

Kirche des Lebens träumen

Geschlechtergrenzen überschreiten in der Ekklesiologie

Heike Walz

*»I feel very strongly that art has an important formative role to play in our lives. I am committed to a reclaiming and enkindling of the spiritual resources of women through a visual theology.«**

Dina Cormick

Visuelle Theologie, die das Unsichtbare sichtbar macht, so lässt sich Dina Cormicks¹ künstlerisches Werk umschreiben. In ihren Bildern vermittelt sie eine theologische Interpretation des »unsichtbaren Gottes« und belebt die verschüttete und unsichtbar gemachte Beteiligung von Frauen wieder. Ein Bild hat sie der Gemeindeleiterin und Missionarin Phöbe aus Kenchreä gewidmet. Phöbe ist die Überbringerin des Briefes, den Paulus an die Gemeinde in Rom sendet (Röm 16,1–2). Paulus bezeichnet sie als Schwester, Dienerin und Beschützerin.² Kunst, feministische Theologie und Visionen von Kirche sind bei Cormick miteinander verwoben. Sie visualisiert die Hoffnung, als Kirche soziale und geschlechtsbedingte Grenzen zu überschreiten. Das Bild der in Südafrika lebenden römisch-katholischen Künstlerin verbildlicht Aspekte meiner Überlegungen, in der Kirche und der Ekklesiologie Geschlechtergrenzen zu überschreiten.

1. Dina Cormicks visuelle Theologie zu Frauen und Kirche

Frauen, Männer, manche älter, manche jünger, möglicherweise auch Kinder umringen den runden Abendmahlstisch. Phöbe und einige Mitfeiernde halten die Augen geschlossen und sind in Gesang und Anbetung vertieft, das Gesicht gen Himmel gerichtet. Manche klatschen rhythmisch in die Hände, wie es in afrikanischen Gottesdiensten üblich ist. Der Blick der Betrachterin

* <http://www.afriart.org.za/ContentPage.aspx?pageid=1235>, 20.5.2006.

richtet sich unwillkürlich auf Phöbe und den Tisch mit dem Brot und dem Kelch. Die Liturgin Phöbe versammelt die bunt gemischte Gemeinschaft rund um den Tisch Jesu, sie ist die Repräsentantin Christi. Eine einladende Szene, eine Abendmahlsfeier in einem kleinen Kreis von Menschen, die mit Leib und Seele dabei zu sein scheinen. In ähnlicher Weise mögen die frühen christlichen Gemeinden in ihren Hauskirchen das Brot gebrochen haben. Manche Darstellungen des letzten Abendmahls Jesu mit seinen Jüngerinnen und Jüngern sind ähnlich gestaltet.



Dina Cormick, *Phoebe of Cenchræe*, in: *Heroic Women Series*, Durban, South Africa³

Einige Mitfeiernde haben eine dunklere Hautfarbe, andere eine hellere, alleamt mit schwarzen Haaren. Manche Gesichter gehen fast ins Rötliche über und verschmelzen farblich mit dem Tuch des runden Abendmahlstisches. Das Bild mag uns nach Südafrika versetzen, dort hat Dina Cormick es im Rahmen der *Heroic Women Series* ausgestellt. Es ruft die leidvolle Geschichte der Apartheid in Südafrika in Erinnerung, die zwischen »weisser« und »farbiger« Bevölkerung eine scharfe Grenze gezogen und sie entmenschlicht, erniedrigt, verfolgt, versklavt und in den Tod getrieben hat. Bis heute ist die Apartheid in den Köpfen und im täglichen Kampf ums Überleben nicht gänzlich überwunden. Nach wie vor sind die Gräben zwischen weissen und schwarzen Kirchen eine Herausforderung an die eine Kirche Christi. Die kritische Anfrage an weisse Christinnen und Christen auf der ganzen Welt bleibt, inwiefern rassistische Denkmuster nach wie vor unser Denken und Handeln bestimmen. Unser Zeugnis gegenüber ausländerfeindlichen Übergriffen auf Schwarze, beispielsweise in Deutschland, ist aktueller denn je.

Wollte Cormick mit den helleren Gesichtern auch das Mitfeiern weisser Menschen ausdrücken? Auf jeden Fall hinterlässt das Bild den Eindruck einer friedlichen und meditativen Versammlung von Menschen verschiedener Hautfarbe – ein eschatologischer Horizont der Versöhnung, wie im Bild des grossen Banketts am Tisch Gottes (vgl. Lk 14,15–24).

Malerei, Spiritualität und Theologie sind bei Dina Cormick miteinander verwoben. Ihre 2005 ausgerichtete Ausstellung trägt den Namen *Delighting in Life*. Sie schreibt dazu: »I want to celebrate the sacrament of Life – emotionally, spiritually and physically.«⁴ Hinter dieser Aussage steht das theologische Interesse der Künstlerin. In Südafrika ist ihr Name in ökumenischen kirchlichen Institutionen und in sozialen Basisbewegungen bekannt. 1986 startete sie ihre Initiative *In Celebration of Heroic Women in the Scriptures*. Auf bedruckten Grusskarten und Plakaten verbreitete sie in Südafrika Bilder von 37 bedeutsamen Frauen. Cormick ist zugleich Künstlerin und Theologin.⁵ Seit 1995 engagiert sie sich zusammen mit Velisiwe Mkhwanazi, ihrer Assistentin, in der Initiative *Women's Ordination South Africa – We are Church*.⁶

Kunst, feministische Theologie und das Nachdenken über die Kirche kreuzen sich bei Dina Cormick.⁷ Sie bietet eine visuelle Interpretation von Kirche aus feministischer Sicht – eine Art *phöbianische Kirche*, alternativ zur petrinischen.

Die theologische Rede von Kirche ist von einer Infragestellung durch aktuelle Geschlechterdebatten in römisch-katholischen, reformatorischen und orthodoxen Tradition – von Ausnahmen abgesehen – weitgehend unberührt geblieben; oft hat die Ekklesiologie den untergeordneten Status von Frauen festgeschrieben. Nach wie vor ist es ein Forschungsdesiderat, zu untersuchen, welche Anknüpfungspunkte einschlägige Ekklesiologien von Theologen für eine geschlechterkritische Relektüre bieten könnten. In diesem Beitrag knüpfe ich an seit etwa zwanzig Jahren entwickelten feministischen Ekklesiologien oder *feministischen ekklesiologischen Signaturen*⁸ aus der weltweiten Ökumene an. Beispiele aus Afrika, Lateinamerika, den USA und Europa aus verschiedenen Kirchen ziehe ich heran, um den Bogen zum Problem Ekklesiologie und Geschlecht weiter zu spannen.⁹

2. Phöbianische Kirche und der Paradigmenwechsel zu Geschlecht – sind sie vereinbar?

In den Geistes- und Kulturwissenschaften ist seit den 1990er Jahren im euroamerikanischen Umfeld, auch im Zuge postmoderner Bedeutungsverchiebungen von Natur, Kultur und Technik, ein neuer Forschungszweig entstanden, die Geschlechterforschung (*Gender Studies*, *Queer Studies*, *Frauen- und Männerforschung*). Während sich feministische Anliegen aus politischen Frauenbewegungen bis anhin nur wenig institutionalisiert hatten, findet mit der Einführung der Kategorie Gender bzw. Geschlecht¹⁰ eine Institutionalisierung, Professionalisierung und Akademisierung der Geschlechterproblematik im universitären Raum statt. Inhaltlich vollzog sich ein Paradigmenwechsel von Feminismus zu Gender bzw. zu Geschlecht.¹¹ Zunächst war es die konstruktivistische Unterscheidung zwischen *sex* (biologisches Geschlecht) und *gender* (soziokulturelles Geschlecht), die dazu beitrug, auch das männliche Geschlecht als zu untersuchendes zu begreifen¹² und die Geschlechterverhältnisse zwischen Frauen und Männern in Relation zueinander zu bearbeiten. Inzwischen wird zunehmend auf den poststrukturalistischen Dekonstruktivismus rekurriert, insbesondere auf die US-amerikanische Philosophin Judith Butler.¹³ Für Butler ist nicht nur *gender*, sondern auch das biologische Geschlecht eine soziokulturelle Konstruktion, die in die Konzepte von Identität, Subjektivität und Körper eingeschrieben wird, so dass sie als natürlich erscheint. Heterosexualität ist Teil der Normativitätsprozesse und soll die Stabilität der binär strukturierten Einteilung in Frau und Mann garantieren. Butlers Geschlechterkonzept ist somit dreifach konzipiert, als *sex*, *gender* und *desire* (im Sinne des sexuellen Begehrens). Die Vielfalt von Sexualitäten zu bedenken, gehört zur ihrer Geschlechtertheorie.¹⁴

Die systematisch-theologische Reflexion, die ihrem Selbstverständnis nach im Dialog mit den Geistes- und Kulturwissenschaften entwickelt wird, steht vor der Frage, was Butlers Geschlechts- und Körperkonzept für die Theologie zu bedeuten hat. Theologinnen loten aus, was es für die Exegese, die Praktische Theologie und die Dogmatik zu bedeuten hat.¹⁵ Kontrovers diskutiert wird, ob diese grundsätzliche Infragestellung von Geschlecht eine Art »Entpolitisierung« und geradezu »Entkörperung« ursprünglicher feministischer Anliegen nach sich zieht.¹⁶ Die Problematik steht im Kontext der Politikverdrossenheit und des Rückgangs sozialer Bewegungen, nicht nur der feministischen, seit den 1990er Jahren in Europa.

Anhand eines Beispiels, dieses Mal aus Lateinamerika, möchte ich die Problemlage verdeutlichen. Dort wird debattiert, inwiefern der Begriff *gender* und die dahinter liegende Konzeption einen »Import« darstellt, mit dem Denkszusammenhänge aus dem europäisch-angelsächsischen Raum eingeführt wurden, unter anderem durch Entwicklungshilfeprojekte, die seit den 1980er Jahren von ihren Partnerorganisationen im Süden die Implementierung der Genderkategorie zur Voraussetzung machten. Einige feministische Philosophinnen kritisieren, dass damit der radikale Ansatz einer Befreiung in Lateinamerika versandet ist, dem es nicht nur um die anthropologische Konzeption von Weiblichkeit und Männlichkeit ging, sondern um die Transformation der Gesellschaft insgesamt.¹⁷ Verliert die feministische Befreiungstheologie in Lateinamerika den engen Zusammenhang von Befreiung und Armut, insbesondere Befreiung von Frauen als der Ärmsten der Armen, aus den Augen, wenn sie die Kategorie Gender übernimmt?

Soweit ich die Debatten bislang überblicke, tendieren viele lateinamerikanische Theologinnen dazu, den Begriff Gender (spanisch *género*) zu verwenden, ihn jedoch implizit feministisch auszulegen. Ivone Gebara formuliert explizit: »Es ist unmöglich, eine Genderanalyse ohne Feminismus zu machen.«¹⁸ Andererseits existieren Orte des theologischen Dialogs zwischen Theologinnen und Theologen zu Geschlecht und zur Queer Theologie, wo beispielsweise die Themen Körper und Männlichkeit bearbeitet werden.¹⁹ Auch die feministische Philosophin Diana Maffía in Buenos Aires verbindet den radikal verstandenen Ansatz feministischer Philosophie mit der Infragestellung der Kategorie Geschlecht in dekonstruktivistischer Perspektive und sieht dies gerade nicht als Gegensatz. 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.²⁰

Dieser Diskussionsprozess ist unabgeschlossen und zukunfts offen. *Epistemologischen* Fragen, die aus feministischer Wissenschaftskritik bekannt sind, kehren wieder: Wer sind die Subjekte der theologischen Geschlechterdiskurse und für wen sprechen sie? In welcher sozioökonomischen Situation wird Geschlechterforschung und Theologie betrieben und mit welcher Interessensgebundenheit? Sind es Akademikerinnen oder Aktivistinnen oder beides zugleich? An welchem Ort befinden sie sich? Wie wird die Geschlechterfrage in der jeweiligen Kirche verhandelt? Zugleich mischen sich *ökume-*

nische Fragen des Nord-Süd-Konflikts hinein. Viele Frauentheologien aus dem Süden, insbesondere aus Lateinamerika, lesen europäisch-amerikanische Denkansätze mit dem hermeneutischen Verdacht, dass hier andere politische Interessen – in Lateinamerika meist unter dem Begriff der »neoliberalen Globalisierung« zusammengefasst – »gut verpackt mitverkauft« werden könnten und letztlich eben nicht dem Ziel dienen, zur Verminderung der Verarmung weiter Bevölkerungsteile und zur gerechteren Verteilung des Reichtums beizutragen.

Unter der Annahme, dass es sich bei dem Paradigmenwechsel von Feminismus zu Geschlecht um eine *theoretische* Radikalisierung und eine differenziertere Auseinandersetzung mit den Geschlechterverhältnissen handelt, habe ich in meiner Studie über Ekklesiologie und Geschlecht im ökumenischen Dialog mit befreiungstheologischen Perspektiven einen *perspektivischen Ansatz* erarbeitet.

3. Perspektivischer Ansatz – geschlechtertranszendente und corporeale Ekklesiologie

Mein perspektivischer Ansatz geht davon aus, dass unterschiedliche Perspektiven nicht zwangsläufig unvereinbar kontrovers sein müssen, sondern das Potential zu Ergänzung und wechselseitiger Korrektur und Kritik beinhalten. Es gilt, *Affinitäten* und *produktive Spannungsmomente* zwischen feministisch-befreiungstheologischen Zugängen und dekonstruktivistischer Geschlechtertheorie herauszuarbeiten.

Beide Zugangsweisen nehmen eine »Dezentrierung« der Perspektive vom Zentrum zur Peripherie vor. Butler rückt das aus dem Diskurs Ausgeschlossene in die Mitte, während befreiungstheologische Perspektiven das Ineinander von Theorie und praktischer Parteinahme und ethisch reflektiertem Handeln einfordern. Neben dieser Affinität ergeben sich – etwas vereinfacht dargestellt – zwei zentrale Spannungsmomente: Butlers theoretisch-abstrakte philosophische Perspektive, die sich auf die Sprach- und Symbolebene beschränkt, und die kontextuelle Perspektive der Befreiungstheologie, die eine Reziprozität von Theorie und Erfahrung verlangt. Dasselbe gilt für die Annäherung an Geschlecht und Körper. Die diskursorientierte Perspektive, die fragt, wie Geschlecht und Körperwissen entstehen, steht den erfahrungsorientierten Zugängen gegenüber.

Der perspektivische Ansatz plädiert dafür, beides nicht gegeneinander auszuspielen, sondern einen *doppelten Blick* auf Ekklesiologie, Körper und Geschlecht zu werfen. Das Resultat ist eine *Ekklesiopraxologie*. Es gilt, weder Materialität und objektiv nicht einholbares subjektives sich Fühlen mit Körper und Geschlecht auszuschliessen, noch den *linguistic turn* zu übergehen, dass Zugänge zur Wirklichkeit durch Sprache und damit diskursiv vermittelt sind. Zwischen beiden Polen bestehen Wechselwirkungen: Weder ist das Sich-selber-fühlen frei von soziokulturellen Zuschreibungen, noch gehen Existenzweisen ganz in Geschlechter- und Körperkonzepte auf, die durch Kultur, Gesellschaft und Wissenschaft Personen zugeschrieben werden. Die leibphänomenologische Unterscheidung von Leib (als subjektiv empfundener Körper) und Körper (als objektiv beschriebener Körper) hat dabei Pate gestanden. Beides, Leib und Körper, können Orte des Widerstands gegen die Geschlechterordnung oder Orte der Reproduktion sein. Spannend ist jedoch das Dazwischen und die Verflechtung beider Perspektiven.

Deshalb habe ich den Begriff der *Geschlechtertranszendenz* eingeführt. Soziokulturell vorgegebene Geschlechtergrenzen zu überschreiten, sowohl symbolisch als auch auf existentieller und struktureller Ebene, ist das Ziel; des Weiteren eine Verflüssigung oder Vervielfältigung dessen, wie Personen von Wissenschaft, Gesellschaft und Kirche auf Verhaltensweisen und soziale Plätze festgelegt werden. *Theologisch* steht dies im Horizont der eschatologischen Hoffnung auf das Reich Gottes, in dem sowohl Geschlecht als auch Hierarchie, Macht und Dominanz transformiert werden, so dass etwas Neues entsteht. Es ist eine *corporeale* Geschlechtertranszendenz, im Sinne des doppelten Blicks auf Leib und Körper. Die Existenz als geschlechtliche Wesen ist immer mit dem Körper verbunden und der Körper ist *locus theologicus*, denn das Leiden an Unrecht, Ausbeutung und ungerechten Machtverhältnissen, ist leiblich-körperlich spürbar und an Leib und Körper macht sich der technologische Wandel bemerkbar. Dies impliziert, *Geschlecht als relationale Kategorie* zu verstehen. Dadurch kommt das *Unbehagen von Frauen und Männern* an der *Geschlechterordnung* ins Spiel. Die Veränderung von asymmetrischen Geschlechterverhältnissen liegt in der Verantwortung beider Geschlechter.

Die *Kontextualität von Geschlechterdiskursen* und damit die Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeiten der verschiedenen Kontexte erschwert gewiss die Auseinandersetzung darüber, ob eine feministische phöbianische Kirche und dieser Paradigmenwechsel vereinbar sind. Nach wie vor gibt es

Lebensbereiche in der Erfahrung vieler Frauen, die vom Antagonismus Mann-Frau bestimmt sind, vor allem in Bezug auf sexuelle Gewalt, Sextourismus, Frauenhandel etc., denn die direkten Nutzniesser sind Männer. Oder die Tatsache, dass die rechtliche beziehungsweise kirchenrechtliche Gleichstellung von Frauen und Männern in vielen Kirchen nicht in Sicht ist, so dass viele Frauen nach wie vor von einer phöbianischen Kirche nur träumen können. Es mag also Kontexte geben, in denen die Zeit für den Paradigmenwechsel politisch noch nicht reif ist, da die Asymmetrien zwischen Männern und Frauen noch zu eklatant sind.

Der Ansatz bei Geschlecht ist im Grunde eine Weiterführung der Theorie der Mittäterschaft von Frauen (Christina Türmer-Rohr) an der Geschlechterordnung und impliziert die aktive Verantwortungsübernahme von Männern. Dies macht sowohl eine Dialogkultur mit Männern, die zu Geschlecht arbeiten, notwendig, als auch strategische Bündnisse mit Personen, die aus lesbischer, schwuler und Queerperspektive Theologie treiben.²¹ Es ist eine Zuspitzung der Differenzperspektive, die die Verflechtung der Geschlechterproblematik mit anderen sozialen Konfliktlinien wie Rassismus, Ethnizität, Alter, Kultur, ökonomischer Ungerechtigkeit, sexueller Orientierung, Migration etc. betont und ursprünglich von schwarzen Frauen und Theologinnen aus dem Süden eingefordert wurde. Der Paradigmenwechsel zu Geschlecht stellt sich somit der Herausforderung, die Komplexität menschlicher Erfahrungen zu bearbeiten. Darin liegen Zukunftschancen für eine nachhaltige Veränderung der Geschlechterordnung und die Transformation der Gesellschaft.

Was bedeutet dieser perspektivische Ansatz nun konkret für die Ekklesiologie? Die beiden folgenden methodischen Schritte sind befreiungstheologisch motiviert. Es geht um die Reflexion von Frauen- und Männererfahrungen mit Kirche und Geschlecht und um eine kreative Metaphorik für die Kirche. Anschliessend lote ich aus, wie sich der Grund und Ursprung der Kirche wie auch ihr Auftrag aus der Geschlechterperspektive begründen lassen. Es wird sich zeigen, dass Ekklesiologie aus der Geschlechterperspektive der Anthropologie, Sozialethik und Eschatologie grosses Gewicht beilegt und dass dabei kontextuelle politische Ekklesiologien entstehen.

4. Feministische Kritik an der Männerkirche – Männerunbehagen an »Feminisierung«

Feministische Kritik an der *Männerdominanz in einer Männerkirche* durchzieht sämtliche Ansätze feministischer Ekklesiologie und Kirchenbewegungen (Women Church, Ökumenische Dekade »Kirche in Solidarität mit den Frauen« etc.). Der Ausschluss oder die Benachteiligung von Frauen in Leitungspositionen und ordinierten Ämtern, Männergewalt, Rassismus, ökonomische Ungerechtigkeit und Veränderungen in Bezug auf eine körperlich-sinnliche Liturgie sind Grundpfeiler feministischer Kirchenkritik.

Weit weniger bekannt ist die Kritik von männerbewegten Männerspiritualitäten, die sich an den Rändern euroamerikanischer Kirchen entwickelt hat. Der »normale Mann von nebenan« finde in der herkömmlichen Kirchlichkeit, die auf Familie (in der Mehrzahl repräsentiert durch Frauen) und Kinder zentriert ist, wenig Raum – sofern er nicht Priester, Pfarrer, Presbyteriumsvorsitzender, Oberkirchenrat oder Bischof sein wolle, so die These der kritischen Männertheologen. Sie entwerfen Formen der Spiritualität, die sie mit lebensfreundlicher Männlichkeit, Körperlichkeit und veränderten Geschlechterbeziehungen verknüpfen können. Selbstidentität und Gottesbeziehung stehen in einem Wechselprozess. Persönliche, scheinbar private Belange (Männeridentität etc.) werden als politisch relevant interpretiert.

Kritisch anzumerken ist, dass im Vergleich zu kritischer Männerforschung²² Machtverhältnisse und Privilegien weitgehend ausgeklammert werden, möglicherweise, da sich diese Männer selber in Kirche und Gesellschaft aufgrund ihrer Anliegen als marginalisiert erleben. Empirische Männerforschung bestätigt, dass nicht jeder Mann automatisch zum Typus »hegemonialer Männlichkeit« gehört. Dennoch wäre zu analysieren, inwiefern an der »patriarchalen Dividende«²³ partizipiert wird. Des Weiteren sind Fragen der weltweiten Ungerechtigkeit in Männerspiritualitäten weniger präsent als in feministisch-theologischen Ansätzen.

In der Tat sprechen auch Statistiken von einer Feminisierung der kirchlichen Basis, da Frauen weit mehr präsent und aktiv sind, auch wenn die Tendenz der Entkirchlichung auch bei Frauen, insbesondere bei Berufstätigen, zunimmt und insofern Kirchendistanz (von Männern wie Frauen) als Aspekt der Säkularisierungsprozesse gewertet werden muss. Beide Phänomene sind *zwei Seiten einer Medaille* und haben mit dem Dualismus zwischen Privatheit und Öffentlichkeit zu tun. Seit dem 19. Jahrhundert fand im euroamerikanischen Raum im Zuge von Säkularisierungs- und Enttradi-

tionalisierungstendenzen eine Privatisierung von Religion statt, die Religion mit Gefühl, Subjektivität, Privatheit und Weiblichkeit verknüpft, während Öffentlichkeit, Rationalität und Technik mit Männlichkeit konnotiert werden.

Kirche und Religion sind vergeschlechtlichte Bereiche. Neben institutionalisierten Geschlechterhierarchien sind relativ fest gefügte weibliche und männliche Geschlechtersymboliken vorhanden, denen auch neuere populäre Geschlechterbilder wie Metrosexualität, Softmacho, Supergirlie etc. bislang wenig anhaben (und die Frage ist, ob hier nicht Stereotypen in neuem Gewand reproduziert werden). Die binäre Geschlechtersymbolik wird auch durch ekklesiologische Konzepte abgesichert.

Beispielsweise wird die Metapher des Leibes Christi oft angeführt, um das Einssein und den gleichen Rang der Gläubigen zu unterstreichen. Gleichzeitig repräsentiert der Priester (Mann) das Haupt Christus, insbesondere in den sakramentalen Ekklesiologien (römisch-katholisch, orthodox), während der Leib mit der Kirche und den Frauen assoziiert wird. Dieser Geschlechterdualismus entspricht der Gegenüberstellung von männlich konnotiertem Göttlich-Transzendente[m] und weiblich konnotiertem Körperlich-Natürlichem. Dies war in der Kirchengeschichte ein tragendes Denkmodell.

In der reformatorischen Tradition wird diese Geschlechterasymmetrie durch das lutherische allgemeine Priestertum theoretisch aufgehoben, jedoch zählen Frauen erst seit dem 20. Jahrhundert zur »Allgemeinheit«, und dies bis heute noch nicht in allen Kirchen reformatorischer Tradition. Aus der Geschlechterperspektive ist hier eine Grundintention der Reformation nur halb vollzogen worden. Bis heute gehört die Geschlechterfrage zur *ecclesia reformata semper reformanda*. So setzen sich traditionelle Geschlechterbilder im Verhalten vieler Pfarrerinnen und Pfarrer fort. Pfarrerinnen verkörpern dann die bodenständige, empathische Kirche zum Anfassen, während Pfarrer, Oberkirchenräte, Bischöfe oder Kirchenpräsidenten die medienwirksame, gesellschaftspolitisch aktive und religiöse Macht konzentrierende Institution darstellen.

Selbstverständlich gibt es auch Verhaltensweisen und Geschlechterrepräsentationen, die quer zu diesen Stereotypen liegen. Den Blick auf solches bereits existierendes Überschreiten der Geschlechtergrenzen zu richten, es zu fördern und damit die Geschlechterordnung zu unterlaufen, wäre das Ziel. Für eine Ekklesiopraxologie ist ein Engagement auf drei Ebenen vonnöten: Auf der *individuellen* Ebene von Frauen und Männern in den Kir-

chen, auf *struktureller* Ebene, so dass Kirchenrecht, Kirchenstrukturen und Kirchenpolitik das Aufweichen von verfestigten Geschlechterbildern und Geschlechterhierarchien verfolgen, und schliesslich auf der *theologisch-symbolischen* Ebene in der Ekklesiologie. Hierzu ist die ekklesiologische Metaphorik in den Blick zu nehmen.

5. Den Tisch und das Haus Gottes miteinander teilen

Dass die Transzendierung von Geschlechtergrenzen Teil einer weiter reichenden Transformation von Kirche und Gesellschaft ist, lässt sich an den Sprachbildern in feministischen Ekklesiologien ablesen. Während das neue Testament ungefähr 96 Bilder für die Kirche enthält, konzentriert sich die ekklesiologische Tradition in der Regel auf den Leib Christi und das Volk Gottes, bisweilen auch auf die Braut Christi.²⁴

Metaphern gelten gemäss neuerer Metapherntheorien und Konzepten metaphorischer Theologie keinesfalls als Ornamente, die die Ekklesiologie ausschmücken, sondern sind die adäquate Weise, nicht Fassbares durch Konkretes zu umschreiben. Metaphern stossen kreative Denkprozesse an. Es ist signifikant, dass feministische Ekklesiologien mit weniger geläufigen biblischen oder kontextuellen Metaphern für Kirche arbeiten.

Die Gemeinschaft am *runden Tisch* spielt im Zuge von Letty M. Russels Ekklesiologie²⁵ eine wichtige Rolle. Russell hat den Küchentisch vor Augen; hier spielt sich das Zentrum des Lebens einer Lebensgemeinschaft ab: Kochen, Essen, Reden, Lachen, Weinen, Gäste bewirten, das Brot brechen und Wein trinken. Vielleicht ist Phöbes Tisch auf Dina Cormicks Bild solch ein Küchentisch, und auch in Lateinamerika gilt das sich an einen Tisch Setzen, *la mesa compartida*, als Inbegriff basisdemokratischer Selbstorganisation. Rafael Aguirre deutet die Metapher als Symbol der Botschaft Jesu Christi.²⁶ Dieser Tisch will eine inklusive Gemeinschaft versinnbildlichen, in der es kein oben und unten mehr gibt. Der runde Tisch mag eine chinesische oder europäische Vorstellung sein, in Afrika ist es das *Herdfeuer* oder die *Feuerstelle* (*hearth-hold*), an der Frauen kochen, an der gegessen und erzählt wird. Der Tisch oder die Feuerstelle ist Teil eines grösseren Ganzen, nämlich des *Hauses Gottes* (*household of God*).²⁷ Nicht umsonst bezeichnet der *oikos* das Haus oder die bewohnte Erde, bis hin zum Kosmos. In jedem Fall steht eines im Zentrum: das Bewahren und Fördern des Lebens.

Die *Tisch- und Hausmetaphorik* stammt aus dem Alltag und auf den ersten Blick aus dem Privatbereich. Dies mag verwundern, da das Haus von der Antike bis in die Moderne der unantastbare Bereich der patriarchalen Herrschaft des Ehemannes über Frau und Kinder war. Jedoch werden beide Bilder in kritisch-feministischer Perspektive gedeutet. Erstens steht die Unterscheidung von privat und öffentlich in Frage, indem die *familiäre (traditionell weiblich konnotierte) solidarische Beziehungsethik* nicht auf die Familie, den Clan und Freundschaften begrenzt wird, sondern auch in den öffentlichen Räumen der Kirche Anwendung finden soll. Die moderne Dichotomie zwischen familiärer Liebe und Solidarität und öffentlich-ökonomischem Konkurrenz- und Konsumzwang wird aufgehoben. Konsequenzen können bis zu einer *alternativen Caring-Ökonomie*²⁸ ausgezogen werden. Zweitens ist Privates politisch. Dies gilt insbesondere für Gewaltverhältnisse zwischen Männern und Frauen, über die die Kirche nicht den duldsamen Deckmantel des Schweigens hüllen, sondern zur *Gewaltprävention im Nahbereich* beitragen soll. Ekklesiologisch ist dies Teil der *Martyria*, dem prophetischen Zeugnis der Kirche. Drittens sind runde Tische Ausdruck einer Gemeinschaft, die angesichts einer Krise *Macht und Ressourcen* teilen möchte und zum Überleben die *Partizipation aller Mitglieder* benötigt.²⁹

Gleichzeitig werden diese Tisch- und Hausbilder aus Kontexten eingebracht – aus Armenvierteln und aus Afrika – in denen es eben fast ausschließlich Frauen sind, die das Überleben der Gemeinschaft sichern, von Ernährung, Kochen, Kinderversorgung und -erziehung, Subsistenzwirtschaft, Kleinhandel, Aids-Fürsorge, Altenpflege bis zu religiöser Erziehung und weiten Teilen der informellen kirchlichen Infrastruktur (Seelsorge, Feste, Gottesdienste, Gebetsgruppen etc.). Der Gebrauch der Tisch- und Hausmetaphorik stellt Kirche in den *eschatologischen Horizont* der Vorwegnahme des Reiches Gottes, auch wenn dies betreffende feministische Ekklesiologien nicht weiter theologisch vertiefen.

Die Herausforderung besteht darin, dies nicht als weiblich-emotionale Vision von Kirche abzuwerten, sondern darauf hinzuarbeiten, dass sie nicht nur von den biologischen Körpern von Frauen, im wahrsten Sinne des Wortes, getragen wird. Wie müssten Männer und Frauen ihre Geschlechtergrenzen überschreiten, welche Privilegien müssten sie hinter sich lassen, um sich diesem Postulat anzunähern? Es reicht nicht aus, ein *geschwisterliches Ethos* zu fordern und es dem guten Willen und dem zwangsläufigen Versagen – der individuellen und strukturellen Sünde – in den Kirchen zu überlas-

sen. Das Ethos müsste durch entsprechende ökonomische und kirchliche Strukturen und entsprechende Geschlechterverhältnisse flankiert werden. Für die Ekklesiologie stellt sich die Frage, worin die Kirche Grund und Ursprung sowie ihren Auftrag hat.³⁰

6. Kohärenz zwischen Gottes sozialer Trinität und der Kirche

Grund der Kirche vieler feministischer Ekklesiologien ist ökumeneweit – ob römisch-katholisch, reformatorisch oder orthodox³¹ – 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.

Für die Renaissance des Trinitätsdenkens, die ja auch sonst in der Dogmatik zu beobachten ist, spricht im Blick auf die Geschlechterfrage, dass es das paradoxe Ineinander von Einheit und Pluralität zum Ausdruck bringt. Wie können Menschen eine Gemeinschaft bilden trotz ihrer (Geschlechter) Differenzen? Die Trinität bietet sich im Vergleich zu christozentrischen oder pneumatozentrischen Gotteslehren an, um variantenreiche und geschlechtertranszendente Gottesvorstellungen stark zu machen. Zahlreiche Studien zur weiblichen Dimension der Pneumatologie und zur Figur der Weisheit waren der erste Schritt, Gott nicht allein als Familie – Vater, Sohn und ein amorphes Drittes – zu beschreiben, sondern 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 hat Gerlinde Baumann diesen dynamischen Prozess anhand des biblischen Befunds alttestamentlicher Körpermetaphorik beschrieben.³² Dieses Werden von Geschlecht, das sich Verändern und wieder neu Formieren ist eine prozesshafte, 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 ist es eben doch nicht.

Auch das altkirchliche, vor allem in der Ostkirche vertraute Denkmodell der *Perichorese* erfreut sich neuer Beliebtheit, da es die Beziehungsdynamik und Pluralität in der Trinität versinnbildlicht. So begründet Elizabeth

A. Johnson die *Gemeinschaft der Heiligen* mit der Vorstellung von Gott als Weisheit.³³ Es ist eine pneumatozentrische Trinitätsvorstellung der Sophia-Mutter, Sophia-Jesus und Sophia-Geist. Auch wenn Johnson in ihrem Entwurf die weiblichen Attribute dieser Trinität zu sehr betont (sozusagen als Ausgleich für die 2000 Jahre Androzentrismus in der Vater-Sohn-Geist Metaphorik), böte die Figur der Weisheit Ansätze, 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 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 religiöse Potential der Überschreitung soziokultureller Kategorien an.

Voraussetzung ist, das kulturell Weibliche als grundlegenden Aspekt des Göttlichen zu verstehen und nicht als nachträgliche Einfügung aufgrund der Gottesprojektion einiger Feministinnen. Der Weg ist umgekehrt: Die Verweigerung der Transzendenzfähigkeit dessen, was wir als weiblich einstufen – und damit von Frauen – ist als geschichtlicher Prozess, als Vergötterung des einseitig Männlichen und damit als Irrung und Sünde zu kritisieren, ganz im Sinne der Auslegung des 1. Gebots in Luthers Katechismus.

Das Augenmerk wäre zu legen auf *biblische Zusammenhänge*, die die Transzendierung von Geschlecht explizit zum Thema machen. Dies kann hier nur kurz angerissen werden: Es lässt sich eine Linie ziehen von der Geistausgiessung auf die Töchter und Söhne, so dass Frauen wie Männer weissagen (Joel 3,1–2) zum Pfingstereignis (Apg 2,17–20), bis hin zur paulinischen Taufformel »hier ist nicht mehr männlich und weiblich« in Gal 3,26–28³⁴. An allen drei Stellen ist die Geschlechterdifferenz Teil weiterer sozialer Konflikte. Gottes Geist ist zur Überwindung aller sozialen Grenzen verheissen.

Für eine geschlechtersensible Ekklesiologie ist die Kraft des Geistes der göttlichen immanenten und ökonomischen Trinität wichtig, die ungewöhnliche, plötzliche Emergenzprozesse³⁵, die Geschlechter transzendieren, schaffen kann. Durch die Jahrhunderte hindurch traten immer wieder Bewegungen oder Personen auf, die der bestehenden Geschlechterordnung zuwiderliefen, von Maria Magdalena, der ersten Osterzeugin, den frühen Gemeindeleiterinnen wie Phöbe, den mittelalterlichen Mystikerinnen, den

neuzeitlichen Philosophinnen und Missionarinnen bis zu den gegenwärtigen Theologinnen. Auch eine Ahnengalerie von Männern, die zur Geschlechtertranszendierung beigetragen haben, könnte aufgestellt werden. Insofern geht es nicht um einen einfachen Analogieschluss von Gott auf die Gemeinschaft der Kirche, sondern um das emergente Handeln Gottes an uns.

Dies bedeutet, sich vom *Ordnungsdenken* loszulösen, das in der theologischen Tradition in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse immer wieder Oberhand gewann und von dem auch grosse reformatorische Theologen wie Martin Luther³⁶ oder Karl Barth³⁷, freilich im Kontext ihrer Zeit, nicht frei waren. Ekklesiologie aus der Geschlechterperspektive neigt kaum zu Christozentrismus³⁸, sondern zu einer pneumatozentrischen Trinität im eschatologischen Horizont des Reiches Gottes. Hier schliesst sich die Reformulierung des *Auftrags der Kirche* an.

7. Perichorese von Koinonia, Leiturgia, Martyria und Diakonia

»Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, dass wir die grossen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verböhten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben.«

*Dietrich Bonhoeffer*³⁹

Die Geschlechterfrage führt zu einer *Ethisierung der Ekklesiologie*. Darin zeigt sich das befreiungstheologische Erbe. Die Befreiung von Leiden steht im Zentrum und der Blick richtet sich auf konkrete Erfahrungen von Frauen und Männern, mit ihrer Geschlechtlichkeit und Körperlichkeit an der Peripherie von Kirche und Gesellschaft.

Um diesen Auftrag von Kirche theologisch zu fassen, eignen sich die klassischen vier Dimensionen Koinonia, Leiturgia, Martyria und Diakonie. Die Geschlechterproblematik und auch andere soziale Konfliktlinien lassen sich transversal lösen, wenn der Zusammenhalt zwischen den vier Dimensionen gewahrt wird. Insofern wäre auch hier an ein perichoretisches Ineinander zu denken. Alle vier Dimensionen können hier nicht entfaltet werden; nur zwei Beispiele seien genannt: Die *Koinonia* der Kirche als *inklusive Gemeinschaft* schlägt sich in einem entsprechenden Verständnis

von *Diakonia* als Dienst und einem entsprechenden partizipativ-öffentlichen Ämterverständnis nieder. Das Glaubens- und Handlungszeugnis, die *Martyria*, als Widerstand gegen *vergeschlechtlichte Gewalt gegen Frauen und die Natur* gedeutet, wird in der *Leiturgia* konkret, in einer *körperlich-sinnlichen Liturgie und Spiritualität*, die von Frauen bzw. Männern entworfen wird. Theologische Rede von Kirche erschliesst sich hier ausgehend von *Geschlecht und Körperlichkeit* neu.

In der Ekklesiopraxologie steht das konkrete Leiden von Frauen und Männern in Gesellschaft und Kirche und die Widerstandspraxen mit der theologischen Reflexion in Wechselwirkung. Darin zeigt sich sowohl der befreiungstheologische Einfluss als auch der Paradigmenwechsel zu Geschlecht: Die dekonstruktivistischen Geschlechtertheorien setzen bei der Geschlechtsidentität (*individuelle Ebene*) und der Analyse von Geschlechtersymboliken (*symbolische Ebene*) an. Dies verknüpfe ich mit der Frage nach den sozio-ökonomischen und politischen Verhältnissen (*soziale und strukturelle Ebene*). Hinzu kommen ökologische Aspekte (*kosmische Ebene*), auf die ich hier nicht eingegangen bin. Ekklesiologie aus der Geschlechterperspektive steht im Horizont einer sozial gedachten *Eschatologie*.

8. Kirche für das Leben träumen

Dina Cormicks phöbianische Kirche wachrufen, Frauen und Männern das Überleben sichern, Gewalt überwinden, Partizipation ermöglichen, Geschlechterasymmetrien überwinden, Geschlechtergrenzen überschreiten, von Menschen aufgerichtete Grenzen zwischen Schwarz und Weiss überwinden, mit Leib und Körper Kirche sein, der Vielfalt des Menschseins Raum geben, dies sind Aspekte einer Ekklesiologie aus der Geschlechterperspektive. Es geht um eine *Kirche für das Leben*. Solche Veränderungen von Kirche und Ekklesiologie in Bezug auf Geschlecht vollziehen sich langsam. Die eschatologische Hoffnung setzt darauf, dass der Glaube dazu verhilft, von Menschen gezogene Grenzen zu überschreiten.⁴⁰

Diese Reflexionen über Ekklesiologie und Geschlecht, ausgehend von dem theologischen Kunstwerk aus Südafrika, sind zu Ehren der Jubilarin, Christine Lienemann-Perrin, verfasst worden – als Dank für den reichen Gedankenaustausch mit ihr und verbunden mit guten Wünschen für die Zukunft.

Anmerkungen

- 1 Cormick wurde in Nkana in Sambia geboren, ging in Harare in Simbabwe zur Schule und studierte in Südafrika an der *Rhodes University* und an der *Art School of Natal Technikon*. Seit 1978 arbeitet sie als freie Künstlerin in Durban in Südafrika. Ihr Werk reicht von Holzskulpturen, Mosaiken, Keramiken, Buchillustrationen bis zu Plakaten. Vgl. <http://www.afriart.org.za/ContentPage.aspx?pageid=1235>, 20.5.2006.
- 2 Vgl. Elsa Tamez, »Der Brief an die Gemeinde in Rom. Eine feministische Lektüre«, in: Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker (Hg), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, 2. korr. Aufl., Gütersloh: Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 1999, 557–573; hier: 558; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München / Mainz: Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 1993, 80f.
- 3 http://www.stanthonyshrine.org/art_exhibits/Hospitality_art.html, 20.5.2006.
- 4 <http://www.afriart.org.za/ContentPage.aspx?pageid=1235>, 20.5.2006.
- 5 1993 legte sie den Abschluss der *Mistress* (M.A.) in *Feminist Theological Ethics* ab, wobei die bildliche Darstellung von Frauen in der frühen Kirche zu ihrem Spezialgebiet wurde, insbesondere in ihrer Studie *The visual portrayal of Mary Magdalene: A case study in feminist ethical issues*. Vgl. <http://www.afriart.org.za/ContentPage.aspx?pageid=1235>, 20.5.2006.
- 6 Laut einer Umfrage, die sie in ihrem Umfeld in Südafrika durchgeführt haben, befürwortet die Mehrheit der befragten römisch-katholischen Frauen eine gleichberechtigte, vollständige Partizipation von Frauen in der Kirche, die Ordination von Frauen zu Priesterinnen und die Möglichkeit der Heirat im priesterlichen Dienst. Vgl. <http://www.iol.ie/~duacon/wow2001/vmpaper.htm>, 20.5.2006.
- 7 Ihr Bild der Phöbe in Kenchreä zierte den Buchdeckel der feministischen Ekklesiologie der US-amerikanischen römisch-katholischen Theologin Elizabeth A. Johnson. *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York: Continuum 1998. Eine ähnlich gestaltete Darstellung, hier mit ausschliesslich Frauen am runden Abendmahlstisch, ist auf dem Titelblatt der Anthologie afrikanischer Frauentheologie von Susan Rakoczy abgebildet. Vgl. Susan Rakoczy, *In Her Name: Women Doing Theology*, Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2004.
- 8 Mit diesem Begriff meine ich ekklesiologische Überlegungen, die eher implizit als explizit artikuliert werden.
- 9 Zu diesem Thema (mit weiterer Literatur) vgl. Heike Walz, »... nicht mehr männlich und weiblich ...«?. *Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont*, Frankfurt a.M.: Lembeck, 2006.

- 10 Der deutsche Begriff Geschlecht beinhaltet, dass es zwischen *sex* und *gender* Wechselwirkungen geben kann; dies lässt sich im Englischen begrifflich nicht fassen.
- 11 Auch die Spannung zwischen den politischen Zielen von Gleichstellungsstellen und Gendermainstreaming gehört in diesen Zusammenhang. Gleichstellung in kirchlichen und staatlichen Institutionen wurde beispielsweise in Deutschland aufgrund feministischer Bewegungen eingerichtet und bezieht sich hauptsächlich auf Frauen, während das Gendermainstreaming eine Top-Down-Strategie darstellt, die inzwischen europaweit gesetzlich verankert ist und sich (auf der Basis von Gender) an beide Geschlechter richtet.
- 12 Es geht darum, »Verletzungserfahrungen in männlichen Disziplinierungsprozessen« zu reflektieren. Vgl. Andrea Maihofer, »Von der Frauen- zur Geschlechterforschung. Modischer Trend oder bedeutsamer Perspektivenwechsel?«, in: *Widerspruch. Beiträge zu sozialistischer Politik*, 44 (2003), 135–145; hier: 139.
- 13 Vgl. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991; Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- 14 Theologisch geht es auch um das Verhältnis zwischen erotischer Liebe und Theologie, vgl. Die Antrittsvorlesung als Privatdozentin in Marburg am 1.12.04 von Elisabeth Hartlieb, »Ich bete an die Macht der Liebe ...«. Anmerkungen zum Verhältnis erotischer Liebe und der christlichen Rede von Gott«, in: www.netburger.at/r/pi/LeseZeichen/Fruhjahrensbildung/Frueh2005/Hartlieb_Liebe_Antrittsvorlesung.pdf, 4.6.2006.
- 15 Vgl. Uta Pohl-Patalong, Art. »Gender«, in: Elisabeth Gössmann et. al. (Hg), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002, 216–221; Gisela Matthiae, *Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen*. Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1999; Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2003; Heike Walz, »Gott schuf sie – jenseits von Frau oder Mann? Geschlechtsreflexive theologische Anthropologie«, in: Christina Aus der Au (Hg), *Menschsein denken. Anthropologien in theologischen Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, 63–86; Ruth Hess, »Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz«, in: Ruth Hess / Martin Leiner (Hg), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005, 291–323.
- 16 Vgl. zum Beispiel Gertraud Ladner, *FrauenKörper in Theologie und Philosophie. Feministisch-Theologische Zugänge*, Münster: LIT, 2002; Béatrice Bowald et al. (Hg), *KörperSinnE. Körper im Spannungsfeld von Diskurs und Erfahrung*, Bern / Wettingen: eFeF-Verlag, 2002.

- 17 Vgl. Francesca Gargallo, *Las ideas feministas latinoamericanas*, México: Universidad de la Ciudad de México, 2004: http://creatividadfeminista.org/libros/chesca/resena_chesca.htm, 7.4.2006.
- 18 »que no se puede hacer una análisis del género sin feminismo« (dt. Übersetzung H.W.) (Ivone Gebara, »Teología de la liberación y género«, in: Sylvia Marcos [Hgl], *Religión y género*, Madrid: Trotta, 2004, 107–136, hier: 125; vgl. auch 111; 129; 134). Dies könnte auch bedeuten: Feminismus ohne Gender ist unmöglich. Jedoch steht bei Gebara die feministische Perspektive eindeutig im Vordergrund, während sie die Relationalität der Genderperspektive nur erwähnt.
- 19 Wie es um die explizite theologische Auseinandersetzung mit Judith Butlers Schriften steht, vermag ich noch nicht zu beurteilen. Begegnet sind mir Beispiele aus Costa Rica und Brasilien. Vgl. Marga J. Ströher / Wanda Deifelt / André S. Musskopf (Hg), *A flor da pele. Ensaio sobre gênero e corporeidade*, São Leopoldo, RS: Sinodal; CEBI, 2004; André S. Musskopf / Marga J. Ströher (Hg), *Corporeidade, etnia e masculinidade. Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*, São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005.
- 20 Vgl. Diana Maffía (Hg), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Buenos Aires: Feminaria, 2003.
- 21 Im deutschsprachigen Bereich habe ich mit Tania Oldenhage, Christoph Walser und Andreas Bortler hierzu das Pilotprojekt »Netzwerk geschlechterbewusster Theologie« (NGT) ins Leben gerufen.
- 22 Vgl. Robert W. Connell, *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Opladen: Leske + Budrich, 2000.
- 23 Vgl. zu beiden Begriffen Connell, *Der gemachte Mann*, 95–97; 100f.
- 24 Vgl. Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia: Westminster Press, 1975.
- 25 Vgl. Letty M. Russell, *Church in the Round. Feminist Interpretation of the Church*, Louisville / Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1993.
- 26 Vgl. Rafael Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1994.
- 27 Vgl. Mercy Amba Oduyoye, *Introducing African Women's Theology*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, 78ff.
- 28 Vgl. Athena K. Peralta, *A Caring Economy. A Feminist Contribution to Alternatives to Globalisation Addressing People and Earth (AGAPE)*, Geneva: WCC, 2005.
- 29 Nicht umsonst werden runde Tische meist einberufen, wenn die Probleme so komplex sind, dass eine konzertierte Aktion unterschiedlichster Institutionen oder Resourcepersonen nötig ist.
- 30 Im Folgenden folge ich die Unterscheidung zwischen Ursprung beziehungsweise Grund der Kirche und ihrem Auftrag aus dem Ekklesiologiedokument der

Leuenberger Kirchengemeinschaft. Vgl. Wilhelm Hüffmeier (Hg), *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft*, Frankfurt a. M.: Lembeck, 1995. Auf das Herzstück reformatorischer Theologie, die Rechtfertigungslehre, als Grund für die Kirche, wie er im Leuenberger Text artikuliert ist, wird in feministischen Ekklesiologien bislang nicht rekurriert, was mit der feministischen Kritik an der Rechtfertigungslehre an sich zusammenhängt. Es wäre aber interessant, von Ansätzen (z.B. Elsa Tamez, Jürgen Moltmann) auszugehen, die den unlöslichen Zusammenhang von Rechtfertigung, Recht und der Herstellung von Gerechtigkeit herausarbeiten und die Rechtfertigungslehre von Verinnerlichung und Quietismus befreien. Dies könnte neu erschliessen, was *Geschlechtergerechtigkeit* – ein inzwischen in manchen Kirchen und von Theologinnen bevorzugter, aber nicht eingehend theologisch reflektierter Begriff – bedeutet, auch in Auseinandersetzung mit feministischen Gerechtigkeitstheorien (Nancy Fraser, Martha Nussbaum etc.).

- 31 Meine Studie beschränkt sich auf die drei genannten kirchlichen Traditionen.
- 32 Vgl. Gerlinde Baumann, »Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage«, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2003, 220–250.
- 33 Vgl. Johnson, Friends of God and Prophets.
- 34 Vgl. Christine Lienemann-Perrin, »The Biblical Foundations for a Feminist and Participatory Theology of Mission«, *International Review of Mission*, 93, Jg. 368 (2004), 17–34; Brigitte Kahl, »Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität«, in: Claudia Janssen / Luise Schottroff / Beate Wehn (Hg), *Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001, 129–145.
- 35 Vgl. Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993, 38ff.
- 36 Vgl. Christine Globig, *Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- 37 Vgl. Christine Janowski, »Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in K. Barths ›Kirchlicher Dogmatik‹«, in: Helga Kuhlmann (Hg), *Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh: Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 1995, 140–186. Gleichwohl ist noch nicht ausgemacht, inwiefern Barths Denkweise für eine gendersensible Theologie Anknüpfungspunkte bieten könnte, vgl. Susanne Hennecke, *Der verlorene Schleier. Ein theologisches Gespräch zwischen Luce Irigaray und Karl Barth*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001. (Vgl. auch das Dissertationsprojekt von Ruth Hess: *Die Andere des Anderen? Eine kritisch-konstruktive ReVision der Theologie Karl Barths im Gespräch mit Gendertheorien*).

- 38 Dies ist allenfalls bei Letty M. Russell, *Church in the Round*, der Fall. Es wäre zu vertiefen, welche Rolle Kreuz und Auferstehung in der pneumatozentrischen trinitarischen Begründung der Ekklesiologie einnehmen.
- 39 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Eberhard Bethge (Hg), München / Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 2002, 27.
- 40 Jürgen Moltmann drückt dies christologisch aus: »Glauben heisst, die Grenzen in vorgeifender Hoffnung überschreiten, die durch die Auferweckung des Gekreuzigten durchbrochen sind.« Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh: Kaiser, ¹³1997 (1. Aufl. 1964), hier: 14.