Mutterschaft

¹⁴ Vgl. Rhodos 1989, 255. Im Folgenden ist jeweils der Paragraph in Klammern angegeben.

¹⁵ Dieser letzte Abschnitt der Stellungnahme wurde laut Teny Pirri-Simonian von Kyriaki Karidoyanes FitzGerald verfasst (vgl. Pirri-Simonian 1999, 150). Das Eintreten für Frauenanliegen ist hier deutlicher formuliert als andernorts im Dokument.

¹⁶ Auf den Unterschied zwischen der Weihe zu den Niedereren und Höheren Ämtern gehe ich in Kapitel 6.1.2.3 ein, in dem es um die Wiederbelebung der Diakoninnenweihe geht.

der Kirche besteht somit ebenfalls eine typologische Beziehung (§ 10-12).

Wichtig sind die *Analogien zwischen Soteriologie und Anthropologie*. Adam gilt als der Vorläufer von Christus, der die ganze Menschheit errettet. Eva war ungehorsam und brachte der Menschheit den Tod, aber die Jungfrau Maria war gehorsam und half bei der Errettung der ganzen Menschheit. Eva repräsentiert somit die gefallene Menschheit und die Gottesgebärerin die Erneuerung der Menschheit, da sie in Christus die neue Menschheit zur Welt bringt. Erfüllt werden konnte dies, indem sie den Heiligen Geist empfing und dieser in ihr die ‚schöpferische Kraft‘ weckte, um die Inkarnation des Gottessohnes und des Wortes Gottes zu vollbringen.

Aus dieser Analogie zwischen Soteriologie und Anthropologie ergibt sich die *ekklesiologische Konsequenz*, dass das sakramentale Priesteramt christozentrisch ist. Während die Mutter Gottes „die ganze Menschheit, Frauen wie Männer“ vertritt¹⁷ und darin „Helferin, „Mittlerin“ und „wahre Mutter aller Christen“ ist, kann Christus nur durch den „männliche[n] Charakter der ‚sakramentalen Priesterschaft‘“ repräsentiert werden (§ 12): „Diese typologische Beziehung am Beispiel der Gottesgebärerin ist der Grund für das allgemeine Bewusstsein der Kirche von der Unmöglichkeit der Zulassung von Frauen zum christozentrischen sakramentalen Priesteramt“ (Rhodos 1989, 255).

Die *männliche Typologie* wird in der Stellungnahme weit weniger ausführlich beleuchtet. Aus dem Gesamtzusammenhang ergibt sich, dass die Typologie bei *Adam* beginnt (dem Vorläufer Christi), dann zum *Logos* übergeht, der Inkarnation des Gottessohns in *Christus*, des Erlösers. Dann schreitet sie bis zur *männlichen sakramentalen Priesterschaft*, der Gegenwart Christi in Fülle, fort.

Das männliche Geschlecht erfüllt in der göttlichen Heilsökonomie eine andere Rolle als das weibliche Geschlecht. Jesus Christus ist der Erlöser aller Menschen und kann nur „als Mann im Bilde des Hohenpriesters vorgestellt“ werden, während die Gottesgebärerin die ganze Menschheit vertritt, da sie „dem Sohn und Wort (Logos) Gottes für seine Inkarnation Fleisch und Seele der menschlichen Natur gab“ (Rhodos 1989, 255f). Diese heilsökonomische Typologie wird dann auf den Gottesdienst übertragen. Christus wird durch männliche Pries-

¹⁷ Die ungleiche Allegorisierung von Christus und Maria werde ich im folgenden Unterkapitel genauer beleuchten: Christus ist der Erlöser aller und Maria ist die Repräsentantin aller, und dennoch dürfen nur Männer als Priester Christus vertreten.

ter vertreten, die Gottesgebälerin durch das ganze Volk Gottes (§ 15-17). Die männlichen und weiblichen Typologien entsprechen sich folgendermaßen:

Männliche Typologie

Adam
Logos
Christus
Haupt
Priester
Mann

Weibliche Typologie

Eva
Heiliger Geist
Gottesgebälerin (Maria)
Leib
Volk Gottes/Gemeinde/Kirche
Frau

Weibliche und männliche Typologie verhalten sich komplementär zueinander, Christus ist Erlöser und die Gottesgebälerin Gehilfin und Empfängerin des Geistes. Ein *Rollentausch* der ‚weiblichen‘ Rolle mit der ‚männlichen‘ Rolle ist *nicht möglich*. Daraus folgt, dass die Kirche in der weiblichen Linie steht und dass ihr, wie der Frau, die jeweils Christus, dem Priester oder dem Mann untergeordnete, helfende und empfangende Rolle zukommt.

An den bisherigen Ausführungen ist zu erkennen, dass die typologische Repräsentation der Geschlechter keineswegs nur die Ekklesiologie tangiert, sondern sich durch die *gesamte Theologie* zieht und die Soteriologie, Christologie (Christus), Pneumatologie (Heiliger Geist), Mariologie (Gottesgebälerin), Anthropologie (Adam und Eva), Ämterlehre (Weihe), Sakramententheologie (Spende der sieben Sakramente durch geweihten Priester) betrifft.

Die Komplementarität wird als *Gleichwertigkeit der Differenz*¹⁸ bewertet. Diese Argumentation entspricht der römisch-katholischen Po-

¹⁸ In der Stellungnahme steht, der Unterschied zwischen Frauen und Männern als „natürliche Ordnung“ ergebe sich aus der Beziehung zwischen Männern und Frauen in der Heilsökonomie und zeige keine „Minderung der Rolle der Frauen“ an. Betont wird, dass „ein Unterschied besteht zwischen Mann und Frau“, der im Schöpfungsakt begründet ist (Gen 1,27), der aber „keinerlei Form von Abwertung oder Überlegenheit vor Gott“ (Rhodos 1989, 257) bedeute. Die weibliche und männliche Geschlechtertypologie gehe auf die Typologie Eva-Maria und Adam-Christus zurück und Frauen übernehmen „ihre eigene Rolle“ bei der Verwirklichung der Rekapitulation des durch die Sünde verzerrten Bildes Gottes (§ 9). Hinter dieser Komplementarität steht das Konzept der „Sobornost“, der spirituellen Gegenseitigkeit.

sition. Zwar stimmt es, dass Differenz nicht zwingend Ungleichwertigkeit bedeuten muss, jedoch ist aus meiner Perspektive schwer nachvollziehbar, wie ein Ausschluss aus der Priesterweihe nicht als Abwertung und Unterlegenheit des weiblichen Geschlechts gegenüber dem männlichen verstanden werden soll. Orthodoxe Theologie sieht dies aber anders. Die hohe Anerkennung des Weiblichen liefert in ihren Augen den Beweis, dass die Frau als gleichwertiges Bild Gottes gilt. In der Tat wird Weiblichkeit nicht zum Verschwinden gebracht, sondern zeigt sich vor allem in der *Verehrung der Gottesgebäuerin*, die im liturgischen Leben in Gebeten, Fürbitten und Hymnen eine wichtige Rolle spielt. Ihre Verehrung ist dort weit mehr verankert als in der Glaubenslehre.¹⁹ Weiblichkeit hat somit einen eigenen Platz und ist gerade für die symbolische Bedeutung von Kirche konstitutiv. Dies ist auch am Gebrauch der Metapher ‚Mutter Kirche‘ abzulesen.

6.1.1.3 Metaphorik der Mutter Kirche

Kirche wird in der orthodoxen Tradition in einer *weiblichen Figur* allegorisiert, dies zeigt sich an der Metapher *Mutter Kirche*. Sie hat in der orthodoxen Tradition eine weit zurück reichende Geschichte, da das Patriarchat von Jerusalem als „Mutterkirche“²⁰ für die anderen gilt, „denn sie wurde direkt von Jesus gegründet“, so die Begründung (Larentzakis 2000, 24). Jerusalem ist diejenige Ortskirche, die die längste kontinuierliche Geschichte des Christentums seit den Anfängen aufweist (vgl. Feldtkeller 1998, 28f). Der Osterhymnus des Johannes von Damaskus (gest. 784), der bis heute in der orthodoxen Osterliturgie in Gebrauch ist, besingt Jerusalem als die „Mutter der Kirchen“. Dass das Christentum sich erst allmählich als eigenständige Religion aus dem Judentum herausgebildet hat, betont Andreas Feldt-

¹⁹ Bei der Vorbereitung der eucharistischen Gaben (Proskomide) wird die Gottesmutter um Fürbitte für die Gläubigen gebeten, ebenso bei jeder Eucharistiefeier und dem Abschluss des Gottesdienstes. Umgekehrt werden auch Gebete für die Gottesmutter gesprochen – Maria ist eben nicht Stellvertreterin Christi, sondern gehört zur Gemeinschaft der Heiligen. Die orthodoxe Tradition unterscheidet zwischen der Marienverehrung und der Anbetung Gottes, die allein Gott gebührt. Die Marienverehrung kommt auch in Hymnen (sog. „Theotokia“) und Marienfesten zum Ausdruck, vgl. Larentzakis 2000, 116-124.

²⁰ Das orthodoxe Patriarchat von Jerusalem, repräsentiert durch den männlichen Patriarchen, versteht sich somit als weibliche Mutterkirche.

keller: „Jerusalem ist die Mutter der Kirchen, da das Judentum die Mutter des Christentums ist“ (vgl. Feldtkeller 1998, 30).²¹

Die weibliche Muttermetaphorik der Jerusalemer Urkirche verleiht der Kirche „den Charakter einer weiblichen Persönlichkeit“ (Feldtkeller 1998, 32). So verwenden beispielsweise palästinensische Christen heute, wenn sie von ihrer Kirche sprechen, nicht nur das grammatikalisch weibliche arabische Wort für Kirche, sondern auch explizit weibliche Metaphern. Entsprechende männliche Metaphern für die Kirche kommen nicht vor. Die biblische Grundlage hierfür wird zurückgeführt auf Eph 5,23-32 (Christus als der Mann und die Gemeinde als die Ehefrau), Mt 25,1-12 (Christus als der Bräutigam, ChristInnen als Bräute), Apk 21,2 (das himmlische Jerusalem als eine Braut) und Apk 12,1-6.13-17 (Gestalt der Frau, assoziiert mit Maria, der Kirche und der Himmelskönigin).²²

Die Hochschätzung weiblicher Metaphorik in orthodoxer Ekklesiologie enthält *Ambivalenzen*, die ich im Folgenden zusammen mit meiner Kritik an der fehlenden inneren Kohärenz der Typologien vortrage.

6.1.1.4 ‚Enthauptung‘ der Frauen – ‚Entleibung‘ der Männer

Die Überschrift formuliert provokativ die Konsequenzen einer komplementären Geschlechtertypologie in der Ekklesiologie: Frauen haben keine Möglichkeit, das Haupt der Kirche zu symbolisieren (‚Enthauptung‘), Männer werden kaum mit dem Leib Christi in Verbindung gebracht, und sie werden als Laien in der Kirche unsichtbar gemacht. Frauen mit ihrem körperlichen Leib finden sich außerhalb des Heili-

²¹ Jerusalem ist eines der fünf Patriarchate, neben Alexandrien, Rom, Antiochien und Konstantinopel. Bis heute existiert die Kirche in Jerusalem beim Griechisch-Orthodoxen Patriarchat, das Eroberungen durch die Perser und Araber im 7. Jahrhundert überstand. Mit der Eroberung Jerusalems während der Kreuzzüge wurde ein lateinisches Patriarchat eingerichtet. Mitte des 19. Jahrhunderts waren 95% der ChristInnen noch orthodox. Durch die protestantische Missionierung abendländischer Kirchen entstanden neue Gemeinden. Heute bilden die Orthodoxen nur noch ein Drittel der Christinnen und Christen im Heiligen Land. Seit 1967 befindet sich der Patriarchatssitz von Jerusalem im Staat Israel, an seinem alten Ort, vgl. Larentzakis 2000, 25f.

²² Ob durch die neutestamentliche Bildsymbolik „ein für allemal festgelegt“ ist, dass „für die Kirche keine männliche Symbolik in Frage kommt“, wie Feldtkeller meint (Feldtkeller 1998, 32), ist zu diskutieren.

gen, beispielsweise der Ikonostase, wieder (,Entleibung‘). Das grundsätzliche Problem sehe ich darin, dass die komplementären Zuordnungen zu beiden Geschlechtern nicht selbst erklärend, sondern willkürlich sind.

Diese Kritik formuliere ich auf der Basis des in Kapitel 1 dargestellten Ansatzes der theologischen Geschlechterforschung. Anhand der Konstruktionen von Geschlechtersymbolisierungen zeige ich die Ambivalenzen der weiblichen Symbolisierung und die fehlende innere Kohärenz auf.²³ Anschließend wird umso deutlicher, dass orthodoxe Theologinnen auf andere Weise argumentieren.

Die *Ambivalenzen der weiblichen Symbolik* sind auffällig. Wird Kirche als weibliche Person allegorisiert, kreisen die ,weiblichen‘ Funktionen von Kirche um elementare Dimensionen des Lebens, in konkreter wie spiritueller Hinsicht: Es geht um das Hervorbringen von neuem Leben, um *Neuschöpfung und um Mutterschaft*: Erwähnt werden die ,lebensspendende Kraft‘ (Heiliger Geist), die Mutterschaft und das Gebären durch eine Frau (Gottesgebälerin), der Leib der Kirche, das Empfangen des Heils, der Glaube, die Neuschöpfung der Menschheit. Parallelen zu den Zuschreibungen afrikanischer Theologinnen (vgl. Kapitel 5.1) und mit feministischen Liturgien (vgl. Kapitel 4.2) sind unverkennbar. Der Unterschied ist aber, dass sich *konkrete* Erfahrungen von Frauen mit Mutterschaft, Neuschöpfung, Glaube, Gebären, dem mütterlichen Antlitz der Kirche etc. kaum niederschlagen; es sind lediglich Zuschreibungen auf symbolischer Ebene. Darüber hinaus tut sich eine Kluft auf zwischen dem großen Reichtum an weiblicher Symbolik in orthodoxen Kirchen und dem *konkreten Leben von Frauen*: Mutterschaft, Gebären und Empfangen sind sicher nicht die einzigen Lebensdimensionen, die Frauen in Orthodoxen Kirchen kennen.

Eine weitere Ambivalenz der weiblichen Metaphorik besteht darin, dass *Endlichkeit, Tod, Sterben* zwar ganz elementar zum menschlichen Leben gehören, aber Sterblichkeit ausschließlich mit Weiblichkeit (Eva) konnotiert wird. Auch der *Gehorsam* der Maria wird einseitig der weiblichen Linie zugeordnet. Die Inkarnation, die Fleischwerdung, wird der männlichen Linie zugeordnet. Ein männlich konnotierter Gott wird Fleisch, Leib, Körper. Dies sagt Einiges aus über die Symbolisierung von Männlichkeit, Weiblichkeit und Körper: Reale Männer und Männerkörper symbolisieren das Göttliche in der Welt, nämlich als Priester, – aber haben reale Frauen und Frauenkörper auch

²³ Vgl. auch die Kritik bei Jensen 1985.

Anteil an der Vergöttlichung der Maria? Wird die komplementäre, polare Geschlechtertypologisierung realen Frauen *und* Männern gerecht? Darüber hinaus enthalten die Typologien *Widersprüche*, es fehlt an innerer Kohärenz. Die Zuschreibungen sind willkürlich, was ich an sieben Punkten aufzeige.

1. *Kein Rollenwechsel für die weibliche Laiin*: In der komplementären Rollenverteilung des weiblichen und männlichen Geschlechts kann die männliche Seite zwar die Rollen wechseln, nicht aber die weibliche: Männer können zum Volk Gottes gezählt werden, d.h. zur weiblich konnotierten Kirche, und damit die ‚empfangende Rolle‘ der Kirche einnehmen, aber die starre Festschreibung der Geschlechterrolle betrifft ausschließlich die Frauen – Männer können auch die ‚weibliche‘ Rolle übernehmen, Frauen jedoch nicht die männliche.²⁴

2. *Männer als Laien in der Kirche unsichtbar*: Gleichzeitig wird diese ‚weibliche‘ Rolle von Männern als Laien in der Ekklesiologie fast unsichtbar gemacht, indem von ihnen kaum die Rede ist.²⁵ Der typologische Gegensatz zwischen Mann und Frau lebt von der Gegenüberstellung des *männlichen Priesters* und der *gläubigen Kirchenfrau*. Männer werden fast automatisch mit einem Amtsträger, Priester oder Bischof konnotiert, was aber realiter nicht der Fall ist. Das heißt, Männern stehen zwar sämtliche Möglichkeiten offen, aber wichtig sind sie nur als Träger des sakramentalen Amtes.

3. *Das Verhältnis von Christus und Heiligem Geist*: Die starre Trennlinie zwischen dem weiblichen und männlichen Heilswerk ist willkürlich gezogen und gilt nicht mehr, sobald es um die Salbung Christi durch den Heiligen Geist geht. Dieses Beispiel zeigt, dass die starre Trennlinie zwischen beiden Linien argumentativ nur dazu verwendet wird, um Frauen die Repräsentanz der ‚männlichen‘ Erlöserfigur abzuspochen.

4. *Weiblichkeit ohne Geschlechtlichkeit*. Die Verehrung des Weiblichen, symbolisiert in der Gottesmutter, spielt eine zentrale Rolle und liefert in der orthodoxen Argumentation den Beweis dafür, dass die Frau als gleichwertiges Bild Gottes gewertet werde. Allerdings geht es hier um Weiblichkeit ohne Geschlechtlichkeit. (Weibliche) Sexualität kommt im orthodoxen Heilsplan nicht vor. Dies hängt mit ihrer Unter-

²⁴ Hierzu gibt es Parallelen in anderen Kirchen, beispielsweise in Afrika.

²⁵ Hier ergibt sich eine interessante Parallele zu Kapitel 4.1: In der Literatur zur Männerspiritualität wird auch kritisiert, dass Männer in feminisierter Religiosität (außerhalb einer Klerikerrolle) realiter nicht vorkommen.

scheidung zwischen heilig und profan zusammen.²⁶ Die Ausgrenzung von Sexualität betrifft beide Geschlechter, männliche Sexualität ist sicher auch nicht mit Heiligkeit verknüpfbar, aber der Unterschied scheint der zu sein, dass Männer immer hinter die Ikonostase treten dürfen, während Frauen dies, je nach Tradition der jeweiligen Kirche, entweder gar nicht dürfen oder dann nicht, wenn ihre Körper kultisch nicht rein sind.²⁷

5. *Vaterzentrierte Trinität*: Die Darstellung der innertrinitarischen Gemeinschaft im Rhodos Dokument enthält einige logische Widersprüche. Die drei Personen der Trinität sind wesensgleich gedacht, unterscheiden sich aber hinsichtlich ihrer Person und Hypostase, was als Einheit in der Unterschiedlichkeit qualifiziert wird. Faktisch zeigt sich aber die Tendenz, die drei Personen hierarchisch abzustufen, beginnend beim Vater, über den Sohn bis zum Heiligen Geist.²⁸ Damit wird Gott als Vater zum *principium divinitatis*. Außerdem ist die Rede von der Unterordnung des Heiligen Geistes unter den Logos, die dann von Frauen imitiert werden soll. Folglich ist das männliche Prinzip das normative Prinzip innerhalb der Trinität und zudem doppelt repräsentiert, nämlich in Gottvater und im Gottessohn. Die Hierarchisierung

²⁶ Gemäß Fairy von Lilienfeld ist die scharfe Unterscheidung von Sakralem und Profanem ein Kennzeichen der Orthodoxen Kirche. Das Bewusstsein für das Heilige ist im abendländischen Christentum seit der religionsphänomenologischen Analyse von Rudolf Otto vorhanden, dennoch wird die Grenze zwischen Heiligem und Unheiligem in der Orthodoxie weit schärfer gezogen. Die Kirche ist der Ort der ständigen Gegenwart Gottes und somit ein vom Profanen abgegrenzter heiliger Ort. Viele Details der Gestaltung orthodoxer Kirchen und der Bekleidung der Priester haben ihren Ursprung in der alttestamentlichen Schilderung des Tempels. Der Hohepriester allein darf im Alten Testament das Allerheiligste betreten, so dürfen in der Orthodoxen Kirche nur Bischöfe, Priester und Diakone das Allerheiligste, abgetrennt durch die Ikonostase, betreten. Mit der scharfen Trennung von Sakralem und Profanem ist auch die Unterscheidung von Reinem und Unreinem verbunden. Gottes Gegenwart fordert kultische Reinheit. Das rechte Verhalten ist in Vorschriftensammlungen festgehalten. Beispielsweise dürfen die Kirche und der Altarraum nicht durch fließendes Blut verunreinigt werden. Von daher erklärt sich das Verbot, dass eine menstruierende Frau das Sakrament nicht empfangen darf bzw. die Kirche nicht betreten sollte, vgl. Lilienfeld 1995, 426-428.

²⁷ Psychologisierend gedeutet könnte dies auch damit zusammenhängen, dass Priester fürchten, selber unrein zu werden, wenn Frauen den heiligen Raum betreten, indem sie sexuell erregt werden bis hin zum Samenerguss. Hier könnten weitergehende Vergleiche, beispielsweise mit der kultischen Unreinheit im Judentum, angestellt werden.

²⁸ Dies tritt bei Thomas Hopkos Interpretation der Rhodos Konsultation (vgl. Hopko 1983) deutlicher zu Tage. Er schreibt, Gottessohn und Heiliger Geist gewährten die Einheit der Offenbarung des Vaters.

der drei göttlichen Personen wird nicht explizit thematisiert, sondern hinter der Komplementarität der zwei Geschlechter in der Heilsökonomie verschleiert.

6. *Widerspruch zwischen Perichorese und innertrinitarischer Komplementarität:* Unklar bleibt, wie sich die dynamischen Beziehungen innerhalb der Trinität, die Perichorese der Heiligen Dreifaltigkeit, in der sich jede Person im göttlichen Tanz der Liebe der Gottheit übergibt, mit den starr festgelegten komplementären Rollen der göttlichen Personen verbinden lässt.

7. *Analogieschluss vom Geschlechterverhältnis auf die innertrinitarische Gemeinschaft:* Zwischen den Beziehungen innerhalb der göttlichen Trinität und dem Miteinander zwischen den Geschlechtern wird eine Analogie gezogen: Erst Mann und Frau ergeben in Komplementarität eine Einheit. Diese Analogie funktioniert aber eigentlich umgekehrt: Das traditionelle Verhältnis zwischen Mann und Frau – biblisch gesprochen: der Mann als ‚Haupt‘, die Frau dem Mann untergeordnet – wird auf die innertrinitarische Gemeinschaft appliziert (vgl. Rhodos 1989, 258). Wieder wird Gottvater als das *principium divinitatis* außen vor gelassen, denn hier werden nur zwei Personen der Trinität in Analogie zu Frau und Mann gesetzt.

Hinter diesen ontologisierenden Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit in der Stellungnahme von Rhodos steht ein *Theologieverständnis*, das von universal und zeitlos gültiger Theologie ausgeht. Dies ist auch an dem Votum des Rhodos Dokuments zur Feministischen Theologie abzulesen. Letztere wird als eine Herausforderung verstanden, „in der Lebensfragen ihren Ausdruck finden, die sich im Schoß der heutigen Gesellschaft stellen“ (Rhodos 1989, 258). Die von feministischen Theologinnen traktierten Themen wie inklusive Sprache, feministische Exegese (insbesondere paulinischer Texte), die körperliche Unreinheit von Frauen sollen zwar in Angriff genommen werden (§ 38-39), aber der Text zieht eine Grenze: „Die von der feministischen Bewegung aufgeworfenen Fragen sind nicht alle theologischer Art. Bei einigen handelt es sich um gesellschaftliche Fragen im Gewand scheinbar ‚theologischer‘ Formulierungen“ (Rhodos 1989, 259).

Die Frage ist, wer bestimmt, welche Fragen theologischer Art sind und welche Kriterien hierfür angelegt werden. Ich bestreite, dass es ‚reine‘ theologische Fragen, jenseits gesellschaftlicher Probleme, gibt und gehe auf der Basis meines kontextuellen Ansatzes davon aus, dass theologische Fragen immer in einen gesellschaftlichen und kulturellen

Kontext eingebettet sind. Dem gegenüber unterstreichen die Schlussfolgerungen von Rhodos: Die Unmöglichkeit der Weihe von Frauen gilt nicht als „das Ergebnis kultureller oder sozialer Faktoren, sondern sie reflektiert vielmehr, wie die Kirche Christus und die Wirklichkeit von Männern und Frauen versteht“ (FitzGerald 1998a, 226).²⁹

Auch die Erklärung der orthodoxen und orientalischen orthodoxen Delegierten auf der 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 kommt zu einem solchen Ergebnis: Die Frage nach der Weihe von Frauen muss „innerhalb eines theologischen und ekklesiologischen Kontextes verstanden werden“, während die Menschenrechte nicht den Interpretationsrahmen für die Frauenordination liefern können.³⁰

Ferner gilt die Frauenordination als Problem, das nicht von den Orthodoxen Kirchen selber formuliert wird: „Wenn orthodoxe Theologen sich damit befassen, dann deshalb, weil dieses Problem an die Orthodoxie von ‚außen‘ herangetragen wird oder weil es zu einem ökumenischen Problem geworden ist. Es gibt also innerhalb der Orthodoxen Kirche keine Notwendigkeit, auch keine Stimmen vom Volk, sich intensiv mit dieser Frage zu befassen. Trotzdem befasst sich die Gesamtorthodoxie sehr intensiv und auf höchster Ebene mit diesen Fragen“ (Larentzakis 2000, 73).

Orthodoxe Ämterlehre und Ekklesiologie stehen aber dennoch vor dem Problem gesellschaftlicher Veränderungen. Gerade in süd- und osteuropäischen Ländern wie Griechenland oder Russland bekleiden Frauen inzwischen wichtige Positionen in der Gesellschaft, beispielsweise auch an Universitäten. Es erscheint vielen Frauen nicht mehr plausibel, weshalb sie dann in der Kirche weiterhin von Leitungsämtern ausgeschlossen sein sollen. Tatsächlich hat die orthodoxe Frauenbewegung bisher nicht die Breitenwirkung erreicht wie kirchliche Frauenbewegungen in westlichen Kirchen.

Zwar bestätigen orthodoxe Theologinnen im Gespräch,³¹ dass es keine breite Basisbewegung von Frauen (und Männern) gibt, die sich für

²⁹ Joan Sauca, Leiter des Ökumenischen Instituts in Bossey, erklärte im Mai 2003 anlässlich eines Studientags in einer Arbeitsgruppe, die Widerstände gegen Frauenordination seien ein rein kulturelles Problem. Mit diesem Votum ist er aber eine Ausnahme.

³⁰ „Deshalb verstehen die Orthodoxen nicht, dass die Frage als eine Frage der Gleichstellung von Mann und Frau, also als eine Frage der Menschenrechte betrachtet wird“ (Basdekis 2001, 85).

³¹ So das mündliche, gleich lautende Votum verschiedener orthodoxer Theologinnen aus verschiedenen Ländern anlässlich der Konferenz *Women in Mission* im Ökumenischen Institut in Bossey vom 7. bis 14. Juni 2003.

die Frauenordination einsetzt. Angesichts dessen ist es aber umso spannender, zu sehen, dass es unter ‚dem Volk‘ doch einige orthodoxe Theologinnen gibt, die ihr Amtsverständnis theologisch neu konzipieren.

6.1.2 Kirche als Himmel auf Erden

Die orthodoxen Theologinnen, deren Ämtertheologien ich im Folgenden vorstelle, sind Vertreterinnen der *theologischen Bewegung orthodoxer Frauen*. Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, Elisabeth Behr-Sigel und Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi verändern orthodoxe Ekklesiologie, indem sie genuin orthodoxe theologische Denkmuster für ihre Argumentation in Anspruch nehmen.

Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, griechisch-amerikanische Theologin, argumentiert mit dem Selbstverständnis der orthodoxen Theologie als *doxologischer Theologie*. Die definierenden Geschlechtertypologien der Konsultation von Rhodos stehen deshalb im Widerspruch zum Selbstverständnis orthodoxer Theologie. Auch wenn die übrigen Theologinnen nicht explizit auf die doxologische Tradition verweisen, gehen ihre Argumentationen doch in dieselbe Richtung. Ihre gemeinsame Stoßrichtung ist eine doxologische Transzendierung von Geschlecht. Kirche bildet dabei den ‚Himmel auf Erden‘ ab.

Ich werde zeigen, dass die Theologinnen verschiedene Argumentationswege gehen. Wenn Kyriaki Karidoyanes FitzGerald die sakramentale Weihe des Diakonats auch für Frauen vertritt, nimmt sie das *Traditionsverständnis* der orthodoxen Kirche in Anspruch, dass sie die wahre Lehre der alten Kirche bewahrt habe. Elisabeth Behr-Sigel aus Frankreich argumentiert mit dem orthodoxen *Sakramentsverständnis*, das die eschatologische Transzendierung sozialer Grenzen vorwegnimmt und deshalb einer Priesterweihe für Frauen nichts im Wege steht. Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi aus Griechenland kehrt das orthodoxe Verständnis der *Koinonia* hervor, der die höchste Autorität zukommt, da sie die innertrinitarische Gemeinschaft widerspiegelt und deshalb keine Hierarchien kennt. Alle drei Theologinnen betonen darüber hinaus die besondere Rolle, die der Anrufung des *Heiligen Geistes* in der göttlichen Liturgie, der sog. Epiklese, zukommt. Die Feier der Eucharistie und das sakramentale Weiheamt sind ohne das Wirken des Heiligen Geistes nicht möglich. Implizit kritisieren sie durch eine andere Deutung die Geschlechtertypologie von Rhodos: Die Typologie, die das Priesteramt allein der männlichen Linie und Christus zu-

ordnet, vergisst, dass die Präsenz Christi das Geschenk des Wirkens der (weiblichen) heiligen Geistkraft ist und nicht der Männlichkeit des Priesters zuzuschreiben ist.

In den Argumentationen der drei Theologinnen kommt zum Ausdruck, dass sich die Kirche zwischen Anthropologie und Eschatologie situiert: Im *eschatologischen Horizont* ist die Kirche der Vorgesmack des Reiches Gottes und transzendiert deshalb anthropologische Differenzen. Eine doxologische Ekklesiologie steht somit im Horizont eschatologischer Transzendierung von Geschlechter-Differenzen. Im Folgenden ist zunächst die theologische Bewegung orthodoxer Frauen das Thema.

6.1.2.1 Theologische Bewegung orthodoxer Frauen

Dass es eine theologische Bewegung orthodoxer Frauen gibt, ist an drei Anzeichen zu erkennen: Es existieren Konferenzen, Sammelbände und Zeitschriften im Internet sowie Netzwerke von orthodoxen Theologinnen.

Die ersten beiden *Frauenkonferenzen*, 1976 in Agapia in Rumänien und 1990 auf Kreta, wurden vom Ökumenischen Rat der Kirchen angeregt und unterstützt; die Konferenzen 1996 (Damaskus) und 1997 (Istanbul) folgten im Rahmen der Ökumenischen Dekade ‚Kirche in Solidarität mit den Frauen‘ (1988-1998). Die Frauen formulierten Empfehlungen, unter anderem, dass mehr Frauen zum Theologiestudium zugelassen werden und die Erlaubnis zum Unterricht in Sonntagsschulen erhalten sollten. Außerdem wurde angeregt, dass die Wiederbelebung des Frauendiakonats voranschreiten solle (vgl. Pirri-Simonian 1999, 145ff).

MaryMartha (International Orthodox Women's InterNetwork) veröffentlicht seit 1991 Artikel orthodoxer Theologinnen.³² Zur Vernetzung orthodoxer Frauen untereinander hat auch die Zeitschrift *St. Nina's Quarterly* beigetragen. Im Jahr 2000 fand eine Konferenz zu Formen des Dienstes von Frauen in der orthodoxen Kirche statt, an der US-amerikanische orthodoxe Frauen teilnahmen (vgl. Regule 2001, 103f). Das *Women's Orthodox Ministries and Education Network* (WOMEN) wurde 1995 in Colorado gegründet und unterstützt als

³² Vgl. die URL: <http://members.iinet.net.au/~mmjournl/HOMEPAGE.html> [12.8.2006].

Netzwerk Frauen weltweit in ihrem Dienst für die Kirchen und organisiert Konferenzen.³³

Innerhalb der ökumenischen Frauenbewegung verstehen sich orthodoxe Theologinnen allerdings als separate ‚Familie‘. In ihren Augen ist die ökumenische Bewegung am westlichen protestantischen Modell orientiert (vgl. Pirri-Simonian 1999, 142). Eine wichtige Theologin ist Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, die die interorthodoxe Stellungnahme von Rhodos kritisiert hat.

6.1.2.2 Geschlechtertypologien und doxologische Theologie?

Im Folgenden werde ich genauer erläutern, was unter *doxologischer Theologie* zu verstehen ist und auf welche Weise FitzGerald ausgehend von diesem orthodoxen Grundsatz die Geschlechtertypologien als nicht orthodox kritisiert. In einem zweiten Argumentationsschritt verdeutlicht sie, dass *persönliche Heiligkeit* die Begründung für Autorität und Amt in der alten Kirche war und auch heute in der Frage der Frauenpriesterweihe geltend gemacht werden müsse.

*Doxologische Theologie*³⁴ bedeutet, dass die orthodoxe Tradition in der orthodoxen Liturgie erfahren werden muss, in ihrem Kirchenjahr, ihrer Farbenpracht und ihrem Gemeindeleben (vgl. Herzel 1981, 142-146). Die Orthodoxie sperrt sich gegen eine rein diskursive, rationale Herangehensweise. Hingegen sind die *nonverbalen Ausdrucksmittel*, insbesondere die Ikonografie, besonders wichtig: Sehen, vor allem mit den Augen des Herzens und der Einbildungskraft, ist wesentlich wich-

³³ Das Quellenmaterial, aus dem dieser Abschnitt schöpft, besteht aus Artikeln, Dokumenten und wenigen Monografien, die seit etwa zehn Jahren im Rahmen der orthodoxen Frauenbewegung anlässlich von Frauenkonferenzen publiziert wurden. Systematisch erarbeitete ekklesiologische Entwürfe von Frauen, in Form von Monografien oder kleineren Beiträgen, gibt es bisher nicht. Die orthodoxen Theologinnen, die hier zu Wort kommen, bringen vor allem ihren konfessionellen Kontext als Orthodoxe zur Sprache. Ihre soziokulturellen Kontexte, ihre geografische Herkunft, ob aus Frankreich, Griechenland, USA oder Australien, bringen sie nicht zur Sprache. Möglicherweise widersetzen sich diejenigen Orthodoxen Kirchen, die jahrzehntelang unter einem totalitären Regime gelitten haben und die eine lange Phase der Stagnation erlebt haben, jetzt notwendigen Veränderungen. Dies könnte das Zögern vieler Priester erklären, sogar die bescheidenen Vorschläge der Konsultation auf Rhodos 1998 umzusetzen, vgl. Behr-Sigel 2000, 37.

³⁴ Fairy von Lilienfeld, Anne Jensen und Susannah Herzel sind im Folgenden meine Gesprächspartnerinnen. Aus der Binnenperspektive orthodoxer Theologen konsultiere ich Grigorios Larentzakis, Athanasios Basdekis, Athanasios Kallis und Thomas Hopko.

tiger als Sprechen oder Hören. In diesem Prozess des Schauens und des Ausmalens von Szenen wird die Tradition erfahren, geprüft und weiterentwickelt. Die Orthodoxie auf diese Weise zu verstehen, braucht Zeit, sonst besteht die Gefahr, Probleme oberflächlich zu beleuchten. Eigentlich müsste der ökumenische Dialog mit der Orthodoxen Kirche auf dieser Ebene stattfinden und eine Darstellung orthodoxer Theologie auf rationaler Ebene kann der Orthodoxie nur auf unzureichende Weise gerecht werden, wenn Texte das alleinige Medium sind.

Doxologische Theologie bedeutet, dass dem *Lobpreis* Gottes eine zentrale Bedeutung zukommt. Schon der Name ‚orthodox‘ kennzeichnet die Orthodoxe Kirche als die Kirche der „rechten Lobpreisung des Dreieinigen Gottes“ (Larentzakis 2000, 14). Gleichzeitig versteht sie sich als die „Kirche des rechten Glaubens“. Nicht die abstrakte Lehre steht im Vordergrund, sondern die betende Gemeinschaft, die Orthopraxis. Orthodoxe Christen und Christinnen der Ostkirche drücken ihr Bekenntnis, ihre ‚Konfession‘ in ihrer gottesdienstlichen Ordnung aus, es gilt der altkirchliche Grundsatz *lex orandi – lex credendi*.

Der Gottesdienst hat einen *theophanen Charakter*. Er gilt als gottgestiftet und von der Göttlichen Dreieinigkeit selbst vollzogen. Gottes Gegenwart ist besonders intensiv in den Ikonen, im Lobpreis und in der Eucharistie erfahrbar, in der Christus selbst präsent ist. „So sind für die ostkirchlichen Gläubigen Kirche und Gottesdienst die ‚Pforte zum Paradies‘, der ‚Himmel auf Erden‘“ (Lilienfeld 1995, 427). Dies alles bedeutet zwar nicht, dass keine akademische Theologie entwickelt worden wäre, aber die Theologie soll nicht zu einer „philosophisch-rationalen, erkenntnistheoretischen Spekulation“ werden (Larentzakis 2000, 14). Stattdessen ist es ein Grundanliegen der orthodoxen Kirche, dass das Dogma, die kirchliche Lehre, in enger Verbindung mit dem konkreten Leben der Gläubigen steht, indem die Theologie auf den Lobpreis Gottes und das Heil der Menschen ausgerichtet bleibt.

Kyriaki Karidoyanes FitzGerald war selber Teilnehmerin an der Konsultation von Rhodos und formuliert im Nachgang zur Konferenz drei gewichtige Einwände (vgl. FitzGerald 1998a, 225-243): Die typologische Theologie ist definierend statt beschreibend, tendiert hiermit zur sog. „Handbuch-Theologie“ und birgt implizite Gefahren für die Theologie.

FitzGerald stellt die orthodoxe Theologie als solche auf den Prüfstand und hinterfragt grundsätzlich die Orthodoxie der Theologie des

Konsultationspapiers. FitzGerals Argumentationsweise setzt somit auf der Metaebene an und unterscheidet sich von meiner geschlechterkritischen Perspektive. FitzGerals Einwand richtet sich gegen die *definierende Argumentationsweise* (vgl. FitzGerald 1998a, 229-232), mit der die Eva-Maria-Typologie auf die Frauenordination bezogen wird. Dies entspricht nicht der Tradition der Kirchenväter. Wer Gott oder dessen Beziehung zur Schöpfung definieren wolle, maße sich an, Gott gleich zu sein. Die orthodoxe Tradition nenne dies die „Sünde der Vertraulichkeit“, wenn jemand „einen anderen wesenhaft oder ontologisch ohne Einschränkung, d.h. bis ins Innerste des Geheimnisses dessen, was dieser andere ist“, zu kennen glaube (FitzGerald 1998a, 231).³⁵

Diese theologische Sprache wird von Orthodoxen neuerdings als *Handbuch-Theologie* bezeichnet. Sie verwendet eine der Orthodoxie fremde Terminologie, neige zu Definitionen an Stelle von Deskriptionen. Ihre Wurzeln reichen ins Mittelalter zurück. Es gehe um die Ordnungstheologie, die eine „Ordnung der Natur“ (Rhodos 1989, 254, § 8) postuliere, nach der die Frau dem Manne qua Schöpfung unterlegen sei und deshalb nicht die Priesterweihe empfangen könne. Diesen Rückgriff auf lateinische, mittelalterliche Argumentationsmuster deutet FitzGerald als Krise der Orthodoxen Theologie, die ihre Position gegenüber dem Westen verteidigen solle: „Nur eine kreative Rückkehr zu den einzigartigen und alten Tiefen wird dem orthodoxen Denken als authentisches Heilmittel („antidote“) gegen die offenen und verdeckten – oder noch gar nicht bekannten – Aspekte der ‚westlichen Vergiftung‘ dienen“ (FitzGerald 1998a, 236). Stattdessen sei es gute orthodoxe Theologie, von der Beziehung der göttlichen Personen zueinander auszugehen. Ordnung und Hierarchie nicht statisch zu verstehen und Hierarchie in der Kirche (im Anschluss an Jean Zizioulas) als Besonderheit der Beziehung zu verstehen.

Hier macht FitzGerald die orthodoxe Tradition stark: Sie versuche, Gottes Offenbarung auf *doxologische und deskriptive* Weise zu vermitteln und dem „Urheber des Lebens“ zu dienen. Stattdessen werde in der Argumentationsweise des Rhodos-Dokuments die „Gabe der Personalität von Frauen“ reduziert und dieselben zu Objekten gemacht (FitzGerald 1998a, 230). Diese Objektivierung verhindere die Möglichkeit, in das Geheimnis einer dynamischen, lebendigen und gegenseitigen Beziehung zu treten.

³⁵ Hierin ergibt sich eine Parallele zur dekonstruktivistischen Perspektive auf Geschlecht, vgl. ausführlicher in Kapitel 7.

Vorbild solch einer lebendigen Beziehung ist die *Perichorese der Heiligen Dreifaltigkeit*, in der sich jede Person im göttlichen Tanz der Liebe der Gottheit übergibt. Die Objektivierung untergrabe jedoch die Perichorese und wirke lebenszerstörend und depersonalisierend. Objektivierung kommt faktisch der Blasphemie gleich, da jede Demut verloren gehe und der Mensch ‚Gott spiele‘. Die orthodoxe Tradition nennt dies Herzensverhärtung, da es unmöglich ist, in der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott und anderen zu wachsen, wenn der Mensch stolz ist und sich für gottgleich hält. Orthodoxe Theologie kann nur in Form von Doxologie oder Danksagung geschehen und die Beteiligung von Frauen am Leben der Kirche darf nicht auf Definitionen reduziert werden.

In diese Richtung geht die zweite theologische Sprache, die sie mit Pavel Florovsky *neo-patristische Orthodoxie* nennt und der sie „lebensspendende“ Intentionen bescheinigt. Im Duktus der neo-patristischen Orthodoxie wird das Diakonat als vollwertiges Amt innerhalb des dreifachen Amtes des Bischofs, Priesters und Diakons eingestuft. Es hat seine eigene Ganzheit und ist kein Durchgangsstadium auf dem Weg zu höheren Weihen. Diese Ämtertheologie reflektiert die „Partizipation im Leben des dreieinigen Gottes“ (FitzGerald 1998a, 238) und beruht auf einer Ekklesiologie, in der alle drei Ämter einander wesenhaft gleich sind und nicht in einer pyramidenförmigen Stufung eingeteilt werden. Der Bischof steht allerdings in der Mitte dieses dreifachen Amtes

FitzGerald nimmt neben dem orthodoxen Grundsatz der doxologischen Theologie auch den altkirchlichen Grundsatz auf, dass *persönliche Heiligkeit* die grundlegende Voraussetzung für Autorität und Amt in der alten Kirche war.³⁶ Deshalb kritisiert sie die Auffassung des Priesters als ‚Ikone Christi‘. Nicht die physische Ähnlichkeit des Priesters mit Christus macht den Priester zum Priester, sondern die eucharistische Ekklesiologie orientiert sich an einer epikletischen Haltung: Es ist Christus selbst, „der in der *Kraft des Heiligen Geistes* bei jeder Eucharistie zu uns durchbricht“ (FitzGerald 1998a, 240), und

³⁶ Deshalb erklärt sie die fehlende Weihe von Frauen zu Priestern und Bischöfinnen mit einer Hypothese. Möglicherweise weihten die Byzantiner Frauen zu Diakoninnen. Damit konnten sie zwei Perspektiven miteinander vereinbaren: Heiligkeit die Begründung für Autorität in der Kirche, und es gab heilige Frauen. Jedoch verboten die paulinischen Texte ihnen, Frauen priesterliche Autorität zukommen zu lassen – möglicherweise war das Frauendiakonat eine Kompromisslösung (vgl. FitzGerald 1998a, 239).

nicht das Werk des Priesters. Die Haltung der Kirche ist epikletisch, das heißt, „ihre Hände‘ sind leer und zum Gebet erhoben, offen und in Erwartung der Gnade Gottes“ (FitzGerald 1998a, 240). In derselben Argumentationslinie kritisiert FitzGerald das Analogieargument, dass die Gottesmutter das sakramentale Priesteramt hätte ausüben müssen, damit Frauen Priesterinnen sein könnten. Dies ist nach FitzGerald eine scholastische Anwendung und verringert die heilsgeschichtliche Bedeutung der Gottesmutter und ihr einzigartiges Amt, sie gilt nämlich als die erste unter den Heiligen.

Es geht FitzGerald um die Dimension der *Heiligkeit* in der Theologie, denn Heiligkeit ist das „Kennen Gottes“. Aufgabe der Theologinnen und Theologen ist es, sich in der Frage der Weihe für Frauen auf das Wachstum der Heiligkeit einzulassen, ausgehend von dem orthodoxen Grundsatz, „dass trotz all unserer akademischen Ausbildung Theologie mehr mit der Kenntnis Gottes zu tun hat“ (FitzGerald 1998a, 241).

Im Umfeld der Interorthodoxen Konsultation auf Rhodos 1988 hat es weitere Debatten über die Geschlechtertypologien gegeben.³⁷ Zwei Sammelbände von Thomas Hopko von 1983 und 1999 setzen sich explizit mit der Frage nach Geschlecht und Priesterweihe auseinander. Allerdings werden in den Beiträgen keine neuen Argumentationsweisen vorgetragen, so dass hier nicht näher darauf eingegangen wird.³⁸

Außer FitzGerald hat sich keine orthodoxe Theologin intensiver mit den Gendertypologien der Rhodos-Konsultation in einer Publikation auseinandergesetzt. Dies mag verwundern, denn diese Typologie ist die Säule, auf der die geschlechtsspezifische orthodoxe Ekklesiologie und der Ausschluss der Frau aus dem Priester- und Bischofsamt beruht. Ich kann hier lediglich Fragen aufwerfen: Wollen die Theologinnen wenige Angriffsfläche bieten und keinesfalls provozieren? Wird dieses heikle Thema vermieden? Nähern sich orthodoxe Theologinnen zunächst Themen, bei denen sie eher auf den Konsens mit kirchlichen

³⁷ Auch Athanasios Basdekis sieht „die Unmöglichkeit der Ordination von Frauen in den priesterlichen-liturgischen Dienst mit der typologischen Beziehung zwischen der Mutterschaft der Gottesmutter und der Mutterschaft der Kirche begründet“ (Basdekis 2001, 859).

³⁸ Hopko folgt im Wesentlichen der Stellungnahme von Rhodos, akzentuiert aber in seinem Beitrag von 1983 stärker die Trinitätstheologie. Die innertrinitarische Gemeinschaft spiegelt sich für ihn in der Gemeinschaft zwischen Frau und Mann beziehungsweise der Kirche und Christus, wobei Christus das Haupt ist und die Kirche sein Leib bzw. der Mann das Haupt und die Frau seine Gehilfin und ihm untergeordnet, vgl. Hopko 1983, 98-127.

Autoritäten hoffen können, zum Beispiel in der Frage nach der Gleichwertigkeit der Geschlechter? Sieht sich FitzGerald eher in der Lage, Kritik zu äußern, da sie selber an der Konferenz auf Rhodos teilgenommen hat? Lassen sich ihre Anfragen als Weiterdenken der Fragen von Rhodos interpretieren und nicht als offene Konfrontation? Oder verschweigen die Theologinnen die Geschlechtertypologien bewusst, da sie sie sowieso für unfruchtbar halten?³⁹ Oder gehen viele Theologinnen davon aus, dass es auf der theologischen Ebene, dem mystischen Leib Christi, keine Benachteiligung von Frauen gibt, sondern nur in der sichtbaren, institutionellen Kirche? (vgl. Koukoura 1999, 286).

Auch wenn die Theologinnen sich nicht explizit mit der Typologie von Rhodos auseinandersetzen, argumentieren sie dennoch in eine ähnliche Richtung. Dass FitzGerald 1998 mit ihrer Studie „Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry“ die erste Monografie einer orthodoxen Theologin zum Frauendiakonat vorlegte, war vermutlich eine Folge der Auseinandersetzungen um das Diakonat der Frauen auf Rhodos.⁴⁰

6.1.2.3 Altkirchliche Weihe zur Diakonin (K.K. FitzGerald)

Tatsächlich ist eine wachsende Zustimmung zur Wiederbelebung des Diakonats für Frauen zu beobachten, wie Evangelos D. Theodorou in seinem Vorwort zu FitzGeralds Studie bemerkt.⁴¹ Nicht nur die Konsultation auf Rhodos, sondern auch andere interorthodoxe Konferenzen zeugen davon (vgl. Theodorou 1998, xxiv) und auch in der rö-

³⁹ Im Gespräch mit orthodoxen Theologinnen stellte ich fest, dass sie die Geschlechtertypologien – ähnlich wie FitzGerald – nicht für ‚gute‘ orthodoxe Theologie halten.

⁴⁰ Seit ihrem Beitrag über das Frauendiakonat im Sammelband von Thomas Hopko „Women and the Priesthood“ von 1983 war FitzGerald dazu angeregt worden, über das Frauendiakonat zu arbeiten und lieferte auch für die zweite Auflage von Hopkos Sammelband im Jahre 1999 eine neue Fassung ihres Beitrags, vgl. FitzGerald 1998b, xiii.

⁴¹ Das Interesse an einer Restauration des Frauendiakonats reicht freilich zurück ins frühe 19. Jahrhundert, seit dem einige Kirchenführer, beispielsweise in der Russisch-Orthodoxen Kirche, Frauen zur Diakonin ordinierten und innerkirchliche Konflikte nicht ausblieben. Bekannt geworden ist das Beispiel des Bischofs Nektarios, der in der Orthodoxen Kirche als Heiliger verehrt wird. Er ordinierte auf der griechischen Insel Aegina im Jahr 1911 Nonnen zu Diakoninnen, vgl. FitzGerald 1998b, 149-153.

misch-katholischen Kirche sind gegenwärtig parallele Entwicklungen hin zur Wiederbelebung des Frauendiakonats zu beobachten. Die Wiederbelebung der alten Tradition (vgl. FitzGerald 1998b, 194) des Frauendiakonats⁴² ist somit nicht der strittige Punkt, sondern ob Frauen in derselben Weise wie Männer eine *sakramentale Diakonatsweihe* erhalten oder nur eine *Weihe der Niederen Ämter*.

FitzGerals These ist, dass eine *sakramentale Weihe für Frauen* ins Diakonat der historischen Tradition der alten Kirche entspricht, so dass „einige Frauen von Gott berufen sind, der Kirche in einem Amt zu dienen, dem Öffentlichkeitscharakter zukommt“ (FitzGerald 1998b, 184). Hierzu führt sie vier Argumentationen an, erstens den historischen Nachweis, dass dies altkirchliche Tradition war und in den Ordinationsliturgien kein Geschlechterunterschied gemacht wird; zweitens, dass der historisch komplementäre Dienstauftrag für Frauen und Männer kontextuell bedingt ist; drittens sollte das dreigliedrige Amt nicht im Duktus der Handbuchtheologie interpretiert werden, sondern im Kontext der nichthierarchischen innertrinitarischen Koinonia; schließlich spricht auch die gegenwärtige Situation für eine Wiedereinführung.

FitzGerald erbringt den *historischen Nachweis*, dass es das Amt der Diakonin seit der apostolischen Zeit und in der frühen Kirche bis zum Mittelalter gegeben hat (FitzGerald 1998b, 1-7; 59ff; 78ff). Auf der Basis altkirchlicher Quellen⁴³ ergibt sich, dass das Frauendiakonat in den Kirchen des Ostens bis ins Mittelalter florierte, während es im westlichen Christentum nur schwer auszumachen ist und dort an Stelle der Diakoninnen Witwen und später Nonnen ihre Aufgaben übernahmen. Weshalb das Frauendiakonat schließlich auch in der Orthodoxen Kirche zwar nicht abgeschafft wurde, aber doch mit der Zeit verschwand, hängt mit vielfältigen Faktoren zusammen, die sich nicht auf einen Nenner bringen lassen. Möglicherweise hat dies mit dem Auf-

⁴² Dabei handelt es sich um das Amt der Diakonin (engl. *woman deacon*) oder Diakonisse (engl. *deaconess*), wobei der letztere Begriff erst seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts aufkam, vgl. FitzGerald 1998b, xiv.

⁴³ Als wichtige altkirchliche Quellen zieht FitzGerald die syrische *Didaskalia* aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts und die *Apostoles Constitutiones* aus dem ausgehenden 4. Jahrhundert heran. Aufschlussreich ist auch der Ordinationsritus nach den *Apostoles Constitutiones* und Manuskripte, die den Byzantinischen Ordinationsritus beschreiben, deren liturgische Praxis auch ins 4. Jahrhundert zurückreicht. Eine weitere Quelle, die den Dienst von Diakoninnen und heiligen Frauen dokumentiert, ist eine Sammlung von Geschichten über Diakoninnen, dem sog. *Meterikon* um 1200, vgl. FitzGerald 1998b, 28-58 und 180.

kommen der Kindertaufe und der Entstehung des männlichen ‚minderen Klerus‘ und der Auseinandersetzung mit der Gnosis zu tun (vgl. FitzGerald 1998b, 134-148).

Diakonin und Diakon wurden auf dieselbe Weise von der Gemeinde ausgesucht und ordiniert. Dies spiegelt sich in den *Ordinationsliturgien* wider. Hier werden für Frauen grundlegende Charakteristika der Berufung genannt wie in den Ordinationsgebeten für den männlichen Diakon, Priester und Bischof. Diakoninnen waren Repräsentantinnen des Bischofs und wurden, folgt man der syrischen *Didaskalia* und den *Apostoles Constitutiones*, mit allen Charakteristika ordiniert, die die Ordination von Frauen ins Diakonat als Weihe des ‚höheren Klerus‘ qualifizieren. Die Ordination fand vor dem Altar während der Eucharistiefeyer statt und Frauen wurden gemeinsam mit Männern ins Diakonat ordiniert. Die Diakoninnen empfangen die Stola vom Bischof und die Eucharistie am Altar (vgl. FitzGerald 1998b, 180).

Beide Argumente, die gegen eine sakramentale Weihe vorgebracht werden, entkräftet FitzGerald: der *geschlechterspezifische Dienstauftrag* für Diakone und Diakoninnen, der den Dokumenten auch zu entnehmen ist und die theologische Interpretation der Weihe als Handauflegung für Laien, d.h. *Cheirotesie* an Stelle von *Cheirotonie*, der sakramentalen Weihe.

Den *komplementären Dienstauftrag* zwischen Frauen und Männern deutet sie als kontextuell und zeitbedingt. Er spiegelt die soziokulturelle Situation der Kirche wider und unterscheidet zwischen einer *liturgisch-öffentlichen Funktion* des Diakons und einer *weiblich-seelsorgerlichen Funktion* für die Diakonin (vgl. FitzGerald 1998b, 18-27). Die Kirche konnte also die drei Ämter immer wieder nach den Bedürfnissen der Kirche verändern, aber dennoch ihre Identität wahren. Die Kontextualität der Gestaltung des Diakonats ist für FitzGerald ein wichtiges Argument, dass das Frauendiakonat wieder belebt und an heutige Verhältnisse angepasst werden kann.

Das Amt der Diakonin ist ein *Frauenamt* mit folgenden Aufgaben: In der Liturgie war die Diakonin für den Austausch des Friedenskusses mit den Frauen während der Eucharistiefeyer zuständig und assistierte dem Bischof bei der Taufe von Frauen, übernahm deren Katechumenat und fungierte als Mittlerin zwischen weiblichen Gemeindegliedern und dem Bischof, an den jene sich nur mittels der Diakonin wenden durften. Diakoninnen wurden zu spirituellen Müttern und waren für die Fürsorge bedürftiger Frauen, Krankenseelsorge und Mission zuständig. Demgegenüber hatte der Diakon ein ausschließlich *li-*

turgisch-öffentliches Amt, indem er dem Bischof bei der Eucharistiefeier assistierte. Frauendiakonat und Männerdiakonat wurden mit einer männlich-christologischen und weiblich-pneumatologischen Typologie interpretiert, die der Typologie von Rhodos ähnlich sieht: Der Diakon galt als *Stellvertreter Christi* und die Diakonin als *Typus des Heiligen Geistes*. Auch das spätere *Meterikon* bestätigt dieselbe komplementäre, geschlechtergetrennte Aufgabenverteilung.⁴⁴

Die Wertung der Ordination als *Cheirotonie* im Sinne der sakramentalen Priesterschaft von Priestern, Ältesten oder Bischöfen oder als *Cheirotesie*, einem Gebet mit Handauflegung zur Ernennung in ein Laienam, ist eine Frage der theologischen Interpretation.

FitzGerald plädiert für ein *Frauendiakonat mit einer sakramentalen Weihe*. Sie stützt sich auf die Untersuchungen von Evangelos Theodorou und Jean Zizioulas: Die innertrinitarische Gemeinschaft und die Koinonia der Kirche stehen in analogem Verhältnis zueinander. Jegliches Amt kann in der Orthodoxen Kirche nur innerhalb der Kirche oder Koinonia existieren. Deshalb steht jegliche pyramidale Struktur der Kirche dem entgegen. Die Kirche kann nur in der Weise hierarchisch sein, in der die Trinität hierarchisch ist, nämlich durch die Besonderheit ihrer Beziehungen. Eine Ordination ist ein Geschenk des dreieinigen Gottes. Die Kandidatinnen und Kandidaten werden aus der Mitte der Kirche zum Dienst an der Kirche, mit der Autorisation und dem Gebet der Kirche, berufen (vgl. FitzGerald 1998b, 111-133).

FitzGerald unterstreicht, dass das Amt die Amtsträgerin nicht vom Leib Christi isolieren darf, sondern innerhalb des Leibes Christi existiert, denn jedes Amt bezeugt die Gegenwart Christi in der Kirche auf mystische Art und Weise (vgl. FitzGerald 1998b, 182-184).⁴⁵

⁴⁴ Der Diakon war für den öffentlichen Bereich zuständig, nämlich die Liturgie und Öffentlichkeitsfunktionen in der Sozialarbeit. Die Diakonin hatte Zugang zum privaten Umfeld, zu Frauen und Kindern. Die Biografien im *Meterikon* zeigen, dass die Diakoninnen von ihrem Bischof autorisiert waren, zahlreiche Aufgaben zu erfüllen, die sich in drei Bereiche einteilen lassen: 1. Sie übernahmen die Erwachsenenkatechese für Frauen und waren bekannt als spirituelle Mütter. 2. Der zweite Bereich umfasste Seelsorge und Sozialarbeit: Sie sorgten für arme, kranke, behinderte Menschen, Reisende, Menschen in Krankenhäusern, Hospizen, Gefängnissen oder für Waisenkinder und brachten die Eucharistie in die Häuser von Gemeindegliedern, die nicht an der Liturgie teilnehmen konnten. 3. Schließlich waren viele Diakoninnen in Klöstern tätig, weshalb das Diakoninnenamt, insbesondere im Mittelalter, eng mit dem Klosterwesen verknüpft war. Manche Diakoninnen riefen klösterliche Gemeinschaften ins Leben, vgl. FitzGerald 1998b, 180.

⁴⁵ Dagegen ist John Kamiris ein Vertreter der *Cheirotesie*. Er geht von einem dreifach gestuften Amt aus, innerhalb dessen das Diakonat die erste Stufe zum Pries-

Die Wiederbelebung des Frauendiakonats ergibt sich für FitzGerald noch aufgrund *kontextueller praktisch-theologischer Erwägungen* zur gegenwärtigen Situation der Orthodoxen Kirche, in der sie einen großen spirituellen und seelsorgerlichen Bedarf diagnostiziert, vor allem eine Suche nach dem Heiligen – gemäß orthodoxer Theologie ist dies der den Menschen innewohnende Durst nach Gott. Angesichts neuer Herausforderungen, dem Aufkommen neuer religiöser Bewegungen, religiösem Fundamentalismus, aber auch der Abwesenheit des Heiligen im menschlichen Leben, könnte das Diakonat von Frau und Mann ein Amt sein, das auf die Bedürfnisse der Menschen eingehen kann. Eine Wiederbelebung des Frauendiakonats wäre allerdings nur sinnvoll, wenn eine entsprechende Ausbildung für die Kandidatinnen vorhanden sei und untersucht würde, wie Diakoninnen in der Eucharistiefeier und bei Taufen liturgisch teilhaben könnten. Dabei sollte sich die Wiederbelebung des Frauendiakonats an der Praxis der frühen Kirche orientieren, als Diakoninnen und Diakone gleichberechtigt an der Liturgie partizipierten und darüber hinaus am Vorbild heiliger Frauen und am *jeweiligen kulturellen Kontext der Kirche*. Diakoninnen und Diakone sollten denselben Dienst ausüben, sofern Frauen und Männer in der Gesellschaft ebenfalls gleiche Rechte und Pflichten haben (vgl. FitzGerald 1998b, 194-198). In den USA könnten Diakoninnen somit auch liturgisch-öffentliche Funktionen übernehmen.

An FitzGeralds Argumentationsgang zeigt sich, dass die Tradition eigentlich einer sakramentalen Weihe nicht im Wege steht, aber dass es kontextuelle, soziokulturelle Bedingungen sein können, auf die auch FitzGerald Rücksicht nehmen will.

6.1.2.4 Frauenpriesterweihe (E. Behr-Sigel)

Elisabeth Behr-Sigel aus Frankreich ist eine der wenigen Theologinnen und Theologen, die die Frauenordination zum Priesteramt in der Orthodoxen Kirche in ihren Publikationen öffentlich befürworten.⁴⁶

teramt darstellt und das Bischofsamt die Fülle des Priestertums. Diese Auffassung spiegelt innerhalb der Orthodoxie die Richtung der oben erläuterten Handbuchtheologie wider, die zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert unter dem Einfluss der Debatten zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation entstanden ist. Diese Art pyramidalen Struktur des Amtes war in der Orthodoxen Theologie der letzten zwei Jahrhunderte sehr verbreitet.

⁴⁶ Andere Befürworter und Befürworterinnen sind Konstantinos Yokarinis und einige Autorinnen in *St. Nina Quarterly* und *MaryMartha* (vgl. oben Kapitel 6.1.2.1).

Sie räumt ein, dass zu einer Zulassung von Frauen ins priesterliche Amt ein ständiger Dialog zwischen Theologen und Theologinnen und den Orthodoxen Kirchen nötig wäre, der Zeit bedarf, zumal eine Kluft zwischen Orthodoxen mit westlichem Hintergrund und solchen mit östlichem Hintergrund besteht (vgl. Behr-Sigel 2000, 44).

Ihrer Argumentation liegt erstens eine *Koinonia-Ekklesiologie* zugrunde und zweitens ein charismenorientiertes pneumatologisches Amtsverständnis, das sie in eschatologischem Horizont interpretiert. Das Amtsverständnis beruht drittens auf einer Anthropologie der Gleichwertigkeit der Geschlechter, die sie soteriologisch-sakramental begründet; sie bezieht sich hauptsächlich auf die Sakramente der Taufe und Eucharistie.⁴⁷ Ich werde diese drei Argumentationslinien kurz erläutern.

a) Im Anschluss an die *Koinonia-Ekklesiologie* von Nikolaos Afanasiev und Jean Zizioulas versteht sie die Kirche als *Koinonia* von Personen, die durch den Heiligen Geist in Gemeinschaft mit Christus sind, was jegliche Diskriminierung aufgrund von Rasse, Klasse und Geschlecht ausschließe. Ämter werden aufgrund von Charismen vergeben, und zwar nicht an Gruppen, die einem bestimmten Geschlecht angehören, sondern an einzigartige Personen. Individuelle Personen können nicht auf ein männliches oder weibliches kulturelles Stereotyp reduziert werden.

b) Mit einem *pneumatologischen und charismatischen Amtsverständnis* entkräftet Behr-Sigel das Argument der ‚liturgischen Symbolisierung‘. Die Argumentation, der Priester sei Abbild Christi und müsse deshalb männlich sein, widerspricht Christi Rettung der ganzen Menschheit und lasse das Element der *Epiklese* außer Acht, die für das Verständnis der Kirche und ihrer Sakramente in der Orthodoxen Kirche fundamental ist. Die Betonung der Männlichkeit des Priesters suggeriert, der Priester besitze unabhängig von der Kirche Macht, sakramentale Weihen durchzuführen. Dagegen weist die *Epiklese* darauf hin, dass der Priester Fürsprecher in der Kirche ist und nicht unabhängig von ihr, denn in der *Epiklese* bittet er Gott darum, den Geist auf die Gemeinde und die Gaben zu senden: „Der Priester ist sichtbares Instrument einer unsichtbaren priesterlichen Gnade, die der ganzen Kirche, Laien und Priestern, anvertraut ist“ (Behr-Sigel 2000, 41). Der Priester weist auf die unsichtbare, spirituelle Präsenz – in und durch den Heiligen Geist – Christi hin, dem er seine Zunge und seine Hände

⁴⁷ Vgl. zum Folgenden Behr-Sigel 2000, 35-45.

leibt. Dies muss für eine Frau in gleicher Weise möglich sein, die durch Taufe und Salbung mit Christus Gemeinschaft hat. Darüber hinaus argumentiert Behr-Sigel *eschatologisch*: Die Eucharistie antizipiert das eschatologische Gastmahl, so dass die Kategorien männlich und weiblich entweder ganz verschwunden sind oder zumindest verwandelt sein werden.⁴⁸

c) In ihrer *Anthropologie* nimmt sie Nonna Verna Harrisons Argumentation auf, dass eine absolute Unterscheidung zwischen Frau und Mann der Theologie der Kirchenväter, insbesondere der drei Kappadozier, widerspreche (vgl. Harrison ²1999). Demnach wird die Geschlechterdifferenz relativiert, indem sie in der neuen Menschlichkeit in Christus durch den Geist transfiguriert wird. Wenn nach Basilius dem Großen die Schönheit Christi in jedem getauften Menschen scheint, ob Frau oder Mann, dann ist eine Dichotomie, die den Mann mit Christus verbindet und die Frau mit dem Heiligen Geist, nicht zu rechtfertigen – zumal gerade Christus der Gesalbte des Heiligen Geistes ist und alle Christinnen und Christen dazu berufen sind, an seiner Salbung zu partizipieren. Außerdem rettet Christus nach den Vätern die Menschheit, indem er die menschliche Natur annimmt und nicht indem er Mann wird. Damit ist für Behr-Sigel die *Gendertypologie Mann-Christus* und *Frau-Heiliger Geist* nicht vereinbar mit der orthodoxen Tradition.

Ferner begründet Behr-Sigel die Gleichwertigkeit von Frau und Mann in der Kirche *soteriologisch-sakramental*. Das prophetische Wort und die Sakramente gehören in ihrem Kirchenverständnis zusammen, während sie bei den reformatorischen Kirchen häufig ein Selbstverständnis als Kirche des prophetischen Wortes vorfindet und bei den orthodoxen das Selbstverständnis als sakramentale Kirche. Die Gemeinschaft von Frauen und Männern soll in der Kirche, im Lichte des Geheimnisses der Sakramente und des prophetischen Wortes, aufgebaut werden (vgl. Behr-Sigel 1990, 1f).

Die Sakramente haben universalen Charakter. Sie sind ein Geschenk an alle Menschen und transzendieren alle natürlichen, historischen und sozialen Unterschiede. Im Lichte der Sakramente sind alle Menschen gleichwertig vor Gott. Gleichzeitig werden sie jedem Menschen in seiner und ihrer Einzigartigkeit als Person gespendet. Behr-Sigel deutet die drei Sakramente Taufe, Salbung und Eucharistie in diesem Sinne.

⁴⁸ Vgl. hierzu die ähnliche Argumentation von Ruth Heß zu Gal 3,28 in der Einleitung S. 21.

Die *Taufe* bedeutet nach orthodoxem Verständnis „Christus wie ein Kleid anzulegen“, als neuer Mensch wiedergeboren zu werden. Wie in der Proklamation von Gal 3,28 zum Ausdruck kommt, zerstört sie nicht die Andersheit der Person, zu der das Geschlecht gehört, sondern sie beendet den Ausschluss und die Feindschaft gegenüber dem Anderen. Unterschiede sind vorhanden, werden aber transfiguriert.

Die *Salbung* vollendet die Taufe, indem Körperteile gesalbt werden, mit denen der Mensch in Beziehung zu anderen tritt – Stirn, Augen, Nase, Mund, Ohren, Brust, Hände, Füße – begleitet vom prophetischen Wort Gottes, dem „Siegel des Heiligen Geistes“. Die Salbung verbindet Frauen und Männer mit dem Geist und dem Sohn.

Als Getaufte und Gesalbte sind Frauen und Männer zur *Eucharistie* zugelassen. Die Eucharistie ist das Geheimnis der Geheimnisse und offenbart das Wesen der Kirche: die Gemeinschaft. Christus selber ist in der Eucharistie gegenwärtig. Frauen und Männer verbinden sich mit Christus, die Menschheit nimmt in ihrer Ganzheit an der Eucharistie teil. Weiblichkeit und Männlichkeit sind dabei komplementäre Pole.⁴⁹

Im Zentrum von Behr-Sigels Ämtertheologie steht somit die *Transzendierung von sozialen und geschlechtlichen Differenzen* durch das Heilsgeschehen in Christus, das den Gläubigen in den Sakramenten individuell zuteil wird. Die sakramental vermittelte Neuschöpfung von Frauen und Männern findet jenseits sozialer und kultureller Begrenzungen statt. Diese Transzendierung von Geschlechter-Differenzen⁵⁰ in Sakramenten zu ritualisieren und symbolisch darzustellen, ist ein Ansatz für eine Sakramentalität des Amtes, die den körperlichen Leib und das Geschlecht nicht als Hindernis für die Sakramentalität ansieht. Stattdessen liegt der Auftrag des Amtes und der Sakramente gerade darin, diese Grenzen zu überwinden. Die Männlichkeit des sakramentalen Priesteramtes hebt sie damit aus den Angeln. Ein Widerspruch bleibt aber bestehen: In welchem Verhältnis steht die von Behr-Sigel postulierte Komplementarität der Geschlechter in der Eucharistie zur sakramentalen Transzendierung der Geschlechter-Differenzen?

⁴⁹ Behr-Sigel 1990, 2f. Behr-Sigel sieht sich in Kontinuität mit dem Denken moderner orthodoxer Theologen wie Lev Gillet und Jean Zizioulas, aber auch mit den Kirchenvätern Basilius von Caesarea, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Maximus Confessor, die die gleichwertige Würde und die gemeinsame Berufung zur Vergöttlichung von Frauen und Männern betonen, vgl. ebd.

⁵⁰ Mit dem Begriff Geschlechter-Differenzen bezeichne ich die Verflechtung von soziokulturellen und geschlechtlichen Differenzen, vgl. Kapitel 1.3.3.

6.1.2.5 Koinonia autorisiert Ämter (E. K.-Hatzivassiliadi)

In ihrem Artikel „Authority in Tradition. Reflections on Tradition and the Role of Women in the Orthodox Church“ legt Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi aus Griechenland ihr Verständnis einer dynamischen Tradition dar und entwickelt daraus Folgerungen für die Autorität und die Ämter in der Kirche (vgl. Kasselouri-Hatzivassiliadi 2000). Die Materialbasis besteht nur aus diesem einen Artikel und ist insofern sehr viel schmäler als bei FitzGerald und Behr-Sigel.

Kasselouri-Hatzivassiliadi akzentuiert, dass Autorität in der Kirche nicht durch eine einzelne Person ausgeübt wird, sondern durch Personen in Beziehung. Die innertrinitarische Koinonia liefert dafür das Vorbild. Es kehren Gedanken wieder, die im Rahmen von Behr-Sigels Ansatz bereits zur Sprache gekommen sind.

Die Kirche wird eine hierarchische Kirche, wenn Autorität nicht mehr durch die Gemeinschaft ausgeübt wird. Die *Tradition der Orthodoxen Kirche* ist nämlich durch vier Charakteristika bestimmt: 1. Sie steht auf einer *trinitarischen Grundlage*, die durch die Person des Heiligen Geistes ein mütterliches weibliches Element enthält. Maria, die Gottesgebälerin, repräsentiert die ganze Menschheit und die ganze menschliche Natur. 2. Das zweite Charakteristikum ist die *Pneumatologie*. Die Epiklese, die Anrufung des Heiligen Geistes, findet bei allen liturgischen Handlungen statt und ist während der Eucharistie der Moment, in dem die Verwandlung der eucharistischen Gaben stattfindet. Wichtig ist auch der gemeinschaftsstiftende Charakter des Heiligen Geistes, denn die Epiklese gilt der Gemeinschaft der Kirche, mehr noch, der Heilige Geist konstituiert die Kirche. 3. Die Kirche ist eine *eschatologische Realität*, sie gibt einen Vorgeschmack auf das Reich Gottes auf Erden. Daraus resultiert die gleichberechtigte, aktive und kreative Präsenz aller Glieder, Frauen wie Männer. 4. Die Tradition hat *dynamischen Charakter*, sie ist der kritische Geist der Kirche.

Somit hat Autorität aufgrund der trinitarischen Basis einen sozialen Charakter, im Unterschied zu einem Ich-bezogenen Charakter. In Folge des pneumatologischen und eschatologischen Charakters der Tradition ist Kirche *dynamisch, radikal und kollektiv* und Autorität wird von der ganzen kirchlichen Gemeinschaft ausgeübt. Eine pyramidale Struktur der Ämter steht diesem kollektiven Charakter von Kirche entgegen. Stattdessen sollte die Kirche die Qualität einer Koinonia von Frauen und Männern haben.

Die Kirche wird zu einer hierarchischen Institution, sobald diese vier Charakteristika der Tradition verloren gehen, so dass Bräuche und sakramentale Praktiken in den Orthodoxen Kirchen revidiert werden müssen, die mit dem *Frauenkörper* zusammenhängen, nämlich das Verbot für Frauen und neugeborene Mädchen, an den Altar und hinter die Ikonostase zu treten und den Ausschluss von Frauen von den Sakramenten während der Menstruation oder nach der Geburt eines Kindes. Diese Bräuche verletzen die Koinonia und sind für die Einheit der Glieder der Kirche traumatische Erfahrungen.⁵¹

Das Fazit lautet: Ein Ausschluss von Frauen kann nicht der Tradition entsprechen, da dies dem Wesen von Kirche als Koinonia widerspricht. Koinonia hat in der innertrinitarischen Gemeinschaft ihre Basis, wird konstituiert durch das gemeinschaftsstiftende Wirken des Heiligen Geistes und bildet damit das eschatologische Reich Gottes auf Erden ab.

6.1.3 Geschlechtertranszendierendes sakramentales Amt

Die Argumentationsmodelle der orthodoxen Theologinnen führen zu einem sakramentalen Amt, das aber die Geschlechterfestlegungen⁵² in orthodoxer Ekklesiologie nicht fortschreiben, sondern transzendieren will.

Während klassische orthodoxe Ekklesiologie auf den ersten Blick geschlechtsneutral erscheint, geht sie – aus der Geschlechterperspekti-

⁵¹ Kasselouri-Hatzivassiliadi sieht die Ursache für diese Bräuche im 3. Jahrhundert, als die Kirche nicht mehr vorrangig als eschatologische Realität galt, sondern im Zuge der Alexandrinischen Schule und der Entstehung des Mönchtums als *therapeutische oder kathartische* Realität begriffen wurde. Die Kirche ist nicht mehr an den Eschata orientiert, sondern am Urzustand; gerade die Inkarnation wurde dadurch nebensächlich. Die Konsequenz war, dass Kirchenglieder versuchten, auf alle erdenkliche Weise zu diesem uranfänglichen Zustand vor dem Fall zurückzukehren. Die Eucharistie wurde nicht mehr als gemeinschaftlicher Vorgang verstanden, sondern als Ausdruck der individuellen Heilssuche. Die pyramidale Struktur der Kirche teilte die Gläubigen in mindere und höhere ein. Frauen wurden als Quelle des Bösen betrachtet und galten in Aufnahme alttestamentlichen Gedankengutes als unrein. Dies führte zur Marginalisierung und zum Ausschluss von Frauen, insbesondere ihrer Gaben, aus der Kirche. Hier hat auch die Typologie Eva-Maria und Adam-Christus ihren Ort, die auch noch von gegenwärtigen orthodoxen Theologen vertreten wird. Mit Behr-Sigel sieht Kasselouri-Hatzivassiliadi das Problem darin, „die Vision dieser authentischen Gemeinschaft in die soziale Situation zu übertragen“, Kasselouri-Hatzivassiliadi 2000, 108f.

⁵² Vgl. die Systematik der Wahrnehmungsweisen von Geschlecht in Kapitel 1.3.

ve gelesen – von hierarchischen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit aus: Die Eucharistie und das dreigliedrige Amt des Bischofs, Priesters und Diakons sind konstitutiv für die Kirche. Wird die Frage nach Frauenordination gestellt, wie auf der interorthodoxen Konferenz (Rhodos 1988), werden Frauen und Männern *komplementäre* Rollen zugeordnet und dies als Gleichwertigkeit in Andersheit ausgelegt. Dasselbe gilt für die Soteriologie und Gotteslehre, denn auch hier wird von einer komplementären weiblichen und männlichen Typologie ausgegangen. Während die männliche Linie von Adam über Christus zum Priester das sakramentale Weiheamt für Männer vorsieht, kommt dies für die weibliche Linie von Eva und dem Heiligen Geist über die Gottesgebälerin zur Kirche und zur Frau nicht in Frage.

Die Geschlechterfestlegungen sind reich an weiblicher ekklesiologischer Symbolik (Metapher der Mutter Kirche). Von außen betrachtet erscheinen die Geschlechtertypologien als willkürlich und widersprüchlich. Außerdem gerät die Rolle der männlichen Laien aus dem Blick. Außerhalb des sakramentalen Priestertums bleiben Männer in der Kirche unsichtbar.

Orthodoxe Theologinnen kritisieren *nicht* diese Widersprüche oder die Willkür der Typologien. Auch gesellschaftliche Veränderungen, den Wandel von Frauenbildern und Geschlechterverhältnissen ziehen sie kaum als Argumente heran, um die Ämterlehre zu verändern – obgleich sie einräumen, dass soziokulturelle Gründe eine Rolle gespielt haben, um Frauen beispielsweise ein spezifisches Frauenamt zuzuschreiben.

Stattdessen versuchen sie, *ihre Orthodoxe Kirche durch die Orthodoxie* zu verändern. Sie argumentieren mit grundlegenden Traditionen, nämlich mit der *doxologischen Theologie*, mit der *dynamischen perichoretischen Beziehung* der drei göttlichen Personen (als Vorbild für die Koinonia), mit der unerlässlichen Bedeutung der *Periklese des Heiligen Geistes* für das Amt und schließlich mit dem Sakramentsverständnis, das irdische Kategorien transzendiert. Das mystische und eschatologische Verständnis von Kirche als Himmel auf Erden, als Vorgeschmack auf das Reich Gottes, wird in Anspruch genommen, um die engen Geschlechtervorstellungen einer typologischen, definierenden Handbuchtheologie zu widersprechen.

Der zentrale Satz von K. Karidoyanes FitzGerald lautete: Wer Gott oder dessen Beziehung zur Schöpfung definieren will, maßt sich an, Gott gleich zu sein. An Stelle einer solchen Objektivierung streicht sie

die *dynamische, lebendige und gegenseitige Beziehung* der immanenten Trinität heraus. Das Verhältnis zwischen Trinität und Kirche soll *analogisch* und *doxologisch* bestimmt werden.⁵³

Die *analogische* Argumentation sieht in der dynamischen, gegenseitigen, lebendigen Perichorese zwischen den drei Personen Gottes das Vorbild für die Koinonia. Ein hierarchisch geordnetes dreistufiges Amt schließen die Theologinnen aus. Amt bedeutet, am Leben der Dreifaltigkeit Gottes zu partizipieren. Deshalb kommt nur der Koinonia als Ganzer Autorität zu, und nicht *einem* Amtsträger. Dieser dynamische Charakter der Trinität strahlt auf die *Anthropologie* aus. Die Lebendigkeit steht deshalb einer Ontologisierung, Objektivierung oder Definierung von Frausein oder Mannsein gegenüber und kommt ‚Gott spielen‘ gleich. Deshalb kann die physische Ähnlichkeit eines Mannes mit der Ikone Christi nicht das Kriterium sein für das Amt – dies käme wieder einer Ontologisierung gleich –, sondern Autorität entsteht durch die *Heiligkeit* einer Person, die in der Kenntnis Gottes immer mehr wächst.

Die *doxologische* Argumentation vollzieht im gottesdienstlichen Geschehen und in den Sakramenten die Verbindung zwischen perichoretischer Trinität und der Kirche. Die Gegenwart Christi wird als dynamisches Geschehen interpretiert. Christus bricht durch das Wirken der weiblichen Geisteskraft in die Koinonia ein. Dies vollzieht sich in jeder Eucharistiefeier, insbesondere bei der Epiklese. Diese doxologische Argumentation durchkreuzt deshalb die Geschlechtertypologie. Somit kann das Geschlecht einer Person nicht das Kriterium sein für das sakramentale Amt, sondern allein das Charisma einer Person und die Präsenz des Heiligen Geistes in der göttlichen Liturgie. Die Wirkkraft des sakramentalen Amtes ist nicht auf die physische Ähnlichkeit mit Christus zurückzuführen, sondern auf die Wirkung des Heiligen Geistes in der Koinonia der Kirche.

Der *eschatologische* Charakter der Kirche wird durch das *Sakramentsverständnis* unterstrichen. Diese Argumentation von Behr-Sigel ist insofern interessant, als gerade die Sakramente bislang die Geschlechtertrennung und Komplementarität der Geschlechter am schärfsten symbolisieren und inszenieren. Sie sind derzeit der Ort, an

⁵³ Die Zuordnung von Trinität und Kirche kann modellhaft auf vierfache Weise geschehen, nämlich *ontologisch, kausal, analogisch* und *doxologisch*. Die ontologische Zuordnung bedeutet, dass die trinitarische Einheit den Grund für die Gemeinschaft darstellt; die kausale Zuordnung sieht in der Trinität Gottes den Ursprung der Koinonia (vgl. Enns 2003, 96).

dem die Transzendierung solcher Grenzen gerade *nicht* stattfindet. Dem setzt Behr-Sigel die Transfiguration und Transzendierung von Geschlechter-Differenzen in der Taufe und Eucharistie entgegen.

Dies eröffnet einen neuen Blick auf den *Körper*. Dass Frauen einen weiblichen und Männer einen männlichen Körper haben (im konstruktivistischen Sinne von *sex*⁵⁴), ist eines der Hauptkriterien, um Frauen aus der sakramentalen Weihe auszuschließen und ihnen die Geschlechtsidentität einer Geistlichen (im Sinne von *gender*) zu verwehren. Hier plädieren die Theologinnen für eine *Geschlechtertranszendierung*, die dem männlichen Körper per se Christusähnlichkeit zuschreibt und dem weiblichen Körper die Unfähigkeit, die Präsenz Christi zu fassen. Sie argumentieren: Christus ist nicht durch einen männlichen Körper in der Kirche präsent, sondern das sakramentale Amt bittet stellvertretend für die Koinonia um die Gegenwart Christi, die allein durch die Kraft des Heiligen Geistes bewirkt werden kann.

6.2 Modelle reformatorischer Theologinnen

Im 20. Jahrhundert vollzog sich ein Wandel im Amtsverständnis vieler protestantischer Kirchen, so dass in vielen protestantischen Kirchen Frauen in gleicher Weise wie Männer Zugang zum *ordinierten Amt* erhalten.⁵⁵ Gesellschaftliche Emanzipationsbewegungen wie die Frauenbewegung und die damit verbundenen Diskurse über Konzeptionen von Frau- und Mannsein waren ein Faktor. Ekklesiologisch spielte der reformatorische Gedanke des Priestertums aller Gläubigen eine zentrale Rolle. Dennoch hat sich die Geschlechterfrage nicht erledigt, sondern stellt sich in anderer Form. Dies zeigt sich, wenn die Geschichte der Einführung von Ämtern für Frauen in den Orthodoxen Kirchen und Kirchen der reformatorischen Tradition im Vergleich betrachtet wird. Es lassen sich *fünf Phasen* der Auseinandersetzung um Amt und Geschlecht feststellen. Der Vergleich zwischen orthodoxen und pro-

⁵⁴ Vgl. zum Konstruktivismus Kapitel 1.3.4.

⁵⁵ In etwa zwei Drittel der protestantischen Kirchen der weltweiten Ökumene werden seit Ende der 1960-er Jahre Frauen mit den gleichen Rechten und Pflichten wie Männer ordiniert. Der Reformierte Weltbund veröffentlichte 1992 folgende statistische Angaben: In 66% der Kirchen (116 von 177 in 87 Ländern) war Frauenordination möglich, 25% (45 der Kirchen) lehnten die Frauenordination ab, während 9% (16 Kirchen) auf die Umfrage nicht antworteten, vgl. Rosenhäger/Stephens 1993, 165. In den reformatorischen Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Europa ist die Frauenordination in allen Kirchen möglich.

testantischen Zugängen, wie ich ihn in diesem Kapitel vorlege, ermöglicht, die *verschiedenen Phasen der Auseinandersetzung um Amt und Geschlecht* zu berücksichtigen.

1. Der Zugang zum männlichen Amt (Pfarrer, Diakon etc.) wurde bzw. wird in der Regel zunächst in Form eines *Amtes sui generis*, eines speziellen Frauenamtes, eröffnet, das aber Frauen nicht dieselben Rechte wie Männern zugesteht, sondern meist mit einem Dienst an Frauen oder speziellen ‚weiblichen‘ Aufgaben verknüpft ist, beispielsweise als Frauendiakonat in den Orthodoxen Kirchen oder als Pfarramt ohne Sakramentsrechte und mit Zölibat. Voraussetzung ist jeweils, dass Frauen als Theologinnen ausgebildet werden.

2. Wird die Frauenordination eingeführt, wird das Frauenamt in ein gleichgestelltes (*Pfarr-)Amt für Frauen* umgewandelt, wie beispielsweise im 20. Jahrhundert in deutschen Landeskirchen Mitte der 1960-er Jahre.⁵⁶

3. Für viele Frauen stellt sich dann die Frage nach einem *weiblichen Proprium* im Amt. Einige Frauen gewichten Beziehungen höher als ihre Amtsfunktion oder akzentuieren die Fortbildung von Gemeindegliedern, damit diese sich in sakramentale Feiern einüben können.⁵⁷

4. Widersprüche zwischen dem postulierten Dienst und dem faktisch klerikal anmutenden Amt haben manche Theologinnen dazu veranlasst, eine hierarchiekritische *feministische Ämtertheologie* zu entwickeln. Ein Beispiel ist Letty M. Russells Ansatz, um den es im Folgenden geht.

⁵⁶ Dies geschah 1963 in der Landeskirche Hannover, 1966 in Lübeck und Schleswig-Holstein, 1968 in Braunschweig und 1969 in Hamburg. Noch wird an der Zölibatsverpflichtung festgehalten, allerdings führt die Landeskirche Oldenburg 1966 die fast völlige Gleichstellung ein, während in den Landeskirchen Thüringen, Sachsen und Mecklenburg noch das Frauenamt mit Einsegnung festgehalten wird. In der Landeskirche in Bayern wird 1974 die Gleichstellung eingeführt, vgl. Globig 1994, 98-100.

⁵⁷ Gemäß Barbara Brown Zikmund gibt es Spannungen zwischen Person und Amt, die für Frauen spezifisch sind, aber auch von manchen Männern empfunden werden: 1. Aufgrund ihrer Sozialisierung als Ernährerinnen und Erzieherinnen stehen für viele Frauen die Beziehungen im Vordergrund, und nicht die Rolle als Amtsträgerin. 2. Nicht die Austeilung der Sakramente ist für viele Frauen das Kennzeichen des ordinierten Amtes, sondern Predigt und Lehre. Die Feier des Abendmahls sollte in ihren Augen in den Händen der Gemeinde liegen, die dafür durch Predigt und Lehre vorbereitet wird. 3. Viele Frauen spüren, dass sie dualistische Vorstellungen von Sexualität und Spiritualität ins Wanken bringen, sofern Körper und Sexualität mit Frauen assoziiert und Geist und Vernunft Männern zugeordnet werden. Viele Frauen erleben sich als verkörperlichte Geistliche (vgl. Russell 1993, 52ff).

5. Inzwischen stellt sich die Frage nach einem Amtsverständnis, das *Geschlechterstereotypen kritisch* reflektiert und fragt, wie sie überwunden werden können. Eine bleibende Aufgabe ist, subtile Machtverhältnisse zu verändern.

Somit befinden sich Frauen in den Orthodoxen Kirchen zwischen Phase 2 und 3, desgleichen Theologinnen in protestantischen Kirchen, die noch keine Frauenordination zulassen. Theologinnen in reformatorischen Kirchen, die die Frauenordination schon seit Längerem (längstens ca. 35 Jahre beispielsweise in deutschen Kirchen) kennen, stellen sich Geschlechterfragen, die sich zwischen Phase 3, 4 und 5 einordnen lassen. Nach der Diskussion der Probleme orthodoxer Theologinnen, die sich vor allem in Phase 1 und 2 befinden, widme ich mich deshalb im vorliegenden Abschnitt der Untersuchung reformatorischer Überlegungen, die sich der Phase 3 und 4 zuordnen lassen.

Es wäre ein interessantes Unterfangen, einen historischen Vergleich anzustellen, inwiefern die Widerstände und theologischen Argumentationen gegen die Einführung der Frauenordination in protestantischen Kirchen denjenigen der Orthodoxen Kirchen ähneln. Christine Globig zeigt in ihrer Studie zur Frauenordination in lutherischer Ekklesiologie (vgl. Globig 1994), dass Martin Luther mit dem Priestertum aller Gläubigen zwar bereits im 16. Jahrhundert die theologische Basis legte, um theoretisch auch Frauen zum ordinierten Amt zuzulassen.⁵⁸ Es

⁵⁸ Martin Luther kritisierte mit seiner Vorstellung des Priestertums aller Gläubigen die Hierarchie des Priestertums in der damaligen Kirche (vgl. Globig 1994, 23-43): Allen Gläubigen kommt die Vollmacht zu, das Evangelium zu verkünden und Sünden zu vergeben. Luther bezieht sich biblisch auf 1. Petr 2,9: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, dass ihr verkündigen sollt die Wohltaten dessen, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht.“ Das allgemeine Priestertum ist die ekklesiologische Fortführung seiner Rechtfertigungslehre. Frauen steht dies prinzipiell auch zu, wie Luther explizit sagt: „Es ist wol also, das man unter allen Christen viel findet, beyde man un weyb, die predigen können“ (WA 12, 389, 10f). Auch die Nottaufe durch Hebammen ist für Luther ein Beispiel für dieses allgemeine Priestertum. Deshalb wird Luther bis in die Gegenreformation hinein der Vorwurf gemacht, „er habe mit der Zulassung von Frauen zum Priestertum die alte montanistische Häresie wieder aufgebracht“ (Globig 1994, 27). Gleichwohl schränkt Luther das allgemeine Priestertum im Blick auf Frauen doch wieder ein. Frauen sind bei Luther vom Predigtamt ausgeschlossen, da die öffentliche Rede für Frauen aufgrund des paulinischen Schweigegebots (1. Kor 14,34) nicht erlaubt ist. Diese exegetische Argumentation ist eng mit Luthers ständisch-ethischen Argumentation verknüpft. Er ordnet die Frau innerhalb der drei Stände dem *status oeconomicus* zu. Damit ist die ‚Herrschaft‘ der Frau auf die *oconomia* beschränkt und sie bleibt innerhalb des Hauses auch dem Mann

dauerte aber bis Mitte des 20. Jahrhunderts, bis Frauen nur sehr zögerlich und schließlich vor allem aus pragmatischen Gründen (auch in Folge akuten Pfarrermangels) Zugang zum ordinierten Pfarramt erhielten. Globig weist nach, wie ekklesiologische Argumentationen und gesellschaftliche Geschlechterkonstruktionen jeweils ineinander spielten. Auch die Komplementarität der Geschlechter spielte eine Rolle. Dieser Vergleich kann hier nicht durchgeführt werden. Vermutlich würden trotz unterschiedlicher konfessioneller Traditionen recht ähnliche Argumentationsmuster zu Tage kommen.

Im Unterschied zum lutherischen Amtsverständnis schlägt Letty M. Russells eine feministische Ämtertheologie vor, die von der presbyterianischen Tradition geprägt ist (vgl. Russell 1993, 46-74).⁵⁹ Sie schlägt ein utopisch-visionäres ekklesiologisches Modell vor, das die Partizipation aller an Entscheidungsprozessen in der Kirche ins Zentrum stellt.

6.2.1 Kirche am runden Tisch (L.M. Russell)

Letty M. Russell ist maßgeblich in der *ökumenischen Frauenbewegung* engagiert (Kapitel 6.2.1.1). Ihr utopisch-visionäres Modell der gleichberechtigten Partizipation aller an Entscheidungsprozessen wird versinnbildlicht in der *Metaphorik des Runden* (Kapitel 6.2.1.2). Nicht das Amt, sondern eine *charismatisch-funktionale Leitungskonzeption* steht im Zentrum. Die Verantwortung liegt in der Gemeinschaft, die bestimmten Gemeindegliedern aufgrund ihres Charismas Funktionen und Autorität überträgt. Macht wird so als Prozess oder Kreislauf verstanden, in dem Personen ermächtigt werden und andere ermächtigen (Kapitel 6.2.1.3). Paradoxerweise verordnet Russell dem Amt, zu dem Frauen erst seit kurzem Zugang haben, ein Moratorium, um zu einer nicht pyramidal strukturierten Kirche zu gelangen. Theologisch begründet sie dies mit dem lutherischen *Priestertum aller Gläubigen*,

untergeordnet, wiewohl sie innerhalb des Hauses im Rahmen des Elternamtes gemeinsam mit ihrem Mann den Kindern das Evangelium verkündet. Die Öffentlichkeit außerhalb der *oeconomia* ‚ziemt‘ sich jedoch für die Frau nicht. Luther gewichtet so die bestehende gesellschaftliche Ordnung, in Form der ständischen Ordnung, höher als das allgemeine Priestertum.

⁵⁹ Russells Ansatz ist der einzige etwas breiter ausgeführte aus protestantischer Sicht. Der Diskurs von Theologinnen über die Ämter fand in den letzten Jahren vornehmlich in der neutestamentlichen Exegese und in der Praktischen Theologie, insbesondere der Pastoraltheologie, statt, vgl. Schottroff²2002, 16.

das sie nicht nur auf die unsichtbare, sondern auch auf die sichtbare Kirche beziehen will. Gleichzeitig nimmt sie die frühchristliche Konzeption von *Diakonia als Leitung und Dienst* in Anspruch, der zufolge Verkündigung, Leitung und Sozialdienst noch in einem Dienst zusammengefasst waren, bevor Verkündigung und Diakonie als zwei getrennte Ämter aufgefasst wurden, die in geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung ausgeübt werden – Männer auf der Kanzel, Frauen in den diakonisch-sozialen Ehrenämtern und Berufen (Kapitel 6.2.1.4). Russells Ansatz diskutiere ich auf dem Hintergrund geschlechtsspezifischen Verhaltens in gegenwärtigen Pfarramtspraxen (Kapitel 6.2.1.5).

6.2.1.1 Ökumenische Frauenbewegung

Letty M. Russell ist ein typisches Beispiel dafür, dass protestantische Theologinnen in der *ökumenischen Frauenbewegung* engagiert sind. Eine der orthodoxen Frauenbewegung vergleichbare exklusiv protestantische Frauenbewegung gibt es nicht, wenngleich sich Frauen im Lutherischen Weltbund (vgl. Peetz 1999) und im Reformierten Weltbund (vgl. Njoroge/al. 1998) organisiert haben. Russell kann als eine der ‚Mütter‘ der ökumenischen Frauenbewegung bezeichnet werden. Sie war Zeit ihres Lebens in Aktivitäten des ÖRK involviert und ist eine der Initiatorinnen des ekklesiologischen Studienprozesses *Women's Voices and Visions: On Being Church* (vgl. Kapitel 3.6). Ihr ekklesiologisches Modell ‚Kirche am runden Tisch‘ spiegelt ihr Lebenswerk in der weltweiten Ökumene der Frauen.

6.2.1.2 Metaphorik des Runden

Letty M. Russell arbeitet mit der dualistischen Gegenüberstellung einer pyramidalen und einer runden Kirche. Die Metaphorik des Runden ist der rote Faden ihrer Ekklesiologie. Sämtliche Aspekte interpretiert sie ausgehend von der Wurzelmetapher *church in the round*, sowohl die Methode ihres Entwurfs (*round table talk*), das Wesen und den Auftrag der Kirche (*kitchentable solidarity*), als auch die Spiritualität (*spirituality of connection, welcome table spirituality* etc.). Dem patriarchalen Leitungsmodell stellt sie ihr rundes Leitungsmodell diametral gegenüber: Leitung umschreibt sie mit den beiden Metaphern *leadership in the round* und *round table leadership*, welche die Funktion haben, „alternative Leitungsmodelle“ (Russell 1993, 47) ausfindig zu

machen. *Round table leadership* bringt Russell mit alttestamentlichen Figuren in Verbindung.⁶⁰ „das Leitungsmodell der Jakobsleiter muss zu Sarahs Kreis verändert werden, wobei auch alle Hagars eingeschlossen sind“ (Russell 1993, 82).

Die Metaphorik des Runden soll die offene, inklusive Komponente ausmalen: Ein Kreis kann beliebig erweitert werden und schließt niemanden aus. Als real existierende Beispiele solcher Kreise oder Zirkel nennt sie den *Circle of Concerned African Women Theologians* (vgl. Kapitel 5.1), den Zusammenschluss asiatischer Theologinnen (*In God's Image*) und die Ökumenische Dekade ‚Kirche in Solidarität mit den Frauen‘ (vgl. Kapitel 3.6).

Der Kreis ist ein beliebtes Motiv in feministischer Liturgie. Fast jeder feministische Gottesdienst wird in einem Kreis gefeiert, und es wird eine Mitte gestaltet. Die Symbolik drückt die Gleichberechtigung aus. Der Weg zur Mitte (Christus oder Gott) ist für alle gleich weit. Deshalb eignet sich der Kreis, um Russells zentrales Anliegen auszudrücken: Partizipation für alle in einer nicht hierarchischen Kirche. Die Metaphorik des Runden wird gerne weiblich konnotiert, mit dem Menstruationszyklus, zyklischem Denken etc. Das Kreismotiv wird in der Männerspiritualität eher gemieden. Das Ambivalente an der runden Symbolik ist die Überbetonung der Harmonie. Der Kreis hat keine Ecken und Kanten. Fraglich ist, ob der Kreis unendlich ausgeweitet werden kann, denn je größer der Kreis wird, desto mehr verliert sich für die Einzelnen das Bewusstsein, im Kreis zu sein. Da in einem Kreis keine Hierarchie festgelegt ist, muss Autorität ausgehandelt werden. Wie Streit und Auseinandersetzung, Machtkämpfe in dem Kreismodell vorkommen sollen, bleibt bei Russell offen. Der Kreis suggeriert, dass sich dies von selber regelt.

⁶⁰ Russell grenzt sich negativ von dem Modell des runden Tisches ab, wie es in der König Arthus Sage präsentiert wird. Der Sage nach beendete König Arthus die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den zwölf Rittern, indem er hundertfünfzig Untergebene einlud, die an der Tafelrunde bedienten. Dieses Bild entspricht noch nicht Russells Vorstellungen, sondern wird auf zweifache Weise verändert: Das biblische Große Festmahl dient dazu zu zeigen, dass die Vision von *church in the round* nicht nur *knights* einschließt, sondern Hilfsangestellte im Schloss, Bauern und Bäuerinnen, gläubige Frauen und Männer jeglicher Herkunft, Sprache, Ethnie und Nationalität. Ferner sitzt bei Russell nicht nur die „weiße, männliche, eurozentrische Kirche“ am Tisch, sondern sie sucht nach einem runden Tisch, an dem „alle willkommen sind“ (Russell 1993, 46).

6.2.1.3 Macht als Ermächtigung Anderer

Russells Modell verkörpert einen *charismatisch-funktionalen* oder kommunitären *Leitungsstil*. Leitung steht bei ihr ganz in der Verantwortung der Gemeinschaft und wird Gemeindegliedern aufgrund von Charismen für bestimmte Funktionen übertragen. Es geht um „geteilte Macht und Leitung“ und um „Macht in Gemeinschaft“ (Russell 1993, 56). Der Akzent verschiebt sich von einer Amtsautorität zu einer Zweckautorität (Russell 1993, 67). Russells Modell steht einer kongregationalistischen Kirchenverfassung nahe, die von unten, von der Gemeinde her, aufgebaut ist.⁶¹

Russell übt scharfe Kritik an klerikalen Strukturen der Kirche. Die Ursache sieht sie in der Unterscheidung zwischen Ordinierten und Nichtordinierten, weshalb sie ein Moratorium ausruft, keinen sakramentalisierten Unterschied mehr zwischen „LaiInnen“ und „KlerikerInnen“ zu machen, um eine Zeit lang die Funktion von Charismen ins Zentrum zu rücken.⁶² Sie macht ein reformiertes Amtsverständnis stark. Ordinierte unterscheiden sich nicht von anderen Christinnen und Christen (Russell 1993, 53 und 54). Für Russell ist die Ordination eine „parasitäre Vereinnahmung“ (Russell 1993, 64) des Dienstes (griech. *diakonia*). Das Ideal des Dienstes, der gerne mit dem ordinierten Amt verknüpft wird, erleben Frauen als Widerspruch zur faktisch hierarchisch strukturierten Kirche.

⁶¹ Der Unterschied zu Russell ist, dass die Gemeinde Älteste wählt, die in einem Presbyterium oder Kirchenrat gemeinsam mit Pfarrern oder Pfarrerrinnen die Gemeinde leiten. Des Weiteren hat Russell keine übergemeindlichen Strukturen im Blick.

⁶² Russell bringt hier in scharfer Form zum Ausdruck, dass zwischen allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt eine Spannung liegt. Ob ein Moratorium das richtige Mittel ist, um die Spannung zu bearbeiten, scheint mir aber fraglich. Was in dieser Zeit mit dem ordinierten Amt geschieht, führt sie nicht näher aus. Vermutlich liegt es während des Moratoriums mehr oder weniger brach, das heißt, Amtsträger und Amtsträgerinnen gestalten Gemeinde und Kirche im Rahmen ihres Amtes um. Zumindest interpretiert Russell ihre eigene Ordination zur Pfarrerin in diese Richtung. Dass sie selber ordinierte Pfarrerin der Presbyterianischen Kirche in USA ist, begründet sie einerseits damit, dass in den bestehenden Kirchenstrukturen die Ordination für das Teampfarramt in der Presbyterianischen Gemeinde in East Harlem erforderlich war – und dass sie zu einer anderen Kirche gewechselt hätte, wenn die Frauenordination nicht möglich gewesen wäre. Außerdem sieht sie darin die Chance, alternative Modelle des Amtes zu entwickeln. Unbeantwortet lässt sie die Frage, was nach dem Übergangsstadium mit dem ordinierten Amt geschehen soll.

Diesen Widerspruch zwischen faktischer Hierarchie und dem Anspruch auf Dienstcharakter in der Kirche löst Russell, indem sie einen *feministischen Leitungsstil* konzipiert, der eine „Anwältinnenschaft für die volle Menschlichkeit aller Frauen, zusammen mit Männern“ (Russell 1993, 57) beinhalten soll.⁶³ An Stelle des Amtsbegriffs führt sie den Begriff der *leadership* ein, den ich mit *Leitung* bzw. je nach Kontext mit ‚Leitungsstil‘ übersetze. Leitung hat gemäß Russell gegenüber ‚Amt‘ den Vorteil, ein säkularer Begriff zu sein, so dass er weniger theologische Last mit sich trägt. Die Hauptfrage ist für Russell nicht, ob jemand ordiniert ist (Amtsautorität), sondern ob sie oder er entsprechend Leitung übernimmt (Zweckautorität).

Zum feministischen Leitungsstil gehört das Verständnis von *Macht als Ermächtigung anderer*. Kriterium feministischer Leitung ist die Ermächtigung marginalisierter Menschen: „das Ziel feministischen Leitungsstils muss geteilte Macht in Gemeinschaft sein, die Marginalisierte dazu ermächtigt, sich an der Leitung der Gemeinden und Gemeinschaften zu beteiligen“ (Russell 1993, 58). Feministischen Leitungsstil belegt sie mit folgenden Attributen: „relational, Verbindungen schaffend, flexibel, nah und leidenschaftlich“ (Russell 1993, 67). Wer in Streitfällen entscheidet oder wer bei Rechtsverletzungen Sanktionen einleitet, problematisiert Russell nicht.

Die Metapher des Runden kehrt in Bezug auf die Ausübung von Macht wieder. Es geht um eine „runde, kreisförmige Management Struktur, die die hierarchische Pyramide ersetzt“, bzw. eine Netzwerkstruktur (Russell 1993, 57): „Autorität kommt in diesem Leitungsmodell von Verknüpfungen und nicht von der Position ganz oben. Die Menschen arbeiten in Teams anstatt miteinander zu konkurrenzieren. Dieses Paradigma des Kreises steht im Zentrum des runden Leitungsstils und bringt andere Leiterinnen und Leiter hervor, die auch mit diesem partnerschaftlichen Stil arbeiten“ (Russell 1993, 87). Ermächtigte Dienerinnen und Diener ermächtigen wieder andere Gemeindeglieder. Dieser partizipative Umgang mit Macht in einem „Modell der geteilten Macht in Gemeinschaft“ bedeutet: „Feministisch ist eine Leitungsperson, die andere dazu inspiriert, LeiterInnen zu sein, vor allem Menschen, die in Kirche und Gesellschaft marginalisiert werden und

⁶³ Dazu gehört auch die Dialogkultur in der weltweiten ökumenischen Frauenbewegung, der sie als weiße, westliche Theologin angehört und in der Frauen anderer Hautfarbe, Kultur, Ethnie etc. ihr Modell hinterfragen und ihr eigenes Verständnis von feministischem Führungsstil entwickeln werden. Russell präsentiert *feminist leadership* als kontextuelles Modell, das keinen Anspruch auf Universalität hat.

denken, sie seien ‚Niemande‘. Die Umsetzung misst sich daran, wie gut FührerInnen Menschen, die marginale Rollen innehaben aufgrund von systemischem Rassismus, Heterosexismus, Klassismus, Sexismus, Behinderung etc, ermächtigen“ (Russell 1993, 57). Solch eine Dialektik des ermächtigten Dienstes und der Ermächtigung von ‚Dienern‘ und ‚Dienerinnen‘ geht laut Russell durch das ordinierte Amt verloren, da Funktionen festgeschrieben werden; ferner findet im ordinierten Amt eine Monopolisierung von Funktionen statt.⁶⁴

Demgegenüber schlägt Russell „Gemeinschaften des Geistes“ vor, die sich auf die Taufformel in Gal 3,26-28 gründen: „Diese Formen der Organisation sind abhängig vom Geist und vom Dienst Christi. Sie werden von denjenigen gestaltet, denen die Gaben der Leitung in den Gemeinden geschenkt werden“ (Russell 1993, 65).

Russells *funktional-charismatisches* und *kommunitäres* Leitungsmodell zeichnet sich in Debatten über die Demokratisierung von Kirche und Amt seit Mitte des 20. Jahrhunderts ein.⁶⁵ Es gleicht aus politologischer Sicht Formen einer *partizipativen Demokratie*, wie sie in der Frauenbewegung (als Ergänzung zur repräsentativen Demokratie) praktiziert werden. Das Potential liegt darin, dass versucht wird, mit partizipativen Demokratieformen zu arbeiten, die weitgehend hierarchiefrei sind, allen (Frauen) offen stehen und Raum für Diskussion bieten. Die Schwierigkeiten, die ich in der praktischen Umsetzung von Russells Modell sehe, werden in dem folgenden Zitat auf prägnante Weise zusammengefasst, nämlich dass „die typischen Aktionsformen zur Einebnung der Fähigkeiten der Beteiligten führen. Während die einen mit der öffentlichen Rede überfordert seien, hielten sich die anderen zurück, um nicht zu dominieren. Die Face-to-Face-Kommunikation führe häufig zu einem Konsensdruck, der tatsächlich vorhandene Meinungsunterschiede unterdrücke. Weiter beobachtet [Anne] Phillips, dass die Existenz von Führungsfiguren und Füh-

⁶⁴ Dabei sollte *diakonia* mit ‚Dienst‘ oder ‚Dienerinnen‘ und ‚Diener‘ übersetzt werden und nicht mit ‚Sklavinnen‘ und ‚Sklaven‘, da dies auf dem Hintergrund der Sklavengeschichte und einer rassistischen Gesellschaft problematisch ist.

⁶⁵ Das demokratische Bewusstsein führte in protestantischen Kirchen zur Bildung von Synoden, in denen auch Laien vertreten sind, was im Übrigen für die römisch-katholische auch zutrifft (Pfarrgemeinderäte, Synoden etc.). Das auf Betreuung der Gemeinde angelegte Konzept des Pfarramtes wird zunehmend problematisiert. Auch die ‚Unterprivilegierung‘ von Gemeindegliedern, die nicht das Pfarramt innehaben, ist zum Thema geworden. Diese Diskussion wurde im deutschsprachigen Umfeld vor allem durch die Kirchen in der DDR angestoßen, vgl. Kühn ²1990, 187f.

rungsgruppen gezeugnet wird mit der Folge, dass für die faktisch vorhandenen Führungsgruppen nicht ausreichend Kontroll- und Rechenschaftsmechanismen eingeführt werden. Die gewollte Strukturlosigkeit habe zur Folge, dass stets Unklarheit darüber herrsche, wer für wen spricht. Schließlich reduziere die zeitaufwändige Form der Versammlung die Zahl derer, die tatsächlich mitmachen“ (Krause 2003, 202)⁶⁶.

Das Hauptproblem ist die *Strukturlosigkeit*, die keine regulativen Instanzen vorsieht: 1. Wie kann verhindert werden, dass einerseits fehlende Kompetenz Prozesse blockiert und andererseits unterschiedliche Voraussetzungen, bessere Qualifikation, Schulbildung, gesellschaftliche Stellung, etc. nicht doch automatisch zu Machtakkumulation bei bestimmten Personen führen – welche regulativen Instanzen sind vorgesehen? Sind der Ermächtigung Grenzen gesetzt, können Marginalisierte wirklich in einen akademisch geführten Diskurs eintreten?⁶⁷ 2. Wo gibt es Raum im runden Kreis, um Ecken und Kanten zu zeigen, um eine Streitkultur zu entwickeln und nicht einen oberflächlichen Konsens herbeizuführen oder Gruppenzwang auszuüben? 3. In jeder Gruppe gibt es Führungspersönlichkeiten. Welche Kontrollmechanismen gibt es, um zu verhindern, dass charismatische Persönlichkeiten unter der Hand aufgrund ihres Charismas zu viel Autorität bekommen? 4. Kirchensoziologisch betrachtet setzt *leadership in the round* eine Beteiligungskirche voraus. In westlichen, industrialisierten Ländern nimmt die Anzahl der kirchendistanzierten und punktuell aktiven Gemeindegliedern aber zu und damit auch die Wahrnehmung von Kirche als Anbieterin von Dienstleistungen. Wie verträgt sich dies mit dem Kreislauf des ermächtigten Dienstes und der dienenden Ermächtigung? Können Menschen auch punktuell in ihn eintreten? Ist diese Dialektik in sämtlichen Bereichen der Kirche umsetzbar? Wie soll das Modell auf eine Volkskirche übertragen werden? 5. Was passiert, wenn sich Menschen *eine* Leitperson im Zentrum wünschen, eine Person, an der sie sich orientieren können? Oder wenn Christinnen und Christen selber nicht sämtliche Entscheidungen, Gestaltungsvollzüge mitbestimmen wollen, wenn sie an Stelle basisdemokratischer, langwieriger Entscheidungswege lieber Verantwortung an eine Person übertragen wollen? 6. Vor allem für Frauen ergäbe sich das Paradox, dass sie jetzt, nachdem sie in einer Kirche rechtlich gleichgestellt sind,

⁶⁶ Ellen Krause rekurriert auf Anne Phillips Untersuchung zu partizipativer Demokratie, vgl. Phillips 1995, 204ff.

⁶⁷ Vgl. zu dieser Kritik Spivak 1994; Walz 2003c, 47ff.

auf Macht qua Amt verzichten müssten. Es könnten sich unwillkürlich wieder Geschlechterhierarchien einschleichen.

Russells feministisches Leitungsmodell besticht durch seinen *uto-pisch-visionären* Charakter. Allerdings setzt Russell bei den Beteiligten ein ideales Ethos voraus, macht aber nicht den Versuch, das runde, egalitäre Modell in Strukturen zu gießen. Damit besteht die Gefahr, sich und andere zu überschätzen und zu überfordern. Ohne strukturell geregelte Machtbeschränkung (z.B. durch zeitbegrenzte Funktionen) können sich leicht neue Machtstrukturen einschleichen. In auf Freundschaft und Sympathie basierenden Frauengruppen machen Frauen die Erfahrung, dass die gegenseitige Ermächtigung mehr oder weniger funktioniert. In größeren Zusammenhängen müssten aber regulative Instanzen geschaffen werden. Auch das Verhältnis zwischen Professionalität und Ehrenamtlichkeit müsste strukturell geklärt werden. Viele Fragen bleiben somit offen. Russell vertritt ein Leitungsmodell, das Frauen idealisiert und Konfliktmomente ausblendet, aber es formuliert ein ideales Ethos für Leitungspersonen. Es lohnt sich auch, die theologische Fundierung im Priestertum aller Gläubigen und im frühchristlichen Verständnis von Diakonia zu diskutieren.

6.2.1.4 (Tisch)dienst und Leitungsverantwortung

Beide Begründungsmuster, das Priestertum aller Gläubigen und das frühchristliche Verständnis von Diakonia, setzen das Geschlecht als sozialen Platzanweiser in der Kirche außer Kraft, da ‚Priesterinnen‘ und ‚Priester‘ vorausgesetzt werden, die Gottesdienste und Eucharistien leiten und soziale Versorgungsdienste übernehmen. Zunächst zum Priestertum aller Gläubigen. Russell bezieht dabei das Priestertum aller Gläubigen nicht nur auf die unsichtbare, sondern auch auf die *sichtbare Kirche*. Keine rechtliche oder theologische Institution wie die Ordination soll das Kriterium für Leitungsfunktion darstellen, sondern allein das Charisma. Russell lässt dabei allerdings den Auswahlprozess außer Acht: Wer wählt wen in welchem Verfahren für welche Funktion aus? Gleichwohl ist die Neuentdeckung von Martin Luthers allgemeinem Priestertum und die damit verknüpfte stärkere Verantwortung der kirchlichen Gemeinschaft in der gegenwärtigen ämtertheologischen Diskussion ein „stark wirksames Ferment“ (Kühn²1990, 182).

Russell begründet ihr Modell biblisch-theologisch und christozentrisch mit einer Rekonstruktion des Wirkens Jesu Christi und der Pra-

xis der *geschlechtergerechten Leitungsorganisation frühchristlicher Hauskirchen*.⁶⁸ Neutestamentliche Studien zur Diakonie bekräftigen Russells Argumentation. Auch die Leitung von Gottesdiensten, einschließlich der Eucharistiefeyer, lag in den Händen von Frauen und Männern. Jedoch sind diese Leitungsfunktionen nicht mit heutigen hierarchischen Ämtern gleichzusetzen. Der neutestamentliche Begriff der *Diakonia* in Mk 10,43 („Denn wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener sein“) bezeichnete Frauen-Hausarbeit und SklavInnen-Hausarbeit, das heißt, niedere Versorgungsarbeiten, die eines freien Mannes eigentlich unwürdig waren. Dieser Dienst wurde mit Leitungsarbeit zusammengebunden. Das frühe Christentum verlangte somit von Frauen wie Männern beides: *Versorgungsdienst* (Tischdienst, Krankenpflege etc.) und *gottesdienstlichen Leitungsdienst* (Gottesdienst mit Eucharistie etc.). Die Etablierung des römischen Priestertums setzte erst im 4. Jahrhundert ein (vgl. Schottroff²2002).

Das patriarchale, pyramidale Ämtermodell mit einem Macht- und Hierarchiegefälle zwischen Klerikern und Laiinnen bzw. Laien ist deshalb für Russell eine Verzerrung des urchristlichen Modells der Diakonia, die Frauen und Männer gleichermaßen mit dem Verkündigungsdienst und Tischdienst bzw. Dienst für Bedürftige beauftragt. Nicht das Amt ist in ihrem feministischen Modell konstitutiv für die Kirche, sondern die *Abbildung oder Aktualisierung der Diakonia Christi in der Kirche*. Die Gemeinschaft als Ganze ist dafür verantwortlich.

Russells polare Gegenüberstellung zwischen einem patriarchalen, pyramidalen Ämtermodell und einer runden, egalitären Praxis von Frauen beruht auf einer Wahrnehmung von Geschlechterfestlegungen, die ich im Folgenden einer kritischen Relektüre unterziehe.

6.2.1.5 Zur Überwindung geschlechterstereotyper Amtspraxis

Bei Russell sind Frauen das verändernde Ferment, der kritische Faktor gegen patriarchale Männlichkeit. Sie wandeln die hierarchisch-pyramidale Ekklesiologie in eine runde, egalitäre um. Das bisher Ausgeschlossene und die bisher Ausgeschlossenen, Frauen, ethnische

⁶⁸ Russells krasse Gegenüberstellung von Jesus und jüdischer Tradition zeugt von Antijudaismus, der in der feministisch-theologischen Debatte inzwischen breit diskutiert und bearbeitet wird.

Minderheiten, sexuell anders Orientierte etc. transformieren Kirche und Ekklesiologie. Gleichwohl unterliegt diese Argumentationsweise der Gefahr, Frauen typologisch auf das Runde, die Egalität, Beziehungsorientierung, Teamfähigkeit etc. und Männer auf Hierarchie, pyramidales Denken, institutionelle Machtausübung etc. festzulegen – eine Gefahr, die Russell zwar benennt, aber keine Konsequenzen daraus zieht.

Neuere pastoraltheologische Untersuchungen zeigen, dass die geschlechtsspezifische Amtspraxis von Frauen nach wie vor existiert, dass sich aber auch die Tendenz zu einer geschlechterübergreifenden Amtspraxis entwickelt hat. Auf diesem Hintergrund werde ich im Folgenden die Vorstellung des Runden von Russell gegen den Strich lesen und eine weitere Lesart eines charismatisch-funktionalen Leitungsamtes vorschlagen.

Geschlechtsspezifische Diskriminierung von Frauen ist gegenwärtig „häufig nur subtiler geworden, aber keineswegs beseitigt“ (Globig 2002, 450). Uta Pohl-Patalong stellt in ähnlicher Weise fest: „Einerseits haben Frauenverachtung und -diskriminierung stark abgenommen. Herabsetzung von Frauen ist nicht mehr ‚salonfähig‘ und wird häufig auch von Männern zurückgewiesen. Relikte hiervon aber sind nach wie vor vorhanden, werden aber in der Regel indirekt oder versteckt geäußert. Der subtilere Charakter der Diskriminierungen erschwert es, sie als geschlechtsbedingt zu erkennen und als solche zu benennen“ (Pohl-Patalong 2000b, 298).⁶⁹

Die meisten Pfarrerrinnen zeichnen sich nämlich durch hohe seelsorgerliche, fürsorgliche und empathische Kompetenzen aus und arbeiten mit einem kommunikativ-partizipatorischen Leitungsstil. Damit erfüllen sie geschlechtertypische Erwartungen an eine Frau. Kirchliche Strukturen und Leitbilder und das Selbstverständnis jeder Pfarrerrin spielen vermutlich ineinander. So lautet das Resultat einer Studie zum französischen Protestantismus: Pfarrerrinnen repräsentieren die *bodenständige, empathische Kirche zum Anfassen*, Männer die *medienwirk-*

⁶⁹ Kirchensoziologisch betrachtet, sieht die Lage beispielsweise in der EKD folgendermaßen aus: Der Frauenanteil im Pfarramt liegt derzeit bei etwa 25 Prozent und überschreitet damit knapp die 20 Prozent Schwelle, unterhalb derer von einem ‚Männerberuf‘ gesprochen wird. Mehr als die Hälfte der Pfarrerrinnen arbeitet in einer Teilzeitbeschäftigung und schafft somit ein Amt, das Berufs- und Familienarbeit miteinander verbindet. Darin spiegelt sich eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung.

same, gesellschaftspolitisch aktive und die religiöse Macht konzentrierende Institution (vgl. Globig ²2002, 451).

Neben dieser Vorstellung eines „Proprium des weiblichen Pfarramts“ gibt es neuerdings pastoraltheologische Studien, die den Ansatz ‚Die Pfarrerin ist anders‘ zu überwinden suchen und über Frauen und Männer sagen: „jeder und jede ist anders“ (Pohl-Patalong 2000b, 301), womit der „geschlechtsübergreifende Amtsbegriff“ stark gemacht wird (Globig ²2002, 451). Dahinter steht die Beobachtung, dass Männer ebenfalls die traditionelle männliche Pfarrerrolle kritisieren: „Gegen eine deutliche Betonung der Differenz zwischen Frauen und Männern regt sich z.T. auch Widerstand, teils, weil Pfarrerinnen die Zuschreibung weiblicher Eigenschaften und entsprechender Erwartungen an sie als Einengung empfinden. Es ist wieder deutlicher geworden, dass nicht alle Frauen besonders beziehungsorientiert sind, dass viele Frauen gerne leiten und verwalten, dass viele Frauen keinen besonderen Zugang zur leiblichen Dimension haben und ihre Gottesdienste eher intellektuell ausrichten. Manche sind es Leid, dass ihnen dann ‚Verkopftheit‘ oder ‚Anpassung an das Männliche‘ vorgehalten wird. Sie empfinden das, was für Frauen vor 20 Jahren befeindend war, jetzt als neue Norm, der sie sich nicht beugen möchten“ (Pohl-Patalong 2000b, 301).

Geschlecht ist in dieser Perspektive nicht mehr der hauptsächliche Bezugspunkt, was die Gefahr in sich birgt, Ungerechtigkeiten zwischen den Geschlechtern zu verdrängen. Die Theorie der Dekonstruktion⁷⁰ überwindet beide Alternativen und distanziert sich von pauschalen Festlegungen weiblicher Identität oder Fähigkeiten. Sie eröffnet die Möglichkeit für offenere, flexiblere Identitäten, zum Spiel mit unterschiedlichen Elementen, beispielsweise eine in der Seelsorge empathische Pfarrerin, die aber im Kirchenvorstand entschlossen und durchgreifend reagiert.

Als widersprüchlich empfundene Eigenschaften werden kombiniert und damit neue Handlungsspielräume eröffnet. Der dekonstruktivistische Ansatz kritisiert das pauschale Urteil, die Kirche sei patriarchal oder männlich. Verglichen mit Russells Leitungsmodell zeigt sich, dass der Gedanke der Vielfalt der Charismen individuelle Eigenschaften und Neigungen fördern will. Russells funktional-charismatisches Leitungsmodell könnte damit Genderstereotypen dekonstruieren und Charismen nicht grundsätzlich auf Frauen oder Männer festlegen,

⁷⁰ Vgl. Kapitel 1.3.5 und 7.

sondern Raum für ungewohnte Verhaltensweisen und Kombinationen eröffnen. Im Folgenden fasse ich die Erkenntnisse aus dieser Besprechung von Russells Modell zusammen.

6.2.2 Charismatisch-funktionale Leitung

Russells Modell plädiert für eine charismatisch-funktionale Leitung. Alle Getauften sind durch das Priestertum aller Gläubigen dazu berufen und können durch die Kraft des Heiligen Geistes dazu befähigt werden. Die Entscheidung darüber liegt in der ‚Gemeinschaft des Geistes‘. Die Spannung zwischen einem sakramentalen (orthodoxen) oder geordneten (lutherischen) Amt und dem Priestertum aller Gläubigen löst Russell ganz *zum Priestertum aller Gläubigen* hin auf. Im Amtsverständnis von Luther ist eine Spannung zwischen dem Priestertum aller Gläubigen und dem geordneten Amt angelegt, die kritisches Potential gegenüber der konkreten Gestalt der Kirche enthält, auch wenn das kritische Potential in der Wirkungsgeschichte entschärft wurde, so die These Christine Globigs.⁷¹ Zwischen dieser Entschärfung und der Verweigerung der Frauenordination könnte ein Zusammenhang bestehen: „Das Problem der Frauenordination lässt sich als Markierungspunkt für mögliche Diskrepanzen lutherischer Amtstheologie verstehen“ (Globig 1994, 109). Die historische Stichhaltigkeit dieser These kann ich hier nicht weiter überprüfen, jedoch deute ich Russells Ansatz als Reaktion auf die wirkungsgeschichtliche Höhererschätzung des geordneten Amtes, das zur Verweigerung der Frauenordination beitrug. Die These Russells lautet letztlich: Das Priestertum aller Gläubigen, das Frauen theoretisch einschließen würde, ist (bei Luther selber und bis ins 20. Jahrhundert hinein) einem ordnungstheologischen Denken zum Opfer gefallen. In diesem Sinne kann Russells und Globigs Position als Kritik an einer ‚*halbierten Reformation*‘ be-

⁷¹ Die lutherische Ämtertheologie tendierte (vor allem im 19. Jahrhundert) dazu, das Verhältnis polar zu bestimmen: „Das Amt erscheint als dem allgemeinen Priestertum ‚gegenübergestellt‘ oder aus ihm ‚abgeleitet‘, je nach dem, ob stärker von der göttlichen ‚Stiftung‘ des Amtes oder mehr von seiner ‚Delegation‘ durch die Gemeinde ausgegangen wird“ (Globig 1994, 103), so dass sich das kritische Potential verliert, wenn das Amt und das allgemeine Priestertum als komplementäre Bereiche aufgefasst werden – oder wenn das allgemeine Priestertum der geglaubten Kirche zugeordnet wird, während den Amtsträgern in der sichtbaren Kirche gegenüber den einfachen Gläubigen ein höherer Status zugeschrieben wird (vgl. Globig 1994, 105-107).

zeichnet werden. Die Geschlechterfrage lässt sich als ein Aspekt der *ecclesia reformata semper reformanda* verstehen.

Russells Ansatz konzipiert ein utopisches Leitungsethos, das Macht als Ermächtigung anderer versteht. Andererseits lässt Russell die Frage unbeantwortet, in welchem Verhältnis bereits bestehende kongregationalistische Gemeindemodelle mit einem ähnlich angelegten charismatisch-funktionalen Amtsverständnis zu ihrem feministischen Ansatz stehen. Ferner arbeitet sie nicht heraus, wie die Entscheidungsmodi aussehen sollen, um das Ermächtigungsprinzip strukturell zu verankern. *Ekklesiologie, Institutionentheorie und Kirchenrecht aus feministischer Sicht* werden nicht zusammen gedacht.⁷² Russell appelliert hier an das persönliche Ethos, Ermächtigung anderer zu betreiben, anstatt Macht anzuhäufen. Hier müsste unterschieden werden zwischen einem utopischen Postulat (einer runden Kirche) und einem konkreten Vorschlag zu einer Kirchenverfassung – zumindest dann, wenn feministische Gemeindemodelle auf die Institution Kirche in die Praxis umgesetzt werden sollen.

In der bisherigen Amtspraxis zeigt sich, dass viele Frauen im Amt Aspekte einer seelsorgerlich-egalitären Kirche verkörpern (als Kirche zum Anfassen), während viele Amtsträger ‚die andere Seite‘ (Kirche als Macht konzentrierende Institution) weiterhin repräsentieren. Das ermächtigende Leitungsethos und die Vision der runden Kirche werden nur dann die Kirchen verändern, wenn sich Frauen und Männer ‚durchmischen‘ lassen, so dass auch Männer Kirche am runden Tisch praktizieren und Frauen *diese* Kirche medienwirksam als gesellschaftlich-politische Kirche repräsentieren. Dies wäre eine Konkretisierung der Dekonstruktion von traditionellen Geschlechterkonzeptionen und -symboliken.

6.3 Taufe begründet Dienst und öffentliche Macht

Orthodoxe und protestantische Theologinnen haben im vorliegenden Kapitel aus unterschiedlicher Perspektive die Ämter und die Kirche feministisch interpretiert. Hinsichtlich der *ekklesiologischen Metaphorik* ist die orthodoxe Ekklesiologie in besonderer Weise ein Beispiel für die weibliche Allegorisierung als Mutter Kirche. Dies steht im Gegensatz zur männlichen Symbolisierung des Hauptes durch Christus und dem ausschließlich männlichen Priester. Orthodoxe Theologinnen

⁷² Vgl. meine kritischen Anmerkungen zu Radford Ruether (Kapitel 3.1).

entwerfen hierzu keine alternative Metaphorik, während bei Letty M. Russells protestantischer Ämtertheologie die Metaphorik des Runden im Zentrum steht und eine pyramidale Struktur der Kirche kritisiert wird, die an der Spitze vieler protestantischer Kirchen doch wieder männlich besetzt ist.

Augenfällig ist in beiden Beispielen der Rückbezug zur *Tradition*. Während Russell sich auf die Jesusbewegung und das frühe Christentum bezieht, d.h. auf eine Zeit vor der Etablierung von Ämtern im heutigen Sinn, ist für orthodoxe Theologinnen die Tradition (des Diakonats) vom 3. bis ins 13. Jahrhundert normativ. Beides erklärt sich natürlich aus den Rahmenbedingungen: Russell sucht nach den Ursprüngen einer nichthierarchischen Amtspraxis. FitzGerald möchte die Kontinuität des Frauendiakonats mit der traditionellen Form des Diakonats in der Ostkirche aufweisen. In beiden Fällen wird das ‚ursprüngliche‘ Traditionsgut als ‚verzerrt‘ interpretiert und restauriert. Russell beruft sich auf Luthers allgemeines Priestertum, während die orthodoxen Theologinnen den Charakter der doxologischen Theologie, in Form neopatristischer Orthodoxie, von Verzerrungen befreien wollen.

Dabei sind im Blick auf das Amt zunächst sehr weit auseinander liegende Vorschläge gemacht worden. Für die orthodoxen Theologinnen steht im Zentrum, zu begründen, dass das sakramentale Amt, das bislang Männern vorbehalten bleibt, in gleicher Weise für Frauen möglich ist, da eine der orthodoxen Kirche gemäßige doxologische Theologie der genauen Festlegung dessen, was Frausein oder Mannsein heißt, widerspricht und darüber hinaus die Kirche ein Abbild der dynamischen innertrinitarischen Perichorese sein soll. Das Amt wird durch die Koinonia autorisiert und nicht durch einen männlichen Amtsträger, der Christus physisch ähnlich ist. Außerdem wurde die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Wirksamkeit des sakramentalen Amtes hervorgehoben. Ferner konnten im Blick auf das Diakonat historische Argumente vorgebracht werden, nämlich altkirchliche Traditionen, die Frauen und Männer unterschiedslos ins Diakonat geweiht haben.

Demgegenüber verabschiedet sich Russell aus presbyterianischer Sicht vom ordinierten Amt und kehrt die Verantwortung der ganzen Gemeinde und des Priesterinntums aller Gläubigen hervor. Erst wenn öffentliche Macht von allen geteilt wird, wenn Macht Ermächtigung anderer bedeutet, sieht sie das urchristliche Verständnis von Diakonia erfüllt.

Somit problematisieren beide Herangehensweisen das Verhältnis von *Klerus und Laiinnen und Laien in der Kirche* und berufen sich auf die Tradition, dass das Amt in der Koinonia verortet ist und dass Amt und Gemeinde einander nicht polar gegenüber stehen sollten. Damit verbindet sich eine verhaltene Kritik an einer pyramidal und hierarchisch strukturierten Kirche bei den orthodoxen Theologinnen und radikale Kritik bei den Protestantinnen. Interessant ist die Bewegung, die bei Russell abzulesen ist. Nach der Einforderung der Ordination für Frauen kommt es zur tendenziellen Auflösung des Amtes zu Gunsten eines partizipatorischen Leitungsmodells.

Kirche wird bei den orthodoxen Theologinnen *trinitarisch* begründet und bei Russell *christologisch*⁷³. Beide Male spielt aber die *Pneumatologie* eine wichtige Rolle, bei den orthodoxen Theologinnen vor allem in Form der liturgischen Epiklese, aber auch als Begründung für ein charismenorientiertes Amtsverständnis bei Russell. Damit können die starren Linien zwischen männlicher Christologie und Priesterweihe und weiblich konnotierter Kirche aufgeweicht werden.

Somit stehen sich letztlich zwei konträre feministisch inspirierte Vorschläge gegenüber: Ein *sakramentales Amt* und ein *funktional-charismatisches* Leitungsverständnis. Der Unterschied ist, dass beim sakramentalen Amt nur bestimmte Personen in Frage kommen, die sich durch Heiligkeit im Glaubensleben und durch Charisma auszeichnen und lebenslang dieses Amt übertragen bekommen. Beim funktionalen Verständnis stehen für alle Gläubigen alle Möglichkeiten temporär oder längerfristig offen. In beiden Fällen ist es aber die Gemeinschaft, die Koinonia, in deren Verantwortung es liegt, die entsprechenden Personen zu berufen. Wie der Prozess der Berufung ablaufen soll, wurde aber in beiden Fällen nicht erörtert. Das Vertrauen liegt auf der Wirkkraft des Heiligen Geistes, die die Personen zu ihrem Dienst befähigt. In beiden Fällen beruht die theologische Begründung auf der *Taufe*, mit Verweis auf Gal 3,26-28.

Damit kehrt sich die klassische Argumentation um: Die Sakramente zu spenden und eine sakramentale Weihe als Frau zu empfangen, ist der strittigste Punkt in den orthodoxen Kirchen und in der weltweiten Ökumene. Hier plädieren die Theologinnen für das Gegenteil: *In den Sakramenten kann die Transzendierung der Geschlechtergrenzen symbolisiert, ritualisiert und immer wieder neu ‚eingesetzt‘ werden.*

⁷³ Während der ökumenischen Konferenz *Women in Mission* im Juni 2003 im Ökumenischen Institut in Bossey hat Russell in mündlicher Form für eine trinitäts-theologische Fundierung von Ekklesiologie und Missionstheologie plädiert.

Nicht nur die unhintergehbare Differenz zwischen Gott und Mensch (als Frau oder Mann) wird im Sakrament mystisch (orthodox) oder zeichenhaft (protestantisch) aufgehoben, sondern auch die fast unüberwindlichen sozialen, kulturellen Differenzen und Geschlechterdifferenzen. Die Sakramente fügen dann den gesellschaftlichen Geschlechter-Differenzen nicht zusätzliche Trennungen und Hierarchien zwischen Geistlichen und Laien, Frauen und Männern hinzu, sondern ihr genuiner Auftrag besteht gerade darin, zu deren Überwindung beizutragen.

Beide Beispiele formulieren somit *eschatologische Visionen* der *Transzendierung von Geschlechtergrenzen*: in einer Kirche, die den Himmel auf Erden abbildet (orthodox) oder in einer egalitären Kirche, in der Partizipation wie an einem runden Tisch möglich ist (protestantisch). Die Taufe, insbesondere Gal 3,26-28, begründet den sakramentalen oder funktionalen Dienst. In beiden kirchlichen Traditionen besteht das Problem, wie diese utopischen Modelle in die Praxis überführt und in die Kirchenverfassungen aufgenommen werden könnten.

Teil III

Ökumenisches Kaleidoskop

Teil III

Ökumenisches Kaleidoskop

Nachdem in Teil I die *theoretischen und methodischen* Grundfragen geklärt wurden, standen im *Materialteil* II ekklesiologische Signaturen von Theologinnen und einigen Theologen aus verschiedenen Kontexten und Kontinenten im Zentrum. Geschlechtsspezifisch, soziokulturell und konfessionell geprägte Ansätze zur Theologie der Kirche fügten sich zur vierfachen Bestimmung von Kirche als Koinonia, Liturgia, Martyria und Diakonia zusammen.

In Teil III werden die vielfältigen Perspektiven, die im ökumenischen Kaleidoskop sichtbar geworden sind, *konzeptuell* fruchtbar gemacht. Kapitel 7 erarbeitet den *perspektivischen* Ansatz, der die Spannung zwischen der dekonstruktivistischen Geschlechtertheorie von Judith Butler mit den erfahrungsorientierten Befreiungsekklesiologien durch einen wechselseitigen kritischen Dialog fruchtbar macht. Ekklesiologie, Geschlecht und Körper werden als *Ekklesiopraxologie*, *Geschlechtertranszendenz* und *Corporealität* konzipiert. Kapitel 8 bündelt auf diesem Hintergrund den Ertrag für Ekklesiologie und Geschlecht in der Ökumene.

Kapitel 7

Perspektivischer Ansatz

Befreiungstheologie und Butlers poststrukturalistische Geschlechterdekonstruktion in produktiver Spannung

Ziel dieses Kapitels ist, den kritischen Dialog zwischen feministischen oder männertheologischen befreiungstheologischen Zugängen und der dekonstruktivistischen Geschlechtertheorie von Judith Butler theoretisch zu fundieren und für meine Konzeption von Ekklesiologie, Geschlecht und Körper fruchtbar zu machen.

Ansatzweise habe ich den kritischen Dialog zwischen den ekklesiologischen Signaturen und der Geschlechterdekonstruktion bereits in Teil II in Bezug auf die vier ekklesiologischen Dimensionen Koinonia, Leiturgia, Martyria und Diakonia geführt, beispielsweise im Blick auf die Männlichkeitsdiskurse in den Männerspiritualitäten, Gewalt im Geschlechterverhältnis oder geschlechtertranszendierende Ämtertheologie. Manche Autorinnen oder Autoren setzen sich selber mit dekonstruktivistischen Ansätzen auseinander.¹

Auf diesem Hintergrund schlage ich einen *perspektivischen Ansatz* vor. Unterschiedliche Perspektiven müssen nicht zwangsläufig unvereinbar kontrovers sein, sondern können das Potential zu wechselseitiger Korrektur, Kritik und Ergänzung beinhalten. Insofern weisen beide Zugänge, erfahrungsorientiert-befreiungstheologisch und dekonstruktivistisch-theoretisch, Grenzen und Einseitigkeiten auf. Ziel des perspektivischen Ansatzes ist, die kritische Gegenüberstellung zwischen beiden Perspektiven zu nutzen und auf diese Weise in kritischem Dialog mit der poststrukturalistischen Geschlechterdekonstruk-

¹ Zum Beispiel I. Graesslé in ihrer postmodernen Sicht auf Geschlecht und Kirche (Kapitel 3.2.2); H. Prömper entscheidet sich für einen konstruktivistischen Ansatz (Kapitel 4.1.3.5); S. Mirsky in seiner Kritik an fehlender Dekonstruktion von Männlichkeit (Kapitel 4.1.3.7), E. Aguila in ihrer Anfrage an die Notwendigkeit für Geschlechtsumwandlungen (oder Homosexualität) zur Umsetzung einer Vielfalt von Geschlecht (Kapitel 5.2.2.3); vgl. U. Pohl-Patalongs Überlegungen zu Pfarramt und Geschlecht aus dekonstruktivistischer Sicht (Kapitel 6.2.1.5); ohne die Theorie der Geschlechterdekonstruktion zu diskutieren, geht E. Behr-Sigels geschlechtertranszendierendes sakramentales Amtsverständnis in diese Richtung (Kapitel 6.1.2.4).

tion das Erbe der Befreiungstheologien weiter zu tragen. Hierfür werde ich *Affinitäten und Kontroversen* zwischen befreiungstheologischen Zugängen und Butlers dekonstruktivistischer Geschlechtertheorie herausarbeiten. Diese produktive Spannung führt zur Konzeption der *Ekklesiopraxologie*, *Geschlechtertranszendenz* und *Corporealität*.

Vorab ist zu klären, inwiefern es sich rechtfertigt, befreiungstheologische Zugänge einem philosophischen Entwurf gegenüber zu stellen. *Befreiungstheologien* lassen methodische Gemeinsamkeiten erkennen, die es erlauben, von *einer* Zugangsweise zu sprechen: 1. Der Ansatz bei der Handlungspraxis und bei der Analyse der Situation von Marginalisierten bildet den hermeneutischen und erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt; 2. der soziopolitische Kontext wird reflektiert; 3. Theologie wird mit ideologiekritischem Blick hinterfragt; 4. die Praxis bildet den Ausgangspunkt der Theologie, die wiederum auf die Praxis zielt (Orthopraxie); 5. die Option für die Armen, Unterdrückten und Marginalisierten gilt als Kern der biblischen Botschaft; 6. die Nachfolge Christi wird als Parteinahme für Unterdrückte gedeutet (vgl. Strahm ²2002, 56). *Feministische Befreiungstheologien* teilen diese Merkmale, reflektieren aber in besonderer Weise den Faktor Geschlecht als Unterdrückungsfaktor. Da sich eine Option für Frauen nicht direkt aus der Bibel entnehmen lässt, muss die Schrift mit einer Hermeneutik des Verdachts gelesen werden. Diese Kennzeichen finden sich in den ekklesiologischen Signaturen in Teil II wieder.²

Judith Butlers Ansatz ist nicht eine Philosophie unter anderen. Sie „gilt als Hauptvertreterin, wenn nicht gar Urheberin, der so genannten ‚linguistischen Wende‘ der feministischen Theorie“, denn sie ist Diskurstheoretikerin und Poststrukturalistin (vgl. Butler 1993b, 36).³ Sie

² In Bezug auf die Männertheologien in Kapitel 4 besonders bei Walser/Wild und Prömper; die FrauenKirchen stehen in der Tradition feministischer Befreiungstheologie. Die afrikanischen und lateinamerikanischen Ansätze in Kapitel 5 vertreten explizit befreiungstheologische Absichten, darauf habe ich hingewiesen (Kapitel 5.1.3). Dasselbe gilt für Russells Ansatz (Kapitel 6.2.1). Die orthodoxen Theologinnen bezeichnen sich nicht als befreiungstheologisch, jedoch ist das Ziel der Befreiung von Frauen zu erkennen.

³ Um ihren Theorieansatz im Vergleich zur Befreiungstheologie mit einem Namen zu versehen, verwende ich die Bezeichnungen ‚Dekonstruktivismus‘ und ‚Poststrukturalismus‘. Beide Denkrichtungen hängen eng zusammen. Jacques Derrida setzt bei der Dekonstruktion des Strukturalismus von Ferdinand de Saussure an: Sprache wird hier nicht als Repräsentation vorsprachlich gegebener Bedeutungen verstanden: Gegenstände und Begriffe sind sprachlich konstituiert. Deshalb geht es darum, ihre Genese freizulegen und ihre Natürlichkeit in Frage zu stellen. Da-

hat kontroverse Debatten in der Geschlechterforschung provoziert (Villa 2003, 11). An ihrem Ansatz kommt keine feministische Theoriediskussion mehr vorbei. Seit den 1990-er Jahren ist sie zum „Superstar“ feministischer Debatten avanciert (Bublitz 2002, 48): „Wie keine andere Autorin der letzten Jahre hat Butler eine Diskussion ausgelöst, die durch ihren radikalen Gestus mehr als andere provoziert, aber auch fasziniert hat. Ihre Wirkung reicht in die unterschiedlichsten Gebiete hinein: Nicht nur in akademischen Debatten werden lang tradierte Grundannahmen diskutiert und neu bestimmt, werden Kategorien und festgelegte Vorstellungen wie das Denken in Kategorien des Körpers und der Identität neu überdacht. Auch lebensweltliche und politische Kontexte haben durch die von Butler angeregte Diskussion neuen Stoff erhalten und zu einer Auseinandersetzung und Auflösung von Kategorien wie der Identitätskategorie geführt“ (Bublitz 2002, 7).

Der perspektivische Ansatz ist somit ein Beitrag zur *theologischen Geschlechterforschung in ökumenischem Horizont*, die versucht, unterschiedliche Diskurslagen und deren Spannungsmomente konzeptuell fruchtbar zu machen. *Erstens* geht es um die *Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeiten zwischen Theologie und Geschlechterforschung*: Während einerseits in der Theologie noch darum gerungen werden muss, Frauenerfahrungen und kritische Männererfahrungen als valablen Ausgangspunkt theologischer Reflexion anzuerkennen, wird die theoretische Debatte in der Geschlechterforschung immer differenzierter. *Zweitens* erschweren die *unterschiedlichen Kontexte der Geschlechterdiskurse* die innerfeministischen ökumenischen Auseinandersetzungen. Nach wie vor gibt es Lebensbereiche in der Erfahrung von Frauen, die vom Antagonismus Mann-Frau bestimmt sind, vor allem in Bezug auf sexuelle Gewalt, Sextourismus, Frauenhandel; ein anderes Beispiel ist, dass die rechtliche bzw. kirchenrechtliche Gleichstellung von Frauen und Männern in vielen Kirchen nicht in Sicht ist. Möglicherweise wird in manchen Kontexten die Zeit für solch einen perspektivischen Ansatz als politisch nicht reif empfunden; und es wird kritisiert, die Debatte werde viel zu theoretisch geführt und gehe an den drängenden konkreten Frauenanliegen vorbei. *Drittens* geht es um die Spannungen im *Dialog zwischen Norden und Süden* bzw. *zwischen Westen und Osten*. Diese Theologien entstehen angesichts konkreter, alltäglicher Probleme von Frauen oder Männern, auf der Grenze zwischen Alltag, Kirche, Gesellschaft und akademi-

durch eröffnet sich die Möglichkeit, auch die Unterscheidung von Frau und Mann zu hinterfragen (vgl. Hofmann 2002).

scher Theologie; darüber hinaus in kritischer Auseinandersetzung mit europäischen und US-amerikanischen Diskussionen. Auf der anderen Seite verortet sich die ökumenische Theologie in meinem Kontext im universitären Diskurs europäischer Theologie, die sich als Produkt des modernen Menschen sich selber gegenüber reflexiv verhält und ihre theologischen Interpretationen vorwiegend im Horizont zeitgenössischer humanwissenschaftlicher und philosophischer Entwicklungen gewinnt.

Mein perspektivischer Ansatz vertritt das Anliegen, diese Spannungen zwischen einem „soziologisch-befreiungstheologischen Blick“ und einer „philosophisch-theologisch-begrifflichen Arbeit“ (Günter 1996, 7) zu halten. Die Umsetzung erfolgt in zwei Schritten: Im ersten Abschnitt führt der kritische Dialog zwischen poststrukturalistischer Zugangsweise und befreiungstheologischer Orthopraxie zur Ekklesiopraxologie (Kapitel 7.1). Im zweiten Abschnitt geht es um die Konzeption von Geschlecht und Körper als Geschlechtertranszendenz und Corporealität (Kapitel 7.2). Die Affinitäten, Kontroversen und produktiven Spannungsmomente zwischen beiden Perspektiven entwickle ich jeweils anhand von fünf Thesen. Abschließend fasse ich die Leistung des perspektivischen Ansatzes zusammen (Kapitel 7.3).

7.1 Ekklesiopraxologie

7.1.1 Praxis und Theorie in wechselseitigem Dialog

Praxis und Theorie befinden sich in der Ekklesiopraxologie in einem wechselseitigen Dialog. Ekklesiologie wird im Dialog zwischen gelebter religiöser Praxis und theologischer Tradition entwickelt. Geschlechterpraxen und Geschlechtertheorien sollten sich ebenfalls gegenseitig überprüfen. Ekklesiopraxologie reflektiert ihren eigenen Kontext.

Judith Butlers philosophisch-abstrakte Perspektive und die befreiungstheologisch-praktische Perspektive stehen im Kontrast zueinander. Während praxisgebundene Ansätze häufig theoretisch unterbestimmt sind, werden abstrakte, theoriegesättigte Perspektiven nicht an der konkreten Realität überprüft. Praxis und Theorie sollten deshalb in wechselseitigem Dialog stehen.

Dieses Theorie-Praxis-Verhältnis lässt sich theologisch aus der *Befreiungshermeneutik* ableiten. Philosophisch ähnelt es der *praxeologi-*

schen Erkenntnis, wie sie Pierre Bourdieu beschreibt: Die Praxis hat eine Eigenlogik (praktische Logik) und ist mehr als die Anwendung der von der Wissenschaft analysierten Strukturen dieser Praxis (vgl. Bourdieu 1979). Bourdieu verknüpft ebenfalls zwei Perspektiven: Auf der einen Seite stehen Primärerfahrungen sozialer Akteurinnen und Akteure (*subjektivistische Perspektive*), die letztere mehr oder weniger als direkt zugänglich verstehen. Diese Perspektive verbindet er mit der Analyse der Strukturen, auf denen diese Handlungen beruhen (*objektivistische Perspektive*). Hinter diesen Strukturen treten die Primärerfahrungen ganz zurück. Während die subjektivistische Perspektive eine Akteurin unabhängig von der Gesellschaft sieht, tendiert die objektivistische Seite dazu, die Strukturen als übermächtig zu sehen und sie fast unabhängig von dem Akteur zu sehen. Bourdieu geht es darum, beide Perspektiven zu verbinden. Aufgrund dieser Ähnlichkeit führe ich den Begriff der Ekklesiopraxologie ein.⁴

In den *kontextuellen ekklesiologischen Signaturen* sind Praxis und theologische Theoriebildung miteinander verschränkt und der Kontext wird explizit reflektiert. Die Theologinnen und Theologen experimentieren mit religiöser Praxis, analysieren konkrete Praxisfelder, beleuchten die Situation von Frauen (bzw. Männern) in Gesellschaft und Kirche und gehen von ihren konkreten Erfahrungen aus, um dann biblisch-theologische und systematisch-theologische Überlegungen anzustellen. Die afrikanischen Theologinnen des Circle stehen im Austausch mit Basisfrauen. Es besteht der Anspruch, dass theologische Überlegungen zur Veränderung von Kirche und Gesellschaft dienen soll. Es handelt sich um eine Verschränkung von Praxis und Theorie. Der hermeneutische Zirkel beginnt bei der Praxis, führt zur Theorie und schließt sich wieder in der Praxis.⁵

Das Wechselverhältnis zwischen Praxis und Theorie wird in den ekklesiologischen Signaturen in Bezug auf Geschlecht nicht eingelöst.

⁴ Inwiefern dieses Theorie-Praxis-Verhältnis der angewandten Ethik entspricht und es sich hier um eine ‚angewandte Ekklesiologie‘ handelt, wäre näher zu untersuchen. Vgl. zur angewandten Ethik Bayertz 1999.

⁵ Dieses befreiungstheologische Selbstverständnis einer Theologin oder eines Theologen entspricht dem Plädoyer von Nancy Fraser, politisches Engagement und akademische Tätigkeit nicht voneinander zu trennen. Das Verhältnis von kritischer Theorie und politischer Praxis skizziert sie folgendermaßen: „Erstens bewertet sie historisch spezifische, krisenhaft auftretende Kämpfe als die Kräfte, die einer kritischen Theorie die Aufgabenstellung vorgeben. Zweitens bestimmt sie soziale Bewegungen als die Subjekte der Kritik. Und drittens schließt sie ein, dass politische Praxis letztlich die Feuerprobe der kritischen Theorie ist“ (Fraser 1994, 10).

Die feministischen Perspektiven bleiben theoretisch unterbestimmt. Deshalb gilt es, Butlers philosophisch-abstrakte Perspektive mit der befreiungstheologisch-praktisch orientierten Perspektive zu vermitteln.

Umgekehrt fehlt in Butlers Theorieperspektive das dynamische Praxis-Theorie-Verhältnis. Sicherlich gehen die Meinungen darüber auseinander, wie viel Theorie eine Bewegung braucht, und wie viel politische Praxis eine philosophische Theorie. Butlers transdisziplinäre Perspektive durchquert psychoanalytische, philosophische, sprachtheoretische, geschichtliche, sozialwissenschaftliche, medientheoretische und feministische Theoriegebäude (vgl. Villa 2003, 12f). Ihre Theorien werden aber nicht mit empirischen Geschlechterstudien überprüft. Butler sieht sich als Philosophin, die politischen Aktivistinnen und Aktivisten neue Visionen gibt, die Welt anders zu denken.⁶ Aber sie schreibt abstrakt und dicht und erwartet nicht, dass sie viele Leserinnen und Leser finden wird (vgl. Michalik 2001, 2 und 4).

Ihr theoretischer Zugang stellt eine nordamerikanische Aneignung und Übersetzung französischer Theorie dar (vgl. Purtschert 2003, 155, Anm. 3)⁷. Im Spektrum des Poststrukturalismus spielen deshalb Diskurstheorie (Michel Foucault), Dekonstruktivismus (Jacques Derrida), Sprechakttheorie (John L. Austin) und die Psychoanalyse (Jacques Laquan) eine wichtige Rolle bei Butler (vgl. Ladner 2002, 97). Diese Verortung von Butler in der Sprach- und Diskurstheorie stellt Sprache, Diskurse und die Herstellung von Begriffen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Gleichzeitig sind Butlers Theorien im Kontext der US-amerikanischen Identitätsdiskurse zu lesen.

Butlers kontextuelle Situierung verschwindet hinter ihrer philosophisch-abstrakten Vorgehensweise. Ihre Publikationen wecken den Eindruck, ihre Theorie schwebt im „geschichts- und empiriefreien Raum metatheoretischer Reflexion“ (Becker-Schmidt/Knapp 2000, 84). Viele ihrer Texte wirken, als ob sie von ihrer biographischen und politischen Situierung gereinigt worden wären. Dadurch erhöht sich der Eindruck, dass sie Allgemeingültigkeit beanspruchen. Butlers Vorsicht gegenüber Identitätsaussagen führt paradoxerweise dazu,

⁶ Während ihres Engagements in der Menschenrechtsbewegung ist Butler aufgefallen, wie schnell Aktivistinnen ausgebrannt sind und sich nach Visionen, Philosophien und nach Theorie sehnen, vgl. Michalik 2001, 5.

⁷ In *Gender Trouble* setzt sie sich u.a. mit Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Jacques Lacan, Michel Foucault, Julia Kristeva, Claude Lévi-Strauss und Monique Wittig auseinander, vgl. Butler 1991.

dass ihre kontextuelle Situierung und die ihre Theorie konstituierenden Faktoren verschwinden. Judith Butler ist beispielsweise Jüdin, die sich selber nicht als religiös praktizierend bezeichnen würde.⁸

7.1.2 Mehrdimensionale Zugänge zur Wirklichkeit

Ekklesiopraxologie benötigt mehrdimensionale Zugänge zur Wirklichkeit, die die systemische, institutionelle, individuelle und symbolische Ebene berücksichtigen und eine Gesellschafts- und Ideologiekritik ermöglichen. Der symbolisch-sprachlichen Ebene kommt in Bezug auf die Metaphorik und Geschlechtersymbolik in der Ekklesiologie eine zentrale Rolle zu.

Butlers diskurstheoretisches Wirklichkeitsverständnis und das materialistische, mehrdimensionale Verständnis der Befreiungstheologie stehen kontrovers zueinander.

Butler legt als Diskurstheoretikerin den Schwerpunkt auf die Sprache. Sie fragt mit Bezug auf John Austins Sprechakttheorie, durch welche Mechanismen des Sprechens und des Schreibens Wirklichkeit produziert wird. Sprache bildet in dieser Perspektive nicht einfach etwas ab, sondern bringt das hervor, was sie bezeichnet: „Ein Diskurs stellt nicht einfach vorhandene Praktiken und Beziehungen dar, sondern er tritt in ihre Ausdrucksformen ein und ist in diesem Sinne produktiv“ (Butler 1993a, 129).

Poststrukturalistinnen schreiben der symbolischen Dimension der Wirklichkeit die wichtigste Rolle zu. Gleichwohl gibt es poststrukturalistische Denkerinnen wie Luce Irigaray oder Julia Kristeva, die „eine Ähnlichkeit zwischen der (psychischen) Ökonomie des menschlichen Sprechens und Handelns und ‚der‘ Ökonomie des Marktes bzw. der Wirtschaft“ feststellen (Günter 1998, 90). Die Bedeutung von Sprache, auch für ganz konkrete, materielle Dinge, ist durch postmoderne Denker und Denkerinnen besonders hervorgehoben worden.

Die kritische Frage lautet, ob Butlers Beschränkung auf die Sprach- und Kulturkritik und die Bezeichnungspraxen in Wissenschaft und Gesellschaft ein Anzeichen dafür ist, dass sie unreflektiert von einer Wohlstands- und Industriegesellschaft ausgeht, in der sich das Denken ‚erlaubt‘, von ökonomischen und sozialen Systemen zu abstrahieren.

⁸ Butler möchte sich nicht auf eine Identität festlegen lassen, deshalb geht sie mit biografischen Angaben sparsam um.

Solch ein „Sprachoptimismus“ (Ladner 2004, 16) suggeriert dann, Sprachveränderungen allein würden für eine Gesellschaftsveränderung schon genügen.

Im Horizont der theologischen Texte beispielsweise der afrikanischen Theologinnen (Kapitel 5.1) zeigt sich aber deutlich, dass Kultur- und Sprachkritik nur dann erfolgreich sein können, wenn sie mit einer Veränderung von Gesellschaftsstrukturen kombiniert werden. Diesen verengten Blickwinkel der poststrukturalistischen Theorie Butlers haben andere US-amerikanische feministische Philosophinnen, nämlich Seyla Benhabib und Nancy Fraser, seit den Anfängen kritisiert. So plädiert beispielsweise Fraser dafür, kulturell-ethnische Anerkennungspraxen mit sozialer Umverteilung zu kombinieren.⁹

Befreiungstheologische Zugänge erheben hier den Anspruch auf eine Ideologiekritik, die die Mikro- und Makroebene berücksichtigt. Sie soll vom Alltag und von persönlichen Erfahrungen ausgehen, aber auch aus der ‚Vogelperspektive‘ soziale, ökonomische, politische, gesellschaftlich-kulturelle und sprachlich-symbolische Faktoren reflektieren. Ob befreiungstheologische Zugänge diesen Anspruch jeweils einlösen, ist eine andere Frage.

Über den Stellenwert der einzelnen Faktoren kann gestritten werden. Mein perspektivischer Ansatz verknüpft diesen mehrdimensionalen Zugang mit dem berechtigten Fokus auf die sprachlich-symbolische Ebene. Im Blick auf Ekklesiologie und Geschlecht sollten fünf Dimensionen berücksichtigt werden: 1. die *individuelle* sozialpsychologische Ebene, im Sinne der Geschlechtersozialisation und der innerpsychischen Repräsentanzen der Geschlechterverhältnisse und der Geschlechterdifferenz; 2. die *sozialen Interaktionen* zwischen Frauen und Männern und jeweils zwischen Frauen bzw. zwischen Männern; 3. die *institutionelle* Ebene, im Sinne von rechtlichen, politischen und ökonomischen Regelungsmechanismen der Machtdistribution; 4. die *symbolische* Ordnung auf der Sprachebene, im Sinne von Legitimationssystemen, Ideologien, kulturellen Repräsentationen des Geschlechterverhältnisses und der Geschlechterdifferenz; 5. die *systemische* Ebene,

⁹ Vgl. Fraser/Honneth 2003. Fraser plädiert für eine Theorie sozialer Gerechtigkeit, in der die Anerkennung kultureller Verschiedenheit und soziale Umverteilung miteinander kombiniert werden. Ihre Kritik fußt auf der Erfahrung, dass in den USA angesichts des Engagements für ‚weiche‘ kulturelle Unterschiede ‚harte‘ soziale Differenzen aus dem Blick zu geraten drohen. Sie sieht die Gefahr, dass sich durch die Politik der Anerkennung von ethnischen und religiösen Differenzen der linke Flügel in den USA in eine kulturell orientierte und eine sozial orientierte Linke spaltet, vgl. Fraser 2001 und Fraser 2000.

im Sinne von Vergesellschaftungsformen der Arbeit, Generativität etc. (vgl. Knapp 1992, 295f).

7.1.3 Bündnisse zwischen Bewegungen

Ekklesiopraxologie steht in wechselseitigem Dialog mit Bewegungen (Frauen-, Männer-, Lesben-, Schwulen-, Queer-, Anti-Aids-, Antirassismusbewegungen etc.), die untereinander Bündnisse schließen.

Erfahrungen von Frauen- bzw. Männerbewegungen bilden den hermeneutischen und erkenntnistheoretischen Ort von befreiungstheologischen Zugängen, die sich auf der Grenze zwischen Bewegung und Theologie befinden. Butler ist als Philosophin auch in Bewegungskontexte involviert, vor allem in die politischen Menschenrechtsbewegungen der USA. Sie ist durch die Publikation ihres Buches *Gender Trouble* zu einer der wichtigsten Theoretikerinnen der Queerbewegung¹⁰ geworden.¹¹ Wie viel Bewegungswissen faktisch in ihre Theorie eingeflossen ist, ist für mich schwer zu beurteilen. Jedenfalls scheint der Impuls bei Butler eher von der Theorie zur politischen Bewegung zu gehen. Festzuhalten ist, dass für die Ekklesiopraxologie ein reziprokes Verhältnis zwischen Bewegungswissen und Theorie anzustreben ist.

Butlers Anliegen ist, dass sich Bewegungen in den USA zu Koalitionen zusammenschließen: feministische, lesbische, schwule, *queer*,

¹⁰ Der Begriff *queer*, ursprünglich eine englische Bezeichnung für schräg, eigenartig, merkwürdig, absonderlich etc., wird inzwischen gebräuchlich, „um Denk- und Lebensweisen anzudeuten, die sich jenseits etablierter Entweder/Oder-Schemata verorten, die also polymorph (Freud) sind“ (Villa 2003, 159). Die Transgender- und Queer-Bewegung, in den USA im Zuge der Aids-Krise und der „christlich-fundamentalistischen Reagan-Ära“ in den 1980-er Jahren entstanden, ist ein Zusammenschluss von Lesben, Schwulen, SexarbeiterInnen und Transgender-Personen, die sich für die Gesundheitsversorgung und gegen die Diskriminierung ihrer Sexualität und Normierung von Geschlecht engagieren. Mit dieser „Politisierung von Sexualität“ wird darum gestritten, „welche Körper durch ihre Repräsentation als ‚bedeutsam‘ anerkannt, und welche als ‚abnormal‘ dargestellt und/oder an der Grenze des Darstellbaren angesiedelt werden – Homosexuelle, Intersexuelle, Transsexuelle, Behinderte, Menschen mit HIV/AIDS“ (Purtschert/Ruef 2003, 152).

¹¹ Butler schreibt in einem Interview, dass ihr Buch *Gender Trouble* während der *Second Annual Conference of Lesbian and Gay Studies* rezipiert wurde und sie dort erfuhr, dass sie bereits als Teil der *queer theory* betrachtet wurde, während sie diesen Begriff nur aus einem Artikel von Theresa de Lauretis kannte, vgl. Osborne/Segal 1993, 2.

Anti-Rassismus Bewegungen, anstatt sich in einzelne Identitätsbewegungen zu zersplittern.¹² Butler versteht ihr Engagement für die feministische Theorie und Bewegung als ihr primäres Interesse und steht einer Dissoziation der Queer Theorie von der feministischen Theorie kritisch gegenüber (vgl. Osborne/Segal 1993, 2). Sich diesen Bewegungskontext vor Augen zu führen, ist schon allein deshalb wichtig, da in der deutschsprachigen feministischen Debatte Butlers Verbindung mit der Queerbewegung und ihre Parteinahme für diejenigen Menschen, die aufgrund ihrer Geschlechts- und Sexualitätspraxen aus der Norm fallen, vielfach ausgeblendet wurden (vgl. Becker-Schmidt/Knapp 2000, 86). Von Butler geht somit der Impuls aus, dass diese Bewegungen *Bündnisse* schließen, insbesondere die *Queerbewegung und die Frauenbewegung*.

Ihr geht es darum, dass „die zwischen queer-Theorie und Feminismus gezogenen Linien verwischt werden“ (Butler 1997, 328). Der Zusammenhang zwischen „sexueller Praxis und sozialer Geschlechtsidentität“ sollte „in einem dynamischen Verhältnis zueinander“ gedacht werden (Butler 1997, 328). Hinter dieser Bündnispolitik steht das Verständnis von *queer*, dass es nicht auf eine feste Identität ankommt, um Teil einer Bewegung zu sein, sondern dass Identitäten immer währende Baustellen bleiben. „Queer ist immer eine Identitätsbaustelle, ein Ort beständigen Werdens“ (Jagose 2001, 165). Gleichwohl hält Butler fest: „In diesem Sinne bleibt es politisch unverzichtbar, auf die Begriffe ‚Frauen‘, ‚queer‘, ‚schwul‘ und ‚lesbisch‘ Anspruch zu erheben, und zwar genau der Form wegen, in der sie sozusagen Anspruch auf uns erheben, bevor wir darum ganz wissen“ (Butler 1997, 314).

Butlers Ausweg aus den *Aporien der feministischen Bewegungen* wird allerdings als ambivalent empfunden: „Der Dekonstruktivismus ist ein Offroad-Fahrzeug. Ein neuer Prototyp, von Judith Butler entwickelt und für spezielle Anforderungen ausgelegt: aus dem Feminismus-Schlamassel der Endachtziger herauszubringen. Weil mit den

¹² Der amerikanische Liberalismus fordere von den Aktivistinnen oder Aktivisten, eine (recht eng gefasste) Identität anzugeben. Eine Farbige habe beispielsweise zu wählen, ob sie sich der Frauenbewegung oder der Bewegung für Farbige anschließe. Oder ein anderes Beispiel: Es gibt kaum Zusammenarbeit zwischen Aktivistinnen und Aktivisten, die sich für Aids-Medikamente in Afrika einsetzen, und der Schwulenbewegung. Auf diesem Hintergrund wird ihr Verständnis von *queer* deutlicher: Der Begriff drückt in Butlers Augen aus, dass es nicht auf eine feste Identität ankomme, um Teil einer Bewegung zu sein (vgl. Michalik 2001, 1f).

Untersätzen bewährter Bauart (Beauvoir et al.) aus dieser Lage kein Entkommen war, wie Butler fand, erhöhte sie die Bauch- und Bodenfreiheit und baute die poststrukturalistischen Zylinder ein [zu den Zylindern gehören natürlich Derrida, Foucault und Lacan]“ (Koppert 2003, 117f).

Wie lässt sich die Situation der *feministischen Bewegungen* in den USA und Europa beschreiben? Das kollektive ‚Wir‘ als Frauen ist brüchig geworden,¹³ die Bewegung ist fragmentiert.¹⁴ Das Ziel, größtmögliche Partizipation am feministischen Diskurs zu erreichen, führt dazu, dass Begriffe uneindeutig, instabil und transformierbar werden. Dies gilt besonders für den Begriff der Frau oder der Frauen.

Positiv kann dies als Demokratisierung des Feminismus interpretiert werden, verbunden mit einem hohen Maß an kritischer Selbstreflexivität, als ein Kennzeichen der sich modernisierenden Moderne: Auch die feministische Bewegung ist sich selbst gegenüber nicht mehr selbstverständlich, sondern hinterfragt kritisch die eigenen Grundlagen. Das Ergebnis lautet: Auch feministische und queer Diskurse sind nicht vor potentieller ‚Gewalt‘ beziehungsweise Ausschlüssen gefeit (vgl. Purtschert/Ruef 2003, 30-32).¹⁵

¹³ Eine Verknüpfung zwischen *queer* und Frauenanliegen scheint bislang vorrangig eine US-amerikanische und europäische Angelegenheit zu sein, zumindest konnte ich dies bei den afrikanischen oder orthodoxen Theologinnen nicht feststellen. In den Metropolen Lateinamerikas gibt es eine *queer* Szene, hier sieht die Diskussionslage anders aus.

¹⁴ Frauen werfen sich gegenseitig vor, andere Frauen auszuschließen und zu wenig Verantwortung für die ‚anderen‘ zu übernehmen. In einem Milieu, in dem sich der Anspruch, politisch korrekt zu sein, geradezu überschlägt und doch die *political correctness* eine Illusion bleiben muss, wirkt die distanzierte, abstrakte Theorie der Dekonstruktion Butlers geradezu erlösend. Butlers Theorie treibt somit die Differenzdiskurse von Minoritätsgruppen auf die Spitze: Als Maßnahme gegen den Mechanismus, dass in dominanten Diskursen festgelegt wird, was die Kategorie ‚Frau(en)‘ zu bedeuten hat, überholt Butler sie mit ihrem Offroad-Fahrzeug rechts und öffnet das Bedeutungsfeld von Frausein.

¹⁵ Claudia Koppert stellt scharfsinnig fest, dass Butler hier implizit die Schulderrfahrung aufarbeitet, dass Identitätsdiskurse zwangsläufig zu neuen Ausschlüssen führen und damit Gewalt in sich tragen (Koppert 2003, 122). Koppert deutet dies als einen religiösen Umgang mit Schuld: „Wir sollen uns ihrer immer bewusst sein, uns ethisch richtig verhalten und uns mit Hilfe methodischer Erkenntnisverfahren (wie Meditation, asketischen Übungen) immer wieder prüfen – ohne jemals die Auslösung dieser Schuld erwirken zu können“ (Koppert 2003, 123). Aus theologischer Sicht fehlt das Moment der rechtfertigenden Gnade, die die Feministin nicht nur *semper peccata* sein lässt, sondern auch *simul justa*.

Auf dem Hintergrund dieser Selbstreflexivität wird jeglichem Dogmatismus eine Absage erteilt. An die Stelle eines dogmatischen tritt ein offener Feminismus, dessen Erfolg weniger am Konsens über seine Inhalte und Ziele gemessen wird, sondern daran, ob dissidente Stimmen ebenfalls artikuliert werden können (vgl. Purtschert/Ruef 2003, 30). Dies ist allerdings ein sehr umstrittener und heikler Aspekt der Frauenbewegung.

Butler bietet eine Theorie für die *dritte Generation*, die auf den Kontext der Töchter der Feministinnen der 1980-er Jahre passt (Purtschert 2003, 147). Die Abwendung vom Dogmatismus politischer Widerstandsbewegungen der 1980-er Jahre, ob ökologisch, Dritte-Welt-engagiert oder feministisch, macht Butlers Theorie attraktiv: „Viele von uns teilten diese Anliegen, aber nicht die dogmatischen Grundsätze, mit denen sie untermauert wurden“, so Purtschert (Purtschert/Ruef 2003, 35).¹⁶ Ein Grund war die Inkonsequenz der Mütter der politischen Bewegungen der 1980-er Jahre: Sie formulierten zwar in ihren Gruppierungen radikale Forderungen, konnten sie aber im privaten Bereich nicht umsetzen; oder sie begaben sich in den Widerspruch, dass sie ihre Wertmaßstäbe als absolute Norm an ihre Töchter weitergaben, obwohl sie selber davor warnten, sich fremden Normen zu beugen. All dies verlangte nach einer feministischen Theorie, die diese Dilemmata, die Widersprüchlichkeiten, Inkonsequenzen im Feminismus selber in adäquater Weise formuliere und über sie hinausführe. Butlers Theorie vermag – zumindest für manche – diese Paradoxien einzufangen.

Butlers Politisierung ‚privater‘ Themen, namentlich Geschlechtsidentität, sexuelle Orientierung und Lebensformen, kann als Folge dieser erwähnten Schwierigkeit gedeutet werden, feministische Postulate im Alltag umzusetzen (vgl. Purtschert/Ruef 2003, 37). Butlers Theorie liefert für diese Resignation über die eigene Unfähigkeit die passende Erklärung: Geschlechternormen konstituieren sich durch wiederholendes Zitieren, Subjekte können sich nicht außerhalb gesellschaftlicher Machtstrukturen stellen.

Im Vergleich zu revolutionären Umwälzungsutopien der 1980-er Jahre erscheint Butlers subversives Verschieben der Geschlechternormen dann als realistische, alltagstaugliche Lösung, die im Kleinen Veränderungen ermöglicht. Dagegen haben separatistische, utopische Projekte, insbesondere bei Jüngeren, an Anziehungskraft verloren.

¹⁶ Vgl. auch die Ausführungen von Maja Ruef in Purtschert/Ruef 2003, 47.

Dabei ist die Politisierung von Privatem eine Grundidee der feministischen Bewegung der 1980-er Jahre, aber die 1990-er Jahre erteilen großen, die ganze Welt verbessernden Utopien, gekleidet in marxistische, sozialistische, befreiungstheologische Konzepte, eine Absage und konzentrieren sich stattdessen auf den ‚privaten‘ Bereich. Die ältere Generation interpretiert dies als Entpolitisierung und Rückzug ins Individuelle. Über diesen Vorwurf ärgern sich Jüngere zwar, aber manche beklagen auch das Defizit an globaleren Analysen der „Verschränkungen von Geschlecht, globaler Ungleichheit und Kapital“ (Purtschert/Ruef 2003, 40).

Ein weiterer Perspektivenwechsel in der Frauenbewegung sind *Bündnisse zwischen Frauen und Männern im Third Wave Feminismus*, der das Engagement der zweiten Frauenbewegung¹⁷ auf veränderte Weise weiterführt. Die Kluft zwischen der zweiten und der dritten Generation der feministischen Bewegung tut sich hier in ähnlicher Weise auf: Junge Frauen im Alter von fünfzehn bis dreißig Jahren verbünden sich mit Männern im selben Alter, denn „Männer brauchen den Feminismus um ihrer selbst willen – und davon können beide Geschlechter profitieren“, schreibt Amy Richards, Mitbegründerin der *Third Wave Foundation* (Richards 2004, 28). Weitere, bei den Älteren Ärgernis erregende Aspekte dieser eigenständigen Form des Feminismus sind: Der Trend zu Gender im akademischen Bereich, das neue Selbstbewusstsein, selbst wählen zu können, was feministisch heißt, das Fehlen von starken Führungspersönlichkeiten, öffentlichen Protests und Massenkundgebungen. Stattdessen findet das Engagement „in individuellem Engagement und in der Forschung zu den Themen, die uns wichtig sind“, statt (Richards 2004, 29). Das Fazit lautet: „Wir messen die Entfernung zur Gleichberechtigung nicht von Punkt Null, sondern können auf halbem Wege beginnen“ (Richards 2004, 29). Ähnliche Spannungsmomente zwischen der zweiten und dritten Generation sind im feministisch-theologischen Spektrum im deutschsprachigen Raum zu beobachten. Das Alter spielt nicht die entscheidende Rolle.¹⁸

¹⁷ Die erste Frauenbewegung entstand Anfang des 19. Jahrhunderts und ihre Blütezeit reicht bis etwa 1920. Als zweite Welle der Frauenbewegung wird die Zeit der 1960-er und 1970-er Jahre bezeichnet.

¹⁸ Ich beziehe mich auf Beobachtungen, die ich während einer Tagung des Studienzentrums Boldern zum Thema der Tagung unter dem Titel „Querbeet feministisch – Feministische Theologie der dritten Generation“ (13.-15. August 2004) gemacht habe. Erstmals seit der Geschichte der feministischen Tagungen in Boldern war diese Tagung an Frauen und Männer adressiert. Die Frage, wie sich neuere femi-

7.1.4 Dezentrierte Perspektive und Option für die Ausgeschlossenen

Ekklesiopraxologie nimmt eine dezentrierte Perspektive ein. Die Option für die Ausgeschlossenen steht im Zentrum, und das aus dem Diskurs Ausgeschlossene rückt in die Mitte.

Zwischen der befreiungstheologischen Perspektive und der poststrukturalistischen Geschlechterdekonstruktion besteht eine Affinität. Beide gehen von der Perspektivität jeglichen Denkens aus und streben danach, marginale Perspektiven zu Wort kommen zu lassen.

Die Divergenz besteht darin, dass befreiungstheologische Perspektiven die Option für Ausgeschlossene(s) nicht allein auf der sprachlich-rechtlichen Ebene ansiedeln, sondern dies mit einem Anspruch verbinden, der auf Marginalisierungsmechanismen ökonomischer, politischer, rechtlicher, kultureller und symbolischer Art reagiert. Nicht nur Diskurse sollen dezentriert werden, sondern für die Lebenssituation derjenigen Menschen, die sich außerhalb des (Lebens)Zentrums befinden, außerhalb des Zugangs zu Ressourcen, vom Weltmarkt, vom Zugang zu einer sauberen Umwelt, zu frischem Wasser etc., soll Partei ergriffen werden. Dies konkretisiert sich als Option für die Armen, für ökonomisch, kulturell und sozial Marginalisierte, für die indigene Bevölkerung, für Schwarze oder für Frauen, und neuerdings für die bedrohte außermenschliche Schöpfung. Befreiungstheologische Ansätze versuchen, vernachlässigte Menschengruppen, deren Probleme und Sichtweisen, „vom Rand in die Mitte“ zu bringen (vgl. Strahm 1997). Diese Dezentrierung kann christologisch interpretiert werden: „der Stein, den die Bauleute verworfen haben, und der zum Eckstein geworden ist“ (1. Petr 2,7). Christus ist als verworfener Stein anwesend. In Bezug auf Geschlecht ist es das anwesend Ausgeschiedene, das anwesend Unmögliche oder die anwesend undenkbbare Möglichkeit, die utopisches Potential enthalten (vgl. Bobert-Stützel 1997).

Die Dezentrierung poststrukturalistischer Denkerinnen und Denker bezieht sich auf die Subjekte des Wissens. Nicht mehr das „männlich konzipierte cartesianische Subjekt[...]“ in seiner scheinbaren Autonomie steht im Vordergrund, sondern es wird dieses Zentrum als Konstrukt entlarvt und offen gelegt, welche Ausschlüsse von Differenzen hierfür notwendig sind. Das dezentrierte Subjekt wird gedacht als „si-

nistische Genderdebatten mit dem feministisch-theologischen Erbe vereinbaren lassen, stand kontrovers diskutiert im Raum.

tuiertes, relationales Subjekt [...], das innere Differenzen nicht mehr verdrängt, sich ständig neu konstituiert und das unendliche Spiel der Bedeutungen als Chance begreift, seine Handlungsmöglichkeiten durch variierende Modifikationen bestehender Strukturen zu verwirklichen“ (Krug 2002, 66).

Die kritische Machtanalyse von Michel Foucault geht ähnlich wie befreiungstheologische Perspektiven davon aus, dass bestimmtes Wissen und bestimmte Erfahrungen als *vergessen, marginalisiert, trivialisiert* oder als *nicht wichtig und nicht wertvoll* abqualifiziert werden. Poststrukturalistisches Denken versucht, „theoretische Diskurse ‚auseinanderzuschrauben‘ und zu ‚verschieben‘“ (Münker/Roesler 2000, 36). ‚Die verrückte Mitte‘ (Münker/Roesler 2000, 1) und die Dezentrierung der Perspektive zielen darauf ab, aus dem Diskurs Verdrängtes, Verschüttetes und Marginalisiertes zum Vorschein zu bringen.

Mein perspektivischer Ansatz übernimmt das theologische Verständnis von Gottes Befreiungshandeln, das einen weiteren Horizont hat als eine rein sprachphilosophische Sicht auf die Wirklichkeit. Die poststrukturalistische Optik schärft das Bewusstsein dafür, dass es kein unschuldiges Engagement gibt und dass eine Parteilichkeit für die Interessen einer bestimmten Gruppe am Rand oder für bestimmte, im Diskurs an den Rand gedrängte Themen, meist den Ausschluss anderer Interessensgruppen oder anderer Themen mit sich zieht.¹⁹

7.1.5 Spannung zwischen Utopie und radikalem Skeptizismus

Ekklesiopraxologie hält die Spannung zwischen dem utopischen Potential für eine Veränderung von Kirche, Gesellschaft und Geschlechterverhältnissen und der skeptizistischen Hermeneutik des Verdachts.

Befreiungstheologisches Denken in den ekklesiologischen Signaturen hält in Bezug auf Gott, Kirche, Gesellschaftsveränderung und Geschlechterfrage an der eschatologischen Hoffnung fest, die aus postmoderner Sicht als ‚große Erzählung‘ interpretiert werden kann. Butlers Geschlechterdekonstruktion reduziert ihr utopisches Denken auf ‚kleine Erzählungen‘ und stellt die radikalskeptizistische Sicht ins

¹⁹ Interessanterweise thematisiert der poststrukturalistische Ansatz Schuldzusammenhänge: Auch eine dezentrierende Perspektive und eine Parteilichkeit für Ausschlossene ist mit Schuld behaftet.

Zentrum. Butlers poststrukturalistische Infragestellung von angeblichen unumstößlichen Wahrheiten lässt sich aus feministisch-theologischer Sicht als radikalisierte Fortführung der sog. „Hermeneutik des Verdachts“²⁰ deuten, die für feministisches Theologietreiben seit den Anfängen charakteristisch ist. Einerseits halten feministische Theologien an soteriologischen und eschatologischen Erzählungen fest, hinterfragen aber gleichzeitig die tradierte Rede von Gott auf der Basis von Frauenerfahrungen skeptisch.

Die Spannung zwischen beidem gilt es zu halten, nämlich zwischen dem Glauben an Gott, an die Gerechtigkeit und die Liebe, und dem radikalskeptizistischen kritischen Blick. Diese Spannung zeichnet sich in die grundsätzliche Theodizeefrage ein, die seit dem 20. Jahrhundert unter dem Eindruck des Holocaust, der Weltkriege, der Diktaturen, der Genozide und der damit verbundenen geschlechtsspezifischen Gewalt gegen Frauen virulent ist.

7.2 Geschlechtertranszendenz und Corporealität

7.2.1 Geschlechtertranszendenz (theologisch)

Ekklesiopraxologie reflektiert Erfahrungen mit Geschlecht als Frau oder Mann, hinterfragt aber den Rückschluss von den Erfahrungen auf eine eindeutige weibliche oder männliche Geschlechtsidentität und sucht nach einer Transzendierung von Geschlecht in Form von Geschlechterverwirrung, -verflüssigung und -vielfältigung.

Zwischen befreiungstheologischen ekklesiologischen Signaturen und Butlers Ansatz sind es vor allem die Geschlechterfestlegungen dessen, was weiblich und männlich ist, die kontrovers zueinander stehen. Allerdings war mancherorts auch in den Signaturen die Suche nach einer geschlechtertranszendierenden Perspektive zu beobachten.

Ist Kirche wirklich eindeutig weiblich oder männlich? Einerseits waren in den untersuchten Beispielen in Teil II die Kirchen tendenziell empirisch gesehen weiblich, als Frauen die Mehrheit der aktiven Gläubigen darstellen. Auf der symbolischen Ebene gab es in der orthodoxen und römisch-katholischen Tradition eine ausgeprägt weibli-

²⁰ Bibelstellen, theologische Systeme und Darstellungen der Christentumsgeschichte werden danach überprüft, inwiefern sie Frauentraditionen, Frauenstimmen und Frauenperspektiven zum Verstummen gebracht haben.

che Metaphorik für Kirche. Feministische Theologinnen stellten hier die Fragen, wo die realen Frauen mit ihren Körpern vorkommen und welche Form von Weiblichkeit denn von den Kirchen offiziell gefordert wird. Gleichzeitig gab es eine starke männlich-zentrierte Tradition in der Ekklesiologie. Männlichkeit und Kirche stehen aber in einer privatisierten Religion in einem ambivalenten Verhältnis zueinander. Auf der Basis konkreter Erfahrungen entdecken manche Frauen verborgene Aspekte von Kirche: Taufe als Gebären, Christuspräsenz als Christusähnlichkeit, Kirche als Zentrum des Lebens wie in einem Haushalt oder die kosmische Verbundenheit mit der Natur als Dimension von Gemeinschaft, oder die Taufe als Zeichen der Transzendierung von Geschlechter-Differenzen. In Teil II wurde diesen erfahrungsgesättigten kontextuellen Zugängen zu Kirche viel Platz eingeräumt, da diese Zugänge bislang in der ekklesiologischen Diskussion kaum eine Rolle spielen. Ich habe jeweils in Frage gestellt, ob denn der Weg sein kann, dass Frauen ausgehend von ihren Erfahrungen ausschließlich weibliche Kirchenbilder entwerfen und Männer bewusst neue männliche. Denn was bedeutet es genau, wenn Kirche ‚weiblich‘ oder ‚männlich‘ ist? Wird damit nicht das Muster der Geschlechterfestlegungen reproduziert, das feministische und männerbewegte Kritik gerade hervorgerufen hat?

Butler hat eine philosophisch fundierte radikale Infragestellung jeglicher Geschlechtsidentität vorgelegt: „Was kann denn mit dem Begriff ‚Identität‘ gemeint sein? Und worauf beruht die Annahme, dass Identitäten selbstidentisch sind, d.h. in der Zeit als selbe, einheitlich und innerlich kohärent fortbestehen? Noch wichtiger ist die Frage, wie diese Voraussetzungen die Diskurse über die geschlechtlich bestimmte Identität (*gender identity*) prägen. Es wäre falsch zu denken, dass die Diskussion des Begriffs ‚Identität‘ der Debatte über die geschlechtlich bestimmte Identität vorangehen müsste, und zwar aus dem einfachen Grund, weil die ‚Personen‘ erst intelligibel werden, wenn sie in Übereinstimmung mit wieder erkennbaren Mustern der Geschlechter-Intelligibilität (*gender intelligibility*) geschlechtlich bestimmt sind“ (Butler 1991, 37).

Butler geht davon aus, dass es *Internalisierungsprozesse* sind, die eine angeblich ‚natürliche‘ und feststehende Geschlechtsidentität sprachlich und gesellschaftlich-kulturell immer wieder neu herstellen, und zwar auf allen drei Ebenen: „Intelligible‘ Geschlechtsidentitäten sind solche, die in bestimmtem Sinne Beziehungen der Kohärenz und Kontinuität zwischen dem anatomischen Geschlecht (*sex*), der Ge-

schlechtsidentität (*gender*), der sexuellen Praxis und dem Begehren stiften und aufrechterhalten“ (Butler 1991, 38).²¹ „Mit anderen Worten: das Insistieren auf der Kohärenz und Einheit der Kategorie ‚Frau(en)‘ hat praktisch die Vielfalt der kulturellen und gesellschaftlichen Überschneidungen ausgeblendet, in denen die mannigfaltigen konkreten Reihen von ‚Frauen‘ konstruiert werden“ (Butler 1991, 34). „Das heißt, es geht um den Versuch, zur Geschlechter-Verwirrung anzustiften“ (Butler 1991, 61).

Butler führt auch den *interkulturellen Vergleich* an: „Kann man wirklich so eindeutig eine monologische maskuline Ökonomie identifizieren, die quer durch die ganze Reihe kultureller und geschichtlicher Zusammenhänge verläuft, in denen die sexuelle Differenz (*sexual difference*) verortet ist? Stellt nicht das Manko, die spezifischen kulturellen Verfahrensweisen der Geschlechter-Unterdrückung (*gender oppression*) anzuerkennen, selbst eine Art epistemologischen Imperialismus dar, der übrigens auch nicht besser wird, wenn man die kulturellen Unterschiede einfach als ‚Beispiele‘ für ein und denselben Phallogozentrismus betrachtet?“ (Butler 1991, 33).

Insofern reicht es nicht, wenn der feministische Diskurs den „maskulinen Diskurs“ durch einen „Umkehr-Diskurs ersetzt, der unkritisch die Strategie des Unterdrückers nachahmt, statt eine andere Begrifflichkeit bereitzustellen“ (Butler 1991, 33). Geschlecht stattdessen als eine Kategorie der „wesentliche[n] Unvollständigkeit“ zu verstehen heißt: „dann kann sie als stets offener Schauplatz umkämpfter Bedeutungen dienen“ (Butler 1991, 35). Die Folge ist, dass Geschlecht als *unvollständig, brüchig, inkohärent, widersprüchlich, prozesshaft, veränderbar* und *instabil* interpretiert wird.

Der Weg aus diesen Verengungen und Internalisierungen ist, das Bedeutungsfeld zu weiten, den Schauplatz (von Geschlecht) zu öffnen für umstrittene, ungewöhnliche Bedeutungen, programmatisch formuliert im Leitmotiv der Geschlechterverwirrung (*gender trouble*). Es geht darum, Visionen von ungewöhnlichen Geschlechterkonzeptionen in *neuen Choreographien*²² zu entwickeln, bis hin zu bislang unge-

²¹ Kulturell institutionalisierte Muster werden durch den kategorialen Denkhabitus und durch Sozialisierungsprozesse internalisiert, so dass Eigenschaften, Handlungsdispositionen, Wertorientierungen etc. geschlechtsstereotyp bestimmt werden. Männer oder Frauen gelten dann untereinander in jedem Fall ähnlicher, Frauen und Männer immer unterschiedlicher (vgl. Nunner-Winkler 1999, 56).

²² Die Formulierung „neue Choreographie der Geschlechter“ hat ursprünglich Dru-cilla Cornell verwendet und wird zitiert in: Nagl-Docekal 1999, 34.

wöhnlichen Lebensmustern und Rollenverhalten von Frauen und Männern.

Diejenigen Konnotationen, die in einem Kontext als das *Weibliche* gelten, können dann von weiblich-biologischen Körpern gelöst, als Wert anerkannt und auch männlichen Körpern zugeschrieben werden. Bestehende Männlichkeitskonzepte werden ebenfalls irritiert, gestört und aus ihrer Dominanz herausgehoben. Beide Seiten, Weiblichkeits- und Männlichkeitsentwürfe, werden dadurch flüssig und veränderbar. Verändert sich lediglich die eine Seite, nämlich die weibliche, und Männlichkeitsmuster verharren in tradierten Formen, wird sich an den Geschlechterverhältnissen nicht viel ändern. Ein Beispiel wäre, dass Lebensförderung, Fürsorge, Beziehungshaftigkeit, Bewahrung von Leben (oder konkreter gesprochen, Betreuungsarbeit, Erziehung von Kleinkindern, Pflege von Menschen etc.) auch mit Männlichkeit konnotiert und von Männern ausgeübt würde. Oder dass Haushalten als Teil der Ökonomie betrachtet wird und nicht als Privatsache von Frauen gilt. Wenn dasjenige, das gesellschaftlich unter ‚Weiblichkeit‘ verstanden wird, von beiden Geschlechtern verkörpert wird, verspricht dies eine größere Aufwertung derjenigen Bereiche, die Frauen gesellschaftlich zugeschrieben werden oder die sie für sich als wesentlich beanspruchen.²³ Außerdem wäre dies ein Weg, um die gemeinhin weiblich konnotierten Werte Lebensbewahrung und Beziehungshaftigkeit etc. gesamtgesellschaftlich aufzuwerten. Somit wird „dem unendlichen Spektrum individueller Entfaltungsmöglichkeiten Raum gegeben“ (Leisering/Zimmermann 2004, 4).

²³ Ein konkretes Beispiel: In einem Kommentar zu dem Geiseldrama vom 3.9.2004 in der Schule von Beslan in Nordossetien war zu lesen, dass auch einige Frauen zu den ca. dreißig Terroristen und Terroristinnen gehört haben und dass der Konflikt um Tschetschenien sich brutalisiert habe, da jetzt auch Frauen bewaffnet und skrupellos auf Kinder losgingen. Dieser Kommentar zeigt, dass Frauen die Bewahrung des Lebens von Kindern symbolisch zugeschrieben wird und dass es Entrüstung auslöst, wenn Frauen skrupellos gegen Kinder vorgehen. Die Entrüstung ist, dies steht außer Frage, völlig berechtigt. Und die Situation, die Frauen dazu veranlasst, so zu handeln, ist genauer zu analysieren. Kritisch zu bewerten ist, dass über den Grad männlicher Verrohung nicht nachgedacht wird. Die Frage wird nicht gestellt, wie diese Form von Verrohung eigentlich mit Männlichkeit zu vereinbaren ist. Männlichkeit scheint (noch) zu sehr mit Stärke, Behauptung, Herrschaft, Dominanz, Krieg, Militär etc. konnotiert zu werden. Es wird kommentarlos hingenommen, wenn Männer zu roher Gewalt greifen. Meine Vision ist, dass Mannsein bedeutet, für das Leben von Menschen im Allgemeinen, und insbesondere von Kindern, einzustehen.

Wird Geschlechterverwirrung zur „Erlösungsphantasie“ (Ladner 2004, 18), muss zu Recht gefragt werden, ob der *Konflikt um das Weibliche* damit vermieden wird. Kann im Hintergrund „die männliche Identität unangefochten bestimmend bleiben“, wie Gertraud Ladner einwendet (Ladner 2002, 126)? Der Konflikt wird meines Erachtens nicht vermieden, sondern gerade gefordert, damit das, was in einem Kontext als das Weibliche gilt, sich von weiblich-biologischen Körpern lösen und auch männlichen Körpern zugeschrieben werden kann. Bestehende Männlichkeitskonzepte werden auf diese Weise ebenfalls irritiert, gestört und aus ihrer Dominanz herausgehoben. Dies setzt voraus, dass Weiblichkeits- und Männlichkeitsentwürfe flüssig werden. Verändert sich lediglich die eine Seite, nämlich die weibliche, und Männlichkeitsmuster verharren in tradierten Formen, werden sich die Geschlechterverhältnisse nicht merklich ändern.

Mein perspektivischer Ansatz geht insofern über Butler hinaus, als das Konzept der Geschlechtervielfalt und Geschlechterverwirrung nicht allein auf der symbolischen Ebene anzusiedeln ist, sondern mit den anderen Ebenen, der *systemischen, institutionellen, sozialen* und *individuellen* Ebene, verknüpft werden muss. Dies entspricht einer Ekklesiopraxologie, die nicht nur theologische Sprache und Symbolik verändert, sondern auch konkrete institutionelle, soziale und, soweit möglich, individuelle Transformationen anstrebt. Die afrikanischen Theologinnen haben dies ansatzweise vorgeführt, indem sie nicht nur nach symbolischen („Gewalt“-)Ursachen im Geschlechterverhältnis suchen, sondern auch deren Verflechtung mit ökonomischen Ursachen beachten.²⁴ Ausgelotet werden müsste auch, in welchem Verhältnis die Geschlechtervielfalt und Geschlechterverwirrung zu den Konzepten *Geschlechterdemokratie* und *Geschlechtergerechtigkeit* stehen und inwiefern sich Geschlechtervielfalt und -verwirrung operationalisieren lassen, beispielsweise im Gender Mainstreaming.²⁵

²⁴ Im Blick auf die *Operationalisierung* der Vervielfältigung der Geschlechterpraxen ist zu fragen, wie die Umsetzung in institutionelle, soziale und individuelle Ebene geschehen kann: Wie steht Gender Mainstreaming als Top-Down-Strategie *innerhalb der Institution* Kirche zum Konzept einer Ekklesiopraxologie, die von politischen Bewegungen ausgeht, die mit einer Down-Top-Strategie *außerhalb oder am Rande* der Institution Kirche arbeiten?

²⁵ Häufig werden beide Konzepte fast synonym verwendet, aber es zeichnet sich ab, dass Geschlechterdemokratie vor allem für politische und rechtliche Fragen verwendet wird und Geschlechtergerechtigkeit für ökonomisch-soziale Fragen. Im deutschsprachigen Diskurs tendieren die politischen Diskurse zum Begriff der Geschlechterdemokratie (vgl. die Heinrich-Böll-Stiftung; Döge 2001) und die

Theologische Überlegungen zur Geschlechtervielfalt und Geschlechterverwirrung, insbesondere in der Anthropologie, sind genauer zu reflektieren (vgl. Walz 2005). Eine *christologische* Deutung nimmt Sabine Bobert-Stützel vor. Es geht darum, in gesellschaftlich und kirchlich ortlos gewordenen, verworfenen Beschreibungen von Frauen und Männern Potentiale der Befreiung zu erkennen, da die undenkbaren und unmöglichen Frauen und Männer faktisch existieren (vgl. Bobert-Stützel 1997).²⁶ Das Ziel ist, von Weiblichkeit und Männlichkeit in ihren stereotyp verödeten Formen wegzukommen und Weiblichkeit und Männlichkeit nicht deskriptiv, utopisch oder mythisch zu füllen.²⁷ Dies kommt *Gottes Befreiungshandeln* gleich, als Aufbruch aus Identitätszwängen und zwingenden Stereotypen, die das Geheimnis menschlicher Persönlichkeiten reduzieren und diskriminieren. Das Befreiungshandeln besteht darin, dass Frauen sich Eigenschaften und Repräsentationen aneignen, die gerne Männern zugeschrieben werden – und umgekehrt. Relevante Eigenschaften, Fähigkeiten, Merkmale, soziale Positionen, die für Frauen bzw. Männer weniger relevant erscheinen, können neu angeeignet werden. Dadurch kommt es zu ungewöhnlichen, ungewohnten, häufig als nicht wertvoll betrachteten Arten und Weisen, Geschlecht zu leben. Diese Perspektive lenkt den Blick auf Widerständiges, Gegenläufiges, Marginales, und betrifft beide Geschlechter.²⁸

Die Vision ist, Frauen und Männer aus den Geschlechterstereotypen zu befreien, die sie reduzieren, einengen und festlegen und die zu A-

Kirchen bzw. Universitäten zum Begriff der Geschlechtergerechtigkeit (vgl. Burbach 2004, 296).

²⁶ In Bezug auf Frauen rezipiert Bobert-Stützel Isolde Karles Beobachtungen zur nachgeholten Modernisierung von Frauen: „Frauen vollziehen den seinerzeit im 18. und 19. Jahrhundert fast ausschließlich den Männern vorbehaltenen Individualisierungsschub in die Moderne und holen auf ihre Weise nach: Erwerbsarbeit, Ausbildung, Berufe, Bildung, Alleinerziehung, ebenso wie Scheidung, Verzicht auf Kinder, Verzicht auf Ehe und Verzicht auf Heterosexualität“, so Ursula Paseo, zit. bei Karle 2001, 35f.

²⁷ Sie wendet sich gegen eine Idylle der Stereotype von Weiblichkeit, da gesellschaftliche Zwänge, Sanktionierungen bis hin zu Gewaltakten ausgeblendet werden. Den Verlust an Vielfältigkeit bei Frauen – und ich füge hinzu: auch bei Männern – kann im Übrigen mit dem Verlust an Artenreichtum in einer vergifteten Umwelt verglichen werden.

²⁸ Übrigens hat Butlers Dekonstruktionstheorie unter polnischen Feministinnen besonderen Widerhall gefunden, da sie damit offensichtlich ein Instrument finden, die klaren, eindeutigen Zuschreibungen an Frauen und Männer seitens der römisch-katholischen Kirche zu entlarven und sich ihnen zu widersetzen.

symmetrien zwischen den Geschlechtern führen. Geschlechterverwirrung meint nicht die Auflösung oder Abschaffung des Geschlechts, wie das Konzept der Dekonstruktion in der Rezeption fälschlicherweise verstanden wurde, sondern die Dezentrierung vorherrschender, starrer Geschlechtskonzepte und das Auseinanderschrauben von Asymmetrien in Geschlechterverhältnissen. Menschliche Existenz ist (mit ihrer Geschlechtlichkeit) nicht völlig verfügbar. Frausein oder Mannsein ist mehr als all das, worauf soziale Normen, Gesellschaftsstrukturen, symbolische Repräsentationen oder ökonomische Situationen eine Person festlegen, einschränken und reduzieren wollen. Es geht darum, Grenzen zu überschreiten, festgefahrene Vorstellungen zu überwinden, die Vorstellungswelt, aber auch das individuelle und soziale Leben sowie die Institutionen zu vitalisieren.

Die religiöse Konnotation der *Transzendenz* als Überschreitung von Geschlechtergrenzen im Begriff der Geschlechtertranszendenz ist intendiert. Sie steht theologisch im eschatologischen Horizont. Als ein Beispiel, was in aller Vorläufigkeit formuliert werden kann, wenn der Raum für Visionen neuer Geschlechterbilder und Geschlechterverhältnisse eröffnet wird, möchte ich Ausschnitte aus einem Text zitieren, der im Rahmen von Gender Trainings in Anlehnung an die Rede von Martin Luther King (28.2.1963) formuliert wurde: „Ich habe einen Traum, dass eines Tages Frauen und Männer die Sprache des anderen Geschlechts lernen, so wie sie heute Englisch in der Schule lernen. Ich habe einen Traum, dass eines Tages Männer ihre Schwächen zeigen können ohne deshalb ihr Ansehen zu verlieren und dass Frauen ihre Stärken zeigen können ohne deshalb als Mannweiber abgestempelt zu werden. [...] Ich habe einen Traum, dass eines Tages Männer und Frauen sich als PartnerInnen erkennen und partnerschaftlich für gerechte Strukturen eintreten. Ich habe einen Traum, dass eines Tages die unterschiedlichen Kommunikationsbedürfnisse und –wahrnehmungen von Männern und Frauen nicht länger gegeneinander ausgespielt werden, sondern geachtet und genutzt werden. Ich habe einen Traum, dass eines Tages Natur und Technik nicht gegeneinander ausgespielt werden wie Frauen und Männer, sondern dass Frauen und Männer Verantwortung für beides tragen. Ich habe einen Traum, dass eines Tages Frauen und Männer ihren gemeinsamen Ursprung als Geborene erkennen und daraus die Kraft und die Lust nehmen, immer wieder neue Anfänge zu inszenieren“ (Burbach 2004, 361).

An diesem Text ist erkennbar, dass Visionen veränderter Geschlechterverhältnisse mit „Problemen der Ökologie, der politischen Ethik, der Werte individueller Lebenskunst, der Wertediskussion, den Fragen nach der Gestaltung von Sozialität“ verknüpft werden (Burbach 2004, 362). Geschlechtertranszendenz steht in einem weiteren Kontext der Gestaltung von Gesellschaft und Kirche.

7.2.2 Geschlecht als Kontinuum (humanbiologisch)

Geschlechtertranszendenz betrachtet Geschlecht als Kontinuum mit Graustufen. Wechselprozesse zwischen biologischen und sozialen Prozessen, die sich auf die Herausbildung von geschlechtsspezifischen Charakteristiken auswirken, sind nicht auszuschließen.

Befreiungstheologische Perspektiven lassen das biologische Geschlecht weitgehend unangetastet. Ist Geschlechtervielfalt aus humanbiologischer Sicht überhaupt möglich? Führen genetische, hormonale etc. Konstituenten nicht doch zu ‚natürlicher‘ weiblicher und männlicher Geschlechterdifferenz? Sind dem Ausbrechen aus dem Geschlechterdual also nicht von vornherein Grenzen gesetzt?

Auf diese Fragen würden einige Biologinnen inzwischen antworten, dass Geschlecht auch aus naturwissenschaftlicher Sicht eine Konstruktion sein könnte (vgl. Pasero/Gottburgsen 2002b), denn die Humanbiologie stellt nicht *das* Kriterium bereit, um zwei Geschlechter eindeutig zu unterscheiden. Vielmehr sind auf einem „Kontinuum männlich/weiblich“ „vielfältige Mischungsverhältnisse möglich, die die Gesellschaft nicht sieht, weil kulturell nur zwei Geschlechter vorgesehen sind“ (Pasero/Gottburgsen 2002a, 7).

Dass Vorstellungen der Naturwissenschaften ebenfalls dem kulturellen und sozialen Wandel unterliegen, ist eine neuere Erkenntnis.²⁹ Inzwischen zweifeln nicht nur historische und kulturvergleichende Studien an der Universalität der binären Geschlechterkonzeption, sondern auch manche Humanbiologinnen haben Schwierigkeiten, Geschlecht auf der Basis chromosomaler, gonadaler, morphologischer, hormoneller, verhaltensbiologischer und gehirnanatomischer Kriterien eindeutig zu bestimmen.³⁰

²⁹ Ein Beispiel aus der Biochemie: Inzwischen hat die Biochemie die Vorstellung aufgegeben, dass „sich die ‚passive‘ Eizelle zum ‚aktiven‘ Spermium verhält wie Dornröschen zum wachküssenden Prinzen“ (Pasero/Gottburgsen 2002a, 7).

³⁰ Vgl. Schroeder-Kurth 1995; Maurer 2002.

Das Geschlecht eines Körpers ist sehr komplex und störanfällig. Zwar entsprechen 99 Prozent der Menschen dem Raster, Menschen nach diesen Kriterien, vor allem gemäß den primären und sekundären Geschlechtsmerkmalen, dem Chromosomensatz, den Genen und Sexualhormonen in weiblich und männlich einzuteilen, aber es gibt eine Bandbreite an Schattierungen und Abweichungen, beispielsweise das Phänomen der Intersexualität³¹, Transsexualität³² und Transgender³³. Angesichts dieser Grautöne und Schattierungen auf einem Kontinuum ist es für manche Biologinnen eine soziale Entscheidung, ob eine Person als weiblich oder männlich definiert wird.³⁴ Die biologische Kritik an der Universalität der Zweigeschlechtlichkeit hat zur kritischen Haltung beigetragen, alles, was über Geschlecht, Körper, Frau oder Mann für wahr gehalten wurde, auf den Prüfstand zu stellen (vgl. Pasero/Gottburgsen 2002a, 8).

³¹ In Deutschland kommen pro Jahr etwa 1400 bis 2800 intersexuelle Kinder auf die Welt, die kein eindeutiges Geschlecht haben. Bei ihnen liegen chromosomale, gonodale, hormonelle und anatomische Abweichungen vor. Mehr als hundert verschiedene Formen von Intersexualität sind in der Medizin bekannt. Da in westlichen Kulturen der Neuzeit angenommen wurde, dass es wissenschaftlich möglich sei, das wirkliche Geschlecht eines Menschen zu bestimmen und dass es im Sinne von Intersexuellen sei, sie operativ (meist im Säuglingsalter) an dieses Geschlecht anzupassen, wurde dies bislang so praktiziert. Inzwischen ist aber publik geworden, dass diese zwangsweise Zuweisung an ein bestimmtes Geschlecht, meist das weibliche (da es operativ leichter ist, einen Zwitter zu einem Mädchen zu machen) zu psychischen und physischen Schäden führt. Intersexuelle wehren sich in den letzten Jahren gegen die Vorstellung von zwei sauber voneinander trennbaren Geschlechtern, sog. Heteronormativität, vgl. Plett 2002. Sie fordern, geschlechtliche Uneindeutigkeit zuzulassen und nicht zwangsweise zu vereindeutigen. Beispielsweise möchten sie in offiziellen Dokumenten die Angabe „Zwitter“ anstelle von weiblich oder männlich machen können. Vgl. zum ganzen Themenkomplex polymorph 2002.

³² Transsexualität bezeichnet die Situation, dass eine Person sich nicht mit dem Geschlecht identifiziert, das ihr sozial und gesellschaftlich zugeschrieben wird und dass die Person deshalb einen Geschlechtswechsel vollzieht, der mit operativen Eingriffen, dem Erlernen der neuen Geschlechtsidentität und einer Veränderung der Geschlechtszugehörigkeit in offiziellen Dokumenten verbunden ist. Vgl. ausführlich hierzu Hirschauer²1999.

³³ Der Begriff Transgender wird in unterschiedlicher Weise verwendet: Als Identitätsbegriff bezeichnet er Menschen, deren subjektive Geschlechtsidentität nicht mit ihrem biologischen Geschlecht übereinstimmt; dazu gehören Transsexualität (medizinischer Geschlechtswechsel) wie Transvestitismus (das öffentliche Tragen von nicht zum eigenen Geschlecht gehörender Kleidung). Der Begriff Transgender umfasst darüber hinaus eine grundsätzliche Kritik an der Zweigeschlechtlichkeit, vgl. ausführlicher die Beiträge in polymorph 2002.

³⁴ Vgl. Fausto-Sterling 2000; Fausto-Sterling 2002.

Demgegenüber ist das Spektrum an Versuchen, Unterscheidungsmuster zwischen Frau und Mann naturwissenschaftlich herzuleiten, weiterhin sehr verbreitet, nicht nur in der populärwissenschaftlichen Literatur zur Soziobiologie und evolutionären Psychologie,³⁵ sondern auch in der Biologie, vor allem in der Gen- und Hirnforschung. Die „forschende Jagd nach der Differenz“ zwischen Frau und Mann geht ständig weiter. Inwiefern diese Forschungen letztlich von einer „Entschuldigungs- oder auch Angst-Rhetorik“ gespeist werden, die sagen will: „*Wir können nichts dafür, [...] Mutter Natur ist sexistisch*“, ist zunehmend schwerer auszumachen (Ammicht-Quinn 2003, 20).

Wenn manche Forschungsberichte aus der Psychologie oder Hirnforschung³⁶ hormonale oder evolutionäre Ursachen aufzeigen, entbehrt dies nicht einer gewissen Faszination, wie ich selber immer wieder feststelle.³⁷ Dennoch ist kritische Wachsamkeit gefragt: Soll hier nicht erneut nachgewiesen werden, dass kulturelle und gesellschaftliche Muster nicht geändert werden *können* – weil sie nicht geändert werden *sollen*? Der konstruktivistischen und dekonstruktivistischen Geschlechterforschung ist die Verdachtshermeneutik zu verdanken, angebliche Natur-Determinanten grundsätzlich kritisch zu hinterfragen und sämtliche Wissenschaftsdiskurse über Frau, Mann, Geschlecht und Sexualität kritisch zu lesen.

Allerdings lässt sich nicht ausschließen, dass es genetische und hormonale Vorbestimmungen geben könnte, die zu Wechselwirkungen zwischen genetischen, hormonalen und psychischen, gesellschaftlichen, sozioökonomischen, politischen, kulturellen und religiösen Prozessen führen. Die entscheidende Frage aber ist, mit welchem Erkenntnisinteresse und zu welchem Zweck Forschungsergebnisse zu Frau und Mann, Homo- und Heterosexualität etc. verwendet werden. Nicht immer werden Schlussfolgerungen gezogen, die Doris Bischof-Köhler vornimmt: Die Aufgabe von Frauen wie Männern wäre es,

³⁵ Vgl. Bestseller wie „Männer sind vom Mars, Frauen von der Venus“ (Evatt 2005).

³⁶ Vgl. die Kritik an Geschlechterkonstruktionen in der Hirnforschung bei Schmitz 2002; Schmitz/Schinzel 2002.

³⁷ Beispielsweise schneiden Frauen in psychologischen Tests zur räumlichen Orientierung während der Menstruation, bei der die weiblichen Sexualhormone Östradiol und Progesteron niedrig konzentriert sind, besser ab als in einer Phase mit hoher Konzentration weiblicher Sexualhormone. Doris Bischof-Köhler zeigt, dass sich zwar beide Geschlechter dem System der Geltungshierarchie bedienen, dass aber nur Männer mit der Dominanzhierarchie eine zweite funktionierende Machtstruktur haben, auf die sie ausweichen können (Bischof-Köhler 2002).

‚natürliche‘ Anlagen (sofern es sie denn gibt) zu überwinden und vernachlässigte Seiten zu trainieren, beispielsweise Männer Fürsorglichkeit und Frauen größere Toleranz gegenüber Misserfolgen und eine positivere Selbsteinschätzung (Bischof-Köhler 2002). Die Gefahr, dass letztlich altbekannte Geschlechterstereotypen und -hierarchien zementiert werden oder dass sich neue Mythen bilden, ist gegeben. Deshalb liegt für die Ekklesiopraxologie das Gewicht auf der dekonstruktivistischen Perspektive, Aussagen über Frau und Mann, die allgemeingültige Wahrheit beanspruchen, mit einer Hermeneutik des Verdachts zu begegnen.

7.2.3 Globalisiertes Geschlecht (ökonomisch-kulturell)

Geschlechtertranszendenz reflektiert die Wechselwirkungen zwischen der ökonomischen und kulturellen Globalisierung und den Geschlechterverhältnissen. Globalisierung führt sowohl zur Verflüssigung von Geschlechterbildern, als auch zur Verschärfung von Geschlechterhierarchien. Globalisierungsprozesse sind vergeschlechtlicht.

Befreiungstheologische Zugänge, insbesondere aus dem Süden (aus Lateinamerika und Afrika) heben die Wechselwirkungen zwischen ökonomischer Globalisierung und Genderfragen hervor. In Butlers Geschlechterdekonstruktion fehlt jegliche Auseinandersetzung mit ökonomischen Verhältnissen. Hier zeigt sich besonders scharf, dass Butler materielle Zwänge aus der Geschlechterdekonstruktion ausblendet.

Setzt Butler mit ihrer Pluralisierung der Geschlechtervorstellungen darüber hinaus auf einen „neoliberalen Karneval der Identitäten“ (Soiland 2003, 3)? Sind es weniger die Geschlechternormen, die den Menschen zu schaffen machen, sondern die Kontingenz dieser Normen, die Diffusität und Offenheit Letzterer? Ist der Anspruch auf Selbstführung, Selbstveränderung und die Flexibilisierung sämtlicher Lebensbereiche, nun auch des Geschlechts, eher eine Zumutung als eine Befreiung? Mit ähnlichen Fragen hat sich Tove Soiland mit scharfer Kritik an Butlers Theorie zu Wort gemeldet.

Die Einwände sind berechtigt, denn manche Menschen ziehen die Sicherheit gesellschaftlich normierter, klarer Geschlechterrollen und -konzeptionen vor. Bei manchen führt dies, neben anderen Gründen, sogar zur Konversion zu einer anderen Religion (vgl. Lienemann-Perrin 2004b). Die Flexibilisierung von Lebensmustern ist aber nicht

nur aus individueller Sicht zu hinterfragen, sondern die Frage ist: Stimmt die Flexibilisierung der Geschlechtermuster in das Konzert der Liberalisierung und Flexibilisierung des weltweiten Arbeitsmarktes ein? Wie ideologiekritisch ist die Vervielfältigung der Geschlechterpraxen wirklich?

Tatsächlich kommt es im Zuge von Globalisierungsprozessen³⁸ zu einer Pluralisierung von Geschlechterbildern und zu Uneindeutigkeiten. Globalisierungsprozesse bewirken *Vergeschlechtlichungsprozesse*, deren Resultate noch nicht absehbar sind. Bislang sind gleichermaßen „Enthierarchisierungsprozesse“ wie „Verfestigung hierarchischer Geschlechterverhältnisse“ (vgl. Hess/Lenz 2001, 30) zu beobachten. Die Flexibilisierung von Geschlechterbildern existiert neben Re-Naturalisierungen von Geschlecht. Globalisierung ist somit ein ambivalentes Phänomen. Ob eine Flexibilisierung von Geschlechterbildern und Geschlechterrollen auf der symbolischen Ebene den Flexibilisierungsprozessen in der Wirtschaft ‚zuarbeitet‘, lässt sich noch nicht beantworten. Das Verhältnis von Globalisierung und Geschlecht bzw. Geschlechterverhältnissen ist noch wenig erforscht. Deshalb sind nur schwer Aussagen zu treffen.

Dies hängt mit dem Zuschnitt der Geschlechterforschung im deutschsprachigen Raum zusammen. *Kulturwissenschaftliche Geschlechterforschung* fragt zu wenig nach *Globalisierungsprozessen*. In der Geschlechterforschung werden die Auswirkungen von Globalisierungsprozessen auf Geschlechterpraxen und Geschlechteridentitäten häufig ausgeblendet, obgleich sich die Lebenssituationen von Frauen und Männern wie auch die Vorstellungen von Frausein und Mannsein durch die ökonomische³⁹ und kulturelle⁴⁰ Globalisierung verändern.

³⁸ Der Begriff Globalisierung ist zu einem „neumodernen Containerbegriff“ und zu einem „wirkmächtigen Schlagwort“ geworden, der häufig dazu dient, gesellschaftliche Prozesse zu legitimieren und plausibel zu machen. Die Globalisierungsmetaphorik ist schon fast zur „Master-Narrative“ (Hess/Lenz 2001, 10) des ausgehenden 20. Jahrhunderts geworden.

³⁹ Ökonomische Globalisierung umfasst vier miteinander verbundene und sich gegenseitig bedingende Prozesse, nämlich die Zunahme transnationaler Bewegungen von Kapital, Gütern und Menschen, die fortschreitende Vernetzung mittels neuer Kommunikationstechnologien, die komplexere internationale Arbeitsteilung durch die Zerlegung und Fragmentierung der Produktion von Waren und Dienstleistungen an verschiedenen Orten und den Zuwachs und die Bedeutungszunahme supranationaler Institutionen, von Nichtregierungsorganisationen und von internationalen politischen Netzwerken.

⁴⁰ Kulturelle Globalisierung hängt mit ökonomischer Globalisierung eng zusammen, geht aber nicht in letztere auf. Ausgelöst wurde die kulturelle Globalisierung

Die Geschlechterforschung steht hier noch am Anfang. Die ökonomischen und kulturellen Diskurse über Globalisierung sind zudem sehr disparat,⁴¹ was auch hierzu beiträgt (vgl. Hess/Lenz 2001, 11f). Die Vieldimensionalität, Widersprüchlichkeit und Ungleichzeitigkeit der Phänomene der Globalisierung machen die Verhältnisbestimmung von Geschlechterverhältnissen und Globalisierung sehr komplex. Es empfiehlt sich deshalb die Rede von *Globalisierungen im Plural*. Dabei handelt es sich um Transnationalisierung und Translokalisierung, denn nicht alle Regionen der Welt sind in gleichem Maße betroffen.⁴²

Umgekehrt wird die *Geschlechterfrage in ökonomischen und kulturellen Globalisierungsdiskursen* ebenfalls mehr oder weniger ausgeblendet.⁴³ Globalisierungsprozesse wirken aber nicht geschlechtsneutral, sondern stellen vergeschlechtete Entwicklungen dar, die die Kategorie Geschlecht nicht unberührt lassen. Zwei Begriffe umschreiben erste tastende Versuche der Auswirkungen ökonomischer und kultu-

durch den Ausbau von Kommunikations- und Informationsinfrastrukturen, der Verkehrswege, der internationalen Interdependenzen in ökonomischer, sozialer und ökologischer Hinsicht, der internationalen Arbeitsteilung und der Expansion der Kulturindustrie. Auch die Migrationsströme tragen dazu bei. Dabei geht es um „weltweite Bilderströme“, mit denen Vorstellungen, Werte und Lebensstile global verbreitet werden, was sich in der Musik-, Film- und Kunstbranche zeigt (vgl. Hess/Lenz 2001, 20f).

⁴¹ In der Globalisierungsdebatte gibt es drei Strömungen: Globalisierung als Zustand, als Mythos und als unerreichbarer Zustand. Globalisierung als Zustand geht von einem unausweichlichen Globalismus und einer bereits bestehenden Weltgesellschaft aus. Zentrale AkteurInnen sind die transnationalen Unternehmen und die globalen Marktzwänge. Diese Position wird auch von Kritikerinnen und Kritikern vertreten, die die ökonomische Logik und die Omnipotenz der Akteurinnen und Akteure kritisieren und das nationalstaatliche Zeitalter als ‚freundliche Zivilgesellschaft‘ preisen. Globalisierung als Mythos hält Globalisierung für ein Phantom und somit als Legitimationsdiskurs; hier wird auf die historische Kontinuität des kapitalistischen Weltsystems verwiesen. Eine Variante dieser Position fragt nach der Wirkmächtigkeit des Diskurses, unabhängig davon, ob die Entwicklungen wirklich neu sind. Die dritte Position geht davon aus, dass nicht alles grenzenlos globalisierbar ist (vgl. Hess/Lenz 2001, 13f).

⁴² Beispielsweise werden Teile Afrikas vom globalen Markt abgeschnitten oder auch Bevölkerungsgruppen an das nationale Territorium gebunden. Das Verhältnis vom Lokalen zum Globalen konstituiert sich jeweils neu und unterschiedlich. Die transnationale Durchdringung des Lokalen führt dazu, dass das Lokale nicht mehr die alleinige Größe für Identitätsbildung, Handeln und Gemeinschaft ist (vgl. Hess/Lenz 2001, 15f).

⁴³ Symptomatisch kommt dies im Titel des französischen Standardwerks von Philippe Engelhard *L'Homme Mondiale* zum Ausdruck, denn „mit souveräner Ignoranz [wird] der Mensch als Mann definiert“ (Wichterich 1998, 9).

reller Globalisierung auf Geschlecht, nämlich *globalized gender* und *gendered globalization*. Damit will gesagt sein, dass jeweils das eine auf das andere Einfluss hat. Beispielsweise gehen Bestandsaufnahmen der Logik der Globalisierung von der Marktökonomie und nicht von der Haushaltsökonomie und Reproduktion aus, die immer noch den Lebensmittelpunkt der meisten Frauen darstellt (Wichterich 1998, 14).

Auswirkungen der *ökonomischen Globalisierung*⁴⁴ sind u.a., dass die Globalisierung Frauen neue Chancen auf dem Arbeitsmarkt und Individualisierungsoptionen eröffnet.⁴⁵ Zwar sind es vor allem Frauen, die in Billiglohnländern auf dem Arbeitsmarkt gefragt sind, aber da es sich fast immer um deregulierte und niedrig entlohnte Zeitarbeitsverhältnisse handelt, führen diese Beschäftigungsverhältnisse keineswegs zur Existenzsicherung. Einerseits trägt der Schein, andererseits eröffnen sich für Frauen neue Spielräume, da sie über eigenes Einkommen verfügen (Hess/Lenz 2001, 18). Sie werden „in Wirtschaft und Weltmarkt integriert, aber auch gleich wieder marginalisiert“ (Wichterich 1998, 13). Die Globalisierungsprozesse sind somit *ambivalent*.

Im Blick auf die *kulturelle Globalisierung* ist die Situation ähnlich ambivalent: Veruneindeutigungen und Re-Naturalisierungen von Geschlecht stehen nebeneinander.⁴⁶ Es „erweitern sich aber die kulturellen Ressourcen, aus denen wir unsere Geschlechtsidentitäten konstruieren“ (Hess/Lenz 2001, 12). Geschlechtliche Vorstellungen, Körperbilder und Sexualitätskonzepte werden global transportiert und verändern Geschlechterbilder, Geschlechtsidentitäten und Geschlech-

⁴⁴ Die globale Ökonomie des 21. Jahrhunderts propagiert den freien Markt und verspricht Freiheit, Gleichheit, Inklusivität: „Die Liberalisierung der Märkte enthält ein Versprechen auf Chancengleichheit, Gerechtigkeit und Demokratisierung, für Kontinente und Länder, für soziale Klassen und die Geschlechter“ (Wichterich 1998, 12).

⁴⁵ Frauen sind in arbeitsintensiven Industrien und im Dienstleistungssektor „Beschäftigungsgewinnerinnen“: „Billig, flink und flexibel, sind sie ein Standortvorteil und entsprechen dem neuen Anforderungsprofil des Arbeitsmarkts besser als Männer“ (Wichterich 1998, 12). Erwerbsbiografien von Frauen weisen „Diskontinuitäten und Dequalifizierung“ auf, die für flexibilisierte und „entgarantierte Beschäftigungsformen“ geradezu Vorbildcharakter haben (Hess/Lenz 2001, 17).

⁴⁶ Globalisierung verschiebt „die ‚Grenzen‘ zwischen den Geschlechtern und macht sie innerhalb der Geschlechtergruppen sozialstrukturell und kulturell uneindeutiger. Damit sind aber auch die klassischen Konzepte der Genderforschung wie die geschlechtsdichotomische, machtbesetzte Trennung von öffentlicher und privater Sphäre, von bezahlter Lohn- und unbezahlter Reproduktionsarbeit etc. keine verlässlichen Größen mehr. Es gilt, sie neu auf ihren vergeschlechtlichenden Charakter zu befragen“ (Hess/Lenz 2001, 17).

terpraxen, so dass *neue, hybride Geschlechterkonstruktionen* ermöglicht werden. Dabei geht es um Anpassungsleistungen an die Situation, so dass ‚moderne‘ und ‚traditionelle‘ Werte, Ideen etc. gleichzeitig angeeignet werden müssen. Die Zunahme der Mobilität, vor allem durch Migration, spielt eine wichtige Rolle. Demgegenüber ist eine *Feminisierung der Migration* nicht nur quantitativ zu beobachten, sondern ganze Arbeitsbereiche, z.B. Hausarbeit, Prostitution, Versorgung von Älteren und Kranken, werden zunehmend auf Migrantinnen zugeschnitten.⁴⁷ Globalisierung führt zu kulturellen Austauschprozessen, zu Pluralisierung von Bildern und Vorstellungen, Stilen und damit zu Entgrenzungen und Vermischungen: „Unter dem Strich bedeutet Globalisierung gesellschaftlich und individuell ein Leben in und mit Differenzen, mit Uneindeutigkeiten und neuen Synthesen“ (Hess/Lenz 2001, 26).

Die durch Globalisierung ausgelösten Dynamiken machen kleinräumige Studien erforderlich und sind schwer absehbar. Die Ekklesiopraxologie und das Konzept der Geschlechtertranszendenz sollten hier gegen die Tendenz kulturwissenschaftlicher Ausblendungen Geschlecht im Rahmen von Globalisierung reflektieren.

7.2.4 Leib und Körper in Verschränkung (körpersoziologisch)

Die Geschlechterfrage in der Ekklesiopraxologie kann nicht ohne den Körper thematisiert werden, aber der Körper ist mehr als Geschlechtlichkeit. Hierzu wird ein Körperbegriff benötigt, der zwischen Leib und Körper unterscheidet. Subjektive Leiberfahrungen verschränken sich mit theologischen und gesellschaftlichen Theoriediskursen über den Körper.

In den befreiungstheologischen ekklesiologischen Signaturen und bei Butler stehen sich zwei entgegen gesetzte Körperbegriffe gegenüber. Mithilfe der Körpersoziologie wird offensichtlich, dass es sich um

⁴⁷ Migrationsmuster sind dabei weit komplexer und unsteter als bislang angenommen wurde. Beispielsweise sind die meisten MigrantInnen *transmigrants*, die an mehreren Orten gleichzeitig leben und ihre sämtlichen Lebensbezüge transnational organisieren. Hinzu kommen Tourismus und sog. Wirtschaftsmobilität, namentlich transnationale Geschäftsbeziehungen und Auslandsinsätze von Institutionen und NGOs, wobei selbst die Zuordnung zu Migration, Tourismus und Wirtschaftsmobilität nicht eindeutig ist (vgl. Hess/Lenz 2001, 23).

zwei unterschiedliche Perspektiven auf die Körperlichkeit handelt, die jeweils für sich genommen die Sicht auf Körperlichkeit verengen. Es wird ein Begriff von Leib und Körper benötigt, der beide Perspektiven aufnimmt.

Feministische und auch manche männerbewegten ekklesiologischen Beiträge wenden sich dem Körper in der alltäglichen Erfahrung zu. Der geschlechtlich konnotierte Körper, als Frauen- oder Männerkörper, steht im Zentrum der Reflexionen. Hier zeigt sich: Die Geschlechterfrage kann nicht ohne den Körper thematisiert werden. Umgekehrt stellt sich die Frage: Ist der Körper ebenfalls nicht ohne Absehung der Geschlechtlichkeit zu thematisieren?

Insbesondere lateinamerikanische und afrikanische theologische Zugänge thematisieren die Ambivalenzen menschlichen Lebens, nämlich solche, die mit dem Geschlechtskörper, aber auch mit der körperlichen Existenz von Menschsein insgesamt, zusammenhängen: Genuss, Freude, Sinnlichkeit, Ekstase, Verbundenheit mit der Natur und dem Kosmos, aber auch Schmerz, Entbehrung, Gewalt, Krankheit und Tod. Hier tritt ein Spannungsverhältnis zutage. Der Körper ist zwar immer ein geschlechtlicher, aber Körpererfahrungen haben mit sämtlichen Dimensionen menschlicher Existenz zu tun, die zwar geschlechtlich konnotiert sind, aber auch über die Geschlechtlichkeit hinausgehen. *Körper sind nicht ohne Geschlecht zu thematisieren, aber Körper sind mehr als Geschlechtlichkeit.* Insofern geht die Körperthematik in der Theologie über die Problematisierung des Geschlechtskörpers bei Butler hinaus.

Ferner ist zu beobachten, dass in den Körpertheologien zwei Perspektiven eingenommen werden. Der Körper wird als *Ort authentischer Erfahrungen* interpretiert. Andererseits bilden die Erfahrungen den Ausgangspunkt, um *Kritik an kirchlichen und gesellschaftlichen Körperkonzepten* zu formulieren. Der Körper ist hier nicht nur eine intime, subjektive Angelegenheit, sondern ein Politikum. Die Theologien des Körpers sind politische Theologien, die bestehende Körperpolitiken in Gesellschaft und Kirche in Frage stellen und transformieren wollen. Der Körper ist für sie *Ort des Widerstands* und Ausgangspunkt einer Widerstandstheologie gegen gegenwärtig existierende, von der kirchlichen Tradition geprägte Körperkonzepte. Insofern scheinen im befreiungstheologischen Körperbegriff der ekklesiologischen Signaturen bereits zwei Dimensionen auf. Gleichwohl liegt der Akzent auf ‚authentischen‘ Erfahrungen mit dem Körper.

Dem steht Butlers dekonstruktivistische Körpertheorie gegenüber: Butler stellt die Natürlichkeit des Geschlechtskörpers grundsätzlich in Frage und geht davon aus, dass jegliches Körperwissen diskursiv hergestellt wird. Ein authentischer Zugang zum Körper ist unmöglich. Allerdings will Butler den Körper nicht nur als Text verstehen und konkrete Körpererfahrungen negieren, wie ihr vor allem in der deutschsprachigen Rezeption vorgeworfen wurde. Butler reagierte mit ihrer Monografie „Körper von Gewicht“ (Butler 1997) auf diese Kritik: Sie selber gehe nicht davon aus, dass „der Körper [...] vollkommen oder erschöpfend linguistisch konstituiert [werde]. Eine solche Behauptung läuft auf einen linguistischen Idealismus hinaus, den [sie] [...] unannehmbar finde“ (Butler 1997, 11). Was sie aber verdeutlichen will, ist, dass geschlechtlich uneindeutige Körper „politisch und sozial nicht ins Gewicht“ fallen (vgl. Villa 2003, 87; Anm. 6). Durch eine einmalige Bezugnahme auf einen Körper wird kein Körper erzeugt. „Aber wenn diese Bezugnahmen systematisch und über Jahrzehnte von wissenschaftlichen Diskursen vollzogen werden, die gesellschaftlich zudem eine außerordentlich hohe Definitionsmacht haben, dann werden diese Bezugnahmen körperlich effektiv“ (Villa 2003, 90).

Der Vorstellung, dass Körperwissen diskursiv hergestellt wird, wurde bereits vor Butler in der feministischen und historischen Diskussion vorgespurt. Mit der Unterscheidung von *sex* und *gender* – schon bei Simone de Beauvoir – wird die Geschlechtsidentität (*gender*) als konstruiert und variabel verstanden, während der Geschlechtskörper (*sex*) noch als natürlich gegebene Grundlage gilt. Im nächsten Schritt wurde der ‚natürliche‘ Geschlechtskörper historisiert. Thomas Laqueur zeigt in seiner Studie, dass bis ins 18. Jahrhundert das „Ein-Geschlecht-Modell“ geläufig war, das davon ausging, ein weiblicher Körper sei ein nicht voll entwickelter männlicher. Männlich und weiblich unterscheiden sich hier nur graduell. Im 18. Jahrhundert entwickelte sich dann aber das „Zwei-Geschlecht-Modell“, das Frau und Mann als zwei entgegen gesetzte Pole versteht. Weiblich und männlich bezeichnen jetzt Wesensunterschiede (vgl. Laqueur 1992). Diese medizinisch-naturwissenschaftliche Veränderung der Körperwahrnehmung wirkt sich auf die Selbstwahrnehmung von Frauen aus, wie Barbara Duden anhand von Protokollen eines Frauenarztes gezeigt hat (vgl. Duden 1987). Diese historischen und naturwissenschaftlichen Untersuchungen legen offen, inwiefern der Geschlechtskörper (*sex*) Ergebnis kultureller und historisch kontingenter Konstruktionsprozesse ist. Subjektive Erfahrungen mit dem Körper werden somit nicht

völlig losgelöst von Körperdiskursen erlebt, sondern beides steht in Wechselwirkung miteinander.

Dieser konstruktivistische Ansatz wurde zunächst im *ethnomethodologischen* Ansatz von Suzanne J. Kessler und Wendy McKenna weitergeführt, die die natürliche Zweigeschlechtlichkeit in Frage stellten und als gesellschaftliches System rekonstruierten.⁴⁸ Kessler und McKenna sprechen konsequenterweise nur noch von Gender. Judith Butler geht noch einen Schritt weiter und löst das biologische Geschlecht ganz in Gender auf.

In dieser Perspektive kommt der Geschlechtskörper allerdings nur noch als *diskursiv und ideologisch hergestelltes Konstrukt* in den Blick, auch wenn Butler die Existenz von subjektiven Körpererfahrungen keinesfalls abstreitet.

Die Frage, wie Erfahrungen mit dem Geschlechtskörper mit der diskursiven Herstellung von Geschlecht in konstruktivistischen Theorien miteinander vereinbart werden können, untersuchte Andrea Maihofer bereits 1995 in ihrem Buch „Geschlecht als Existenzweise“: Was geschieht mit den leibhaftigen, materialen, existentiellen Erfahrungen mit der weiblichen oder männlichen Geschlechtlichkeit und dem Körper sowie der Notwendigkeit, im privaten, gesellschaftlichen Leben die spannungsvollen Geschlechterverhältnisse zu gestalten? (vgl. Maihofer 1995). Butlers Körpertheorie bietet somit *eine* andere Perspektive auf den Körper.

⁴⁸ Wie die Natürlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit hergestellt wird, beschreiben sie folgendermaßen: „Erstens: Es gibt zwei und nur zwei Geschlechter (männlich und weiblich). Zweitens: Geschlecht ist unveränderbar (Wenn du männlich/weiblich bist, warst du schon immer männlich/weiblich und wirst auch immer männlich/weiblich sein). Drittens: Genitalien sind das wesentliche Merkmal von Geschlecht (Eine Frau ist eine Person mit einer Vagina, ein Mann ist eine Person mit einem Penis). Viertens: Jedwede Ausnahme zu den beiden Geschlechtern ist nicht ernst zu nehmen (Diese Ausnahmen müssen ein Witz sein/etwas Pathologisches etc.) Fünftens: Es gibt keine Übergänge von einem Geschlecht zum anderen außer zeremoniellen (Maskeraden). Sechstens: Jeder Mensch muss als das eine oder das andere Geschlecht klassifiziert werden (Fälle, in denen keine Geschlechtszuschreibung vorgenommen wird, gibt es nicht). Siebtens: Die Dichotomie ‚männlich/weiblich‘ ist ‚natürlich‘ (Männer und Frauen existieren unabhängig von den Kriterien, die Wissenschaftler oder sonst irgendjemand für männlich oder weiblich sein anlegen). Achtens: Die Zugehörigkeit zu dem einen oder dem anderen Geschlecht ist ‚natürlich‘ (Ein Mann oder eine Frau zu sein ist unabhängig von der Entscheidung anderer darüber, was Du bist)“ (Kessler/McKenna 1978, 113f, Übersetzung nach Jäger 2004, 29f).

Niederländische Theologinnen fassen diese beiden Facetten des Umgangs mit dem Körper, als Ort der *Erfahrung*, aber auch als Gegenstand kirchlicher und gesellschaftlicher *Diskurstheorien*, im Konzept der *Corporealität*, das aber eher auf innovative, experimentelle und kreative Weise exploriert wird und keine Grundlage liefert, die zu einer theoretisch fundierten Auseinandersetzung mit dem Körper führt (vgl. Kapitel 4.2.3.3). Somit bleiben die befreiungstheologischen Zugänge zur Körpertheologie, was Körperbegriff und Körpertheorie angeht, theoretisch unterbestimmt, während Butlers Theorie die Erfahrungsdimension ausblendet.

Wie also können die subjektiven, als authentisch empfundenen, existentiellen Erfahrungen mit dem Körper ernst genommen werden, ohne aus der Reflexion auszublenden, dass diese Erfahrungen durch gesellschaftliche und kirchliche Diskurse bestimmt und geformt sind? Was bedeutet dies für die Körpertheologie und ihren Anspruch auf Widerständigkeit? Wie viel Spielraum für eigene, diskursiv nicht einholbare Erfahrungen bleibt vorhanden? Sind Körper wirklich der Ausgangspunkt für eine politisch widerständige Theologie oder sind sie der Ort, an dem sich gesellschaftliche und kirchliche Körperpolitiken einschreiben?

Beide Perspektiven auf den Körper, die subjektive und die diskursive, zusammenzuführen, sie aber begrifflich und theoretisch zu differenzieren, erfolgt in der Körpersoziologie von Ulle Jäger (Jäger 2004).⁴⁹ In ähnlicher Weise hat auch Paula-Irene Villa (Villa 2000) herausgearbeitet, dass nur eine Zusammenführung verschiedener Perspektiven auf den Körper, bei ihr vor allem der Geschlechtskörper, ein umfassenderes Bild ergeben.⁵⁰ *Leibphänomenologie und Poststrukturalismus* ergeben erst zusammen ein genaueres Bild vom geschlechtlichen Körper.

Jäger führt den Ansatz der Leibphänomenologie⁵¹ in das poststrukturalistische Denken von Judith Butler ein. Der Begriff *Leib* meint den Ort der gelebten Erfahrungen und der *Körper* bezeichnet den Gegenstand, über den Wissen diskursiv hergestellt wird. Die begriffliche Unterscheidung von Leib und Körper stellt ein

⁴⁹ Ulle Jäger geht von derselben Ausgangsfrage aus: „Wie kann der Körper als etwas Gesellschaftliches, Soziales und damit nicht Natürliches begriffen werden, ohne zugleich seine Materialität und die mit dieser verknüpfte [sic!] gelebte Erfahrung zu ignorieren?“ (Jäger 2004, 37).

⁵⁰ Villa behandelt zusätzlich die handlungstheoretische Sicht auf den Geschlechtskörper im Anschluss an Stephan Hirschauer.

⁵¹ Sie rekurriert auf Helmuth Plessner, Hermann Schmitz und Gesa Lindemann.

terscheidung von Leib und Körper stellt ein methodisches Werkzeug dar, um den Körper in seiner doppelten Gegebenheit zu begreifen.

Im Englischen, Französischen und Spanischen existiert jeweils nur ein Wort für den Körper (*body, le corps, el cuerpo*). Im Deutschen stehen mit Leib und Körper zwei Begriffe zur Verfügung. Dennoch hat sich in den letzten zweihundert Jahren zunehmend die Rede vom *Körper* eingebürgert. An dieser Sprachveränderung ist abzulesen, dass ein naturwissenschaftliches Wissensverständnis die Grundlage für die Annäherung an die Leiblichkeit prägend geworden ist. Der Körper steht für das Körperwissen, für die Perspektive, die den Körper zum Objekt macht. Naturwissenschaftliche Körperdiskurse erhalten ihr Wissen von der Erforschung toter Körper. Dieser methodische Zugang entspricht der poststrukturalistischen Diskursanalyse und Dekonstruktion von Michel Foucault und Judith Butler, die analysieren, wie der Körper als Objekt und Gegenstand von Diskursen konstruiert wird.

Demgegenüber steht die Rede vom *Leib* für den eigenen, lebendigen Körper, wie er von innen, vom Selbst gespürt wird, und darum geht es in der Leibphänomenologie. Die Perspektive auf den Leib ist auch ein Diskurs. Der Leibbegriff beinhaltet *nicht* die Eigentlichkeit oder Unmittelbarkeit des Körpers. Leibdiskurse unterscheiden sich aber methodisch von naturwissenschaftlichen Körperdiskursen, indem das Selbst und die gelebte Körperlichkeit in den Blick rücken. Körperlichkeit wird sprachlich (und somit theologisch) nur zugänglich über Leibes- und Körperdiskurse. Die Distanz zwischen der Leiblichkeit, wie ich sie aus meiner nichteinholbaren Selbstperspektive erlebe, und den Diskursen darüber, kann nicht aufgehoben werden, da Leib und Körper „immer innerhalb eines bestimmten Diskurses zugänglich“ sind (Jäger 2004, 50).

Die *Unterscheidung von Leib und Körper* ist aber eine „Verdoppelung der Perspektive“. Leibphänomenologie und Poststrukturalismus stellen zwei Annäherungsweisen dar, die „nicht als einander ausschließend, sondern als sich wechselseitig ergänzend verstanden werden. Der Körper ist nie nur Körper, und der Leib ist nie nur Leib“ (Jäger 2004, 50f).⁵²

Die Kombination der drei leibphänomenologischen Theorien von Helmuth Plessner, Hermann Schmitz und Gesa Lindemann führt Jäger zur These der *Verschränkung von Leib und Körper* (vgl. Jäger 2004,

⁵² Zwischen beiden Annäherungen gibt es jedoch Verbindungen, da Butlers früher Geschlechterbegriff und Foucaults Körperverständnis vom Ansatz des Leibphänomenologen Maurice Merleau-Ponty beeinflusst sind (vgl. Jäger 2004, 63-102).

111-168).⁵³ Der Körper kommt auf diese Weise als *körperlicher Leib* in den Blick, zum einen durch subjektive Wahrnehmungen des Leibes, die auf der Basis eines naturwissenschaftlichen und diskursiven Körperverständnisses unsichtbar bleiben. Gesa Lindemann nennt dies die „Dimension des Utopischen“ des lebendigen Körpers, die danach fragt, wie der eigene Leib gespürt wird (vgl. Jäger 2004, 133f). Zum anderen geht es um das Körperwissen, das gesellschaftlich, politisch, naturwissenschaftlich hergestellt wird. Somit können die räumliche Perspektive des Leibes als Ort der Erfahrungen (Leibphänomenologie) und die zeitliche Perspektive auf den Körper als Prozess der Herstellung von Wissen (Poststrukturalismus) gleichermaßen berücksichtigt werden.⁵⁴ Lindemann kommt so zu der Auffassung, dass gerade auf der Ebene des Leibes die Reproduktion der sozialen Ordnung geschieht, indem der Leib in seiner Verschränkung mit dem Körper von Wissens- und Symbolstrukturen durchzogen ist und auf diese Weise die soziale Ordnung bzw. die Geschlechterordnung spürbar werden lässt: „Der Leib wird gemäß dem in den Körper eingelassenen (sozialen) Empfindungsprogramm gespürt“ (Jäger 2004, 154). Hierdurch wirkt die Geschlechterordnung in der Selbstwahrnehmung als natürlich und ist im Leib abgesichert (vgl. dazu Jäger 2004, 137-147).

⁵³ Helmuth Plessners philosophische Anthropologie schafft hierfür die theoretischen Grundvoraussetzungen, wenn er vom Doppelaspekt ausgeht, dass der Mensch ein Leib ist, aber einen Körper hat und dass beide Daseinsformen, Leib und Körper, untrennbar zusammengehören (vgl. Jäger 2004, 112-136). In Abgrenzung zu René Descartes geht Plessner nicht von einer Trennung der *res extensa* und *res cogitans* aus, sondern von einer „Aspektdivergenz“ zwischen Körper (Außenaspekt) und Geist (Innenaspekt). Zwar stellt er in einer stufenweisen Betrachtungsweise fest, dass auch beim Tier Leib und Körper unterschieden werden können. Erst beim Menschen liegt erstens eine zentrische Selbststellung vor, in der sich der Mensch als leibliches Selbst erfährt (zentrische Positionalität), und zweitens erlebt sich der Mensch auch in Gegenstandsstellung, nämlich indem er oder sie ihren eigenen Körper gegenständlich wahrnimmt („exzentrische Positionalität“). Der Mensch hat die Fähigkeit zur Reflektion des eigenen Zentrums. Wie die Verschränkung und Wechselwirkung gedacht werden kann, wird von Plessner nicht näher expliziert (vgl. hierzu Jäger 2004, 11-126). Deshalb ergänzt Jäger Plessners Ansatz mit Helmut Schmitz' Ansatz der „Eigensinnigkeit des Leibes“ (vgl. Jäger 2004, 52-62). Schließlich hat Gesa Lindemann die These der Verschränkung von Leib Erfahrungen und Körperwissen theoretisch und empirisch, anhand von Untersuchungen zum Geschlechtswechsel, fundiert (vgl. Jäger 2004, 127-168).

⁵⁴ Lindemann geht dabei auch von einem konstruktivistischen Verständnis aus, da sie es als unmöglich ansieht, nach einem wie auch immer gearteten prädiskursiven Substrat zu suchen, das vor der historisch-kulturellen Prägung liegen könnte (vgl. dazu Jäger 2004, 135).

Die Verschränkung von Leib und Körper wird somit den befreiungstheologischen Anliegen gerecht, den Leib als Ort der Erfahrungen zu verstehen. Gleichzeitig wird aber die Annahme einer authentischen Leiberfahrung in Frage gestellt, da auch Leiberfahrungen durch wissenschaftliches, gesellschaftliches und kirchliches Körperwissen geformt werden. Letzteres akzentuiert Butler in Bezug auf den Geschlechtskörper. Mit der Befreiungstheologie bleibt festzuhalten, dass der Körper mehr als der Geschlechtskörper ist und dass Leib und Körper in die materialen Gegebenheiten einer Gesellschaft eingebunden ist. Insofern ist der doppelte Körperbegriff notwendig, um Themen wie Armut, Ökologie, Fortpflanzung, Elternschaft (Mütterlichkeit, Väterlichkeit) körpertheologisch zu reflektieren.

Die Ausblendung materieller Grenzen kritisiert auch Terry Eagleton: „Was ich in vielen postmodernen Konzepten – von Michel Foucault bis Judith Butler – für überzogen halte, ist die Betonung der Fügsamkeit und Veränderbarkeit des Körpers, die Behauptung von der Unendlichkeit des Begehrens sowie die Betonung von Heterogenität und Pluralität. Um es kurz zu machen: Das ist für mich alles sehr kalifornisch. Die postmoderne Version des formbaren Körpers ist die jüngste Form einer idealistischen Phantasie. Dahinter steckt diese tief verwurzelte US-amerikanische Zurückweisung aller materiellen Grenzen und Zwänge“ (Eagleton 2000). Aus theologischer Sicht müsste außerdem das Verhältnis zwischen Leib, Seele, Geist und Geschlecht genauer untersucht werden.

7.2.5 Corporealer Widerstand (politisch)

Leib und Körper sind Orte der Inkorporierung sozialer Ordnung, aber auch des Widerstands gegen dieselbe. Die soziale und geschlechtliche Ordnung schreibt sich in den leiblichen Körper ein. Es bleibt ein unverfügbarer Handlungsspielraum, der für politischen Widerstand offen ist.

Die Frage des politischen Widerstands in befreiungstheologischem und poststrukturalistischem Denken müsste im Blick auf drei Themen untersucht werden: die Rolle des Körpers, des Subjektbegriffs und hinsichtlich der Rolle politischer Utopien. Ich werde mich in diesem Abschnitt hauptsächlich auf den Körper konzentrieren.

Während der Körper befreiungstheologisch als Ausgangspunkt des politischen Widerstands gesehen wird (siehe im vorherigen Ab-

schnitt), versteht Butler die Formbarkeit möglicher Körperausdrucksweisen als kleinräumigen, subversiven Widerstand gegen die Geschlechterordnung: „Während es jene Feministinnen gibt, die argumentieren würden, dass Frauen ihren Körpern von Grund auf entfremdet werden, wenn sie die biologische Basis ihrer Besonderheit in Frage stellen, würde ich auch deutlich machen, dass dieses ‚Infragestellen‘ durchaus ein Weg zu *einer Rückkehr zum Körper sein kann, dem Körper als einem gelebten Ort der Möglichkeit, dem Körper als einem Ort für eine Reihe sich kulturell erweiternder Möglichkeiten*“ (Butler 1997, 10f).

Der doppelte Leib-Körperbegriff hilft, das politische Widerstandspotential genauer zu fassen. Am Beispiel des Geschlechtswechsels zeigt Gesa Lindemann empirisch, wie sich die Einverleibung oder *Inkorporierung* der Geschlechterordnung vollzieht. Gleichzeitig ist der Leib auch der Ort, an dem Veränderungen sozialer Ordnung geschehen können, da hier Umdeutungen der Geschlechtlichkeit stattfinden können. Die Erfahrung von transsexuellen Menschen, dass ihr Leibempfinden nicht der Geschlechtszuweisung auf der Ebene des Körpers folgt, ist bereits ein Beispiel der ‚Unordnung‘ oder Widerständigkeit des Leibes. Transsexuelle haken sich aus dem Ausgangsgeschlecht aus. Durch eine Geschlechtsumwandlung haken sie sich in ihr neues Geschlecht ein.⁵⁵ *Leibempfinden* und *Körpergeschlecht* müssen somit nicht völlig zusammenfallen. Deshalb ist der Leib bei Lindemann *nicht* eine binär strukturierte Natur, die dann kulturell und sozial überformt wird.⁵⁶ Leib und Körper sind deshalb nicht nur Orte der Reproduktion der sozialen Ordnung und der Geschlechtsordnung, sondern auch Orte des Widerstands dagegen.

⁵⁵ In der Transgender und Queer Szene zeichnet sich seit den 1990-er Jahren die Tendenz ab, auch ohne Operation einen Geschlechtswechsel zu vollziehen, indem körperliche Zeichen umgedeutet werden. Der Penis einer transsexuellen Frau (eines Mannes, der zur Frau wird) wird beispielsweise von ihrer Partnerin nicht mehr als Zeichen des Mannseins gedeutet. Oder ein transsexueller Mann kann seine Partnerin von seiner Männlichkeit überzeugen, obgleich er ein Mann ohne Penis ist. Offensichtlich lässt sich hier die vergeschlechtlichende Wirkung des Geschlechtskörpers von den Empfindungen auf der Leibebene unterscheiden (vgl. Jäger 2004, 162ff).

⁵⁶ Die These der Inkorporierung der sozialen Ordnung im körperlichen Leib hat im Übrigen auch Pierre Bourdieu verfochten. Bourdieu schreibt, die soziale Ordnung werde im Körper gespeichert, sie werde naturalisiert, indem sie zur zweiten Natur des Menschen werde (und die Kontingenz sozialer Ordnungen verschleierte); die Reproduktion der sozialen Ordnung finde vor allem im Leib statt, vgl. Jäger 2004, 169-207).

Somit greift es zu kurz, den Leib befreiungstheologisch mit Widerständigkeit gleichzusetzen: Er befindet sich *zwischen Inkorporierung und Widerstand*. Menschen haben die Möglichkeit, sich von Vorgängen im Leib zu distanzieren.⁵⁷ Weder sollte der Leib einseitig zum Ort des Widerstands hochstilisiert werden, noch einseitig als Ort der Inkorporierung sozialer Ordnung abgewertet werden. Der Leib spürt die Geschlechterordnung, aber auch Abweichungen von derselben: „Hier kann sich etwas ‚regen‘, das den hegemonialen Diskurs überschreitet“ (Jäger 2004, 221). Allerdings ist dieses Spüren (Unwohlsein, Schmerz, Leid, Vergnügen etc.) selbst noch kein Widerstand, sondern es muss in einem Gegendiskurs artikuliert werden.⁵⁸ Der Körper in seiner zweifachen Perspektivität steht zwischen *unbewusster Reproduktion und kritischer Reflexion und Veränderung*. Ein Rest an Unverfügbarem bleibt, auch wenn es nicht genau gefasst werden kann. Die empirischen Beispiele zeigen, dass Umdeutungen des Geschlechtskörpers möglich sind – sofern sie vom Umfeld anerkannt werden.

Auf diese Weise verhindern die körpersoziologischen Differenzierungen, dass eine befreiungstheologisch ausgerichtete Körpertheologie den Körper in naiver Weise zum direkten Ausgangspunkt widerständiger Theologie erklärt und meint, von unmittelbarer Körpererfahrung und Körpererkenntnis ausgehen zu können. Gleichwohl ist es möglich, leibliches Unwohlsein wie Schmerz oder Mangel und leibliches Wohlsein wie Genuss, Erotik etc. wahrzunehmen und zum Ausgangspunkt der theologischen und ekklesiologischen Reflexion zu machen. Dadurch können widerständige Gegendiskurse gegen gesellschaftliche und kirchliche frauen- oder männerfeindliche soziale Ordnungen und gesellschaftliche Zustände entwickelt werden. Darin liegen Chancen einer politischen Geschlechter- und Körpertheologie.

Diskutiert werden müsste auch der *Subjektbegriff*, der mit diesem soeben skizzierten Zugang zu Geschlecht und Körper verknüpft ist. „Befreiung ohne Subjekt?“, mit dieser provozierenden Frage überschreibt Gertraud Ladner ihren Beitrag zu einer feministisch-theologischen Gegenlektüre von Judith Butler (vgl. Ladner 2004). Butlers Subjektbegriff ist ein sehr umstrittener Aspekt ihrer Theorie, denn die Selbstermächtigung (*empowerment*) von Frauen gehört zu den zentralen Erregenschaften feministischer Befreiungstheologie: Frauen sollen Subjekte der Theologie werden. Die Kritik an Butlers Subjektbegriff

⁵⁷ Hier wird auf Plessners „exzentrische Positionalität“ rekurriert.

⁵⁸ Wie der Leib Ort des Widerstands oder der Reproduktion wird, wäre empirisch zu untersuchen (vgl. Jäger 2004, 220).

geht meist mit dem Vorwurf einher, eine politische Theorie benötige ein stabiles Subjekt (vgl. Butler 1992, 4). Eine ausführliche Subjektivitätsdiskussion kann ich hier nicht führen. Hier müsste differenziert werden, da es bei Butler nicht um eine völlige Auflösung des Subjekts geht, sondern um eine Dekonstruktion des selbsttransparenten, souveränen, autonom und männlich konzipierten Subjekts, aber auch eines weiblichen Selbst, das Subjektivität und Identität durch Diskurse vorgängig konstituiert und konstruiert. Stattdessen nennt Butler ihr Konzept das „postsouveräne Subjekt“ (Butler 1998, 198), das „von ethnischen, sexuellen, altersbedingten, spezifisch körperlichen und politischen Differenzachsen geprägt ist“ (vgl. Villa 2003, 37). Die Schlussfolgerung ist das Entscheidende: *Der Feminismus braucht zwar Frauen, muss aber nicht wissen, wer sie genau sind*. Subjekt und Selbstidentität sind nicht in sich abgeschlossen und sollen deshalb für immer neue Deutungen und Existenzformen offen gehalten werden (Butler 1991, 217).⁵⁹ Subjektivität sieht Butler im Zusammenhang mit der Subjektwerdung (Subjektivation), das heißt, sie schließt immer Verwerfungen und Ausschlüsse mit ein.

Dasselbe passiert aber auch Butler selber: Sie unterschlägt die Existenz einer Vielfalt von Subjektbegriffen. Ihre Kritik konzentriert sich auf das Subjekt, das sich als rein denkendes versteht. Saskia Wendel hat beispielsweise einen alternativen leiblichen Subjektbegriff vorgeschlagen, der die Differenzierung von Körper und Leib aufnimmt und mit der Suche nach moralischer Handlungsfähigkeit verknüpft. Wendel konzipiert Subjekt und Person im Verhältnis zu Leib und Körper. Bewusstsein versteht sie als „präreflexive Vertrautheit mit sich“. Sie liegt jeder Selbstkonstruktion und Spiegelung im Anderen voraus und stellt die Möglichkeitsbedingung für Spiegelungen und Konstruktionen dar. Das Ich ist mit sich vertraut im Sinne eines „intuitiven Erfassens“; es ist „ein Gewahrwerden, ein Fühlen und Spüren“ und hat damit eine „sinnlich-emotionale Komponente“ (Wendel 2004, 8). So verstanden ist *Subjektivität* „kein Ding oder Substanz, sondern Vollzug, Ereignis, in dem nichts anderes markiert ist als eine besondere Perspektive des einzelnen Ich, nämlich dessen Einmaligkeit und Einzigartigkeit“ (Wendel 2004, 9). Dem Leib schreibt Wendel erkenntnistheoretische Bedeutung zu, indem Welterkenntnis von „Spürensqualitäten“, vom Fühlen ausgeht: „Die Erkenntnis von Dingen, von Gesehnissen, von Personen, die mir in der Welt begegnen, also letzt-

⁵⁹ Vgl. zur Rezeption dieses Subjektverständnisses für die Theologie Matthiae 1999.

lich die Welterkenntnis, geht unweigerlich von mir selbst und das heißt auch: von meinen Spürensqualitäten, von meinem Fühlen, von meinem Leib aus“ (Wendel 2002, 286). Zwischen Subjektivität und Leiblichkeit bestehen Gemeinsamkeiten, indem Subjektivität „ein Sich-selbst-Fühlen in der Leiblichkeit und Affektivität“ ist, ein Spüren vor aller Reflexivität und Diskursivität: „Niemand außer mir selbst weiß, wie es ist, mein Leib zu sein“ (Wendel 2004, 11). Somit geht Wendel von einer *leiblichen Subjektivität* aus.

Eine fortwährende Kontroverse zwischen befreiungstheologischen und poststrukturalistischen Herangehensweisen ist darüber hinaus die Frage nach den *politischen Utopien*. Zwar existiert zwischen postmodernem und feministischem Denken eine „Wahlverwandtschaft“, aber die Kritik einiger feministischer Theologinnen und Theoretikerinnen entzündet sich an der „Preisgabe utopischer Potentiale“⁶⁰ poststrukturalistischen bzw. postmodernen Denkens.⁶¹ Ein grundsätzlicher Vorwurf an postmodern oder poststrukturalistisch geprägte Denkerinnen ist, sie seien ‚nicht politisch‘. Der hierbei implizierte Politikbegriff bleibt allerdings unscharf.⁶²

⁶⁰ Postmoderne Diskurse können mit Jane Flax und Sheyla Benhabib mit drei Thesen umschrieben werden: Tod des Menschen, Tod der Geschichte und Tod der Letztbegründungen. Diese drei Thesen korrelieren mit feministischen Anliegen: Entmystifizierung des männlichen Subjekts der Vernunft, Einschreibung von Geschlechterdifferenzen in die Geschichte und feministische Skepsis gegenüber einer transzendentalen Vernunft (vgl. Kolesch 2002, 317).

⁶¹ Den Begriff der Postmoderne wende ich hier nicht auf Butler an, da sie sich selber nicht als postmodern bezeichnen will, auch wenn sie häufig von anderen so eingeordnet wird und der Poststrukturalismus in den USA häufig als „Postmodernismus“ bezeichnet wird (vgl. Hofmann 2002, 317).

⁶² Feministische Theologie gehört im deutschsprachigen Umfeld (aber auch international) aufgrund ihrer emanzipatorischen Ausrichtung zu den Ansätzen der neuen politischen Theologie seit den 1960-er Jahren, die sich gegen Privatisierungstendenzen von Theologie und Kirche wenden. Beeinflusst wurden die verschiedenen Richtungen neuer politischer Theologie von der Existenzphilosophie, soziologischen Gesellschaftstheorien und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer haben dabei inspirierend gewirkt. Im Anschluss an die V. These der Barmer Theologischen Erklärung hat politische Theologie die Aufgabe, das politische und soziale Gemeinwesen mitzugestalten, andererseits aber ihr Wirklichkeitsverständnis nicht als das einzig legitime zu verabsolutieren (vgl. Schuck 2003). Das Spezifische der feministischen Theologie als politischer Theologie ist, dass sie das Verständnis dessen, was als politisch gilt, verändert, nämlich in selbem Masse, wie feministische Politikwissenschaft Begriffe, Methoden und Gegenstand der Politikwissenschaft auf geschlechtsspezifische Verzerrungen hin untersucht. Hierzu gehört insbesondere die Unterscheidung dessen, was als privat und öffentlich gilt (vgl. hierzu Hedinger 2002).

Gemeint ist mit diesem Vorwurf meistens dreierlei: Zum einen sind Theologinnen nicht mehr in dem Maße in der feministischen Bewegung engagiert wie dies noch in den 1980-er Jahren der Fall war – wobei die feministische Bewegung ihrerseits eine „Atempause“ (Gerhard 1999) eingelegt hat. Zum zweiten wird der Anspruch, feministische Theologie solle in der Alltagspraxis von Frauen anwendbar sein, nicht mehr in dem Maße gestellt oder weniger eingelöst. Mit ‚politisch‘ ist somit eigentlich der Gesellschaft und Kirchen verändernde Beitrag der Theologinnen gemeint. Ob der ‚Rückgang‘ des politischen Engagements allein auf die theoretische Wende und so direkt auf postmoderne und poststrukturalistische Theorien zurückzuführen ist, ist zudem fraglich. Letztere spiegeln mit ihrer skeptizistischen Haltung zwar „die Einsicht in die Ohnmacht der Politik“ (Günter 1998, 86) wider, greifen aber zugleich auf ihre Weise in politische Diskussionen ein.⁶³

7.3 Perspektivischer Ansatz

Mein perspektivischer Ansatz zwischen Befreiungstheologie und Butlers poststrukturalistischer Geschlechterdekonstruktion ergibt sich aus der produktiven Spannung zwischen beiden Perspektiven. Er hat insofern einen vermittelnden und verbindenden Charakter zwischen zwei Polen, da ich deren Einseitigkeiten und Verabsolutierungen als nicht sinnvoll erachte.⁶⁴

In der Ekklesiopraxologie vermittele ich so zwischen Praxis und Theorie und zwischen einem sprachlich-symbolischen und einem materialistischen Wirklichkeitsverständnis, das die individuelle, soziale, strukturelle und systemische Dimension einbezieht. Die Perspektiven zwischen Frauen- und Männerbewegungen sowie zwischen der Queerbewegung und der feministischen Bewegung verlangen nach

⁶³ Beispielsweise stellt Butlers jüngstes Buch *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (Butler 2004) eine Reaktion auf die Anschläge vom 11. September 2001 in New York dar. Bereits in ihrer Adorno-Vorlesung in Frankfurt im Jahr 2002 hatte Butler in ihrer „Kritik der ethischen Gewalt“ (Butler 2003) das Eingeständnis von Verletzbarkeit als Bedingung für moralisches Handeln beschrieben. Vgl. besonders das Essay zu *Violence, Mourning, Politics* (Butler 2004, 19-49).

⁶⁴ Insofern ergibt sich eine Ähnlichkeit mit Paul Tillichs Vermittlungstheologie, deren Charakteristikum es ist, immer zwei Pole zusammen zu halten. Sie schlägt zwischen der neoorthodoxen dialektischen Theologie und der liberalen Theologie einen Mittelweg vor, vgl. Tillich 1955.

Bündnissen untereinander. Im Blick auf Zentrum und Peripherie verschiebe ich die Perspektive auf die Peripherie. Dies ist ein Gestaltungsprinzip der Studie insgesamt. Zwischen Utopie und radikalem Skeptizismus, der alles in Frage stellt, sehe ich ebenfalls Vermittlungsbedarf.

In ähnlicher Weise gilt die Vermittlung von Perspektiven für Geschlecht und Körper. Geschlechtertranszendenz dekonstruiert, überschreitet, verwirrt und vervielfältigt scheinbar natürliche oder kulturelle Geschlechterkonstruktionen, aber die Überschreitung der Grenzen verbleibt nicht allein im sprachlich-symbolischen Raum. Geschlecht sehe ich nicht dual, sondern als kulturelles Kontinuum, schließe aber nicht aus, dass es Wechselwirkungen zwischen biologischen und sozialen Faktoren geben kann. Geschlecht fasse ich nicht allein anthropologisch auf, sondern im Kontext ökonomisch-kultureller Globalisierungsprozesse.

In der Corporealität ist der Körper nicht nur ein Diskurs, sondern gilt als Verschränkung zwischen subjektiv empfundenem Leib und theoretischen Körperkonzepten. Das Leibempfinden und das Körpergeschlecht einer Person müssen deshalb nicht zusammenfallen. Beide Dimensionen, Leib oder Körper, stehen zwischen unbewusster Inkorporierung der Geschlechterordnung und dem Widerstand dagegen. Insofern bleibt ein unverfügbarer Handlungsspielraum, von dem ausgehend sich politischer Widerstand regen kann.

Dieser perspektivische Ansatz ist ein Resultat meiner Methode, diverse Perspektiven im ökumenischen Kaleidoskop zusammenzuführen.

Kapitel 8

Ekklesiopraxologie. Geschlechtertranszendent und corporeal

8.1 Ekklesiologie und Geschlecht. Ein Ausblick

Die Metapher des ökumenischen Kaleidoskops hat in dieser Studie den mehrperspektivischen Zugang zu Ekklesiologie und Geschlecht im ökumenischen Horizont versinnbildlicht. Geschlecht, Kultur und Konfession waren gleichsam drei ‚Spiegelprismen‘ des Kaleidoskops: Kirchen-Bilder verändern sich, je nachdem, von welchen Blickwinkeln und Erfahrungen aus Kirche beschrieben und geglaubt wird. Dasselbe gilt für die Geschlechterfrage. Die Perspektiven variieren je nach kirchlicher, soziokultureller, theoretischer Situation und dem Erfahrungshorizont von Frauen und Männern. Kirche und Geschlecht sind kontextuell situiert, Ekklesiologie und Geschlechterdiskurse gleichermaßen.

Gleichzeitig zeigte sich: Mit der Geschlechterfrage ist immer auch die Frage nach dem Körper und der Sexualität mit gegeben. Es gibt keinen Körper ohne den Geschlechtskörper, aber der Körper ist mehr als der Geschlechtskörper. Der Körper ist der Ort, an dem grundlegende Erfahrungen der Endlichkeit und des Menschseins erfahren werden, Freude und Schmerz, Geborenwerden und Sterben, Erotik und Ekstase, Liebe, Mangel und Fülle, Sexualität, Essen und Schlafen, Jungsein und Älterwerden und schließlich Frausein, Mannsein und alles, was dazwischen liegt.

Die wechselseitig durchbrochenen Bilder von Kirche, Geschlecht und Körper zueinander ins Verhältnis zu setzen, eröffnet neue Blicke auf die Ekklesiologie, die ich in diesem Ausblick zusammenfasse. Erstens geht es um die ekklesiologische Metaphorik, zweitens um die theologischen Begründungen für die Kirche, drittens um ihren vierfachen Auftrag.

8.1.1 Tisch- und Hausmetaphorik

Metaphern haben als ‚offene Kunstwerke‘ (Umberto Eco) Perspektivenwechsel angeregt. Es waren kontextuelle, inkulturierte Metaphern und Bilder aus dem ungehobenen Schatz der Vielfalt biblischer Bilder.

Kirche ist also nicht nur Leib Christi, Volk Gottes oder Braut Christi. Die Geschlechterfrage führte zu einer Metaphorik des *Hauses*, des *Tisches*, der *Gemeinschaft*, der *Räume* und der *Körper*.

Die *Tisch- und Hausmetaphorik* aus dem Alltag dekonstruiert Privates und Öffentliches im Bereich der Kirche. Das Haus galt von der Antike bis in die Moderne als der unantastbare Bereich der patriarchalen Herrschaft des Ehemannes über Frau und Kinder. Hausmetaphorik aus geschlechtertranszendenter Perspektive trägt private, familiäre (traditionell weiblich konnotierte) solidarische Beziehungsethik in die öffentlichen Räume der Kirche hinein. Die Metaphorik hebt die moderne Dichotomie zwischen familiärer Liebe und Solidarität (auf den Schultern von Frauen) und öffentlich-ökonomischem Konkurrenz- und Konsumzwang (auf den Schultern von Männern) auf, was bis zu einer *Caring-Ökonomie* (vgl. Peralta 2005) reichen kann.

Die Tischmetaphorik beruft für die Kirche einen runden Tisch ein, um Macht und Ressourcen zum Überleben aller Mitglieder zu teilen. Der Tisch ist auch ein Abendmahlstisch oder ein afrikanisches ‚Herdfeuer Christi im Haus Gottes‘. Das ökumenische Haus ist ein Vorgeschmack des Reiches Gottes.

Der Leib Christi ist durch die lange Traditionsgeschichte eine in der Theologie konventionalisierte und schon fast lexikalisierte Metapher, die mit einer langen Geschichte der Deutungsversuche ‚aufgeladen‘ ist. Die Leib-Christi-Metapher ausgehend von dieser Studie zu Ekklesiologie, Geschlecht und Körper einer Relektüre zu unterziehen und dies mit den exegetischen Befunden zum neutestamentlichen Gebrauch ins Gespräch zu bringen, wäre ein interessanter Ansatzpunkt.

8.1.2 Kohärenz zwischen sozialer Trinität und der Kirche

Kirche gründet sich traditionell auf das Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus, dem Herzstück der Lehre von der Kirche: In römisch-katholischer Sicht ist die Kirche als Sakrament Repräsentantin von Jesus Christus, in reformatorischer Sicht stellt Kirche das in Jesus Christus Mensch gewordene Wort Gottes dar. In orthodoxer Sicht vereint Christus als Gottmensch die Glaubenden in der Kirche als mystischen Leib. Aus der Geschlechterperspektive ist die Christologie ein Kernpunkt des Problems, aufgrund der traditionellen Überbetonung der kirchlich hegemonialen Männlichkeit Jesu Christi, zusammen mit einer komplementären überbetonten Feminisierung (engl. *emphasized*

feminity) der Kirche (sowie der Gottesgebälerin, vgl. das Beispiel der orthodoxen Ekklesiologie).

Grund der Kirche ist aus geschlechterperspektivierter Sicht ökumeneweit – ob römisch-katholisch, reformatorisch oder orthodox – die *soziale Trinität Gottes*, die sich in der *Sozialgestalt der Kirche* widerspiegeln soll. Den Theologinnen geht es um eine Kohärenz zwischen der trinitarisch gedachten Gottesvorstellung und der Kirche. Hierzu gehört eine geschlechtersensible Christologie und eine Akzentuierung des Wirkens des Heiligen Geistes.

So muss *Christusähnlichkeit* nicht an der physischen Ähnlichkeit des männlichen Priesters mit Christus festgemacht werden (wie bei Natalie K. Watson und James Nelson zu sehen war). Sie kann sich geschlechterübergreifend an der Christusähnlichkeit erweisen, die Frauen und Männer in der Gemeinschaft füreinander wirklich werden lassen. Die *incarnatio continua* kann sich als christusgemäße Realität in allen Menschen gleich welchen Geschlechts offenbaren. Außerdem sind vernachlässigte, unterdrückte und marginalisierte Menschen Orte bevorzugter Christuspräsenz.

Wie auch sonst in der Dogmatik findet in geschlechtertranszendenter Ekklesiologie eine Renaissance des *Trinitätsgedankens* statt, der sich für die Geschlechtertranszendenz fruchtbar machen lässt. Die Trinität bringt das paradoxe Ineinander von Einheit und Pluralität zum Ausdruck: Wie können Menschen untereinander Einheit in Gemeinschaft bilden trotz ihrer (Geschlechter-)Differenzen? Die Trinität bietet sich im Vergleich zu christozentrischen oder pneumatozentrischen Gottesvorstellungen an, variantenreiche und geschlechtertranszendente Gottesvorstellungen zu stärken.

Studien zur weiblichen Dimension der Pneumatologie (vgl. Moltmann-Wendel 1995) und zur Figur der Weisheit¹ haben hier den Weg gebahnt, um Gott nicht allein als männlich konnotierte Familie – Vater, Sohn und ein amorphes Drittes – zu beschreiben. Stattdessen ist von einem dynamischen Charakter geschlechtlicher Zuschreibungen auszugehen, die im Blick behalten, dass Gott immer jegliche Gottesvorstellungen und Geschlechterbilder übertrifft. Gottes Gender entsteht im Auge der Betrachtenden, so lässt sich dieser dynamische Prozess anhand des biblischen Befunds alttestamentlicher Körpermetaphorik beschreiben (vgl. Baumann 2003). Dieses Werden von Geschlecht, das sich Verändern und wieder neu Formieren ist eine pro-

¹ Vgl. Schroer ²2002; vgl. die Weisheitsekklesiologie von Johnson in Kapitel 3.4.

zesshafte, dynamische Gottesvorstellung, die die Relativität jeglicher Bilder ernst nimmt. In diesem Sinne ist Gott trinitätsimmanent und trinitätsökonomisch wie eine Mutter oder Hebamme, ein fürsorglicher Vater oder ein Freund, oder wie eine gerechte Richterin oder die Quelle des Lebens, und gleichzeitig können diese Bilder nur Facetten des Geheimnis Gottes fassen.

Für die innertrinitarische Pluralität und Einheit eignet sich das altkirchliche, vor allem in der Ostkirche vertraute Denkmodell der *Perichorese*. Es kann die Beziehungsdynamik und Pluralität in der Trinität veranschaulichen. Ein Beispiel war Elizabeth A. Johnsons pneumatozentrische Trinitätsvorstellung der Sophia-Mutter, Sophia-Jesus und Sophia-Geist. Es ist nachvollziehbar, dass Johnson die weiblichen Attribute dieser Trinität als Ausgleich für den Androzentrismus in der traditionellen Vater-Sohn-Geist Metaphorik zu sehr hervorhebt. Die Figur der Weisheit böte sich aber an, die binäre Festlegung von weiblich und männlich aufzubrechen und die Gerechtigkeit schaffende Gestalt der Weisheit als Gottes Handeln zu verstehen, das die menschlich gezogenen Geschlechtergrenzen übertrifft. Diese Denkrichtung eröffnet Raum für eine Geschlechterpluralität in Gott selber, gedacht als immerwährender Tanz oder Spiel zwischen göttlichen Attributen, die irdisch gesehen zwar als weiblich oder männlich gelten, aber in Gott schon transzendiert sind und werden. Mein Begriff der Geschlechtertranszendenz spielt auf dieses theologische Potential der Überschreitung soziokultureller Kategorien an.

Hier sind längst nicht alle Potentiale ausgeschöpft, um exegetische Erkenntnisse und systematisch-theologische trinitarische Denkansätze mit fluider, vielfältiger Geschlechtersymbolik in die Ekklesiologie einzubringen; zu denken wäre beispielsweise an die Geistausgießung auf die Töchter und Söhne, die Frauen wie Männer weissagen lässt (Joel 3,1-2) oder das Pfingstereignis (Apg 2,17-20).

Ein Aspekt reformatorischer Ekklesiologie wurde noch nicht fruchtbar gemacht. Feministische Ekklesiologie hat sich bislang nicht auf das Herzstück reformatorischer Theologie, die Rechtfertigungslehre, bezogen. Sicherlich hängt dies mit der feministischen Kritik an der Rechtfertigungslehre zusammen (vgl. Kuhlmann 2003). Denkbar wäre, von Ansätzen auszugehen, die den unlöslichen Zusammenhang von Rechtfertigung, Recht und der Herstellung von Gerechtigkeit herausarbeiten.² Dies könnte neu erschließen, was *Geschlechtergerechtigkeit*

² Vgl. Moltmann 1991, 136-157; Tamez 1998.

– ein inzwischen in manchen Kirchen und von Theologinnen bevorzugter Begriff – bedeutet; insbesondere im Dialog mit Theorien zu Gerechtigkeit und Geschlecht (vgl. Fraser 2001). Auf diese Weise könnte mein Konzept der Geschlechtertranszendenz ausgebaut werden.

8.1.3 Perichorese von Koinonia, Leiturgia, Martyria, Diakonia

Die Geschlechterproblematik wie auch andere soziale Konfliktlinien sind ekklesiologisch transversal zu reflektieren. Der vierfache Auftrag von Kirche in Koinonia, Leiturgia, Martyria und Diakonia bietet sich hierfür an. In jüngster Zeit wurde verschiedentlich Bezug darauf genommen,³ allerdings meist nur mit einem kurzen Verweis, ohne die Ursprünge der vierfachen Dimension von Kirche zu erforschen. Die *Trias* Leiturgia, Martyria und Diakonia scheint älteren Ursprungs zu sein.⁴ Meine in Teil II vorgelegte Interpretation unterscheidet sich gewiss von herkömmlichen Deutungen.⁵

Die vier Dimensionen durchdringen sich gegenseitig. So muss für eine transversale Reflexion von Geschlecht und Körper der *Zusammenhalt zwischen den vier Dimensionen* kontinuierlich hergestellt und bewahrt werden. Ulrich Duchrow plädiert in einem anderen Zusammenhang, in Bezug auf die Geschichte der Fehlinterpretationen der lu-

³ Jürgen Moltmann erwähnt *kerygma*, *koinonia* und *diakonia* als Auftrag der Gemeinde (Moltmann 1989, 334); das Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ der Leuenberger Kirchengemeinschaft geht auf alle vier Dimensionen ein (vgl. Hüffmeier 1995a, 39-43); vgl. Fernando Enns' Deutung im Rahmen der Ekklesiologie der mennonitischen Friedenskirchen (vgl. Enns 2003, 171-176; 306-321); vgl. Mary Greys feministische Interpretation (Grey 1997a, 23-26). Rezipiert wird die vierfache Dimension teilweise auch in deutschsprachiger Praktischer Theologie und in englischsprachigen Publikationen (vgl. Figura 2002).

⁴ Vgl. Grillmeier 1968. Hans-Christoph Schmidt-Lauber führt die *Trias* auf Oskar Planck, einen Theologen der Evangelischen Michaelsbruderschaft zurück, erwähnt aber auch, dass die Sache älter sei und verweist auf Wilhelm Löhe (vgl. Schmidt-Lauber 1981). Fernando Enns erwähnt Visser't Hooft, der sich auch auf diese drei Funktionen der Kirche bezog (vgl. Enns 2003, 172).

⁵ In der Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI. heißt es: „Das Wesen der Kirche drückt sich in einem dreifachen Auftrag aus: Verkündigung von Gottes Wort (*kerygma-martyria*), Feier der Sakramente (*leiturgia*), Dienst der Liebe (*diakonia*)“ (Benedikt XVI. 2006, § 25 a.). In meinem Entwurf habe ich die Martyria in den prophetisch-ethischen Zusammenhang gestellt, und die Sakramente in den Zusammenhang des Dienstes.

therischen Zwei-Reiche-Lehre, für den Zusammenhalt der vier Dimensionen von Kirche: „Die klassisch mit den Stichworten Verkündigung (einschließlich der Prophetie), Liturgie, Gemeinschaft und Diakonie bezeichneten Lebensvollzüge des Volkes Gottes laufen de facto in den meisten Fällen auf lokaler wie auf gesamtkirchlicher Ebene parallel und ohne innere Verbindung nebeneinander her. Dies beraubt einerseits die Verkündigung und Liturgie ihrer machtvollen sozialen und politischen Befreiungsmöglichkeiten und andererseits das Gemeinschaftsleben und die diakonisch-politischen Dienste ihrer geistlichen Dimension“ (Duchrow 1977, 295).

Dabei ist an ein *perichoretisches Ineinander* der vier Dimensionen zu denken. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Die Koinonia der Kirche als inklusive Gemeinschaft schlägt sich in einem entsprechenden Verständnis von Diakonia als Dienst und in einem entsprechenden partizipativ-öffentlichen Ämterverständnis nieder. Das prophetische Glaubens- und Handlungszeugnis, die Martyria, als Widerstand gegen vergeschlechtlichte Gewalt gegen Frauen und die Natur gedeutet, wird in der Leiturgia konkret, nämlich in einer körperlich-sinnlichen Liturgie und Spiritualität, die von Frauen bzw. Männern entworfen wird. Die unten aufgeführte Tabelle systematisiert die vier Dimensionen von Kirche.

Tabelle:
Perichorese von Koinonia, Leiturgia, Martyria, Diakonia

Koinonia	Leiturgia	Martyria	Diakonia
Feministische Ekklesiologien	Geschlecht (Frauen/Männer)	Kultur (Afrika/Lateinamerika)	Konfession (orthodox/reformatorisch)
Gemeinschaft der Gleichgestellten	intermediärer Raum	Kirche des Lebens Herdfeuer Christi im Haushalt Gottes Körper Gottes	Himmel auf Erden Runder Tisch
Kohärenz zwischen Gottes Handeln und der Kirche	Christologie Inkarnation	Theozentrik Trinität	Pneumatologie Trinität
gemeinschaftlich: inklusive Gemeinschaft	spirituell-liturgisch: körperlich-sinnliche Spiritualität	ethisch: Überwindung von Gewalt und Anthropozentrismus	sakramental-funktional: Leitung als Dienst
Egalität zwischen den Gliedern	Geschlechtsgetrennte Räume Emanzipationsbündnisse zwischen Frauen und Männern	Überwindung vergeschlechtlicher Gewalt und Gewalt gegen die Natur	Überwindung von vergeschlechtlicher Macht und von Geschlecht als sozialem Platzanweiser
Körpererfahrungen, Verkörperlichung (<i>embodiment</i>) der Inkarnation	sinnliche und spirituelle Körperlichkeit	Verletzte Körper Verletzte Schöpfung	Körper, Heiligkeit und Sakramentalität

8.2 Ökumene und Geschlecht. Einige Beobachtungen

Nicht mehr männlich und weiblich in der Ökumene? Hierzu hat die Studie zu Beobachtungen geführt, die ich abschließend zu bedenken gebe.

1. *Die Geschlechterfrage spaltet die Ökumene.* Aus der Perspektive der Konferenzökumene im Umfeld des ÖRK, insbesondere aus der Sicht orthodoxer Kirchen, ist die Geschlechterfrage eine Gefahr der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen, denn sie spaltet die Ökumene in zwei Lager. Offizielle orthodoxe Positionen gehen in der Regel davon aus, dass es Kirchen gibt, die in ihren Augen die Tradition bewahren, und andere, die sich dem Zeitgeist und der Säkularisierung verschreiben.

2. *Die Geschlechterfrage führt zu einer Ökumenisierung.* Auf der anderen Seite entstehen neben den Konfessionsfamilien eine Art ‚ethische Konfessionen‘, nämlich Netzwerke von kirchlich marginalisierten Interessensgruppen.⁶ Ein Beispiel ist die Frauenökumene. Weitere Beispiele sind die Queer-Gemeinschaften, Männergruppen, Netzwerke Schwuler und Lesben, Gruppen von Engagierten in der Aids-Arbeit etc. Diese Interessensgemeinschaften verfolgen die Vision einer inklusiven Gemeinschaft: Wie können wir eins in Christus sein, wenn wir einen Teil der Gläubigen ausschließen und marginalisieren? In ihren Augen wird der Auftrag zur Einheit der Kirche verletzt, wenn Menschen aufgrund ihres Geschlechts oder ihrer Sexualität ausgeschlossen werden. Die Geschlechterfrage führt somit zu einer fast paradoxen Situation. Einerseits provoziert sie die Konflikte, bis hin zu Spaltungen, andererseits ruft sie eine anders geartete Ökumenisierung hervor. Während die eine Seite die Vision der inklusiven Gemeinschaft bedroht sieht, hält die andere Seite das Fehlen einer inklusiven Gemeinschaft für eine Verletzung des Auftrags zur Einheit in Christus. Während die eine Seite den Verfall der Apostolizität beklagt, kritisiert die andere Seite, dass dieses Verständnis der Apostolizität den Ausschluss aus der Gemeinschaft Christi aufgrund des Geschlechts außer Acht lässt.

3. *Die Geschlechterfrage führt zu unterschiedlichen ökumenischen Strömungen.* Parallel zu den Strömungen von Glauben und Kirchenverfassung und Praktischem Christentum existiert die Strömung der Frauenökumene. Trotz der Vielstimmigkeit in der Frauenökumene ist es sinnvoll, von ihr als *einer* parallelen Strömung in der weltweiten Ökumene zu sprechen. Die Frauenökumene ist bislang der Schwerpunkt der ekklesiologischen Reflexion der Geschlechterfrage, die aber nur vereinzelt in die offiziellen ekklesiologischen Dokumente der ökumenischen Bewegung einfließt. In der Frauenökumene hat sich eine basisorientierte Form der ökumenischen Zusammenarbeit entwickelt. Die Teilnehmerinnen organisieren sich in Aktions- und Reflexionsgruppen. Die ekklesiologische Reflexion ist mit diesem Engagement verknüpft.

4. *Die Geschlechterfrage hat in der Frauenökumene eine ökumenisierende Wirkung, konfessionelle Charakteristika bleiben dennoch er-*

⁶ Im Umfeld des Ökumenischen Rates der Kirchen wurde in den 1980-er Jahren von ‚ethischen Konfessionen‘ im Sinne von Kirchen gesprochen, die im Bekenntnis nicht eins sind, aber in ihrem praktischen politischen Engagement, beispielsweise gegen die Apartheid in Südafrika, vgl. Neuner 1997, 289.

halten. Die kirchliche Herkunft der Theologinnen ist in den feministischen kontextuellen Signaturen deutlich zu erkennen. Jede Theologin verändert die Ekklesiologie aus der Geschlechterperspektive innerhalb der ekklesiologischen Denkmuster ihrer kirchlichen Tradition. Manchmal sind die Ergebnisse ähnlich. Von einer Protestantisierung oder einer Verwestlichung innerhalb der Frauenökumene kann allenfalls die Rede sein, wenn es um den Streitpunkt des hierarchisch geordneten Amtes geht. In der Tat tendieren alle feministischen Modelle des Amtes zu Modellen, die die Partizipation von Frauen und Männern in möglichst allen Ämtern ermöglichen sollen. Damit stellen sie das hierarchisch geordnete Amt, sofern vorhanden, in Frage. Die Geschlechterfrage ist letztlich eine politische Frage nach Partizipation aller Gemeindeglieder. Dies schließt aber nicht aus, dass eigene partizipative Ämtertheologien entwickelt werden können, die die römisch-katholische oder orthodoxe Tradition in aktualisierter Form weiter tragen. Ämtertheologien feministischer Theologinnen sind hierfür sprechende Beispiele.

5. *Die Geschlechterfrage ist ein genuin ökumenisches Problem*. Sie ist ein Teilproblem des Verhältnisses zwischen Einheit und Vielheit. Die Geschlechterfrage stellt das Modell der Einheit-in-Gleichheit in Frage. Wenn *ein* Geschlecht maßgeblich ist, können nicht alle Glieder gemäß ihrer Gaben in Kirche und Ökumene partizipieren. Die Geschlechterfrage benötigt das Modell der Vielheit-in-Einheit, das auch auf die Geschlechterkonzeption angewandt werden sollte.

6. *Die Geschlechterfrage ist ein ekklesiologisches Problem*, das über die Kontroverse um die Frauenordination hinausgeht. Die Geschlechterfrage ist transversal. Sie ist für das Verständnis von Grund, Wesen und Auftrag der Kirche relevant. Die Geschlechterfrage beinhaltet die Frage nach dem Körper und der Sexualität in der Ekklesiologie. Die Geschlechterfrage problematisiert den Zusammenhang von Ekklesiologie, Anthropologie und Ethik. Ekklesiologie in der Geschlechterperspektive steht im eschatologischen Horizont.

7. *Im Sinne von Gal 3,26-28 enthält die Taufe das Mandat, sämtliche Benachteiligungen aufgrund von Geschlecht, Klasse, Ethnie, Kultur, Religion, Sexualität etc. zu überwinden*. Die Geschlechterfrage verlangt eine Unterscheidung zwischen Differenzen, die angenommen und Wert geschätzt werden müssen, und Benachteiligungen, die überwunden werden müssen. Folgende Antinomien dürfen nicht vermischt werden: diejenige zwischen ‚identisch‘ und ‚different‘ und diejenige zwischen ‚gleichberechtigt‘ und ‚nicht gleichberechtigt‘. Viel-

heit und Differenz sind Kennzeichen christlicher Gemeinschaft. Die Taufe beauftragt dazu, fehlende Gleichberechtigung, insbesondere der von dominanten Gruppen ‚Andersgemachten‘, zu überwinden.

8. *Die Ökumene braucht Gender.* Die Ökumene braucht die Vielfalt von Geschlechterperspektiven im Plural, von Frauen und Männern und allen, die sich nicht zuordnen können. Ekklesiologische Argumentationen, die die Geschlechterfrage bearbeiten, lassen sich nicht ohne Weiteres von einer Konfession in eine andere übertragen. Beispielsweise überzeugen ekklesiologische Überlegungen, die in reformatorischer Perspektive entwickelt werden, in der Regel in orthodoxen Kirchen nicht. Für die Veränderung der Geschlechterverhältnisse reicht es nicht aus, wenn kritische Männertheologen lediglich auf der Basis feministischer Perspektiven argumentieren.

9. *Gender braucht die Ökumene.* Die Geschlechterfrage in der Theologie muss ökumenisiert werden. Eine theologische Reflexion, die in Bezug auf Geschlecht beispielsweise allein von euro-amerikanischen Perspektiven und Theorien ausgeht, führt zu Verengungen und Einseitigkeiten des Blickwinkels. Perspektiven aus der südlichen oder östlichen Hemisphäre sind unabdingbar. Angesichts lebensbedrohlicher Auswirkungen von Globalisierungsprozessen ist die Geschlechterfrage in den Kirchen in ihren ökonomischen Zusammenhängen zu reflektieren.

10. *Nur gemeinsam können wir Kirche sein.* Eine ausschließlich binnenkonfessionelle, binnenkulturelle, männerdominante, feminisierende, feministische, männerkritische, heterosexuelle, homosexuelle, spiritualisierende, körperliche, euroamerikanische oder Dritte-Welt-Perspektive auf Kirche verschließt die Augen vor den Wechselwirkungen, dem Reichtum und den Bedürfnissen anderer konfessioneller Traditionen, kultureller Gegebenheiten, geschlechtsbezogener Realitäten und ökonomischer Kontexte. Ekklesiologische Perspektiven aus einem Kontext sind fragmentarisch. *Eine* Perspektive kann die ganze Wirklichkeit der Kirche nicht erfassen, sondern jeweils nur einen Ausschnitt der viel größeren Wirklichkeit des ökumenischen Horizonts der einen Kirche. Dies bleibt eine Herausforderung für die Zukunft.

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen werden nach dem Verzeichnis von Siegfried M. Schwertner (1994), *Theologische Realenzyklopädie*, 2. überarb. und erw. Auflage, Berlin, New York: de Gruyter, zitiert. Ausnahmen und weitere Ergänzungen sind im Folgenden benannt:

Circle	<i>Circle of Concerned African Women's Theologians</i>
EATWOT	<i>Ecumenical Association of Third World Theologians</i>
ESWTR	<i>European Society of Women in Theological Research</i>
JPIC	Konziliarer Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung (<i>Justice, Peace and Integrity of Creation</i>)
F&O	Kommission für Glauben und Kirchenverfassung; <i>Faith and Order Commission</i>
FrauenKirche	Women-Church-Bewegung im deutschsprachigen Umfeld
Geschlechter-Differenzen	Verflechtung von Geschlecht mit anderen sozialen Konfliktlinien
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
Post-Dekade-Prozess	Studienprozess zu <i>Women's Voices and Visions: On Being Church</i> im Anschluss an die Ökumenische Dekade ‚Kirche in Solidarität mit den Frauen‘ (1988-1998)

Literaturverzeichnis

- Ackermann, Denise M. (2003). *After the Locusts. Letters from a Landscape of Faith*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Eerdmans.
- Adamiak, Elzbieta; Anic, Rebeka J.; Buday, Kornélia; Methuen, Charlotte; Berlis, Angela, eds. (2003). *Theological Women's Studies in Southern Europe*. Yearbook of the European Society of Women in Theological Research Vol. 11. Leuven: Peeters.
- Aguila, Elena (2001). Del cuerpo del género. *Con-spirando* (No. 37), 21-25.
- Ahrens, Petra-Angela (2000). Frauen in der Kirche - Spielt das Geschlecht (noch) eine Rolle? In: Ingrid Lukatis, Regina Sommer, Christof Wolf. *Religion und Geschlechterverhältnisse*. Opladen: Leske + Budrich, 101-114.
- Akintunde, Dorcas (2002). Rape - an Infringement on the Rights of Women. In: Dorcas Akintunde, Helen Labeodan. *Women and The Culture of Violence in Traditional Africa*. Ibadan: Sefer, 52-67.
- Akintunde, Dorcas; Labeodan, Helen, eds. (2002). *Women and the Culture of Violence in Traditional Africa*. Ibadan: Sefer.
- Althaus-Reid, Marcella María (2000). *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London, New York: Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella María (2001). Unanständige Theologie. Theologische Perversionen von Sex, Gender und Politik. *Schlangenbrut* Vol. 19 (No. 75), 13-15.
- Althaus-Reid, Marcella María (2002). Queer I Stand. Doing Feminist Theology Outside the Borders of Colonial Decency. In: Charlotte Methuen, Angela Berlis. *The End of Liberation? Liberation in the End! Feminist Theory, Feminist Theology and their Political Implications*. Leuven: Peeters, 23-36.
- Alves, Rubem (1984). *Creio na ressurreição do corpo: meditações*. Rio de Janeiro: CEDI.
- Alves, Rubem (1985). *Variações sobre la vida e a morte: o feitiço herético-erótico da Teologia*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Ammah, Rabiati (1997). Islamic Understanding of Creation. The Place of Women. In: Elizabeth Amoah. *Where God Reigns (Reflections on Women in God's World)*. Accra, Ghana: Sam Woode Ltd., 26-38.
- Ammicht-Quinn, Regina (1999). *Körper - Religion - Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Ammicht-Quinn, Regina (2003). Anleitung zur Grenzüberschreitung. Theologinnen und die Frage nach Öffentlichkeit. In: Margit Eckholt, Marianne Heimbach-Steins. *Im Aufbruch - Frauen erforschen die Zukunft der Theologie*. Ostfildern: Schwabenverlag, 15-28.
- Amoah, Elizabeth (1990). Femaleness. Akan Concepts and Practices. In: Jeanne Becher. *Women, Religion and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women*. Geneva: WCC Publications, 129-153.

- Amoah, Elizabeth (1996). Violence and Women's Bodies in African Perspective. In: Mary John Mananzan, et al. *Women Resisting Violence. Spirituality of Life*. Maryknoll: Orbis Books, 80-86.
- Amoah, Elizabeth, ed. (1997). *Where God Reigns (Reflections on Women in God's World)*. Accra, Ghana: Sam-Woode Ltd.
- Anselm, Rainer (2000). *Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik. Das lutherische Kirchenverständnis im Zeitalter des Konfessionalismus und seine Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, 22.5.1994 (1994). *Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117)*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Arens, Edmund (2001). Ansprache des Dekans der Theologischen Fakultät Luzern zur Antrittsvorlesung von Monika Jakobs am 11. Dezember 2001. URL: http://www.unilu.ch/dokumente/dokus_tf/AnspMJ_6123.pdf [5.8.2006], 1-4.
- Arnold, Patrick M. (1994). *Männliche Spiritualität. Der Weg zur Stärke*. München: Kösel.
- Ayanga, Hazel O. (1996). Violence Against Women in African Oral Literature as Portrayed in Proverbs. In: Grace Wamue, Mary N. Getui. *Violence Against Women. Reflections by Kenyan Women Theologians*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers, 13-20.
- Baer, Susanne (2002). Art. Gewalt (gegen Frauen). In: Susanne Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies, Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 162.
- Bahemuka, Judith Mbula (³1997). Social Changes and Women's Attitudes toward Marriage in East Africa. In: Mercy Amba Oduyoye, Musimbi R. A. Kanyoro. *The Will To Arise. Women, Tradition, and the Church in Africa*. Maryknoll: Orbis Books, 119-134.
- Basdekis, Athanasios (2001). *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Baumann, Gerlinde (2003). Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage. In: Hedwig-Jahnnow-Forschungsprojekt. *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 220-250.
- Bayertz, Kurt (1999). Moral als Konstruktion. Zur Selbstaufklärung der angewandten Ethik. In: Peter Kampits, Anja Weiberg. *Angewandte Ethik. Akten des 21. Internationalen Wittgenstein-Symposiums, 16. bis 22. August 1998, Kirchberg am Wechsel (Österreich)*. Wien: öbv&hpt, 73-89.
- Beauvoir, Simone de (1951). *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

- Becker, Jürgen (1999). Die Mitwirkung der Frau in den urchristlichen Gemeinden. *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 50, 23-31.
- Becker-Schmidt, Regina; Knapp, Gudrun-Axeli (2000). *Feministische Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Behr-Sigel, Elisabeth (1990). The Community of Men and Women. What does this mean for a Prophetic and Sacramental Church? *MaryMartha* Vol. 4 (No. 2), URL: <http://members.iinet.net.au/~mmjournal/MaryMartha/THEOLOGICAL%20REFLECTIONS%20of%20men%20and%20women.html> [5.8.2006], 1-7.
- Behr-Sigel, Elisabeth (2000). The Ordination of Women. Also a Question for the Orthodox Church. In: Elisabeth Behr-Sigel, Kallistos Ware. *The Ordination of Women in the Orthodox Church*. Geneva: Risk Book Series, 11-48.
- Behr-Sigel, Elisabeth (2001). Women in the Orthodox Church. In: Michael Plekon, Sarah E. Hinlicky. *Discerning the Signs of the Times. The Vision of Elisabeth Behr-Sigel*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 115-123.
- Bekkenkamp, Jonneke; De Haardt, Maaïke (1998). *Begin with the Body. Corporeality, Religion and Gender*. Leuven: Peeters.
- Belliger, Andréa; Krieger, David J., eds. (1998). *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Bender, Christiane; Graßl, Hans; Motzkau, Heidrun (2000). Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in kirchlichen Organisationen. In: Ingrid Lukatis, Regina Sommer, Christof Wolf. *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske + Budrich, 171-179.
- Benedikt XVI., Papst (2006). *Enzyklika "Deus caritas est"*. An die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe: 25. Dezember 2005. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Benhabib, Seyla (1987). The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory. In: Seyla Benhabib, Drucilla Cornell. *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. London: Polity Press, 77-95.
- Benhabib, Seyla (1995). *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berger, Teresa (1999). *Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie. Geschichtliche Rückfragen - praktische Impulse - theologische Vergewisserungen*. Würzburg: Echter.
- Berger, Teresa, ed. (2001a). *Dissident Daughters. Feminist Liturgies in Global Context*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.

- Berger, Teresa (2001b). Prayers and Practices of Women. *Lex Orandi* Reconfigured. In: Susan K. Roll, Annette Esser, Brigitte Enzner-Probst, Charlotte Methuen, Angela Berlis. *Women, Ritual and Liturgy*. Leuven: Peeters, 63-77.
- Berlis, Angela, ed. (1995). *Women Churches. Networking and Reflection in European Context*. Yearbook of the European Society of Women in Theological Research Vol. 3. Kampen, Mainz: Kok Pharos Publishing House, Matthias-Grünewald Verlag.
- Bernardo, Analía (1996). Federn, Schlangen, Blumen und Jaguare. Symbole und Urbilder der indigenen Göttinnen. In: Bärbel Fünfsinn, Christa Zinn. *Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 44-50.
- Bertsch, Ludwig; Jannssen, Hermann; Moerschbacher, Marco, eds. (1997). *Alternativen zur traditionellen Pfarrstruktur. Die Communio-Ekklesiologie und ihre Rezeption in Afrika, Ozeanien und Europa*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Best, Thomas F. et al. (1997). *Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*. Geneva: WCC Publications.
- Best, Thomas F.; Granberg-Michaelson, Wesley, eds. (1993). *Koinonia and Justice, Peace and Creation. Costly Unity. Presentations and Reports from the World Council of Churches' Consultation in Rønne, Denmark, February 1993*. Geneva: WCC Publications.
- Betz, Hans Dieter (1988). *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*. München: Kaiser.
- Bischof-Köhler, Doris (2002). *Von Natur aus anders. Die Psychologie der Geschlechterunterschiede*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bischoff, Doerte (2002). Art. Dekonstruktiver Feminismus. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 62-63.
- Black, Max (1983a). Die Metapher (1954). In: Anselm Haverkamp. *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 55-79.
- Black, Max (1983b). Mehr über die Metapher. In: Anselm Haverkamp. *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 379-413.
- Bly, Robert (1991). *Eisenhans. Ein Buch über Männer*. München: Kindler.
- Boatca, Manuela; Lamnek, Siegfried (2003). Gegenwartsdiagnosen zu Gewalt im Geschlechterverhältnis. In: Siegfried Lamnek, Manuela Boatca. *Geschlecht - Gewalt - Gesellschaft*. Opladen: Leske + Budrich, 13-33.
- Bobert-Stützel, Sabine (1997). Von 'der Frau' zum 'freien Spielfeld von Bedeutungen'. Ein Plädoyer zur Aneignung des U-Topischen Potentials frauengerechten Predigens. In: Hans-Jürgen Abromeit, et al. *Pastorale Existenz heute. Festschrift für Hans Berthold*. Waltrop: Spinner, 112-128.
- Boff, Leonardo (1985). *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos.

- Boff, Leonardo (1996). *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*. Buenos Aires: Lumen.
- Boff, Leonardo (2002). *Die Botschaft des Regenbogens*. Düsseldorf: Patmos.
- Boff, Leonardo (2003). *Ética & Eco-espiritualidade*. Campinas, SP: Verus Editora.
- Boff, Leonardo (³1989). *Jesus Christus der Befreier*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder Verlag.
- Boff, Leonardo; Muraro, Rose Marie (2004). *Femenino y masculino. Una nueva consciencia para el encuentro de las diferencias*. Madrid: Trotta.
- Bonhoeffer, Dietrich (1930). *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Berlin, Frankfurt an der Oder: Trowitzsch.
- Bourdieu, Pierre (1979). *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude (1973). *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bowald, Béatrice; Büchel-Thalmaier, Sandra; Jacobs, Monika, eds. (2002). *KörperSinnE. Körper im Spannungsfeld von Diskurs und Erfahrung*. Bern/Wettingen: eFeF-Verlag.
- Brandes, Holger (2000). Wie Männer sich selbst sehen. Männlichkeiten und soziale Milieus. In: Martin Rosowski, Andreas Ruffing. *MännerLeben im Wandel. Würdigung und praktische Umsetzung einer Männerstudie*. Ostfildern: Schwabenverlag, 86-110.
- Breger, Claudia (2002). Queer Studies/Queer Theory. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 327-329.
- BSLK (¹⁰1986). *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bublitz, Hannelore (2002). *Judith Butler zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Bunzfuss, Markus (1997). *Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache*. Berlin, New York.
- Burbach, Christiane (2004). Konflikte, Visionen und Transformationen. Erfahrungen mit Gender Trainings. *Wege zum Menschen* Vol. 56 (No. 4), 350-362.
- Buser, Denise; Loretan, Adrian, eds. (1999). *Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion*. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag.
- Butler, Judith (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1992). Contingent Foundations. Feminism and the Question of 'Postmodernism'. In: Jane Flax, Judith Butler. *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, 3-21.
- Butler, Judith (1993a). Für ein sorgfältiges Lesen. In: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser. *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Fischer, 122-132.

- Butler, Judith (1993b). Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der "Postmoderne". In: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser. *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne*. Frankfurt am Main: Fischer, 31-58.
- Butler, Judith (1997). *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1998). *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Berlin Verlag.
- Butler, Judith (2003). *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London, New York: Verso.
- Bühler, Caroline (2004). Zu viel Gefühl. *WOZ vom 16.09.2004 - Ressort Wissen*, URL: http://www.woz.ch/artikel/print_10503.html [6.8.2006].
- Bürger, Joachim H. (¹1991). *Mann bist du gut! Was Männer den Frauen immer schon mal sagen wollten*. München: Peter Erd.
- Cancik, Hubert (2005). Art. Welt (I. Religionsgeschichtlich). *RGG⁴*. Tübingen: Mohr (Siebeck). Bd. 8, 1387-1389.
- Cardoso, Nancy Pereira (1996). Ah! köstliche Liebe. In: Bärbel Fünfsinn, Carlos L. Hoch, Christiane Rösener. *Töchter der Sonne. Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie in Lateinamerika*. Hamburg: E.-B. Verlag, 199-220.
- Carr, Anne E. (1992). *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Carrigan, Tim; Connell, Robert W.; Lee, John (³2001). Ansätze zu einer neuen Soziologie der Männlichkeit. In: BauSteineMänner. *Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie*. Hamburg: Argument, 38-75.
- Cañas, Mercedes (1998). In Frauen wächst das Leben. In: Bärbel Fünfsinn, Christa Zinn. *Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 85-90.
- Chodorow, Nancy (1985). *Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter*. München: Verlag Frauenoffensive.
- Chopp, Rebecca (1989). *The Power to Speak. Feminism, Language, God*. New York: Crossroad.
- Chopp, Rebecca S. (2003). Hearing, Holiness and Happiness. Listening to God and Neighbor. In: Jörg Rieger, John Vincent. *Methodist and Radical. Rejuvenating a Tradition*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 107-119.
- Collet, Giancarlo (1997). Art. "Kontextuelle Theologie". In: Wolfgang Kasper, et al. *LThK³*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder. Bd. 6, 328f.
- Collet, Giancarlo (2001). Art. "Kontextuelle Theologie". *RGG⁴*. Tübingen: Mohr (Siebeck). Bd. 4, 1644f.
- Collet, Giancarlo; Estermann, Josef, eds. (2002). *Religionen und Gewalt*. Münster: LIT.

- Connell, Robert W. (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Connell, Robert W. (2000). Männerrollen im Rahmen der heutigen Globalisierung. In: Martin Rososwki, Andreas Ruffing. *MännerLeben im Wandel. Würdigung und praktische Umsetzung einer Männerstudie*. Ostfildern: Schwabenverlag, 132-159.
- Connell, Robert W. (2000). *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Opladen: Leske + Budrich.
- Conzelmann, Hans (1969). *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Crawford, Janet (2001). Women and Ecclesiology. Two Ecumenical Streams? *The Ecumenical Review* Vol. 53 (No. 1), 14-24.
- Dackweiler, Regina-Maria; Schäfer, Reinhild (2002). Gewalt, Macht, Geschlecht - Eine Einführung. In: Regina-Maria Dackweiler, Reinhild Schäfer. *Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt*. Frankfurt am Main, New York: Campus, 9-26.
- Dahlfarth, Infol (1981). *Religiöse Rede*. München: Chr. Kaiser.
- Daly, Mary (1981). *Gyn-Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus*. München: Verlag Frauenoffensive.
- Davaney, Sheila Greeve (1997). Introduction. In: Sheila Greeve Davaney, Rebecca S. Chopp. *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition and Norms*. Minneapolis: Fortress Press, 1-16.
- De Haardt, Maaïke; Korte, Anne M., eds. (2003). *Common Bodies. Everyday Practices, Gender and Religion*. Münster: LIT.
- Debatin, Bernhard (1995). *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*. Berlin et. al: Walter de Gruyter.
- Denis, Philippe (2003). Sexuality and AIDS in South Africa. *Journal of Theology for Southern Africa* (No. 115 March), 63-77.
- Dingel, Irene, ed. (2003). *Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz-Perspektiven-Akzente*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Dolphyne, Florence Abena (1991). *The Emancipation of Women. An African Perspective*. Accra: Ghana Universities Press.
- Driver, Tom F. (1996). Growing Up Christian and Male. One Man's Experience. In: Björn Krondorfer. *Men's Bodies, Men's Gods. Male Identities in a (Post-)Christian Culture*. New York, London: New York City Press, 43-64.
- Dube, Musa W. (2000). *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis: Chalice Press.
- Dube, Musa W. (2001a). Introduction: "Little Girl, Get Up!" In: Nyambura J. Njoroge, Musa W. Dube. *Talitha Cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 1-24.
- Dube, Musa W., ed. (2001b). *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*. Atlanta, Geneva: Society of Biblical Literature, WCC Publications.

- Dube, Musa W. (2004). Grant Me Justice. Towards Gender-Sensitive Multi-sectoral HIV/AIDS Reading/s of the Bible. In: Musa W. Dube, Kanyoro, Musimbi (eds.). *Grant me Justice! HIV/AIDS & Gender Readings of the Bible*.
- Duchrow, Ulrich (1977). *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsge-schichtliche und systematische Struktur der Zweireichelehre*. Stuttgart: Klett Verlag.
- Duden, Barbara (1987). *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart: Klett.
- Döge, Peter (2001). *Geschlechterdemokratie als Männlichkeitskritik. Blockaden und Perspektiven einer Neugestaltung des Geschlechterverhältnisses*. Bielefeld: Kleine.
- Eagleton, Terry (2000). Was war die Postmoderne? Ein Gespräch mit Terry Eagleton. URL: <http://www.information-philosophie.de/philosophie/eagleton%20postmoderne.html> [6.8.2006].
- Eco, Umberto (1985). *Semiotik und Philosophie der Sprache*. München: Wilhelm Fink.
- Edet, Rosemary N. (1997). Christianity and African Women's Ritual. In: Mercy Amba Oduyoye, Musimbi R. A. Kanyoro. *The Will to Arise. Women, Tradition, and the Church in Africa*. Maryknoll: Orbis Books, 25-39.
- Edet, Rosemary N.; Ekeya, Betty J. (1992). Frauen in den Kirchen Afrikas. Eine theologische Gemeinschaft. *Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort*. Luzern: Edition Exodus, 23-38.
- Editorial (2002). Transnationale Aktionsnetzwerke - Chance für eine neue Pro- testkultur? *Zeitschrift Neue soziale Bewegungen* Vol. 15 (No. 1).
- EGGE, Marilyn J. (1996). Art. "Contextualisation". In: Letty M. Russell, Clark- son, Shannon J. *Dictionary of Feminist Theologies*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 56.
- Eichler, Ulrike (1999). Weil der geopfert Mensch nichts ergibt. Zur christlichen Idealisierung weiblicher Opferexistenz. In: Ulrike Eichler, Ilse Müllner. *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 124-141.
- Eichler, Ulrike; Müllner, Ilse, eds. (1999). *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie*. Gütersloh: Kaiser, Güterslo- her Verlagshaus.
- Ekeya, Betty J. (1994). Motherhood. Avenue For Theological Expression. In: John S. Pobee. *Culture, Women and Theology*. Delhi: ISPCK, 99-115.
- Enns, Fernando (2003). *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Enzner-Probst, Brigitte (2001). Leib Christi und der Leib der Frauen. Überle- gungen zur ekklesiologischen Relevanz von Corporealität in der rituellen Praxis von Frauen. In: Susan K. Roll, Annette Esser, Brigitte Enzner-Probst, Charlotte Methuen, Angela Berlis. *Women, Ritual and Liturgy*. Yearbook of

- the European Society of Women in Theological Research, Vol. 9. Leuven: Peeters, 79-102.
- Ernst, Waltraud (1999). *Diskurspiratinnen. Wie feministische Erkenntnisprozesse die Wirklichkeit verändern*. Wien: Milena Verlag.
- Estermann, Josef (1999). Die Rede von Gott im Kontext der Armut. *Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und Theologen 1976-1996*. Freiburg i. Br.: Herder. Theologie der Dritten Welt, 1-13.
- Evatt, Chris (⁴2005). *Männer sind vom Mars, Frauen von der Venus. Tausend und ein kleiner Unterschied der Geschlechter*. München: Piper Verlag.
- F&O (1993). *Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Ein Diskussionspapier. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Santiago de Compostela 1993*. Genf: WCC Publications.
- F&O (2005). *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*. Faith and Order Paper 198. Geneva: WCC Publications.
- Fahlbusch, Erwin (1989). Art. Inkarnation (Kontroverstheologisch). In: Erwin Fahlbusch, et al. *EKL³*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Bd. 2, 677-682.
- Fahlbusch, Erwin (1996). Art. Spiritualität. In: Erwin Fahlbusch, et al. *EKL³*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Bd. 4, 402-405.
- Faludi, Susan (2001). *Männer. Das betrogene Geschlecht*. Hamburg: Rowohlt.
- Fausto-Sterling, Anne (2000). *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
- Fausto-Sterling, Anne (2002). Sich mit Dualismen duellieren. In: Ursula Pasero, Anja Gottburgsen. *Wie natürlich ist Geschlecht? Gender und die Konstruktion von Natur und Technik*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 17-64.
- Feldtkeller, Andreas (1998). *Die 'Mutter der Kirchen' im 'Haus des Islam'. Gegenseitige Wahrnehmung von arabischen Christen und Muslimen im West- und Orstjordanland*. Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene.
- Feldtkeller, Andreas (2001). Art. "Kontextualität" (I. Fundamentaltheologisch). *RGG⁴*. Tübingen: Mohr (Siebeck). Bd. 4, 1643.
- Figura, Michael (2002). The Works of Communion. Christian Community in Act. *Communio* Vol. 29 (No. 2), 220-237.
- Fischer, Irmtraud (2003). Vorwort. In: Irene Leicht, Claudia Rakel, Stefanie Rieger-Goertz. *Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (erarbeitet von Silvia Arzt, Elisabeth Hartlieb, Heike Preising, Stephanie Klein, Irene Leicht, Claudia Rakel, Stefanie Rieger-Goertz, Angelika Strotmann, Marie-Theres Wacker und Heike Walz), 11-12.
- FitzGerald, Kyriaki Karidoyanes (1998a). Die Eva-Maria-Typologie und die Frauen in der Orthodoxen Kirche - Erwägungen zu Rhodos. *Internationale Kirchliche Zeitschrift* Vol. 88 (No. 2), 225-243.

- FitzGerald, Kyriaki Karidoyanes (1998b). *Women Deacons in the Orthodox Church. Called to Holiness and Ministry*. Brookline MS: Holy Cross Orthodox Press.
- Flatters, Jutta (1990). Zur Frauenkirchenbewegung in den USA. *Schlangenbrut* Vol. 8 (No. 28), 20-27.
- Forrester, Duncan B. (1997). *The True Church and Morality. Reflections on Ecclesiology and Ethics*. Geneva: WCC Publications.
- Foucault, Michel (1976). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Franke, Edith (2002). *Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen*. Marburg: diagonal-Verlag.
- Fraser, Nancy (1994). *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review* 3, 107-120.
- Fraser, Nancy (2001). *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy; Honneth, Axel (2003). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frey, Regina (2003). *Gender im Mainstreaming. Geschlechtertheorie und -praxis im internationalen Diskurs*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer.
- 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 am Main et al.: Peter Lang.
- Frieling, Reinhard (2002). *Amt. Laie - Pfarrer - Priester - Bischof - Papst*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fuchs-Heinritz, Werner (1995). Art. Bewegungen, neue soziale. *Lexikon der Soziologie*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 97.
- Fünfsinn, Bärbel (²2002). Art. Körper der Frau/Leiblichkeit. Befreiungstheologisch (Lateinamerika). In: Elisabeth Gössmann, et al. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 341-343.
- Fünfsinn, Bärbel; Hoch, Carlos L.; Rösener, Christiane, eds. (1996). *Töchter der Sonne. Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie in Lateinamerika*. Christlicher Glaube in der Einen Welt; Bd. 1. Hamburg: E.B.-Verlag.
- Fünfsinn, Bärbel; Zinn, Christa, eds. (1998). *Das Seufzen der Schöpfung. Öko-feministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland EMW.
- Galtung, Johan (1971). Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: Dieter Senghaas. *Kritische Friedensforschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 55-104.
- Galtung, Johan (1975). *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. Vol. 1. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

- Galtung, Johan (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research* Vol. 27 (No. 3), 291-305.
- Ganusah, Rebecca Y. (1997). Widowhood Beliefs and Practices of the Avatime. In: Elizabeth Amoah. *Where God Reigns. (Reflections on Women in God's World)*. Accra-North, Ghana: Sam-Woode Ltd., 135-158.
- Gargallo, Francesca (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad de la Ciudad de México.
- Gause, Ute (2002). Art. Theologie. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 389-390.
- Gebara, Ivone (1996a). Fundamentale Christologie. In: Bärbel Fünfsinn, Carlos L. Hoch, Christiane Rösener. *Töchter der Sonne. Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie in Lateinamerika*. Hamburg: E. B.-Verlag, 86-108.
- Gebara, Ivone (1996b). The Trinity and Human Experience. An Ecofeminist Approach. In: Rosemary Radford Ruether. *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. New York: Maryknoll, NY, 13-23.
- Gebara, Ivone (1998). Das Seufzen der Schöpfung und unser Seufzen. In: Bärbel Fünfsinn, Christa Zinn. *Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 25-37.
- Gebara, Ivone (1999). *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Gebara, Ivone (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el cono-cimiento y la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gebara, Ivone (2002). 10 Años de Con-spirando. *Con-spirando* (No. 40), 3-13.
- Gebara, Ivone (2004). Teología de la liberación y género. In: Sylvia Marcos. *Religión y género*. Madrid: Trotta, 107-136.
- Gebara, Ivone (2005). *Las aguas de mi pozo. Reflexiones sobre experiencias de libertad*. Montevideo: Editoras Doble clic.
- Gebara, Ivone (2002). Art. Ökofeminismus. In: Elisabeth Gössmann, et al. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus, 422-424.
- Gecaga, Margret (1996). Rape as a Tool of Violence Against Women. In: Grace Wamue, Mary N. Getui. *Violence Against Women. Reflections by Kenyan Theologians*. Nairobi, Kenya: Acton Publisher, 49-59.
- Gemünden, Petra von (1993). *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*. Freiburg/Schweiz, Göttingen.
- Genus, Münsteraner Arbeitskreis für Gender Studies, ed. (1999). *Kultur, Ge-schlecht, Körper*. Münster: agenda.
- Gerhard, Ute (1999). *Atempause. Feminismus als demokratisches Projekt*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

- Gersdorf, Catrin (2002). Art. Ökofeminismus. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 296f.
- Getui, Mary N. (1996). The Status of Women in African Naming Systems. In: Grace Wamue, Mary N. Getui. *Violence Against Women. Reflections by Kenyan Women Theologians*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers, 27-39.
- Gilligan, Carol (1984). *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München: Pieper.
- Girard, René (1983). *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder.
- Globig, Christine (1994). *Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Globig, Christine (²2002). Art. Pfarrerin/Vikarin (Praktisch-theologisch). In: Elisabeth Gössmann, et al. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 450-451.
- Gnanadason, Aruna (2001a). Editorial. *The Ecumenical Review* Vol. 53 (No. 1), 1-4.
- Gnanadason, Aruna (2001b). On Being Church. Women's Voices and Visions. *The Ecumenical Review* Vol. 53 (No. 1).
- Gnanadason, Aruna (²1997). *No Longer A Secret. The Church and Violence Against Women*. Geneva: WCC Publications.
- Gnanadason, Aruna; Kanyoro, Musimbi; McSpadden, Lucia Ann, eds. (1996). *Women, Violence and Nonviolent Change*. Geneva: WCC Publications.
- Goldstein, Donna (2003). *Laughter Out of Place. Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Graesslé, Isabelle (2003). *Pour une théologie du passage. Repérages en Eglise*. Bern: Christkatholische und Evangelische Theologische Fakultät der Universität Bern (Habilitationsschrift).
- Graesslé, Isabelle (o.J.). *Eléments pour une rhétorique de la prédication. Lectures d'Athanase Coquerel*. Thèse soumise à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg (non publié).
- Green, December (1999). *Gender Violence in Africa. African Women's Responses*. New York: St. Martin's Press.
- Greschat, Katharina; Omerzu, Heike, eds. (2003). *Körper und Kommunikation. Beiträge aus der theologischen Genderforschung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Grey, Mary C. (1997a). *Beyond the Dark Night. A Way Forward for the Church?* London: Cassell.
- Grey, Mary C. (1997b). *Prophecy and Mysticism. The Heart of the Postmodern Church*. Edinburgh: T&T Clark.
- Grey, Mary C. (2003). *Sacred Things. Ecofeminist Theology and Globalisation*. London: SCM Press.

- Grillmeier, Alois S.J. (1968). Das Mysterium und die Mysterien Christi. In: Otto Semmelroth, Rudolf Haubst, Karl Rahner. *Martyria Leitura Diakonia. Festschrift für Hermann Volk, Bischof von Mainz, zum 65. Geburtstag.* Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 71-91.
- Gross, Rita M.; Ruether, Rosemary Radford (2001). *Religious Feminism and the Future of the Planet. A Christian-buddhist Conversation.* London: Continuum.
- Grözinger, Albrecht (1998). *Die Kirche - ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Götz von Olenhusen, Irmtraud (1995). Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven (Einleitung). In: Irmtraud Götz von Olenhusen. *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert.* Stuttgart: Kohlhammer, 9-21.
- Götz von Olenhusen, Irmtraud (2000). Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. In: Ingrid Lukatis, Regina Sommer, Christof Wolf. *Religion und Geschlechterverhältnis.* Opladen: Leske + Budrich, 37-47.
- Günter, Andrea (1996). Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz. In: Andrea Günter. *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz.* Stuttgart: Kohlhammer, 7-10.
- Günter, Andrea (1998). Überschneidungen, Korrespondenzen, Unvereinbarkeiten: Das Verhältnis von Befreiungstheologie, bürgerlicher und marxistischer Subjekttheorie und Postmoderne. In: Hedwig Meyer-Wilmes, Liebe Troch, Riet Bons-Storm. *Feminist Perspectives in Pastoral Theology.* Yearbook of the European Society of Women in Theological Research Vol. 6. Leuven, Mainz: Peeters, Matthias-Grünwald-Verlag, 85-98.
- Hagemann-White, Carol (1993). Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht. *Feministische Studien* Vol. 11 (No. 2), 68-79.
- Hagemann-White, Carol; Lang, Heidi; Lübbert, Jutta; Rennefeld, Brigitta (1997). Strategien gegen Gewalt im Geschlechterverhältnis. Bestandsanalyse und Perspektiven. In: Carol Hagemann-White, Barbara Kavemann, Dagmar Ohl. *Parteilichkeit und Solidarität. Praxiserfahrungen und Streitfragen zur Gewalt im Geschlechterverhältnis.* 5-116.
- Hahn, Barbara (2002). Art. Geschlechterforschung und *Gender Studies*. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe.* Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 156-157.
- Hailer, Martin (2001). *Figur und Thema der Weisheit in feministischen Theologien. Ein kommentierter Forschungsbericht.* Frankfurt am Main et al.: Peter Lang.

- Haraway, Donna (1995). *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt am Main: Campus.
- Harding, Christopher (1992). *Wingspan. Inside the Man's Movement*. New York: St. Martin's Press.
- Hardmeier, Ursula (2003). Gewalt gegen Frauen - ein Thema in Theologie und Kirche. In: Antje Hilbig, Claudia Kajatin, Ingrid Miethe. *Frauen und Gewalt. Interdisziplinäre Untersuchungen zur geschlechtsgebundener Gewalt in Theorie und Praxis*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 47-60.
- Harnisch, Wolfgang (1985). *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Harnisch, Wolfgang (1989). Art. Gleichnis. In: Erwin Fahlbusch, et al. *EKL*³. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Bd. 2, 213-215.
- Harrison, Nonna Verna (²1999). Orthodox Arguments Against the Ordination of Women as Priests. In: Thomas Hopko. *Women and the Priesthood*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 165-188.
- Hartlieb, Elisabeth (2003). Ökofeminismus. In: Irene Leicht, Claudia Rakel, Stefanie Rieger-Goertz. *Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (erarbeitet von Silvia Arzt, Elisabeth Hartlieb, Heike Preisung, Stephanie Klein, Irene Leicht, Claudia Rakel, Stefanie Rieger-Goertz, Angelika Strotmann, Marie-Theres Wacker und Heike Walz), 249-256.
- Hartmann-Tews, Ilse (2002). Art. Konstruktivismus. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 210-212.
- Hedinger, Sandra (2002). Art. Politik/Politikwissenschaft. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 308-309.
- Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt, ed. (2003). *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heiliger, Anita (2003). Perspektiven der Beendigung von Männergewalt gegen Frauen. In: Antje Hilbig, Claudia Kajatin, Ingrid Miethe. *Frauen und Gewalt. Interdisziplinäre Untersuchungen zu geschlechtsgebundener Gewalt in Theorie und Praxis*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 275-287.
- Heimbrock, Hans-Günter (1993). *Gottesdienst: Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse*. Kampen: Kok.
- Heller, Dagmar, ed. (1999). *Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Heller, Dagmar, ed. (2000). *Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung. Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung*. Frankfurt am Main: Lembeck.

- Helmke, Julia (2000). Die Schmetterlinge fliegen wieder. Bericht von der latein-amerikanischen Frauenkonferenz in Chile zum Thema Mythen und Mächte. *Schlangenbrut* Vol. 18 (No. 71), 37-38.
- Hermes, Eilert (1995). *Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Herzel, Susannah (1981). *A Voice for Women. The Women's Department of the World Council of Churches*. Geneva: WCC Publications.
- Heselhaus, Herrad (2002). Art. Essentialismus. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 87-89.
- Heß, Ruth (2005). 'Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden'. Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz. In: Ruth Heß, Martin Leiner. *Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 291-323.
- Hess, Sabine; Lenz, Ramona (2001). Kulturelle Globalisierung und Geschlecht - ein Buchprojekt. In: Sabine Hess, Ramona Lenz. *Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, 10-33.
- Heyward, Carter (1992). *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*. Stuttgart: Kreuz.
- Hilbig, Antje; Kajatin, Claudia; Miethe, Ingrid, eds. (2003). *Frauen und Gewalt. Interdisziplinäre Untersuchungen zu geschlechtsgebundener Gewalt in Theorie und Praxis*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.
- Hillmann, Karl-Heinz (1994). Art. Bewegung. *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Kröner, 98.
- Hirschauer, Stefan (1999). *Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Über die Medizin und den Geschlechtswechsel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hofer, Markus (2003). *Männer glauben anders*. Innsbruck: Verlagsanstalt Tyrolia.
- Hofmann, Sabine (2002). Art. Poststrukturalismus. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 317-319.
- Hollstein, Walter (2004). *Geschlechterdemokratie. Männer und Frauen: besser miteinander leben*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Holzleithner, Elisabeth (2002). Art. Doing Gender. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 72-73.
- Honecker, Martin (1989). Art. Kirche (VII. Ethisch). In: Gerhard Krause, Gerhard Müller. *TRE*. Berlin, New York: de Gruyter. Vol. 18, 317-334.
- Honneth, Axel (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hopko, Thomas (1983). On the Male Character of Christian Priesthood. In: Thomas Hopko. *Women and Priesthood*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 97-134.
- Huber, Wolfgang (1988). *Kirche*. München: Kaiser.
- Huber, Wolfgang (1999). *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hunt, Mary E. (2000a). Sophias Schwestern im Kampfe. Kyriarchale Gegenwehr - feministische Vision. *Concilium* Vol. 36 (No. 5), 496-506.
- Hunt, Mary E. (2000b). Über die Gewalt hinaus. Frauen, Solidarität und die Kraft der Veränderung. Geteilter Garten III in Recife, Brasilien. *Schlangengbrut* Vol. 18 (No. 66), 42-43.
- Hurtado, Josefina; Seibert, Ute (2001). *Con-Spirando: Women "Breathing Together"*. *The Ecumenical Review* Vol. 53 (No. 1), 90-93.
- Häfner, Sigrid; al., et (2002). Art. Gewalt. In: Elisabeth Gössmann, et al. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 227-237.
- Härle, Wilfried (2000). *Dogmatik*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Härle, Wilfried; Preul, Reiner, eds. (1996). *Kirche*. Marburg: N.G. Elwert.
- Hüffmeier, Wilhelm, ed. (1995a). *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Hüffmeier, Wilhelm (1995b). Einführung. In: Wilhelm Hüffmeier. *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft*. Frankfurt am Main: Lembeck, 9-12.
- Hülzer, Heike (1987). *Die Metapher. Kommunikationstheoretische Überlegungen zu einer rhetorischen Kategorie*. Münster.
- Irigaray, Luce (1980). *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Irigaray, Luce (1991). *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Isasi-Díaz, Ada María (1996). *Mujerista Theology. Theology for the 21st Century*. Maryknoll/NY: Orbis Books.
- Jagose, Annamarie (2001). *Queer Theory. Eine Einführung*. Berlin: Querverlag.
- James, Muthei Ruth (1996). The Church in Africa and Violence Against Women. In: Grace Wamue, Mary N. Getui. *Violence Against Women. Reflections by Kenyan Women Theologians*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers, 68-77.
- Janowski, Christine (2002). Art. Trinität. In: Elisabeth Gössmann, et al. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 564-567.
- Janshen, Doris (2000). *Blickwechsel. Der neue Dialog zwischen Frauen- und Männerforschung*. Frankfurt am Main, New York: Campus.

- Jensen, Anne (1985). Wie patriarchalisch ist die Ostkirche? Frauenfragen in der orthodoxen Theologie. *Una Sancta* (No. 40), 130-145.
- Johnson, Elizabeth A. (1990). *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology*. New York: Crossroad.
- Johnson, Elizabeth A. (1992). *She who is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad.
- Johnson, Elizabeth A. (1993). *Women, Earth and Creator Spirit*. New York: Paulist Press.
- Johnson, Elizabeth A. (1994). *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*. Düsseldorf: Patmos.
- Johnson, Elizabeth A. (1997). *Who do you say that I am? Introducing Contemporary Christology*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Johnson, Elizabeth A. (1998). *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*. New York: Continuum.
- Johnson, Elizabeth A. (2003). *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*. New York: Continuum.
- Jones, Serene (1997). Women's Experience between a Rock and a Hard Place. Feminist, Womanist, and *Mujerista* Theologies in North America. In: Rebecca S. Chopp, Sheila Greeve Davaney. *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition and Norms*. Minneapolis: Fortress Press, 33-53.
- Jost, Renate; Kubera, Ursula, ed. (1991). *Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Jäger, Ulle (2004). *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*. Königstein: Ulrike Helmer Verlag.
- Jüngel, Eberhard (1974). Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie. In: Paul Ricoeur, Eberhard Jüngel. *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Evangelische Theologie. Sonderheft*. München: Kaiser, 71-122.
- Jüngel, Eberhard (1988). Thesen zur Metaphorologie. In: Jean-Pierre van Noppen. *Erinnern, um Neues zu sagen*. Frankfurt am Main: Athenäum, 52-67.
- Jüngst, Britta (1996). *Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kahl, Brigitte (1999). Gender Trouble in Galatia? Paul and the Rethinking of Difference. In: Deborah F. Sawyer, Diane M. Collier. *Is there a Future for Feminist Theology?* Sheffield: Sheffield Academic Press, 57-73.
- Kahl, Brigitte (2001). Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität. In: Claudia Janssen, Luise Schottroff, Beate Wehn. *Paulus. Umstrittene Traditionen - lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 57-73.
- Kahl, Brigitte (1999). Der Brief an die Gemeinden in Galatien. Vom Unbehagen der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins. In: Luise

- Schottroff, Marie-Theres Wacker. *Kompendium Feministischer Bibelauslegung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 603-611.
- Kallis, Anastasios (1993). 'Koinonia des einen Heiligen Geistes'. Kirche in orthodoxer Sicht. In: Peter Neuner, Dietrich Ritschl. *Kirchen in Gemeinschaft - Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie*. Frankfurt am Main: Lembeck, 104-113.
- Kanyoro, Musimbi R. A. (1996). Feminist Theology and African Culture. In: Grace Wamue, Mary N. Getui. *Violence Against Women. Reflections by Kenyan Women Theologians*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers, 4-12.
- Kanyoro, Musimbi R. A. (2001). Engendered Communal Theology. African Women's Contribution to Theology in the 21st Century. In: Nyambura J. Njoroge, Musa W. Dube. *Talitha Cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg, South Africa: Cluster Publications, 158-180.
- Kanyoro, Musimbi R. A. (2002). *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics. An African Perspective*. London: Sheffield Academic Press.
- Kanyoro, Musimbi R. A.; Njoroge, Nyambura J., eds. (1996). *Groaning in Faith. African Women in the Household of God*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers.
- Karle, Isolde (1996). *Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Karle, Isolde (2001). *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kasselouri-Hatzivassiliadi, Eleni (2000). Authority in Tradition. Reflections on Tradition and the Role of Women in the Orthodox Church. In: Angela Berlis, Charlotte Methuen. *Feminist Perspectives on History and Religion*. Yearbook of the European Society of Women in Theological Research, Vol. 8. Leuven: Peeters, 101-110.
- Kecskes, Robert (2000). Religiosität von Frauen und Männern im internationalen Vergleich. In: Ingrid Lukatis, Regina Sommer, Christof Wolf. *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske + Budrich, 85-100.
- Kehl, Medard (1992). *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg: Echter.
- Kellenbach, Katharina von; Krondorfer, Björn; Reck, Norbert, eds. (2001). *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kellenbach, Katharina von; Scholz, Susanne, eds. (2000). *Zwischen-Räume. Deutsche feministische Theologinnen im Ausland*. Münster: LIT.
- Kessler, Suzanne J.; McKenna, Wendy (1978). *Gender. An Ethnomethodological Approach*. Chicago & London: Chicago University Press.
- Kinoti, Hannah W. (1996). Nguiko. A Tempering of Sexual Assault Against Women. In: Grace Wamue, Mary N. Getui. *Violence Against Women. Reflections by Kenyan Women Theologians*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers, 78-85.
- Kirchenamt [der EKD] (2000). *Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche. Ein Bericht in zwei Teilen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Klaus, Elisabeth (1994). Von der heimlichen Öffentlichkeit der Frauen. In: Institut für Sozialforschung in Frankfurt. *Geschlechterverhältnisse und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 72-95.
- Klein, Stephanie; Walz, Heike (2003). Kontextuelle Theologien. In: Irene Leicht, Stefanie Rieger-Goertz, Claudia Rakel. *Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (erarbeitet von Silvia Arzt, Elisabeth Hartlieb, Heike Preisung, Stephanie Klein, Irene Leicht, Claudia Rakel, Stefanie Rieger-Goertz, Angelika Strotmann, Marie-Theres Wacker und Heike Walz), 357-363.
- Knapp, Gudrun-Axeli (1992). Macht und Geschlecht. Neuere Entwicklungen in der feministischen Macht- und Herrschaftsdiskussion. In: Gudrun-Axeli Knapp, Angelika Wetterer. *TraditionenBrüche. Entwicklungen der feministischen Theorie*. Freiburg i.Br.: Kore, 287-325.
- Kolesch, Doris (2002). Art. Postmoderne. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 315-317.
- Koppert, Claudia (2003). Post Feminismus: Eskalierende Anerkennungsbedürfnisse, Selbstabschaffungstendenzen und die Notwendigkeit aufgeklärter Konstruktionen. In: Claudia Koppert, Beate Selders. *Hand aufs dekonstruierte Herz*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, 116-149.
- Korsch, Dietrich (2000). *Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Koukoura, Dimitra (1999). Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und Theologie. In: Bischof Evmenios von Levka, Athanasios Basdekis, Nikolaus Thon. *Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende. Festgabe für Prof. Dr. Dr. Kallis*. Frankfurt am Main: Lembeck, 286-294.
- Krause, Ellen (2003). *Einführung in die politikwissenschaftliche Geschlechterforschung*. Opladen: Leske + Budrich.
- Krieger, David J.; Belliger, Andréa (1998). Einführung. In: Andréa Belliger, David J. Krieger. *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 7-33.
- Kriesel, Stephan (2001). *Der Körper als Paradigma. Leibesdiskurse in Kultur, Volksreligiosität und Theologie Brasiliens*. Luzern: Edition Exodus.
- Kroll, Renate (2002a). Art. Geschlechterordnung/Geschlechterhierarchie. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 157-158.
- Kroll, Renate (2002b). Vorwort. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, V-VII.

- Krondorfer, Björn (1996a). Introduction. In: Björn Krondorfer. *Men's Bodies, Men's Gods. Male Identities in a (Post-)Christian Culture*. New York, London: New York University Press, 3-26.
- Krondorfer, Björn, ed. (1996b). *Men's Bodies, Men's Gods. Male Identities in a (Post-)Christian Culture*. New York, London: New York University Press.
- Krug, Marina (2002). Art. Dezentrierung/Dezentriertes Subjekt. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 66-67.
- Kuhlmann, Helga (2003). Abschied von der Perfektion. Überlegungen zu einer "frauengerechten" Rechtfertigungstheologie. In: Irene Dingel. *Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz-Perspektiven-Akzente*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Kuhlmann, Helga (2004). *Leib-Leben theologisch denken. Reflexionen zur Theologischen Anthropologie*. Münster: LIT.
- Kuhnke, Ulrich (1992). *Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*. Düsseldorf: Patmos.
- Kurfess-Thiesbonenkamp, Marlies (1992). Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche. In: Eberhard Mechels. *Die Kirche im Wort. Arbeitsbuch Ekklesiologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 137-150.
- Kurz, Gerhard (³1993). *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kuster, Friederike (2002). Kontroverse Homosexualität. In: Sabine Doyé, Marion Heinz, Friederike Kuster. *Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 475-479.
- Kähler, Christoph (2000). Art. Gleichnis/Parabel. *RGG⁴*. Tübingen: Mohr (Siebeck). Bd. 3, 999-1003.
- Kässmann, Margot (1990). Bericht über die JPIC-Weltkonvokation in Seoul. Zentralausschuss des ÖRK, Genf 1990. *epd-Dokumentation* 27, 36-40.
- Kässmann, Margot (1998). *Overcoming Violence. The Challenge to the Churches in all Places*. Geneva: WCC Publications.
- Kühn, Ulrich (1997). Die eine Kirche als Ort der Theologie. Ausgewählte Aufsätze. In: Heiko Franke, et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kühn, Ulrich (²1990). *Kirche. Handbuch Systematischer Theologie*. Bd. 10. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Küster, Volker (1995). *Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie*. Nettetal: Steyler Verlag.
- LaCugna, Catherine Mowry (1991). *God for us. The Trinity and Christian Life*. New York, NY: Harper San Francisco.
- Ladner, Gertraud (2002). *Frauenkörper in Theologie und Philosophie. Feministisch-Theologische Zugänge*. Münster: LIT.
- Ladner, Gertraud (2004). Befreiung ohne Subjekt? Judith Butler feministisch-theologisch gegengelesen. *Schlangenbrut* Vol. 22 (No. 86), 15-19.
- Lakoff, George; Johnson, Mark (1998). *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme.

- Lamm, Bob (1977). Men's Movement Hype. In: Jon Snodgrass. *For Men against Sexims. A Book of Readings*. Albion, California: Times Change Press.
- Lamnek, Siegfried; Boatca, eds. (2003). *Geschlecht - Gewalt - Gesellschaft*. Opladen: Leske + Budrich.
- Laqueur, Thomas (1992). *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Larentzakis, Grigorios (2000). *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*. Graz: Verlag Styria.
- Leisering, Christina; Röckemann, Antje (2004). Mediterrane Theologie. *Schlangenbrut* Vol. 22 (No. 84), 4.
- Leisering, Christina; Zimmermann, Andrea (2004). Vorwort. *Gender Studies. Schlangenbrut* Vol. 22 (No. 86), 4.
- Lenz, Hans-Joachim (1996). Mann versus Opfer? Kritische Männerforschung zwischen der Verstrickung in herrschende Verhältnisse und einer neuen Erkenntnisperspektive. In: BauSteineMänner. *Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie*. Hamburg: Argument, 359-396.
- Lenz, Hans-Joachim (1997). Männer und die Geschichte der Bewegung der Männer. http://www.die-frankfurt.de/espid/dokumente/doc-2000/lenz00_01.htm [6.8.2006], 1-4.
- Lienemann, Wolfgang (1989). Art. Gewalt, Gewaltlosigkeit. In: Erwin Fahlbusch, et al. *EKL³*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Bd. 2, 163-169.
- Lienemann, Wolfgang (1997). Perspektiven einer feministischen Ekklesiologie. Auszug aus einer Ekklesiologie Vorlesung Sommersemester 1997. Bern, 1-20.
- Lienemann, Wolfgang (2000). Art. Gewalt (I. Anthropologisch). *RGG⁴*. Tübingen: Mohr (Siebeck). Bd. 3, 882f.
- Lienemann, Wolfgang (2004). Kritik der Gewalt. Unterscheidungen und Klärungen. In: Walter Dietrich, Wolfgang Lienemann. *Gewalt wahrnehmen - von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer, 10-30.
- Lienemann-Perrin, Christine (1981). *Training for a Relevant Ministry. A Study of the Work of the Theological Education Fund*. Madras, Genf: Christian Literature Society, WCC Publications.
- Lienemann-Perrin, Christine (1999). Bericht von der Weltversammlung in Harare (Vortrag auf dem 11. Osteuropa-Tag in Bern, 23.1.1999), unveröff. Manuskript.
- Lienemann-Perrin, Christine (2002). Frauen zwischen 'Missionsbefehl' und Männermacht. *Una Sancta* (No. 2), 103-113.
- Lienemann-Perrin, Christine (2003). Hermeneutik des Dritten Auges am Beispiel der Abendmahlsdeutungen in verschiedenen Kontexten der Welt. *Ökumenische Rundschau* Vol. 52 (No. 2), 188-201.
- Lienemann-Perrin, Christine (2004a). The Biblical Foundations for a Feminist and Participatory Theology of Mission. *International Review of Mission* Vol. 93 (No. 368), 17-34.

- Lienemann-Perrin, Christine (2004b). Konversion im interreligiösen Kontext. Eine missionswissenschaftliche Perspektive. *Zeitschrift für Mission* Vol. 30 (No. 3), 216-231.
- Lienemann-Perrin, Christine; Vroom, Hendrik M.; Weinrich, Michael, eds. (2004). *Contextuality in Reformed Europe. The Mission of the Church in the Transformation of European Culture*. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Lilienfeld, Fairy von (1995). Art. Orthodoxe Kirchen. In: Gerhard Krause, Gerhard Müller. *TRE*. Berlin, New York: de Gruyter. Bd. 25, 423-464.
- Lindemann, Gesa (1994). Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion. In: Theresa Wobbe, Gesa Lindemann. *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*. Frankfurt: Suhrkamp, 115-146.
- Ling, Coralie (2001). Making Wide the Circle. *The Ecumenical Review* Vol. 53 (No. 1), 94-96.
- Link, Christian (2003). *In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glauben und Wissen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Link, Christian (²1982). *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*. München: Kaiser.
- Link-Wieczorek, Ulrike; Bernhardt, Reinholdt (1999). Einleitung. In: Reinholdt Bernhardt, Link-Wieczorek, Ulrike. *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9-25.
- Lukatis, Ingrid; Sommer, Regina; Wolf, Christof (2000). Frauen und Männer - Religion und Kirche - Wechselwirkungen und Spannungen. In: Ingrid Lukatis, Regina Sommer, Christof Wolf. *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske + Budrich, 11-18.
- Maffia, Diana, ed. (2003). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Feminaria.
- Maihofer, Andrea (1995). *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*. Frankfurt am Main: Ulrike Helmer.
- Maihofer, Andrea (2003). Von der Frauen- zur Geschlechterforschung. Modischer Trend oder bedeutsamer Perspektivenwechsel? *Widerspruch. Beiträge zu sozialistischer Politik* (No. 44), 135-145.
- Maluleke, Tinyiko Sam (2001). The Challenge of HIV/AIDS for Theological Education in Africa. Towards an HIV/AIDS Sensitive Curriculum. *Missionaria* Vol. 29 (No. 2 August), 125-131.
- Maluleke, Tinyiko Sam; Nadar, Sarojini (2002). Breaking the Covenant of Violence Against Women. *Journal of Theology for Southern Africa* (No. 114 November), 5-17.
- Manona, Ncumisa (1997). The Status of Women in the Traditional African Rites of Passage. The Religio-cultural Roots of Violence against Women. In: Mercy Amba Oduyoye. *Transforming Power. Women in the Household of God. Proceedings of the Pan African Conference of the Circle of Concerned African Women Theologians*. Accra-North, Ghana: Sam-Woode Ltd., 106-117.

- Maraschin, Jaci (1986). Os corpos do povo pobre. *Estudos de Religião* Vol. 1 (No. 3), 27-40.
- Maraschin, Jaci (1988). *Teologia do corpo*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm (1988). *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*. München: Kaiser.
- Marshall, Paul V. (1992). Art. Liturgie. In: Erwin Fahlbusch, et al. *EKL*³. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Bd. 3, 149-153.
- Martinez, Victoria; Muñoz, Doris (1998). Auf dem Weg, den Körper wiederzuentdecken. Neue Energien für die Veränderung. In: Bärbel Fünfinn, Christa Zinn. *Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 59-63.
- Massa, Dieter (1998). Metaphorische Rede - die Sprache zwischen Erkenntnis und Verführung. Plädoyer für eine rational verantwortliche Bildlichkeit. In: Volker Hörner, Martin Leiner. *Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 82-103.
- Massa, Dieter (2000). *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht*. Tübingen, Basel.
- Matthey, Jacques, ed. (2004). *Women in Mission*. International Review of Mission: Vol. 93.
- Matthiae, Gisela (1999). *Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Maurer, Margarete (2002). Sexualdimorphismus, Geschlechtskonstruktion und Hirnforschung. In: Ursula Pasero, Anja Gottburgsen. *Wie natürlich ist Geschlecht? Gender und die Konstruktion von Natur und Technik*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 65-108.
- May, Melanie, ed. (1991). *Women and Church. The Challenge of Ecumenical Solidarity in an Age of Alienation*. Grand Rapids: Eerdmans.
- McFague, Sallie (1982). *Metaphorical Theology*. Philadelphia: Fortress Press.
- McFague, Sallie (1988). Metaphorische Theologie. In: Jean-Pierre van Noppen. *Erinnern, um Neues zu sagen*. Frankfurt am Main: Athenäum, 176-199.
- McFague, Sallie (1993). *The Body of God. An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Meiners, Friedhelm; Rosowski, Martin, eds. (1996). *Männerwelten. Neue Perspektiven kirchlicher Männerarbeit*. Bielefeld: Luther-Verlag.
- Melloni, Alberto (2003). Bewegungen. De significatione verborum. *Concilium* Vol. 39 (No. 3), 259-277.
- Merchant, Carolyn (1987). *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und die neuzeitliche Naturwissenschaft*. München: Beck.
- Merz, Annette (2001). Warum die reine Brau Christi (2. Kor 11,2) zur Ehefrau wurde (Eph 5,22-33); Thesen zur intertextuellen Transformation einer ekklesiologischen Metapher. In: Claudia Janssen, Luise Schottroff, Beate Wehn. *Paulus: Umstrittene Traditionen - lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 148-165.

- Metz, Johann Baptist (1997). *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Meuser, Michael (1998). *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*. Opladen: Leske + Budrich.
- Meuser, Michael (2001). Männerwelten. Zur kollektiven Konstruktion hegemonialer Männlichkeit. URL: <http://www.ruendal.de/aim/pdfs/Meuser.pdf> [5.8.2006], 1-20.
- Meuser, Michael (2003). Gewalt als Modus von Distinktion und Vergemeinschaftung. Zur ordnungsbildenden Funktion männlicher Gewalt. In: Siegfried Lamnek, Manuela Boatca. *Geschlecht - Gewalt - Gesellschaft*. Opladen: Leske + Budrich, 37-54.
- Meyer-Wilmes, Hedwig (1990). *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*. Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder.
- Meyer-Wilmes, Hedwig (1996). *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Meyer-Wilmes, Hedwig (1999). Von der Mannigfaltigkeit der Ämter in einer postmodernen Kirche. *Concilium* Vol. 35 (No. 3), 336-352.
- Michalik, Regina (2001). Interview with Judith Butler, the American Philosopher, during her Visit to [sic!] in Berlin, in May 2001, invited by the American Academy. URL: http://www.lolapress.org/elec2/artenglish/butl_e.htm [5.8.2006], 1-6.
- Miege, Frank (2001). Art. "Kontext". *RGG⁴*. Tübingen: Mohr (Siebeck). Bd. 4, 1642f.
- Mies, Maria; Shiva, Vandana (1993). *Ecofeminism*. New Delhi, London: Kali for Women/Zed Books.
- Mieth, Dietmar (2004). Geschlechtertheorie als Subtext theologischer Ethik. *Theologische Quartalschrift* Vol. 184 (No. 1), 1-2.
- Minear, Paul S. (1975). *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Mirsky, Seth (1996). Three Arguments for the Elimination of Masculinity. In: Björn Krondorfer. *Men's Bodies, Men's Gods. Male Identities in a (Post)Christian Culture*. New York, London: New York University Press, 27-39.
- Moltmann, Jürgen (1989). *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. München: Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (1991). *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Kaiser.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth (1991). *Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth (1995). *Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.

- Moltmann-Wendel, Elisabeth (²1987). *Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth; Moltmann, Jürgen (1983). Becoming Human in New Community. In: Constance Parvey. *The Community of Men and Women in the Church. The Sheffield Report*. Geneva: World Council of Churches, 29-42.
- Moore, Robert; Gillette, Douglas (1992). *König, Krieger, Magier, Liebhaber. Die Stärken des Mannes*. München: Kösel.
- Moore, Stephen D. (1996). *God's Gym. Divine Male Bodies of the Bible*. New York, London: Routledge.
- Moore, Stephen D.; Capel Anderson, Janice, eds. (2004). *New Testament Masculinities*. (Society of Biblical Literature Semeia Studies). Leiden: Brill Academic Publications.
- Morton, Nelle (1985). *The Journey is Home*. Boston: Beacon Press.
- Mudge, Lewis Seymour (1998). *The Church as Moral Community. Ecclesiology and Ethics in Ecumenical Debate*. New York: Continuum.
- Mudge, Lewis Seymour (1999). Towards a Hermeneutic of the Household. "Ecclesiology and Ethics" after Harare. *The Ecumenical Review* Vol. 51 (No. 7), 243-255.
- Mullen, Eve L. (1998). Postmodernism and Social Praxis. Attempting to Put Foucault in Action Through the Theology of Sharon Welch. URL: <http://www.temple.edu/gradmag/spring98/mullen.htm> [6.8.2006], 1-7.
- Musskopf, André S.; Ströher, Marga J., eds. (2005). *Corporeidade, etnia e masculinidade. Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo, RS: CEBI.
- Muyale-Manenji, Fridah (1998). The Effects of Globalization on Culture in Africa in the Eyes of an African Woman. URL: <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/effglob.html> [6.8.2006], 1-6.
- Mveng, Engelbert (1986). Auf dem Weg zu einer afrikanisch-christlichen Spiritualität. In: Mulago gwa Cikala Musharhamina. *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Erfahrungen der Inkulturation*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 125-139.
- Máté-Tóth, András (2002). *Theologie in Ost-(Mittel-)Europa. Ansätze und Traditionen*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Münker, Stefan; Roesler, Alexander (2000). *Poststrukturalismus*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.
- Nagl-Docekal, Herta (1999). Anerkennung von Differenz. Die heutige Debatte zur feministischen politischen Theorie. In: Genus - Münsteraner Arbeitskreis für Gender Studies. *Kultur, Geschlecht, Körper*. Münster: agenda, 20-39.
- Nasimiyu-Wasike, Anne (1990). Workshop on Christianity and African Rituals. In: Mercy Amba Oduyoye, Musimbi R. A. Kanyoro. *Talitha, qumi! Proceedings of The Convocation of African Women Theologians Trinity College*,

- Legon - Accra September 24-October, 2 1989*. Ibadan: Daystar Press, 182-192.
- Nasimiyu-Wasike, Anne (1994). Domestic Violence Against Women. A Cry for Life in Wholeness. In: D.W. Waruta, Hannah W. Kinoti. *Pastoral Care in African Christianity*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers, 103-116.
- Nasimiyu-Wasike, Anne (1997). Polygamie. A Feminist Critique. In: Mercy Amba Oduyoye, Musimbi R. A. Kanyoro. *The Will to Arise. Women, Tradition, and the Church in Africa*. Maryknoll: Orbis Books, 40-53.
- Nelson, James (1992). *Body Theology*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Neuner, Peter (1997). *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Newbigin, Lesslie (1955). *Household of God. Lectures on the Nature of the Church*. London: SCM Press.
- Njoroge, Nyambura J. (1996). Hannah, Why do you Weep? 1 Samuel 1 & 2:1-21. In: Grace Wamue, Mary N. Getui. *Violence Against Women. Reflections by Kenyan Women Theologians*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers, 21-26.
- Njoroge, Nyambura J. (1997). The Missing Voice. African Women Doing Theology. *Journal of Theology for Southern Africa* (No. 99), 77-83.
- Njoroge, Nyambura J. (2000). *Kiama Kia Ngo. An African Christian Feminist Ethic of Resistance and Transformation*. Legon, Ghana: Legon Theological Studies Series (Asempa Publishers).
- Njoroge, Nyambura J. et al., eds. (1998). *There were also Women Looking on from afar*. Geneva: World Alliance of Reformed Churches.
- Njoroge, Nyambura J.; Dube, Musa W., eds. (2001). *Talitha Cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg, South Africa: Cluster Publications.
- Noller, Annette (1995). *Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Northup, Lesley A. (1998). Frauenrituale. In: Andréa Belliger, David J. Krieger. *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 391-414.
- Nunner-Winkler, Gertrud (1999). Wider die Differenz! Es lebe die Gleichheit. In: Genus - Münsteraner Arbeitskreis für Gender Studies. *Kultur, Geschlecht, Körper*. Münster: agenda, 40-63.
- Nwachuku, Daisy N. (1992). The Christian Widow in African Culture. In: Mercy Amba Oduyoye, Musimbi R.A. Kanyoro. *The Will to Arise. Women, Tradition, and the Church in Africa*. Maryknoll: Orbis Books, 54-73.
- NZZ (2004). Wangari Maathai erhält Friedensnobelpreis. Prominente Umweltaktivistin aus Kenya ausgezeichnet. *NZZ online 8.10.2004*, URL: <http://www.nzz.ch/2004/10/08/al/page-newzzE022WKT7-12.html> [6.8.2006].
- Oduyoye, Mercy Amba (1983). Reflections from a Third World Woman's Perspective. In: Virginia Fabella, Sergio Torres. *Irruption of the Third World*.

- Challenge to Theology*. Papers from the International Conference of the EATWOT 5. Maryknoll/NY, 246-255.
- Oduyoye, Mercy Amba (1987). Die Frauen der Kirche und der Auftrag der Kirche. In: John S. Pobee, Bärbel von Wartenberg-Potter. *Komm, lies mit meinen Augen. Biblische und theologische Entdeckungen von Frauen aus der Dritten Welt*. Offenbach am Main: Burckardthaus-Laetare Verlag, 90-107.
- Oduyoye, Mercy Amba, ed. (1990). *Talitha, qumi! Proceedings of The Convocation of African Women Theologians Trinity College, Legon-Accra September 24-October, 2 1989*. Ibadan, Nigeria: Daystar Press.
- Oduyoye, Mercy Amba (1994). Women, Religion and Ritual in African Religion. In: John S. Pobee. *Culture, Women and Theology*. Delhi: ISPCK, 99-115.
- Oduyoye, Mercy Amba (1995). *Daughters of Anowa. African Women and Patriarchy*. Maryknoll: Orbis Books.
- Oduyoye, Mercy Amba (1996). Spirituality of Resistance and Reconstruction. In: Mary John Mananzan, et al. *Women Resisting Violence. Spirituality for Life*. Maryknoll: Orbis Books, 161-171.
- Oduyoye, Mercy Amba, ed. (1997). *Transforming Power. Women in the Household of God. Proceedings of the Pan African Conference of The Circle of Concerned African Women Theologians*. Accra-North, Ghana: Sam-Woode Ltd.
- Oduyoye, Mercy Amba (2001a). A Biblical Perspective on the Church. *The Ecumenical Review* Vol. 53 (No. 1), 44-47.
- Oduyoye, Mercy Amba (2001b). *Introducing African Women's Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Oduyoye, Mercy Amba (2001c). The Story of a Circle. *The Ecumenical Review* Vol. 53 (No. 1), 97-100.
- Oduyoye, Mercy Amba (³1997). Women and Ritual in Africa. In: Mercy Amba Oduyoye, Musimbi R. A. Kanyoro. *The Will to Arise. Women, Tradition, and the Church in Africa*. Maryknoll: Orbis Books, 9-24.
- ÖRK, ed. (1990). *Die Ökumenische Dekade. Solidarität der Kirchen mit den Frauen*. Genf: WCC Publications.
- ÖRK, ed. (1997). *Lebendige Briefe. Bericht über die Besuche bei den Kirchen während der Ökumenischen Dekade - Kirche in Solidarität mit den Frauen*. Genf: WCC Publications.
- Ohlendieck, Lutz (2003). Gender Trouble in Organisationen und Netzwerken. In: Ursula Pasero, Christine Weinbach. *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 171-185.
- Okeke, Veronica I. (1997). Violence Against Women. The Issue of Domestic Violence. In: Elizabeth Amoah. *Where God Reigns (Reflections on Women in God's World)*. Accra: Sam-Woode Ltd, 183-191.
- Osborne, Peter; Segal, Lynne (1993). Extracts from Gender as Performance. An Interview with Judith Butler. URL: <http://www.theory.org.uk/but-int1.htm> [5.8.2006], 1-10.

- Ott, Heinrich (1999). *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln. Heinrich Ott/Klaus Otte*. Unveränd. Nachdr. der 3. überarb. und erw. Aufl. hg. v. Klaus Otte unter Mitarb. v. Peter Balsler. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Pahnke, Donate; Sommer, Regina, eds. (1995). *Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pannenberg, Wolfhart (1993). *Systematische Theologie*. Bd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Parvey, Constance F., ed. (1983). *The Community of Women and Men in the Church. The Sheffield Report*. Geneva: World Council of Churches.
- Pasero, Ursula; Gottburgsen, Anja (2002a). Vorwort. In: Ursula Pasero, Anja Gottburgsen. *Wie natürlich ist Geschlecht? Gender und die Konstruktion von Natur und Technik*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Pasero, Ursula; Gottburgsen, Anja, eds. (2002b). *Wie natürlich ist Geschlecht? Gender und die Konstruktion von Natur und Technik*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Patriarchate [Ecumenical] (1992). Conclusions of the Inter-Orthodox Theological Consultation. The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Rhodes, Greece, November 1988. *MaryMartha* Vol. 2 (No. 3), URL: <http://members.iinet.net.au/~mmjournal/MaryMartha/CONSULTATIONS%20and%20REPORTS/RHODES%20consultation.html> [6.8.2006].
- Peetz, Gabriele (1999). *Grenzen überwinden. Das Frauenreferat im Lutherischen Weltbund - Geschichte und Analyse*. Münster: LIT.
- Pemberton, Carrie (2003). *Circle Thinking. African Women Theologians in Dialogue with the West*. Leiden: Brill.
- Peralta, Athena K. (2005). *A Caring Economy. A Feminist Contribution to Alternatives to Globalisation Addressing People and Earth (AGAPE)*. Geneva: WCC Publications.
- Phillips, Anne (1995). *Geschlecht und Demokratie*. Hamburg: Rotbuch.
- Phiri, Isabel Apawo (2001). Domestic Violence in Christian Homes. A Durban Case Study. *Journal for the Study of Religion* Vol. 14 (No. 2), 85-101.
- Phiri, Isabel Apawo (2002). 'Why Does God Allow Our Husbands To Hurt Us?' Overcoming Violence Against Women. *Journal of Theology for Southern Africa* (No. 114 November), 19-30.
- Pielenz, Michael (1993). *Argumentation und Metapher*. Tübingen: Gunter Narr.
- Pirri-Simonian (1999). Orthodox Women in Ecumenical Dialogue. In: Kyriaki Karidoyanes FitzGerald. *Orthodox Women Speak. Discerning the "Signs of the Times"*. Geneva: WCC Publications, 142-154.
- Plett, Konstanze (2002). Intersexualität aus rechtlicher Perspektive. Gedanken über 'Rasse', Transgender und Marginalisierung. In: polymorph. *(K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive*. Berlin: querverlag, 31-42.

- Pohl-Patalong, Uta (2000a). 'Geschlecht' wahrnehmen. Auf dem Weg zu einer Methodologie feministischer Praktischer Theologie. In: Eberhard Hauschildt, et al. *Praktische Theologie als Topographie des Christentums. Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension*. Rheinbach: CMZ-Verlag, 304-322.
- Pohl-Patalong, Uta (2000b). Wie anders ist die Pfarrerin? *Deutsches Pfarrblatt* (No. 6), 298-302.
- Pohl-Patalong, Uta (²2002). Art. Gender. In: Elisabeth Gössmann, et al. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 216-221.
- polymorph (2002). *(K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive*. 2002: Querverlag.
- Popitz, Heinrich (1986). *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Praetorius, Ina (1993). *Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Presbyterian, Women's Centre (1999). Christian Support For Bereavement. Order for Widowhood. A Manual For Counselling Widows. Produced by the Presbyterian Women's Centre - Abokobi. For Presbyterian Women and Men. (Unpublished paper).
- Preul, Reiner (1997). *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Proaño-Gómez, Lola (2002). *Poética, política y ruptura Argentina 1966-1973. Teatro e identidad*. Buenos Aires: ACTUEL.
- Prömper, Hans (2003). *Emanzipatorische Männerbildung. Grundlagen und Orientierungen zu einem geschlechtsspezifischen Handlungsfeld der Kirche*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Purtschert, Patricia (2003). Feministischer Schauplatz umkämpfter Bedeutungen. Zur deutschsprachigen Rezeption von Judith Butlers 'Gender Trouble'. *Widerspruch. Beiträge zu sozialistischer Politik* (No. 44), 147-158.
- Purtschert, Patricia; Ruef, Maja (2003). Feminismus in den 90ern: Krise oder Öffnung? Erbe oder Neuanfang? Zwei Briefe. In: Claudia Koppert, Beate Selders. *Hand aufs dekonstruierte Herz*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, 27-61.
- Pöhlmann, Horst Georg (⁶2002). *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Raiser, Elisabeth (2004a). Inclusive Community. In: John Briggs, Mercy Amba Oduyoye, Georges Tsetsis. *A History of the Ecumenical Movement Vol. 3. 1968-2000*. Geneva: WCC Publications, 243-277.
- Raiser, Konrad (1991). *Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?* Geneva: WCC Publications.
- Raiser, Konrad (1997). *To Be the Church. Challenges and Hopes for a New Millennium*. Geneva: WCC Publications.
- Raiser, Konrad (1999). *Ernstfall des Glaubens. Kirche sein im 21. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Raiser, Konrad (2002). *For a Culture of Life. Transforming Globalization and Violence*. Geneva: WCC Publications.
- Raiser, Konrad (2004b). Abschied von ökumenischen Visionen - Aufbruch in eine ökumenische Zukunft? URL: http://www.woek.de/woek/pdf/woek_symposium_jan_2004_raiser.pdf [6.8.2006], 1-11.
- Raschke, Joachim (1987). Zum Begriff der sozialen Bewegung. In: Roland Roth, Dieter Rucht. *Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt am Main, New York: Campus, 19-29.
- Rasmussen, Larry (1994). Theology of Life and Ecumenical Ethics. In: David G. Hallman. *Ecotheology*. Geneva: WCC Publications, 112-129.
- Reese, Annegret (1997). *Gewalt gegen Frauen. Macht und Geschlecht als Instrumente einer feministisch-theologischen Analyse*. Münster: LIT.
- Regule, Teva (2001). The St. Nina Quarterly. Bringing Together A Community of Orthodox Christian Women. *The Ecumenical Review* Vol. 53 (No. 1), 101-104.
- Rehberger, Claudia (1996). *Humanisierung des Menschen und die Wiederver-söhnung mit der Erde. Die Befreiungstheologie Rosemary Ruethers*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang.
- Ress, Mary Judith (1998). Ganzheitlicher Ökofeminismus. Interview mit Ivone Gebara. In: Bärbel Fünfinn, Christa Zinn. *Das Seufzen der Schöpfung. Öko-feministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 17-24.
- Ress, Mary Judith (2002). *Lluvia para florecer. Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina*. Santiago de Chile: Colectivo Con-spirando.
- Ress, Mary Judith (2003). "Without a Vision, the People Perish" (Proverbs 29:18). *Reflections on Latin American Ecofeminist Theology*. Santiago, Chile: The Con-spirando Collective.
- Ress, Mary Judith; Hurtado, Josefina (1998). Die Welt der Aymara. Eine Sprache der Symbole, Tänze und Farben. In: Bärbel Fünfsinn, Christa Zinn. *Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 51-55.
- Reuter, Hans-Richard (1997). Der Begriff der Kirche in theologischer Sicht. In: Gerhard Rau, Hans-Richard Reuter, Klaus Schlaich. *Das Recht der Kirche Bd. 1 Zur Theorie des Kirchenrechts*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 23-74.
- Rhodos (1989). Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen. Abschlussbericht einer Interorthodoxen Theologischen Konsultation. *Una Sancta* (No. 44), 252-260.
- Richards, Amy (2004). Zukunftsvisionen. Die Third Wave Bewegung in den USA: Ein dritter Weg. *Schlangenbrut* Vol. 22 (No. 86), 26-29.
- Ricoeur, Paul (1974). Stellung und Funktion der Metapher in der religiösen Sprache. In: Paul Ricoeur, Eberhard Jüngel. *Evangelische Theologie. Beiheft*. 45-70.

- Ritschl, Dietrich (1988). *Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*. München: Kaiser.
- Robert, Dana L. (1997). *American Women in Mission. A Social History of Their Thought and Practice*. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- Robert, Dana L. (2002). The Influence of American Missionary Women on the World Back Home. *Religion and American Culture. A Journal of Interpretation* Vol. 12 (No. 1), 59-89.
- Robra, Martin (1996). Theology of Life - Justice, Peace, Creation. An Ecumenical Study. *The Ecumenical Review* Vol. 48 (No. 1), 28-37.
- Rohr, Richard (1986). *Der wilde Mann. Geistliche Reden zur Männerbefreiung*. München: Claudius.
- Rosenhäger, Ursel; Stephens, Sara (1993). 'Walk my Sister'. *The Ordination of Women. Reformed Perspectives. Studies from the World Alliance of Reformed Churches 18*. Geneva: WARC.
- Rosowski, Martin; Ruffing, Andreas (2000). Kirchliche Männerarbeit - eine erste Adresse für Männerentwicklung. In: Martin Rosowski, Andreas Ruffing. *MännerLeben im Wandel. Würdigung und praktische Umsetzung einer Männerstudie*. Ostfildern: Schwabenverlag, 7-21.
- Ross, Susan A. (1998). *Extravagant Affections. Feminist Perspectives on Sacramental Theology*. New York: Continuum.
- Ruether, Rosemary Radford (1985). *Women-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. San Francisco: Harper & Row.
- Ruether, Rosemary Radford (1988). *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche*. Stuttgart: Kreuz.
- Ruether, Rosemary Radford (1990). *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Ruether, Rosemary Radford (1992). *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. New York: Harper San Francisco.
- Ruether, Rosemary Radford (1998). *Women and Redemption. A Theological History*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ruether, Rosemary Radford (2000). *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism and Religion*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Russell, Letty M. (1993). *Church in the Round. Feminist Interpretation of the Church*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Russell, Letty M. (2001). Hot-House Ecclesiology. A Feminist Interpretation of the Church. *The Ecumenical Review* Vol. 53 (No. 1), 48-55.
- Rösener, Christiane (2001). *Vom Brot, das mehr wird durch Teilen. Feministische Theologien aus Nord und Süd im Dialog*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Scherzberg, Luzia (1992). *Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Schiefer, Ferrari Valeria; Valerio, Adriana; Berlis, Angela; Bieberstein, Sabine, eds. (2005). *Theological Women's Studies in Southern Europe*. Yearbook of the European Society of Women in Theological Research Vol. 13. Leuven: Peeters.

- Schlink, Edmund (1983). *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (1981). Martyria-Leiturgia-Diakonia. *Quatember*, 160-172, <http://quatember.de/J1981/q811601.htm> [4.8.2006].
- Schmitz, Sigrid (2002). Hirnforschung und Geschlecht. Eine kritische Analyse im Rahmen der Genderforschung in den Naturwissenschaften. In: Ingrid Bauer, Julia Neissl. *Gender Studies. Denksachsen und Perspektiven der Geschlechterforschung*. Innsbruck: Studienverlag, 109-125.
- Schmitz, Sigrid; Schinzel, Britta (2002). GERDA: A Brain Research Information System for Reviewing and Deconstructing Gender Differences. In: Ursula Pasero, Anja Gottburgsen. *Wie natürlich ist Geschlecht? Gender und die Konstruktion von Natur und Technik*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 126-139.
- Schottroff, Luise (1996). „Gesetzesfreies Heidentum“ – und die Frauen? In: Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker. *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus*. Leiden: Brill, 227-246.
- Schottroff, Luise (²2002). Art. "Ämter/Charismen". In: Elisabeth Gössmann, et al. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 15-17.
- Schrey, Heinz-Horst (1984). Art. Gewalt/ Gewaltlosigkeit (I. Ethisch). In: Gerhard Krause, Gerhard Müller. *TRE*. Berlin, New York: de Gruyter. Bd. 13, 168-178.
- Schroeder-Kurth, Traute M. (1995). Naturwissenschaftliche Grundlagen für die Geschlechtsdifferenzierung. In: Helga Kuhlmann. *Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 19-31.
- Schroer, Silvia (1996). *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Schroer, Silvia (²2002). Art. Weisheit/Sophia. In: Elisabeth Gössmann, et al. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 572-574.
- Schuck, Martin (2003). Art. Politische Theologie. *GGG⁴*. Tübingen: Mohr (Siebeck). Bd. 6, 1471-1474.
- Schumacher, René (1997). *Erfassen und Verstehen frischer Metaphern*. Tübingen, Basel: A. Francke.
- Schwarz, Elisabeth (1992). Art. Metapher. In: Erwin Fahlbusch, et al. *EKL³*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Bd. 3, 384-385.
- Schwöbel, Christoph (1998). Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. In: Wilfried Härle, Reiner Preul. *Trinität*. Marburg: Elwert, 129-154.
- Schwöbel, Christoph (2001). Art. Koinonia (I. Dogmatisch; II. Ethisch). *GGG⁴*. Tübingen: Mohr (Siebeck). Bd. 4, 1477-1479.

- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1988a). Biblische Grundlegung. In: Maria Kassel. *Feministische Theologie. Perspektiven der Orientierung*. Stuttgart, 13-44.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1988b). *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*. Freiburg/Schweiz: Edition E-xodus.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1988c). *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. München, Mainz.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1989). The Politics of Otherness. Biblical Interpretation as a Critical Praxis for Liberation. In: Marc H. Ellis, Otto Madura. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutierrez*. Maryknoll/NY: Orbis Books.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1992). *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1993a). *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*. New York: Crossroad.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1993b). The Ethics and Politics of Liberation. Theorizing the Ekklesia of Women. In: Elisabeth Schüssler Fiorenza. *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesia-logy of Liberation*. New York: Crossroad.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1993c). Gather in My Name. Toward a Christian Feminist Spirituality. In: Elisabeth Schüssler Fiorenza. *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation*. New York: Crossroad, 195-205.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1995). *Jesus: Miriam's child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*. New York: Continuum.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1997). *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1999a). Der Kaiser hat ja nichts an. Demokratisches Selbstverständnis der Kirche und Kyriokratie der römischen Autorität. *Concilium* Vol. 53 (No. 3), 327-335.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1999b). *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2000). *Resident Alien*. Dazugehören und doch fremd bleiben. In: Katharina von Kellenbach, Susanne Scholz. *Zwischen-Räume. Deutsche feministische Theologinnen im Ausland*. Münster: LIT, 69-83.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2001). *Wisdom Ways. Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll/NY: Orbis Books.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (²1993). *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. München, Mainz.
- Seibert, Ute (2001). "Eine Spirale mit sehr viel Farbe". Frauenerfahrungen und Spiritualität in Chile. *Schlangenbrut* Vol. 19 (No. 75), 25-28.

- Shisanya, Constance R. A. (1996). A Theological Reflection on Economic Violence Against Women. In: Grace Wamue, Mary N. Getui. *Violence Against Women. Reflections by Kenyan Women Theologians*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers, 60-67.
- Shiundu, Linnet A. (1992). Violence of Women to Women. Who is to Blame in the Case of Relationship Between Daughter-In-Law and Her Mother-In-Law and Sister-In-Law. *AMKA* 2, 61-67.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore (1995). Die Rezeption und Diskussion der Genus-Kategorie in der theologischen Wissenschaft. In: Hadumod Bußmann, Renate Hof. *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*. Stuttgart: Kröner, 60-112.
- Simonis, Annette (2002). Art. Weiblichkeitsbilder/Imagination. In: Renate Kroll. *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze - Personen - Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 400-401.
- Sinner, Rudolf von (2003). *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Socorro Fragoso, María del (1998). Das indigene Kreuz. In: Bärbel Fünfsinn, Christa Zinn. *Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 41.
- Soiland, Tove (2003). Das Spiel mit den Geschlechtern - eine Sackgasse? *WochenZeitung*, URL: <http://www.woz.ch/dossier/gender/11699.html> [6.8.2006], 1-4.
- Spivak, Gayatri (1994). Can the Subaltern Women Speak? In: Patrick Williams, Laura Chrisman. *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press, 66-111.
- Standhartinger, Angela (2003). "Die Frau muss Vollmacht haben auf dem Haupt" (1. Kor 11, 10). Zur Geschichte und Gegenwart feministischer Paulusauslegungen. In: Irene Dingel. *Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz-Perspektiven-Akzente*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 43-66.
- Stegemann, Ekkehard W.; Stegemann, Wolfgang (1995). *Urchristliche Sozialgeschichte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Steinacker, Peter (1982). *Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Steinmetz, Suzanne (1978). The Battered Husband Syndrome. *Victimology* (No. 2), 499-509.
- Stierle, Wolfram; Werner, Dietrich; Heider, Martin, eds. (1996). *Ethik für das Leben. 100 Jahre ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studentexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996*. Rothenburg o.T.: Ernst Lange Institut für ökumenische Studien.
- Stockhausen, Alma von (2002). Rahners kosmische Ekklesiologie im Rückgriff auf Teilhard de Chardin. In: Albrecht von Brandenstein-Zepelin, Alma von

- Stockhausen. *Die Kirche als Corpus Christi mysticum. Zur Geschichte der Kirche im Hinblick auf Wissenschaft, Staat und Gesellschaft*. Weinheim-Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akademie, 291-317.
- Strack, Hanna (²2002). Art. Spiritualität. Gegenwart. In: Elisabeth Gössmann, et al. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 515-517.
- Strahm, Doris (1997). *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*. Luzern: Edition Exodus.
- Strahm, Doris (²2002). Art. Befreiungstheologie(n). In: Elisabeth Gössmann, et al. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 56-60.
- Ströher, Marga J.; Deifelt, Wanda; Musskopf, André S., eds. (2004). *A flor da pele. Ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo, RS: CEBI.
- Stuart, Elizabeth (2002). *Gay and Lesbian Theologies. Repetitions with Critical Difference*. Aldershot, Hants, England: Ashgate.
- Suchocki, Marjorie Hewitt (²1989). *God - Christ - Church*. New York, NY: Crossroad.
- Sutter Rehmann, Luzia (2001a). Die aktuelle feministische Exegese der paulinischen Briefe. Ein Überblick. In: Claudia Janssen, Luise Schottroff, Beate Wehn. *Paulus: umstrittene Traditionen - lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 10-22.
- Sutter Rehmann, Luzia (2001b). Die paulinischen Briefe in der feministischen Exegese - ein Überblick. *lectio difficilior* (No. 1).
- Tamez, Elsa (1998). *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*. Luzern: Edition Exodus.
- Theissen, Gerd (1985). *Soziologie der Jesusbewegung*. München: Kaiser.
- Theissen, Gerd (2001). Gewalt gegen Frauen. Überlegungen zur personalen, strukturellen und kulturellen Gewalt gegen Frauen im Neuen Testament. In: Fernando Enns. *Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001-2010. Impulse*. Frankfurt am Main: Lembeck, 51-82.
- Theodorou, Evangelos D. (1998). Prologue. In: Kyriaki Karidoyanes FitzGerald. *Women Deacons in the Orthodox Church. Calles to Holiness and Ministry*. Brookline MS: Holy Cross Orthodox Press, xxi-xxviii.
- Circle of Concerned African Women Theologians (2003). Annual Report for 2003. Unpublished Paper, 1-14.
- Thyen, Hartwig (1978). "nicht mehr männlich und weiblich." Eine Studie zu Galater 3,28. In: Frank Crüsemann, Hartwig Thyen. *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*. Berlin: Burckhardtthaus, 107-210.
- Thürmer-Rohr, Christina (1999). Die unheilbare Pluralität der Welt - Von Patriarchatskritik zur Totalitarismusforschung (1998). *Vagabundinnen. Feministische Essays*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 214-230.

- Thürmer-Rohr, Christina (2003). Veränderungen der feministischen Gewaltdebatte in den letzten 30 Jahren. In: Antje Hilbig, Claudia Kajatin, Ingrid Miethe. *Frauen und Gewalt. Interdisziplinäre Untersuchungen zu geschlechtsgebundener Gewalt in Theorie und Praxis*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 17-29.
- Tillich, Paul (1955). *Systematische Theologie*. Bd. 1. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, Paul (1991). *Der Mut zum Sein (Nachdruck 1969)*. Berlin: de Gruyter.
- Trapasso, Rosa Dominga (1998). Die Zukunft ermöglichen. In: Bärbel Fünfsinn, Christa Zinn. *Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 11-16.
- Trible, Phyllis (1987). *Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Trotha, Trutz von (1997). Soziologie der Gewalt. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Sonderheft 37.
- Umeh, Angelina U. (1997). Women and Widowhood Rituals in Nigeria. The Traditional Igbo Society. In: Elizabeth Amoah. *Where God Reigns. Reflections on Women in God's World*. Accra-North, Ghana: Sam-Woode Ltd., 159-171.
- UNO (1995). Bericht der Sonderberichterstatterin der Vereinten Nationen zu "Gewalt gegen Frauen". In: Senioren Abteilung Frauenpolitik des Bundesministeriums für Familie, Frauen und Jugend. *Materialien zur Frauenpolitik*. Bonn. Nr. 45.
- Ven, Johannes A. van der (1995). *Kontextuelle Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos.
- Veneziani, Marco; Vico, Giambattista (1997). *Principj di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni: concordanze i indice di frequenza dell'edizione Napoli 1744*. Firenze: Olschki.
- Verstappen, Birgit (2003). *Ekklesia des Lebens. Im Dialog mit Sallie McFague's Kosmologie und der Befreiungstheologie von Elisabeth Schüssler Fiorenza*. Münster: LIT.
- Villa, Paula-Irene (2000). *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*. Opladen: Leske + Budrich.
- Villa, Paula-Irene (2003). *Judith Butler*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Vischer, Lukas (1998). Kirche - Mutter aller Gläubigen. In: Michael Welker, David Willis. *Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben - Themen - Traditionen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 295-322.
- Vogel-Mfato, Eva-Sybille (1995). *Im Flüstern eines zarten Wehens zeigt sich Gott. Missionarische Kirche zwischen Absolutheitsanspruch und Gemeinschaftsfähigkeit*. Rothenburg o. T.: Ernst Lange-Institut für Ökumenische Studien e.V.
- Volz, Rainer (2000). Über die Hartnäckigkeit des 'kleinen' Unterschieds - Religiosität und Kirchlichkeit im Vergleich der Geschlechter und ihrer Rollenbil-

- der. In: Ingrid Lukatis, Regina Sommer, Christof Wolf. *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske + Budrich, 115-129.
- Vumuka-ku-Nanga, César (2002). *Politische Theologie in Afrika. Das dogmatisch-politische Denken des hl. Ambrosius von Mailand als Modell für die Beziehung zwischen Staat und Kirche im modernen Afrika*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang.
- WA, *Martin Luther, Werke*. Kritische Gesamtausgabe ("Weimarer Ausgabe"), Weimar 1883ff.
- Wagener, Ulrike (1994). *Die Ordnung des "Hauses Gottes". Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe Tübingen*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Wagner, Harald (2003). *Dogmatik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wagner-Rau, Ulrike (2000). *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wagner-Rau, Ulrike (2002). Art. Raum. In: Elisabeth Gössmann, et al. *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 582-583.
- Walser, Christoph (2004). Mit Männern auf dem Lebensweg. Alltagsnahe Männerarbeit in den Kirchgemeinden. URL: <http://www.kirchenbote.ch/zuerich/glaubeleben/wildemaenner/Lebensweg.htm> [5.8.2006].
- Walser, Christoph; Wild, Peter (2002). *Men's Spirit. Spiritualität für Männer*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder.
- Walter, Willi (2000). Gender, Geschlecht und Männerforschung. In: Christina von Braun, Inge Stephan. *Gender-Studien. Eine Einführung*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 97-115.
- Walz, Heike (2003a). Book Review. Carrie Pemberton, Circle Thinking. African Women in Dialogue with the West, Leiden, Brill (Studies on Religion in Africa, 25), 2003. *Le Fait Missionnaire* 13 (October), 148-152.
- Walz, Heike (2003b). "Der Traum von der Ganzheit". Neuansätze theologischer Anthropologie. In: Irene Leicht, Rakel, Claudia, Rieger-Goertz, Stefanie. *Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (erarbeitet von Silvia Arzt, Elisabeth Hartlieb, Heike Preising, Stephanie Klein, Irene Leicht, Claudia Rakel, Stefanie Rieger-Goertz, Angelika Strotmann, Marie-Theres Wacker und Heike Walz), 149-151.
- Walz, Heike (2003c). „Die Dritte-Welt-Frau“? Geschlechterdifferenz im Scheinwerfer der Kritik postkolonialer Denkerinnen. In: Heike Walz, Christine Lienemann-Perrin, Doris Strahm. *Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht*. Luzern: Edition Exodus, 41-54.
- Walz, Heike (2003d). Wissenschaftskritik (unter Mitarbeit von Claudia Rakel). In: Irene Leicht, Stefanie Rieger-Goertz, Claudia Rakel. *Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (er-

- arbeitet von Silvia Arzt, Elisabeth Hartlieb, Heike Preisung, Stephanie Klein, Irene Leicht, Claudia Rakel, Stefanie Rieger-Goertz, Angelika Strotmann, Marie-Theres Wacker und Heike Walz), 64-72.
- Walz, Heike (2005). Gott schuf sie - jenseits von Frau oder Mann? Geschlechts-reflexive theologische Anthropologie. In: Christina Aus der Au. *Menschsein denken. Anthropologie in theologischen Perspektiven*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 63-86.
- Walz, Heike; Lienemann-Perrin, Christine; Strahm, Doris, eds. (2003). *Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht*. Luzern: Edition Exodus.
- Wamue, Grace (1996). Gender Violence and Exploitation. The Widow's Dilemma. In: Grace Wamue, Mary N. Getui. *Violence Against Women. Reflections by Kenyan Women Theologians*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers, 40-48.
- Wamue, Grace; Getui, Mary N. (1996a). Introduction. In: Grace Wamue, Mary N. Getui. *Violence against Women. Reflections by Kenyan Women Theologians*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers, 1-3.
- Wamue, Grace; Getui, Mary N., eds. (1996b). *Violence Against Women. Reflections by Kenyan Women Theologians*. Nairobi, Kenya: Acton Publishers.
- Ware, Kallistos (2000). Man, Woman and the Priesthood of Christ. In: Elisabeth Behr-Sigel, Kallistos Ware. *The Ordination of Women in the Orthodox Church*. Geneva: Risk Book Series, 49-96.
- Watson, Natalie K. (Knödel) (1997). *Reconsidering Ecclesiology. Feminist Perspectives*. Durham: PhD thesis University of Durham.
- Watson, Natalie K. (Knödel) (2002). *Introducing Feminist Ecclesiology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Weder, Hans (⁴1990). *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*. 1. Aufl. 1978. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weinreich, Sonja; Benn, Christoph (2003). *Aids - eine Krankheit verändert die Welt. Daten - Fakten - Hintergründe*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Weinrich, Harald (1976). *Sprache in Texten*. Stuttgart.
- Weinrich, Michael (1998). *Kirche glauben. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie*. Wuppertal: Foedus Verlag.
- Weiss-Flache, Martin (2001). *Befreiende Männerpastoral. Männer in Deutschland auf befreienden Wegen der Umkehr aus dem Patriarchat. Gegenwartsanalyse - theologische Optionen - Handlungsanweisungen*. Münster: LIT.
- Welch, Sharon D. (1988). *Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung*. Freiburg/Schweiz: Edition Exodus.
- Welker, Michael (1995). *Kirche im Pluralismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Wendel, Saskia (2002). *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Wendel, Saskia (2003). *Feministische Ethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.

- Wendel, Saskia (2004). Hat das moralische Subjekt ein Geschlecht? *Theologische Quartalschrift* Vol. 184 (No. 1), 3-17.
- Werbick, Jürgen (1994). *Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder.
- Wichterich, Christa (1998). *Die globalisierte Frau. Berichte aus der Zukunft der Ungleichheit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Wieck, Wilfried (1987). *Männer lassen lieben. Die Sucht nach der Frau*. Frankfurt am Main: Kreuz Verlag.
- Wiedenhofer, Siegfried (1992). *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*. Graz, Wien, Köln: Verlag Styria.
- Wiggermann, Karl Friedrich (2000). Art. Spiritualität. In: Gerhard Krause, Gerhard Müller. *TRE*. Berlin, New York: de Gruyter. Bd. 31, 708-717.
- Williams, Delores (1993). *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Wittschier, Sturmius (1994). *Männer spielen Mann. Dramen mit Gott und Vater*. Salzburg: Anton Pustet.
- Wolf, Christof (2000). Zur Entwicklung der Kirchlichkeit von Männern und Frauen 1953 bis 1992. In: Ingrid Lukatis, Regina Sommer, Christof Wolf. *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske + Budrich, 69-83.
- Yinda, Hélène; Kä Mana (2001). *Pour la nouvelle théologie des femmes africaines*. Yaoundé, Cameroun: Editions CLE/CIPCRE.
- Young, Pamela Dickey (2000). *Re-creating the Church. Communities of Eros*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, Oldenburg, ed. (2002). *Körper und Geschlecht. Bremer-Oldenburger Vorlesungen zur Frauen- und Geschlechterforschung*. Opladen: Leske + Budrich.
- Zentrum für interdisziplinäre Frauenforschung, Berlin, ed. (2000). *Körper und Geschlecht. Beiträge aus medizinischer, kultur- und sozialwissenschaftlicher Perspektive*. Berlin: Geschäftsstelle des ZiF der Humboldt-Universität zu Berlin.
- Zimmermann, Ruben, ed. (2000a). *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*. München: Wilhelm Fink.
- Zimmermann, Ruben (2000b). Metaphertheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch. *Theologische Zeitschrift* Vol. 56 (No. 2), 108-133.
- Zulehner, Paul M.; Volz, Rainer (³1999). *Männer im Aufbruch. Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Zürn, Peter (2001). Männer in der Erwachsenenbildung. URL: <http://www.kath.ch/skz/skz-2001/pastoral/pa48.htm> [6.8.2006], 2-3.

Zitierte Internetseiten:

<http://members.iinet.net.au/~mmjournal/HOMEPAGE.html>
[14.8.2006].

<http://www.thecirclecawt.org/newsletter?mode=content&id=23808&ref=2564> [14.8.2006].

Con-spirando. El colectivo en sus inicios. Quienes somos, in:
<http://www.conspirando.cl> [14.8.2006].

http://www.conspirando.cl/quienes_somos.htm [14.8.2006].

<http://www.conspirando.cl/contactos.htm> [14.8.2006].

<http://www.vinnai.de/terror.html> [14.8.2006].

<http://www.vinnai.de/krieg.html> [14.8.2006].

<http://www.tagi.ch/dyn/news/zuerich/436066.html> [14.8.2006].

<http://www.catolicasporelderechoadecidir.org/> [14.8.2006].

<http://www.sistersofstjosephbrentwoodny.org/> [14.8.2006].

<http://maennerbewegung.net> [14.8.2006].

<http://www.bessereweltlinks.de/book106c.htm> [14.8.2006].

http://zh.ref.ch/bug/content/e3/e105/index_ger.html [14.8.2006].

<http://www.kirchenbote.ch/zuerich/glaubeleben/wildemaenner/narren.htm> [14.8.2006].



Hier ist nicht mehr männlich und weiblich, heißt es bei Paulus in Bezug auf die Kirche. Gerade an der Geschlechterfrage scheiden sich bekanntlich die Geister, nicht nur in der Ökumene, sondern oft in den Kirchen selber. Während feministische Theologinnen seit etwa dreißig Jahren das Verhältnis von Ekklesiologie und Geschlecht aus befreiungstheologischer Perspektive von Frauen thematisieren, hat die gegenwärtige kulturwissenschaftliche Geschlechterforschung Geschlecht und Körper in dekonstruktivistischer Sicht -grundsätzlich in Frage gestellt: Gibt es wirklich zwei eindeutige Geschlechter -oder weder Mann noch Frau?

Das vorliegende Buch stellt sich diesen Herausforderungen an die theologische Geschlechterforschung. Es bietet eine Aufarbeitung europäisch-nordamerikanischer feministischer Ekklesiologien und von weniger bekannten Ansätzen aus der weltweiten Ökumene, nämlich von afrikanischen, lateinamerikanischen und orthodoxen Theologinnen sowie kritischen Männertheologen. Die Studie zeigt: Ekklesiologie und Geschlechterforschung sind jeweils kontextuell bedingt, indem ins Nachdenken über Kirche bewusst oder unbewusst konfessionelle Traditionen, kulturelle Prägungen und Geschlechterkonzeptionen einfließen; und Geschlechterkonzeptionen bleiben ihrerseits nicht unberührt von Konfession und Kultur.

Die Autorin stellt die in den Gender Studies prominent gewordene dekonstruktivistische Geschlechts- und Körpertheorie den befreiungstheologisch motivierten feministischen Zugängen gegenüber und macht diese kritische Spannung fruchtbar für eine Ekklesio-Proxologie, in der Kirche eine Avantgarde revidierter Beziehungen sein soll, die eindeutige, historisch und kulturell verfestigte Geschlechterprofile verflüssigt und gleichzeitig für gesellschaftliche Transformationen im Blick auf Ungerechtigkeiten eintritt.

Autorin: Prof. Dr. Heike Walz war 2001–2005 wissenschaftliche Assistentin für Missionswissenschaft, Ökumene und interkulturelle Gegenwartsfragen an der Universität Basel, 2005 wurde sie dort promoviert (Dr. theol.). 2005–2009 lehrte sie als Professorin für Systematische Theologie an der Ökumenischen Hochschule Instituto Universitario ISEDET in Buenos Aires, Argentinien (im Auftrag der Evangelischen Missionsgesellschaft Basel, mission 21); 2009–2016 war sie Professorin für Feministische Theologie und Theologische Geschlechterforschung an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel; 2016 habilitierte sie sich an der Humboldt-Universität zu Berlin in Religions- und Missionswissenschaft und Ökumene; seit 2016 hat sie den Lehrstuhl für Interkulturelle Theologie, Missions- und Religionswissenschaft an der Augustana-Hochschule inne.

ISBN-10 3-87476-504-0 / 3874765040 ISBN-13 978-3-87476-504-6 / 9783874765046 In deutscher Sprache.

487 pages. 22,8 x 14,8 x 3 cm.