

Christine Schaumberger & Luise Schottroff
Feministische Befreiungstheologie

Im folgenden werden wir zunächst über die Themen und Ergebnisse unserer Arbeit berichten. Danach wollen wir auf diesem Hintergrund unseren theologischen Ansatz einer kontextuellen feministischen Befreiungstheologie kurz beschreiben und ihn in die theologische Forschungssituation der Bundesrepublik Deutschland in diesen Jahren einzeichnen. In einem dritten Schritt wird unsere Arbeit für eine Institutionalisierung feministisch-befreiungstheologischer Forschung beschrieben. Überlegungen zu Perspektiven der weiteren Arbeit schließen den Bericht ab.

1. Themen und Ergebnisse unserer Forschungsarbeit

1.1 Schuld und Macht

Unser Ausgangspunkt:

Schuld und Macht - beide sind für feministische Theologie sowohl äußerst problematische als auch zentrale Begriffe. Sie sind belastet mit einer Geschichte der Verachtung, Unterdrückung und Verfolgung von Frauen im Namen "des Christentums". Sie sind Ansatzpunkte feministischer Kritik an einer Theologie und kirchlichen Verkündigung, die Frauen unter Kontrolle und "an ihrem angestammten Platz" hält, und Angelpunkte

für die grundlegende strukturelle und persönliche Umwandlung und Befreiung, die feministische Theologinnen anstreben.

Sie sind unbequeme Themen, weil sie feministische Theologinnen zur Selbstinfragestellung zwingen. Sie verlangen nach Rechenschaft gegenüber den Feministinnen, die den Anspruch erheben, sie hätten sich dem Einfluß patriarchal-christlicher Religion und Kirchen entzogen, und das Christentum als "Bastion des Patriarchats"¹ kritisieren. Diese verbreitete Einschätzung geht davon aus, daß das Christentum durch und durch patriarchal sei und Frauen keinerlei Befreiungsperspektive eröffne. Sie kann sich auf das gängige Verständnis von Sünde und Schuld berufen, das - mehr oder weniger subtil - Eva, die "Verkörperung" der Sünde, als Bild für "die Frau" gegen ein unerreichbares, Frauen unter Druck setzendes Frauenideal der "reinen" Maria ausspielt. Solch feministische Kritik gründet aber auch auf frauenunterdrückende, lähmende, machtabstabilisierende Auswirkungen herrschender Sicht von und üblichen kirchlichen Umgangs mit Sünde und Schuld. Die Themen Schuld und Macht konfrontieren uns darüber hinaus mit der Gewalt dieser Rede von Schuld und Macht, der Frauen auch heute noch ausgesetzt sind. Die Erfahrungen einer Frau, die - nachdem sie jahrelang von ihrem Ehemann mißhandelt und in häufigen Beichtgesprächen regelmäßig getröstet wurde - von ihrem "Beichtvater" zu hören bekommt, sie würde sich "versündigen" und ihre Familie zerstören, wenn sie sich entschließt, sich von ihrem Mann zu trennen, und mit ihren Kindern ins Frauenhaus flüchtet, sind ebenso wichtige Herausforderungen feministischer Theologie wie die eigenen Erfahrungen und religiösen Fragen von Theologinnen.

Schließlich unterstreichen kirchenamtliche und theologische Reaktionen auf feministische Theologie - ähnlich dem Argumentationsmuster gegen lateinamerikanische Theologie der Befreiung - erneut den zentralen Rang dieser Themen in der Auseinandersetzung mit herrschender Theologie: Theologie der Befreiung und feministischer Theologie wird vorgeworfen, sie blendeten "die Sünde" aus und ersetzten Erlösung durch Selbstbefreiung und Selbsterlösung.²

-
- 1 Häufig ist von "letzten Bastionen des Patriarchats" die Rede. Diese Bezeichnung ist jedoch allzu optimistisch. Sie unterschätzt die Herrschaft und Gewalt des Patriarchats und überschätzt die "Erfolge" der Frauenbewegung. Zum Begriff "Patriarchat" vgl. unten Abschnitt 1.2.
 - 2 Dieses Argumentationsmuster begegnet feministischer Theologie an vielen Orten - meist ohne tatsächlichen Bezug zu den Inhalten, die jeweils zur Diskussion stehen.

Sünde, Schuld und Macht können sehr unterschiedlich und durchaus widersprüchlich interpretiert und erfahren werden. Sie können Frauen zur Selbstvergewisserung und Selbstbestimmung verhelfen und ein christlich motiviertes Engagement des Widerstands gegen Beherrschung und der Befreiung inspirieren und reflektieren. Viel häufiger jedoch wirken sie als Instrumente der Selbstüberwachung, Selbstbeherrschung und Anpassung.

Sich von unterdrückerischen Traditionen zu verabschieden und sie zurückzulassen genügt nicht. Wenn sie nicht fortwährend und immer schärfer kritisiert werden, herrschen sie ununterbrochen und unbemerkt weiter. Tertullian vergessen heißt die Frauen vergessen, die die Wirkung seiner Theologie als Gewalt erleben. So wird übersehen, daß diese Theologie sich als Denk- und Wahrnehmungsstruktur im Denken und Fühlen festgesetzt hat und Gedanken, Gefühle, Wahrnehmungen weiterhin beherrscht, auch wenn die Begriffe Sünde und Schuld nicht verwendet werden. Die Annahme, die Auswirkungen der Sündenrede in der Lebensrealität von Frauen ließen sich dadurch verhindern, daß das Denken von der Verunreinigung mit diesen Sündenvorstellungen gereinigt und rein gehalten wird, ist idealistisch und lenkt von tatsächlicher Frauenbefreiung ab. Notwendig ist vielmehr, die Mechanismen der gegenseitigen Beeinflussung von frauenfeindlicher Ideologie und der Realität der Unterdrückung, der Ausbeutung und des Ausschlusses von Frauen in den Blick zu nehmen.

Bibelwissenschaftliche Arbeit hat für feministische Befreiungstheologie einen hohen Stellenwert: Biblische Traditionen sind im Verlaufe der Christentumsgeschichte Instrumente der Frauenunterdrückung gewesen, aber auch Quelle der Inspiration von Frauen, die ihre Gottebenbildlichkeit einklagten. Die biblischen Texte selbst lassen die Spuren von Befreiungsarbeit von Frauen und Männern erkennen, aber auch die Durchsetzungskraft patriarchaler Strukturen gegen die Aufbrüche aus dem Patriarchat. Es muß also klar zwischen zwei Ebenen im Umgang mit biblischen Traditionen unterschieden werden: der historischen Ebene der biblischen Texte einerseits, andererseits der Geschichte ihrer Auslegung, Wirkung und Übersetzung in unterschiedlichen geschichtlichen und gesellschaftli-

Zur amtskirchlichen Argumentation gegenüber der Theologie der Befreiung vgl. z.B. Venetz, Hermann-Josef/ Vorgrimler, Herbert 1985, 155-176. Zur Argumentation gegen feministische Theologie vgl. die Stellungnahme der nordelbischen Bischöfe zum Thema "Feministische Theologie".

chen Kontexten³. In unserem Forschungszusammenhang wird diese zweite Ebene vor allem für die *heutige* herrschende Bibelwissenschaft und Bibelübersetzung diskutiert, da es zunächst um die Aufklärung unterdrückender Strukturen in der gegenwärtigen christlichen Theologie geht. Beide Ebenen werden sozialgeschichtlich untersucht (Schottroff 1990). Wir haben durchweg in unserer Forschungsarbeit systematische feministisch-theologische mit historisch-bibelwissenschaftlicher Arbeit verbunden.

Zusammenfassung von Ergebnissen

1. Zu Schuld und Sünde im Neuen Testament

Die neutestamentlichen Begriffe (*opheilema* und Wortgruppe), die mit dem deutschen Wort "Schuld" übersetzt werden, nehmen ihre Anschauung aus der Vorstellung Gottes als Gläubiger, dem Menschen als SchuldnerInnen gegenüberstehen (s. nur das Vaterunser Mt 6,12 par. und das Gleichnis vom Schalksknecht Mt 18,23-35). Gott erläßt Schulden, deshalb erlassen Menschen auch ihren SchuldnerInnen die Schulden.

Die mit "Sünde" zu übersetzenden griechischen Wörter (*hamartia* und Wortgruppe) bezeichnen primär die verfehlte Beziehung von Menschen zu Gott und werden seltener auch auf die Beziehung unter Menschen angewendet (z.B. Mt 18,21 par.). Für das NT ist es nicht sinnvoll, zwischen Sünde und Schuld grundsätzlich zu differenzieren. Es sind mit beiden Wortgruppen dieselben Sachverhalte gemeint; unterschiedliche Nuancen entstehen jedoch dadurch, daß bei "Schuld" die Erfahrung der Menschen mit finanziellen Verschuldungen und ihrer Bedrohung und Belastung durch Gläubiger präsent ist, "Sünde" dagegen die Assoziation weltweiter unterdrückender Herrschaft mit sich führt.⁴ Die realen Erfahrungen, die in diesen Wörtern mitgedacht werden, sind in ihrer Bedeutung ernstzunehmen. Das Leiden der Frauen unter Verschuldung der patriarchalen Familie oder unter Verschuldung als alleinstehende Frauen ist ausweglos, da die Möglichkeiten von Frauen, durch Erwerbsarbeit (vor allem durch außerhäusliche Textilarbeit und Prostitution) Schulden abzubauen, minimal sind und sie oft mit den Kindern die ersten Opfer der Verschuldung sind (Verkauf in die Sklaverei s. nur Mt 18,25). Das Leiden der Frauen unter Unterdrückungsstrukturen im Sinne des Wortes Sünde wird bei

3 Zum Konzept kontextueller Theologien vgl. unten Abschnitt 2.

4 Siehe besonders den Römerbrief, z.B. Röm 6,12-14. Vgl. Schottroff 1990, 59-63.

Paulus ausgeblendet. Er assoziiert mit Sünde die weltweite politische Unterdrückung und die Ohnmachtserfahrung der SklavInnen (Schottruff 1990, 59 ff). Die Herrschaft der Männer über Frauen wird jedoch als gute Ordnung Gottes verstanden (1 Kor 11,2-16). Für Frauen im frühen Christentum dürfte die Erfahrungswelt der Verschuldung und das Leiden unter unterdrückender Herrschaft mit diesen Wörtern verbunden gewesen sein, wobei die Frauen, anders als Paulus die eigenen Frauenerfahrungen der Ohnmacht im Patriarchat in ihr Leiden unter der Herrschaft der Sünde eingebracht haben werden.

2. Kritik herrschender christlicher Deutungen des neutestamentlichen Sündenbegriffs

Die christliche Deutung der Sünde nach dem NT, vor allem dem Römerbrief, hat seit der Alten Kirche ihr Zentrum in der Vorstellung von der Hybris "des Menschen" vor Gott. Mit dieser Hybris ist die herrscherliche Anmaßung dessen gemeint, der annimmt, niemand mehr über sich zu haben und über allen/allein zu stehen, von niemandem abhängig zu sein und sich selbst das Heil in Selbstvertrauen und Vertrauen auf eigene Leistung beschaffen zu können.⁵ Wie bereits Valerie Saiving Goldstein und später Judith Plaskow herausgearbeitet haben (Saiving Goldstein 1982; Plaskow 1980), ist diese auch heute noch gängige Interpretation der theologischen Inhalte von Sünde (nach dem Neuen Testament) ist in zwei Hinsichten frauenfeindlich: 1) Sie geht an der Erfahrungswelt von Frauen vorbei, die allenfalls in Ausnahmefällen die Hybris der Mächtigen aktiv leben können, sich eher als Opfer und Unschuldige im Umgang mit der Macht sehen. Die Vorstellung von Sünde als Eigenmächtigkeit Gott gegenüber schreibt zudem die Frauenrolle der Unterordnung und Opferbereitschaft als nicht sündig fest. Die Darstellung der Sünde "des Menschen" vor Gott ist de facto nicht die aller Menschen, sondern der wenigen, die den selbstbewußten Umgang mit der Macht "von oben" praktizieren und in ihrer Gottesbeziehung wiederfinden. 2) Die Deutung der Sünde als Autonomie und Selbstbewußtsein vor Gott ist gezielt frauenfeindlich benutzt worden, indem "Emanzipations"streben von Frauen als solche Sünde diskriminiert wurde. So ist z.B. der von Paulus kritisierte Anspruch der Frauen in der korinthischen Gemeinde (1 Kor 11,2-16), im Gottesdienst keine Kopfbedeckung als Zeichen ihrer Unterwerfung unter

5 So versteht z.B. Rudolf Bultmann Sünde bei Paulus, vgl. Bultmann 1954.

die Herrschaft des Mannes tragen zu wollen, als sündiges Emanzipationsstreben interpretiert worden (Käsemann 1964).

Die herrschende Auslegung der Sündentheologie des Paulus und des NT ist also aus feministisch-theologischer Sicht in verschiedener Hinsicht zu kritisieren: a) wegen ihrer Verallgemeinerung ("der Mensch" vor Gott), b) wegen ihrer Frauenfeindlichkeit und c) wegen ihres Versäumnisses, Herrschaftsstrukturen als Sünde zu benennen - im Gegensatz zur biblischen Tradition, wo z.B. die Machtausübung innerhalb der pax romana oder anderer Großreiche als ungerechte Vergewaltigung verstanden wird, deren Hybris Gott ein Ende bereitet (Ezechiel 28,1f; Lk 1,51f; Mk 10, 42par.; 1 Kor 1,26-31). Hinzuzunehmen ist die - allerdings heute in der wissenschaftlichen Theologie nicht mehr gängige - Zusammenschau von Sünde und Frauensexualität in der Vorstellung von der Sünde Evas, der *interpretatio christiana* (Schottroff 1988) von Gen 1-3. Da diese theologische Vorstellung jahrhundertlang christliche Lehre geprägt hat, ist immer noch mit unterschwelligen Folgen dieser Frauendiskriminierung zu rechnen.

3. Zu einem feministisch-befreiungstheologischen Konzept von Sünde und Schuld

Ein Neuanatz für christliches Denken und Reden über Sünde kommt aus der feministischen Analyse der Situation von Frauen, aus einer Neuentdeckung des paulinischen Entwurfs als einer befreienden Analyse von Schuldstrukturen und aus der befreiungstheologischen Interpretation der Erbsünde als "soziale Sünde".

"Sünde" und "Schuld" erweisen sich als adäquate Deutungen jener Erfahrungen, in denen sowohl Schuldstrukturen (wie z.B. die Zerstörung der Erde oder der christliche Antijudaismus) als auch individuelle Schuld erkannt werden. Das "Mitmachen" der kleinen Leute (Röm 7,14-25), die gegen das eigene Leben sündigen, d.h. die in die Sünde, die ihr eigenes Leben bedroht, verstrickt sind, die "Mittäterschaft" der Frauen, die die Taten der Täter und die Strukturen der Sünde mittragen, bestimmen den Alltag auch des sogenannten Privatlebens. Das Leiden an Herrschaftsstrukturen, das im neutestamentlichen Wort "Schuld" angesprochen wird - die Ohnmacht der SchuldnerInnen - ist auch heute ein Ausschnitt aus dem Erfahrungsemble von Schuld und Sünde. Die Konfrontation mit

der strukturellen Sünde⁶ geschieht dort, wo für Befreiung und Gerechtigkeit gearbeitet wird. Der Ort der - befreienden - Rede über Sünde ist die "Gemeinschaft der Heiligen". Paulus redet nicht über Sünde, um die Glaubenden "klein" zu machen, sondern weil die Befreiung von der Macht der Sünde erst wirkliches Leben, Leben vor Gott, ermöglicht. Die Gemeinschaft derer, die Gottes Gerechtigkeit in ihrem Leben Raum verschaffen wollen, setzt sich der radikalen Erkenntnis der Sünde und dem Bekenntnis der Schuld aus. Die Sünde vorhandener Herrschaftsstrukturen ("strukturelle Sünde Patriarchat"⁷) wird so nicht als Übermacht immer weiter geführt und legitimiert, sondern in der Praxis der Gemeinschaft beendet. Diese Praxis lebt von der Erfahrung der Vergebung der Sünde durch Gott. Tod und Auferstehung Jesu sind für Paulus Handlungen, mit denen Jesus und Gott die Todesstruktur der Sünde entmachtet haben. Erst aus der Geborgenheit in der Liebe heraus ist es möglich, die eigene Beteiligung an der Sünde mit den Augen der Opfer, die die sündigen Taten erleiden, wahrzunehmen, wie es z.B. in Röm 3,9-20 geschieht.

4. Zum Zusammenhang von herrschender Rede über Frauen und herrschender Sündentheologie

Als "anders" oder "die Anderen" bezeichnet zu werden, ist Grunderfahrung von Frauen.⁸ Simone de Beauvoir hat in ihrem Buch "Das andere Geschlecht" die Definition von Frauen als "Andere" mit folgenden Worten beschrieben: "Sie wird bestimmt und unterschieden mit Bezug auf den Mann, dieser aber nicht mit Bezug auf sie; sie ist das Unwesentliche angesichts des Wesentlichen. Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere" (Beauvoir 1968, 11). An der Definition als "Andere" lassen sich vier Elemente ausmachen:

a) Sie ist eine Fremdbezeichnung. Die dominante Gruppe der Männer, die über die "Macht zu benennen" verfügt, geht unhinterfragt vom Verständnis ihrer selbst als "eigentliche Menschen" aus.

6 Zu dieser feministisch-befreiungstheologischen Weiterentwicklung des Konzepts der sozialen Sünde vgl. Christine Schaumberger 1988, 253-262.

7 Unseren Begriff der strukturellen Sünde Patriarchat haben wir dargelegt in Schaumberger/Schottruff 1988, bes. 268-273.

8 Es geht uns hier um das androzentrisch definierte fremdbestimmte Anderssein. Zum "Anderssein" von Frauen als Widerstand gegen Uniformierungszwänge und als Selbstfindung vgl. z.B. Schaumberger 1987/2, 114-118.

b) Alle nicht zu dieser Gruppe gehörenden Menschen - also auch alle Frauen - werden als die "Anderen", als abweichend vom Standard "Mensch", als minderwertig, als "kindlich", als Nichtmenschen beschrieben. Durch diese Beschreibung - Phantasieprodukt der dominanten Gruppe - werden Frauen verzerrt dargestellt oder bleiben unsichtbar, werden "totgeschwiegen". Ungeachtet ihrer Realität und ihrer Möglichkeiten werden sie auf ein Konstrukt festgelegt. Offensichtliche Abweichungen von diesem Bild werden nicht als Kritik des Bildes, sondern als Versagen der betreffenden Frau gewertet. Entweder "ist" sie "keine richtige Frau" (sie ist widernatürlich/sündig), oder sie "will" sich nicht in die Rolle und Sicht "der Frau" einfügen (sie ist selbstüberheblich/sündig). Die Verordnung, daß Frauen "die Frau", "das Andere" zu sein haben, uniformiert Frauen. Idealisierung und gleichzeitige Dämonisierung dieses Andersseins und die Scheidung von Frauen in gute und böse Frauen, reine Jungfrauen und Huren/Hexen, Heils- und Lebensbringerinnen und Sündenböcke und Todesbringerinnen isoliert Frauen voneinander.

c) Auf der Grundlage dieser Fremdbestimmung als "die Frau" und "das Andere" werden Frauen Rechte und Entwicklungsmöglichkeiten - Zugang zu Bildung, Arbeitsplätzen, Entscheidungsbereichen - vorenthalten und "andere", "weibliche" Möglichkeiten, Orte, Arbeiten, Funktionen - "Mütterlichkeit" - zugeordnet oder auch verordnet: Frauen werden zu "der Frau" zugerichtet. So wird die "Andersartigkeit" erzeugt, die in der Definition vorausgesetzt wurde, und auch im Bewußtsein von Männern und Frauen verankert.

"Weiblichkeit" - z.B. Emotionalität, Körperlichkeit, Sinnlichkeit, Leidenschaft, Intuition, Rezeptivität, Naturnähe, Kinderliebe, Friedliebe, Fürsorglichkeit, Hingabe- und Aufopferungsbereitschaft, ... - ist für viele Frauen aufgrund ihres Lebenszusammenhangs - nicht von "Natur" ausgelebte und erfahrene Wirklichkeit und nicht nur Konstrukt. Auf solche Beschreibungen - und eben auch Erfahrungen - von "Weiblichkeit" beziehen sich Frauen häufig, wenn sie sich nicht nur als Ausgegrenzte hinnehmen, sondern auf sich selbst besinnen wollen. Doch diese "Weiblichkeit" ist geschichtlich-gesellschaftlich entstanden und hergestellt, und solche - und viele mögliche andere - Beschreibungen von "Weiblichkeit" sind Bestimmungen des Andersseins. Sie sind - in welcher Form auch immer, sogar in der Abgrenzung von gängigen Weiblichkeitsbildern, auch in der Umwertung von "Weiblichkeit" - von der Definitionsmacht herrschender

Männer geprägt. Selbst der Versuch, "Weiblichkeit" aus der Perspektive von Frauen zu definieren, bleibt in der Bezogenheit auf den Mann und der Abhängigkeit von ihm gefangen.

Jede Definition von "Weiblichkeit" fixiert Frauen auf Anderssein und damit auf Zweitrangigkeit. Dementsprechend heißt der Originaltitel von Simone de Beauvoirs Werk: "Le Deuxième Sexe" (Das zweite Geschlecht). Weil in unserem Denken die Definition "der Frau" als "das Andere" und die Abstempelung "der Frau" als sündig miteinander verhaftet sind, verlängert das Beibehalten der Rede von "Weiblichkeit" nicht nur Klischees vom Anderssein der Frauen, sondern auch die Sichtweise vom Frausein als Minderwertigkeit und Strafe für Sünde zugleich.

Nicht das Leben in Ganzheit, sondern "Zuständigkeitsbereiche" von Frauen gelten als Felder der Rettung: die frühe Kindheit als Einflußbereich von Müttern, die Sexualität, Sinnlichkeit, Emotionalität, die unsichtbare Arbeit von Frauen. Wenn angesichts eines zunehmenden Bewußtseins für die zerstörerischen Auswirkungen patriarchaler Politik auch Männer das "Weibliche" als Rettung beschwören, ist dies kein Zeichen für Erfolg und Anerkennung des Feminismus, sondern für das Weiterleben eines Frauenbildes in Kategorien des Sündenbocks und der Heilsbringerin.

5. "Unschuld" und "Machtverzicht" in feministisch-theologischer Kritik
"Unschuld" basiert auf dem Mißverständnis, die geforderte Bekehrung aus Schuld bedeute, nicht schuldig zu sein, nie schuldig zu werden. Schuld sei böse, "Unschuld" gut. Das Verlangen von Frauen nach "Unschuld" ist ein Grund dafür, daß sie häufig nicht nur die frauenfeindliche Vorstellung von der Frau als Inbegriff der Sünde, sondern auch einen strukturellen Sündenbegriff des "Patriarchats als Sünde" als lähmend und demotivierend ansehen. Aus der Perspektive feministischer Befreiungstheologie erscheint "Unschuld" dagegen nicht als Gegenwirklichkeit zu Sünde und Schuld, sondern als Bewußtlosigkeit und Nichtanerkennung von Schuld.

Die "Unschuld" derer, die auf seiten der Unterdrückter stehen, haben politische Theologie und Befreiungstheologie bereits kritisiert. Allan Boesak spricht von einer "Unschuld, die schuldig macht" (Boesak 1977), und die Feststellung von Johann Baptist Metz, daß die "reinen Hände der Unschuld" keine Kategorie christlicher Nachfolge, sondern eine "Pilatus-Kategorie" sind, wurde in politischer Theologie fast zu einem geflügelten

Wort. In feministischer Theologie wurde in jüngster Zeit erst gezeigt, daß die Behauptung, von Antijudaismus "rein" zu sein, bei christlichen Feministinnen kein Zeichen für Umwandlung des überkommenen antijudaistischen Denkens ist (Schaumberger 1987/1; Siegele-Wenschkewitz 1988; Schlangenbrut 16/17/18).

Aber auch für die Wahrnehmung von Frauen als von der strukturellen Sünde Patriarchat Unterdrückten scheint eine Kritik der "Unschuld" erhellend. "Unschuld" von Unterdrückten ist ein Versuch, sich aus der Beklemmung und Unausweichlichkeit zu retten, ist Ausdruck und Aufwertung der Handlungsunfähigkeit in einer Situation der Fremdbestimmung und Gewalt. "Unschuld und ohne Verantwortung sein - dies mag als Wunschbild in Zeiten der Schwäche aufkommen; es ist ein Fluchtbild" (Wolf 1980, 319).

"Machtverzicht" - Strategie von Frauen, sich einer als lebenszerstörender Gewalt erkannten Machtpolitik, deren Strukturen und Kanälen zu verweigern, um Protest zu äußern, Gegenmacht aufzubauen und wenigstens selbst nicht durch Anpassung an Machtmechanismen korrumpiert zu werden - ist sowohl Illusion über als auch Mittat an patriarchale(r) Macht. Sie ist Illusion, insofern sie auf der Vorstellung einer möglichen Machtteilhabe von Frauen beruht. "Machtverzicht" von Frauen ist häufig Rationalisierung der Nichtbeteiligung oder des Ausschlusses von Frauen von der Macht und dadurch Legitimation patriarchaler Macht. Sie ist Mittat, insofern sie die vorfindliche Machtlosigkeit von Frauen - Folge patriarchaler Machtpolitik - nun auch zum strategisch Richtigen erklärt.

Die andere Seite des "Machtverzichts" ist das Nichtwahrhabenwollen einer von Frauen - oft unter dem Vorzeichen des Machtverzichts - faktisch ausgeübten Macht: "Der Mann ist das Haupt, aber die Frau der Hals, der den Kopf dreht." Dieses Sprichwort - für viele Frauen Versicherung der eigenen Bedeutung und der eigenen Möglichkeiten - läßt sich auch anders interpretieren: als Beschreibung unterlassenen Widerstands und unterlassener Verweigerung. Ohne die Machtermöglichkeit und Machterhaltung durch Frauen könnte patriarchale Macht nicht derart ungebrochen weiterzerstören.

Feministische Bekehrung ist daher als Bewegung von Machtlosigkeit und Machtverzicht hin zu einer Frauenmacht zu sehen, einer Frauenmacht, die einerseits die Realität sprengt für neue Möglichkeiten der

Kreativität, sich andererseits aber störend, unterbrechend, einflussnehmend und verändernd auf die Realität patriarchaler Macht bezieht.

1.2 Patriarchatsanalyse als Aufgabe feministischer Befreiungstheologie

Unser Ausgangspunkt

Die Forschungsarbeit zu Schuld und Macht erbrachte Ergebnisse und offene Fragen. Diese offenen Fragen waren:

- Erschwert eine Verwendung des Begriffs "Patriarchat" zur Bezeichnung ausschließlich des Sexismus die Erkenntnis der Verflechtung verschiedener Unterdrückungsformen?
- Wie ist die Verflechtung von Rassismus, Antijudaismus, Frauenunterdrückung und ökonomischer Ausbeutung theoretisch zu erfassen?
- Ist der Begriff "Patriarchat" - als strukturelle Sünde verstanden - ein Konzept, das zwar diese Verflechtung beschreibt, aber gleichzeitig wieder die Opferrolle von Frauen und die Geschlechtshierarchie fest schreibt?

Aus der Arbeit am Thema Schuld und Macht ergab sich also für uns das Forschungsthema "Patriarchatsanalyse als Aufgabe feministischer Befreiungstheologie"

Zusammenfassung von Ergebnissen

1. Patriarchat als Begriff feministischer Befreiungstheologie

Patriarchat ist in der feministischen Bewegung zunächst und vor allem ein Kampfbegriff. Von Patriarchat bzw. patriarchalen Strukturen sprechen heißt 1. Gewalt gegen Frauen, Unterdrückung, Benachteiligung, Ausbeutung, Fremdbestimmung, Marginalisierung von Frauen nicht hinzunehmen, sondern zu benennen und zu kritisieren; 2. eine "Logik", einen systemischen Zusammenhang dieser verschiedenen Formen von Gewalt und Beherrschung zu behaupten; 3. die Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen als gesellschaftliches Problem, das Männer und Frauen berührt - und nicht als "persönliche", "private" Frauensache - zu begreifen; 4. gegen Versuche, Frauenunterdrückung aus "der Natur" oder "dem Wesen" "der Frau" zu erklären, ihre Historizität zu betonen und 5. gegen jede Einordnung von Frauenunterdrückung als "Nebenwiderspruch" zu prote-

stieren. In den Anfängen der gegenwärtigen Frauenbewegung war "bereits die kühne Geste, dem übermächtigen 'Patriarchat' den Kampf anzusagen, ein Akt der Befreiung" (Hausen 1986, 12-21; 58).

Feministinnen dient Patriarchat - ähnlich dem Wort feministisch - als Verständigungsbegriff. Er signalisiert die Bereitschaft, den feministischen Anspruch auf Radikalität zumindest im Sprachgebrauch einzulösen, und gilt als Zeichen für feministische Betroffenheit, feministische Analyse und feministische Parteilichkeit, die nicht auf Gleichberechtigung in als patriarchal kritisierten Strukturen zielt, sondern auf Befreiung von Patriarchat und Abschaffung bzw. Veränderung patriarchaler Strukturen.

Patriarchat wird von Feministinnen keineswegs einheitlich verstanden. Den Begriff Patriarchat haben Feministinnen von Max Weber übernommen, doch in und durch die feministische Bewegung mit vielfältigen und unterschiedlichen Bedeutungen belegt. Großen Einfluß auf das Patriarchatsverständnis hatte Kate Millett. Für sie ist das Patriarchat als Institution "eine soziale Konstante, die sich durch alle anderen politischen, sozialen oder wissenschaftlichen Formen hindurchzieht" (Millett 1985, 40), wenn sie auch historische oder geographische Unterschiede anerkennt.

Der heuristische und analytische Wert des theoretischen Konzepts Patriarchat ist umstritten. Das Spektrum der Positionen reicht von der selbstverständlichen Annahme, daß feministische Wissenschaft sich notwendig auf das Konzept Patriarchat beziehen muß, bis zur Forderung, Patriarchat als Konzept für Frauenforschung aufzugeben. Obwohl der Begriff in verschiedenen theoretischen und politischen Zusammenhängen in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, wird er häufig ohne explizite Begriffsklärung verwendet. Die Bedeutungsvielfalt und Uneindeutigkeit des Begriffs spiegelt auch die Theoriediskussion um das Konzept Patriarchat wider. Der Vorwurf einer Hierarchisierung von Unterdrückung und einer Vernachlässigung der anderen gesellschaftlichen Widersprüche bezieht sich auf Ansätze, unter dem Stichwort Patriarchat die Herrschaft über Frauen als UrForm und jedem Herrschaftssystem zugrundeliegende Form von Unterdrückung zu verstehen. Die Kritik, daß Frauen nur als Opfer und Fremdbestimmte, nicht aber als Handelnde und ihre Verhältnisse Mitgestaltende und daß vor allem keine kurz- und mittelfristigen Veränderungsperspektiven in den Blick genommen würden, wendet sich gegen einen Gebrauch von Patriarchat als Gegen-Begriff für

die Konstruktion und Erforschung von Matriarchaten als herrschaftsfreie Gesellschaften und als Negativfolie für Utopien und Strategien der Frauenbefreiung und Frauenmacht. Der Einwand, Patriarchat sei ein historisch zu enger Begriff, der sich nicht zur Untersuchung der Lebensbedingungen und -entwürfe von Frauen im 19. und 20. Jahrhundert eigne, bezieht sich auf die Vorstellung, daß Patriarchat als Väterherrschaft durch die Kontrolle über Frauen in den patriarchalen Institutionen Ehe und Familie hergestellt wird. Eine "universalistische und überhistorische Betrachtungsweise" (Barrett 1983, 23) wird wiederum Ansätzen zugeschrieben, Patriarchat als grundlegendes und umfassendes Herrschaftssystem zu begreifen, das über familiäre und eheliche Kontrolle über Frauen hinausreicht. Meist wird in solchen Konzepten Patriarchat nicht mehr als Väterherrschaft, sondern als "Männerherrschaft" verstanden und entweder in seiner historischen Entwicklung und Veränderung ("kapitalistisches Patriarchat", z.B. Maria Mies 1989, 55ff) gesehen oder auf das "Ineinander von Herrschaftsverhältnissen" hin ("Patriarchat und Kapital", z.B. Frigga Haug/Kornelia Hauser 1984, 58-65) untersucht.

Für eine feministische Befreiungstheologie, die sowohl die verschiedenen Situationen und Erfahrungen von Frauen möglichst genau und liebevoll wahrnehmen und theologisch reflektieren als auch die gesellschaftlich und geschichtlich Vergessenen und Übersetzten erinnern will, ist ein heuristisches und analytisches Konzept wichtig, das die im Interesse von Herrschaft und Vergessen stehenden Grenzziehungen ("teile und herrsche") bewußt macht und transzendiert. Ein solches Konzept von Patriarchat hat Elisabeth Schüssler Fiorenza vorgeschlagen. Patriarchat versteht sie nicht als Geschlechterherrschaft, sondern - orientiert am aristotelischen Modell des patriarchalen Haushalts - als Väterherrschaft. Wie es im patriarchalen Haushalt Unterschiede gab zwischen Ehefrau und Sklavin bzw. zwischen Haushaltsvorstand, Sklave und unmündigem Sohn, unterscheidet sie Sexismus, Rassismus, Klassenherrschaft, Militarismus, Imperialismus und Naturbeherrschung, die nicht voneinander isoliert zu sehen sind, sondern als strukturelle Komponenten des Patriarchats, die einander stützen und sich gegenseitig verstärken. Der Androzentrismus bzw. der androzentrische Dualismus ist als weitere Stütze des Patriarchats zu verstehen: als "eine sprachliche und mentale Konstruktion der Welt ..., die das Patriarchat legitimiert" (Schüssler Fiorenza 1985, 387-398 u. 1988). In den Kasseler feministisch-befreiungstheologischen Som-

meruniversitäten wurde die feministisch-theologische Arbeit an und mit diesem parteilichen, kritischen und analytischen Konzept von Patriarchat weitergeführt.

2. Historische Aspekte des Patriarchats

Das in feministischer Theologie "Patriarchat" genannte umfassende Herrschaftssystem bestimmt die uns aus schriftlichen Zeugnissen bekannte Menschheitsgeschichte nahezu lückenlos. Es umfaßt sowohl vorstaatliche gesellschaftliche Organisationsformen wie die "segmentären Gesellschaften" (Crüsemann 1978) als auch Staatsformen wie das römische Reich zur Zeit der Entstehung des Christentums oder heutige Staats- und Machtgefüge. In allen Fällen hängt die Unterordnung der Frauen unter die Männer mit außerfamiliären Herrschaftsstrukturen (Rechtssprechung und politische Machtausübung nur durch Männer usw.) zusammen. Wegen der historisch gegebenen breiten Fächerung patriarchaler Gesellschaftsformen ist es notwendig, von Fall zu Fall die Herrschaftsformen, die mit der Unterwerfung der Frauen verbunden sind, zu beschreiben.

Im folgenden kommen historische Formen des Patriarchats zur Sprache, die für die Geschichte des Christentums von Bedeutung sind. Die Gestalt des jüdischen Patriarchats in biblischer und nachbiblischer Zeit ist in der Christentumsgeschichte meist einer "interpretatio christiana" nach christlichem Hierarchiemuster unterzogen worden. Es wurde nicht gesehen, daß im jüdischen Patriarchat in der Regel der Aspekt der staatlich-politischen, theologisch legitimierten Hierarchie fehlt. Von der Zeit zwischen ca. 1000 und 587 v.Chr., als Israel selbst Könige hatte, abgesehen, wurde Herrschaft ohne eine politische Vaterherrschaft über das ganze Volk organisiert. Es wurde bewußt theologisch reflektiert und betont: Nur Gott ist Vater des Volkes, König und Herr. Daraus ergab sich eine Widerstandsgeschichte des Volkes gegen Eroberung durch Großmächte wie das römische Reich und ein Festhalten an einer Struktur der Gleichheit unter den Männern innerhalb des Volkes. Wie sich Unterwerfung der Frauen in einem solchen Patriarchat von der der Frauenunterwerfung in einem Staat mit politischer Vaterherrschaft unterscheidet, ist noch zu untersuchen.

Für das Christentum ist die Gestalt des jüdischen Patriarchats nur in der Anfangszeit (vor allem in großen Teilen des Neuen Testaments) wirksam gewesen, spätestens seit dem 4. Jahrhundert n.Chr. ist das Christentum eine enge Verbindung mit einem umfassenden politischen Patri-

archat eingegangen. Aristoteles (Schüssler Fiorenza 1988) und vor allem Cicero (Schottruff 1989) haben mit ihren Vorstellungen von patriarchaler Herrschaft das Christentum stärker bestimmt als Neues Testament, Hebräische Bibel und nachbiblisches Judentum. Die "christliche" Vorstellung von der patriarchalen Ehe und Familie als Kern eines geordneten patriarchal organisierten Staatswesens hat ihre Wurzel vor allem in Cicero. Die Ehe dient der Erzeugung legitimer Erben des väterlichen Vermögens. Damit ist der Rahmen für die Frauenrolle, die gesellschaftlich durchgesetzt wird, gegeben. Auf der religiösen Ebene, in der Gottes- oder GöttInnenvorstellung, wiederholt sich die hierarchische Struktur patriarchaler Herrschaft und gesellschaftlich gewünschter Praxis von Weiblichkeit. Mit der Gestalt des Patriarchats ist zugleich die Ideologie verbunden, daß diese Herrschaftsform "harmonisch" sei. Der Vater oder König herrscht mit Liebe, *clementia* - Milde (Seneca) und Verantwortung, die Abhängigen entsprechen dem mit Gehorsam. Durch Troeltsch und Theissen hat im westlichen Christentum des 20. Jahrhunderts diese Vorstellung einen Siegeszug angetreten: Nur durch den "Liebespatriarchalismus" der christlichen Gemeinden habe das Christentum überlebt. Damit wird die Botschaft und Praxis Jesu zum Außenseiterphänomen und die Befreiungsarbeit von Frauen unsichtbar, denn mit dieser Deutung wird die Geschichte des Christentums zur Geschichte derer, die gesiegt haben, gemacht (Schüssler Fiorenza 1988).

In Verbindung mit diesen Forschungen über Patriarchatsanalyse entstand auch eine Untersuchung über den Antijudaismus in der deutschen neutestamentlichen Wissenschaft seit 1945 am Beispiel der Darstellung des Pilatus, auf die hier nur hingewiesen werden kann (Schottruff 1990/1).

1.3 Familie - Haushalt - Gemeinde: Fortführung der Forschungsarbeit zur Patriarchatsanalyse

Unser Ausgangspunkt

Aus der Arbeit am Konzept Patriarchat ergaben sich als gesondert zu behandelnde Felder der Patriarchatsanalyse: das Selbstverständnis von Kirche als Familie; befreiende und unterdrückende Konzepte von "Gemeinschaft"; die Zusammenhänge von Ehe, Familie und Gemeinde; das Verhältnis von "privat" und "politisch".

Zusammenfassung von Ergebnissen

1. Zu Ehe, Familie, Gemeinde im Neuen Testament: "Afamiliäres Ethos"?

Aus dem Ruf in die Nachfolge Jesu ergaben sich Konflikte mit der patriarchalen Familie, in der die JüngerInnen Jesu lebten. Die entsprechenden Aussagen in der synoptischen Jesustradition, aber auch in der Briefliteratur des Neuen Testaments sind zahlreich und nicht zu übersehen. Ein Textbeispiel:

"Glaubt nicht, daß ich gekommen bin, Frieden auf die Erde zu bringen; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ich bin gekommen, einen Menschen mit seinem Vater zu entzweien und eine Tochter mit ihrer Mutter und eine Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und die Feinde des Menschen sind seine Hausgenossen". (Mt 10,34-36)

Mit der neuen Bindung gewinnen die ChristInnen eine neue Gemeinschaft, die an die Stelle der patriarchalen Familie tritt. Der Verlust der alten Bindung ist kein asketischer Schritt ("afamiliäres Ethos"; "ethischer Radikalismus"⁹), vielmehr eine Konsequenz aus der neuen Bindung. Der Verlust der Familie wird als etwas Schreckliches erlebt und dargestellt, aber als notwendig, da hier Bindung gegen Bindung steht, Herrenliebe und Gehorsam gegen Liebe in Gegenseitigkeit, Mammondsdienst gegen Gottesdienst. Die alte patriarchale Liebe hindert die Liebe in der Nachfolge Jesu, die alte Bindung führt zum Tod. Zweifellos hat die Bildung von christlichen Gemeinden nicht primär ökonomische Gründe, aber sie dient auch zur wirtschaftlichen Absicherung der Beteiligten. Es wäre falsch, sich das Scheitern der patriarchalen Familie als Ergebnis freiwilliger Entschlüsse gesunder junger Männer mit heroischen Zielen vorzustellen. Es ist das Ergebnis wirtschaftlicher Not und unerträglicher Lebenssituationen für die Familien. Der sozialgeschichtliche Zusammenhang zeigt Armut bis zum Hunger für die Mehrheit der Bevölkerung, Verkauf von Kindern aus wirtschaftlicher Not, Frauenunterdrückung und Frauenverachtung. Nicht ein heroischer Entschluß trieb die Menschen aus dem familiären Zusammenhang. Von den vielen TagelöhnerInnen, die ihre Familien auf der Suche nach Arbeit verließen, unterschied diese Heimatlo-

9 So Theißen 1979, 83f (in einem Aufsatz von 1973). Zur Kritik daran s. Schottruff 1978, 66f.

sen, daß sie eine neue Heimat gefunden hatten, hier auf der Erde: die Gemeinde.

Es ist erstaunlich, daß diese Texte über Jahrhunderte von einem Christentum als heilige Tradition behandelt worden sind, das sich als Patriarchat verstand. Vor allem zwei Umdeutungsstrategien sind zu beobachten: das "Soldaten"Modell und das Modell "Wanderradikale".

Als Soldatenmodell sollen hier Deutungen bezeichnet werden, die die Gemeinde als patriarchale Familie im großen verstehen, die in gewissen Fällen Vorrang vor der patriarchalen Familie im kleinen hat: Wie der Soldat dem Ruf des Vaterlandes folgt, so folgt hier der Christ dem Ruf des Evangeliums. In dieser Deutung wird die Gemeinde wie selbstverständlich als (größere) Analogie zur patriarchalen Familie verstanden¹⁰, die sich strukturell von ihr nicht unterscheidet.

Das Modell Wanderradikale unterscheidet zwischen den wie Jesus wandernden radikalen (Männer-) Jüngern und den patriarchalen, sesshaften Gemeinden. Die Jünger führen eine extreme Existenz ohne Haus, Familie und Besitz, die aber ihre wirtschaftliche Basis in der patriarchalen Gemeinde hat. Jesu Forderungen richten sich nicht an alle, sondern nur an wenige¹¹.

Beide Deutungen stellen die patriarchale Struktur der Gemeinde und die patriarchale Struktur der Gesellschaft nicht in Frage und entschärfen die Konflikterfahrungen des frühen Christentums mit seinen Konsequenzen für das gesellschaftliche Leben.

10 Ein Beispiel: "... so wird die Nachfolge, wenn sie zum Verlassen der Eltern führt, wie eine höhere Ordnung über die nicht bestrittene natürliche Ordnung gestellt"; vgl. Schrenk 1954, 20ff.

11 Mit dem Siegeszug von Gerd Theißens Theorie vom Wanderradikalismus im Urchristentum ist diese Vorstellung, jedenfalls in der sog. ersten Welt, zur herrschenden Vorstellung geworden - weit über die theologische Fachwissenschaft hinaus. Die Vorstellung ist auch schon vor Theißen anzutreffen, worauf hier nicht eingegangen werden kann. In der Friedensdiskussion im Zusammenhang der NATO-Nachrüstung 1983 wurde z.B. von Seiten der Militärseelsorge - ohne Bezug auf Theißen - strukturell dieselbe Vorstellung gegen ein christliches Friedensengagement benutzt: Die Bergpredigt könne nur von wenigen Menschen, z.B. Nonnen, gelebt werden, sie sei keine Grundlage für das Handeln aller ChristInnen.

Auf der Zusammengehörigkeit von WanderprophetInnen und Gemeinde ist jedoch zu bestehen¹² - wie darauf, daß hier die gegebenen gesellschaftlichen Strukturen aufgegeben, verändert, ja zerstört werden. Sowohl das "Soldaten"Modell als auch das Modell "Wanderradikale" ist grundlegend theologisch zu kritisieren (abgesehen davon, daß es historisch die Texte nicht zureichend erklärt). Beide Deutungsmuster sehen die christlichen Gemeinden als Kleinpatriarchate im jeweiligen staatlichen Großpatriarchat. Damit wird jeder Anspruch darauf, daß normale ChristInnen, die nicht wanderradikale Sonderexistenzen führen, etwas anderes sind als ideale Staatsbürger im Sinne Ciceros, aufgegeben. Die Hoffnung auf die Nähe Gottes hat aber damals - und heute - nicht nur Wanderradikale beflügelt, ihr Leben neu vor Gott zu gestalten, sondern jede Frau und jeden Mann, die sich auf die Nachfolge Jesu und auf die Botschaft des Evangeliums einließen. Elisabeth Schüssler Fiorenza hat die Theorie Theißens wegen ihrer Trennung zwischen Wanderradikalen und seßhaften SympathisantInnen zu Recht kritisiert. Sie kritisiert aber seine Vorstellung vom "afamilialen Ethos" und von der Beteiligung Reicher (Schüssler Fiorenza 1988, 195-197, vorsichtiger 183) (als Marginalisierter (ebenda 190)) nicht ebenso klar und sieht im "Ethos" neben der Vision Jesu vom Heilsein aller Menschen eine Ursache dafür, daß die Jesusbewegung eine "Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten" war. "Afamiliales Ethos" kann doch nur heißen: freiwilliger Familienverzicht als eine radikale und asketische Leistung - vergleichbar dem Besitzverzicht. So jedenfalls versteht Theißen dieses Ethos. Eine solche Sichtweise übersieht die Armut der Bevölkerung in Palästina und im Römischen Reich mit ihren familienzerstörenden Auswirkungen. Die Frauen und Männer, die Jesus nachfolgten, hatten in den seltensten Fällen die Wahl zwischen einer heilen, eventuell sogar wohlhabenden Familie und der Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten. Sie flohen aus einem Hungerleben und aus den Leiden in der Familie in eine Nachfolgegemeinschaft, die um Gerechtigkeit in den menschlichen Beziehungen kämpfte: manchmal sogar mit einem gewissen Erfolg. Sie begriffen die dadurch verschärften Konflikte innerhalb der Familie als Leiden, das zu den Wehen der Endzeit gehört, als Vorzeichen der nahen Königsherr-

12 Vgl. Schottruff 1978, 68; ausführlicher: Schüssler Fiorenza 1988, 195f. Monika Fander 1989 diskutiert in ihrer Rezeption von Elisabeth Schüssler Fiorenza diese grundlegende Frage überhaupt nicht und übernimmt Gerd Theißen unkritisiert.

schaft Gottes. Jesus brachte nicht ein "alternatives Ethos", sondern die Ermutigung zu einer befreienden Praxis. Da Elisabeth Schüssler Fiorenza ebenfalls an der Rekonstruktion befreiender Praxis liegt, ist der Begriff "Ethos" kontraproduktiv.

Die theoretische Grundlage der Jesusbewegung sehe ich in der prophetischen Tradition, nicht in einem Ethos. Die herrschende Lehre und die Herrschaftsrealität, gegen die die Jesusbewegung aufsteht, ist nicht das herrschende Ethos des Judentums, sondern die geistige und praktische Herrschaft der Pax Romana. Teile der jüdischen Oberschicht werden die Herrschaft der Pax Romana mitgetragen haben, das Volk jedoch hat unter ihr gelitten in allgemeiner Armut und Ohnmacht. Deshalb müßte für die Jesusbewegung in Palästina historisch erst einmal nachgewiesen werden, ob tatsächlich auch Reiche an ihr teilgenommen haben. Darüberhinaus halte ich die Annahme von Elisabeth Schüssler Fiorenza, daß unter den Marginalisierten auch Reiche waren (ZöllnerInnen, Prostituierte usw.), für theologisch problematisch. Die Versuche der Kirchen der sogenannten ersten Welt, der Tatsache der Kirche der Armen in ihrer "Urkirche" auszuweichen, sind so massiv, daß ihnen mit den marginalisierten Reichen in der Urkirche schon wieder eine Zugriffsmöglichkeit geboten wird. Ich bin darüberhinaus skeptisch, ob der Begriff "Marginalisierte" nicht besser vermieden werden muß. Es handelte sich bei den Armen um 99 % der Bevölkerung. Das Evangelium der Armen war nach prophetischer Tradition das Evangelium des Volkes. "Marginalisiert" ist also das Volk aus der Perspektive der Elite, der kleinen Gruppe Herrschender, die Roms Interessen mittragen, - und aus der Perspektive der römischen Nutznießer der Pax Romana.

2. Zum Verhältnis von privat/persönlich zu politisch/öffentlich - Über ein verkürztes Politikverständnis hinaus

Die feministische Suche nach einer frauenbefreienden Politikkonzeption und -praxis muß sich von der Kritik der Trennung von privat und politisch orientieren lassen. Daher sind die meisten Feministinnen skeptisch gegen Vorschläge einer feministischen Politik, die herkömmlichem Politikverständnis entspricht. Nur als Teil einer Mehrfachstrategie scheint die feministische Beteiligung an Parteipolitik oder anderen vorgegebenen Formen der Politik der Gefahr entgehen zu können, den "Doppelaspekt der Politik als Vereinheitlichung und Verschleierung/Verallgemeinerung und Entstellung" zu übersehen: Eine Politik, die das "Private", die Indivi-

dualität und Verschiedenheit zugunsten der Einheitlichkeit und Gleichheit ausblendet, macht die einzelne Person "zu einem Abstraktum", klassifiziert sie "durch ihre Zugehörigkeit zu einer Schicht oder sozialen Rolle ..., die zwar Übereinstimmung, Konsens, Geschlossenheit stiftet, aber auch ... Auslöschung bedeutet." Nur das gilt als politisch relevant, worin sich alle gleichen, doch "die Besonderheit der einzelnen Personen und der unwiederholbaren Beziehungen, die reale Personen miteinander eingehen, verflacht" (Rossanda 1980, 80f).

Feministische Befreiungstheologinnen sollten sich durch eine feministische Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen befreiungstheologischen Diskussion um Glaube und Politik und um Basiskirche¹³ in die Suche nach einer feministischen Politik einmischen. Es ist notwendig, sich mit der Tendenz, Aspekte einer feministischen Politik des Privaten konservativ zu vereinnahmen, auseinanderzusetzen, aber vor allem auch mit feministischen Tendenzen, Selbstveränderung oder das Streben nach dem "idealen feministischen Privatleben" auf Kosten eines Kampfs um strukturelle Veränderung zu betonen.¹⁴ Es ist notwendig, herrschende "Erfolgs"kriterien für Politik in Frage zu stellen: "Feministische Politik umfaßt eben auch all das, was oft als 'Zeitverschwendung' abgetan wird: die langen Gespräche, den Nerv und die Unklarheit darüber, wofür das alles einmal gut sein wird. Und es liegt in der 'Natur' der Sache, daß das Tempo dieser Politik oft langsam erscheint, dadurch aber nicht weniger wirksam ist" (Marx 1985).

Schließlich scheint es weiterführend, die Frauenkirchen-Bewegung in den USA und die bundesrepublikanische Diskussion darüber, ob feministischtheologische Netzwerke als Orte von Frauenkirche zu verstehen sind, in Beziehung zur Diskussion von öffentlich und privat zu setzen. Die Frage nach einer Frauenkirche als Frage nach Gemeinschaften und Strukturen, die frauenbefreiende christliche Erinnerung als "gefährliche Erinnerung" öffentlich am Leben halten und wirksam werden lassen, ist auch eine Frage a) nach Räumen und Institutionen einer Öffentlichkeit, die ihre "Unterseite" nicht ausblendet, b) nach der Notwendigkeit der Einmischung in kirchliche Institutionen, die öffentlich wirksam sind

13 Besonders inspirierend ist dafür Castillo 1988.

14 Als feministisch-theologische Auseinandersetzung mit der Theologie- und Kirchenkritik politischer Theologie, vor allem mit der Kritik "bürgerlicher Religion" vgl. Schaumberger 1987; Sauer-Burghard 1989.

und Frauen ausschließen, c) nach einer nicht ausschließenden, nicht elitären und doch ein radikales Engagement fördernden Form von Öffentlichkeit, d) schließlich die Frage, ob feministische Befreiungstheologie sich auf die "säkulare" Frauenbewegung als kirchlichen Ort beziehen kann, ohne sie gleichzeitig zu vereinnahmen. Bei Alice Schwarzer haben wir eine Formulierung gefunden, die die Diskussion um Frauenkirche inspirieren könnte: "Feminismus ist keine Partei und keine Organisation ... Feminismus wird da konkret, wo zwei, drei Frauen zusammen reden und handeln! Wo Frauen beginnen, zu fragen, statt zu gehorchen, zu kämpfen, statt hinzunehmen" (Schwarzer 1977, 237).

3. Perspektiven der Forschungsarbeit zur Patriarchatsanalyse

Eine Buchveröffentlichung zu den bisher bearbeiteten Themenbereichen a) Konzepte und Methoden feministisch-theologischer Patriarchatsanalyse, b) Familie - Haushalt - Gemeinde wird erarbeitet. Als weiterführende Arbeitsfelder ergaben sich: Frauen und Geld; Untersuchung kontextueller feministischer Befreiungstheologien; Überprüfung der Wege der Kontextualisierung weißer, westdeutscher feministischer Befreiungstheologie. Zu dieser weiterführenden Arbeit liegen bereits Teilergebnisse vor, die hier jedoch nicht beschrieben werden sollen, da sie in den Zusammenhang der zukünftigen Forschungsarbeit gehören.

2. Kontextuelle feministische Befreiungstheologie

Kontextuelle feministische Theologie will pauschalisierende feministische Rede über Frauen aufspüren und durchbrechen.

Das Sichtbarmachen von Unterschieden ist ein wichtiger Aspekt feministischen Wahrnehmens und Benennens im Kampf gegen Fremdbestimmung durch Fremddefinition¹⁵. Weil Ansätze feministisch-theologischer Selbstdefinition häufig Frauen zu benennen suchen, indem sie betonen, was erstens Frauen von Männern unterscheidet und zweitens allen Frauen gemeinsam ist, wurden auch in feministisch-theologischer Rede Frauen, die sich vom Idealbild der Feministin oder von der Norm Frau unterscheiden, fremddefiniert, ausgegrenzt, unsichtbar gemacht

¹⁵ Zum Zusammenhang von herrschender Rede über Frauen und herrschender Sündentheologie vgl. oben Abschnitt 1.1.4.

(Schaumberger 1987/2). Auch der Versuch, Unterschiede zwischen Frauen zu benennen, steht in der Gefahr, Frauen auszugrenzen, zu uniformieren, festzulegen.

Ein Beispiel für solche Pauschalisierung ist die Definition feministischer Theologie als Befreiungstheologie von und für Frauen im Vergleich zu Theologie der Befreiung als Befreiungstheologie im lateinamerikanischen Kontext. (Diese Gegenüberstellung macht die Unterdrückung und die Kämpfe lateinamerikanischer Frauen und ihre Marginalisierung durch Veröffentlichungen europäischer feministischer wie lateinamerikanischer Theologie der Befreiung unsichtbar.) Kontextuelle feministische Theologie muß darüber hinaus auf die Gefahr achten, im Interesse von Befreiung und Solidarität für Frauen anderer Kontexte mitzusprechen, ohne die Frauen anderer Kontexte selbst zu Gehör zu bringen. Ein Beispiel dafür ist der Vorwurf europäischer Frauen an feministische Theologie in Europa, sie beschäftige sich mit Luxusfragen privilegierter Frauen, während Frauen in Lateinamerika ums Überleben kämpften. (Dieser Vorwurf spielt Frauen gegeneinander aus und macht einerseits die lebensbedrohende Gewalt von Frauenunterdrückung, andererseits die Frauenkämpfe¹⁶ sowohl in Lateinamerika als auch in Europa unsichtbar.) Statt Unterdrückung zu hierarchisieren, kommt es kontextueller feministischer Theologie darauf an, daß die Erfahrungen und das Engagement in unterschiedlichen Kontexten von den Betroffenen selbst wahrgenommen, theologisch untersucht und miteinander in Beziehung gesetzt wird.

Die Entscheidung, wie der jeweilige Kontext definiert werden soll, gehört zu den Aufgaben kontextueller feministischer Theologie. Die Bestimmung des Kontextes kann sich beziehen auf a) Lebensentwürfe von Frauen, b) kulturelle, geschichtliche, religiöse Hintergründe, c) ökonomische und soziale Lebensbedingungen, d) patriarchale Grenzziehungen, kann mehrere Zuordnungen enthalten (z.B. jüdische lesbische feministische Theologie; weiße westdeutsche feministische Theologie usw.), muß aber stets eine Auswahl treffen. Von der Bestimmung des Kontextes hängt ab, was bei der Untersuchung und Darstellung feministischer Theologien in verschiedenen Kontexten, aber auch bei Entwurf und Aus-

16 Vgl. v.a. die Beiträge der Referentinnen aus Kontexten der "Dritten" Welt zu den feministisch-befreiungstheologischen Sommeruniversitäten (vgl. unten 3.3).

arbeitung kontextueller Theologien sichtbar gemacht werden kann und was ausgeblendet bleibt.¹⁷

Für eine feministische Befreiungstheologie, die sich an der Befreiung der ärmsten und unterdrücktesten Frauen und am Sichtbarwerden der übersehenen und vergessenen Frauen orientiert, ist es wichtig, patriarchale Grenzziehungen und Über- und Unterordnungen in den Blick zu nehmen. Daher scheinen u.a. "weiß", "westdeutsch" oder auch "erste Welt" - jeweils in der Spannung zu "feministisch" - wichtige Bestimmungen des Kontextes zu sein, in dem wir unser Forschungsprojekt betreiben.

Ein solches Konzept steht in grundsätzlichem Gegensatz zu den Konzepten von Theologie an den Universitäten der Bundesrepublik. Sie sind bis auf wenige Ausnahmen bewusstlos gegenüber der eigenen Kontextualität. Häufig wird für Theologie Kontextlosigkeit postuliert. So wird z.B. die Legitimität einer "Theologie nach Auschwitz" bestritten, Befreiungstheologien und feministischen Theologien werden - wegen ihrer Beziehung auf konkrete Kontexte - die Wissenschaftlichkeit abgesprochen. Doch ohne zu hoch greifen zu wollen, ist das neue Forschungsparadigma, in dessen Rahmen wir arbeiten und an dessen Entwicklung und Durchsetzung wir beteiligt sind, als zukunftsträchtiger anzusetzen als die Beharrung auf einer theologischen Dogmatik, die nichts anderes ist als die Perspektive des weißen Mannes der sogenannten ersten Welt auf Gott und die Welt.

17 Die Beschreibung feministischer Theologien in verschiedenen Kontexten geht davon aus bzw. weist nach, daß jede Theologie durch ihren Kontext geprägt ist. Es wird untersucht, inwiefern der geschichtliche, soziale, politische, wissenschaftliche, ökonomische, kulturelle Kontext und die Lebens- und Arbeitsbedingungen der theologietreibenden Frauen in den Themen, Methoden, Arbeitsweisen und Sichtweisen zum Ausdruck kommen und feministische Theologien in anderen Kontexten herausfordern. "Kontextuelle feministische Theologie" bezeichnet Theologien, die den jeweiligen Kontext explizit thematisieren wollen und daher Konzepte und Methoden für theologische Wahrnehmung, Analyse und Reflexion von Erfahrungen und Situationen entwickeln.

3. Arbeit für eine Institutionalisierung feministisch-befreiungstheologischer Forschung

Vor Beginn der Arbeit am Schwerpunkt Feministische Befreiungstheologie an der GhK gab es in der Bundesrepublik und im gesamten deutschsprachigen Bereich keinen institutionellen Ort für feministisch-befreiungstheologische Forschung und Lehre.

Aus der oben beschriebenen Situation ergibt sich, daß unsere Forschung von Arbeit begleitet wird, neue Forschungsräume mit anderen gemeinsam zu eröffnen. Wir haben deshalb ein DoktorandInnenkolloquium aufgebaut, Archivarbeit begonnen und Sommeruniversitäten durchgeführt: den Kasseler Schwerpunkt "Feministische Befreiungstheologie".

3.1 Zur Ausrichtung des Schwerpunkts

Ziel des Projekts ist die Weiterentwicklung und wissenschaftliche Vertiefung *feministischer Befreiungstheologie im deutschen Kontext* in Dialog mit und Reflexion von feministisch-befreiungstheologischen Basisbewegungen und feministisch-befreiungstheologischen wissenschaftlichen Studien in verschiedenen Kontexten, vor allem der sogenannten Dritten Welt.

Im Rahmen dieses Projekts sollen Fragestellungen, Konzepte, Methoden und Inhalte feministischer Befreiungstheologie untersucht und weiterentwickelt werden:

- durch feministisch-theologische sozialgeschichtliche Erforschung biblisch-christlicher Quellen und Traditionen unter besonderer Berücksichtigung des Neuen Testaments,
- unter Bezugnahme auf Ergebnisse und Diskussionen feministisch-theologischer und befreiungstheologischer Basisbewegungen in verschiedenen Kontexten,
- durch Untersuchung von und Auseinandersetzung mit Fragestellungen, Methoden und Ergebnissen feministischer Theologie, Befreiungstheologie und akademisch etablierter Theologie,
- durch Diskussion und Erarbeitung von Methoden kontextueller und sozialgeschichtlicher feministischer Theologie,
- in Zusammenarbeit mit feministischen Befreiungstheologinnen verschiedener Erfahrungs- und Arbeitsbereiche in unserem Kontext,

- in Dialog mit feministischen Befreiungstheologinnen aus Kontexten der sogenannten Dritten Welt,
- in interdisziplinärem Austausch mit verschiedenen Ansätzen nicht-theologischer feministischer Forschung.

Dieses Projekt darf nicht als Konkurrenz oder Ersatz für bestehende oder geplante Projekte autonomer oder künftig geplante Projekte institutionalisierter feministischer Theologie verstanden werden. Seine Besonderheit beruht auf seiner Betonung *kontextueller feministischer Befreiungstheologie*.

Seine Aufgabe besteht erstens darin, feministische Befreiungstheologie weiterzuentwickeln, in die theologischen Diskussionen der Bundesrepublik kritisch-innovativ einzubringen und eine institutionelle Möglichkeit zu bieten, feministische Befreiungstheologie sowohl zu studieren als auch durch eigene Forschung weiterzuentwickeln und sich dabei weiter auszubilden und zu qualifizieren. Für solch *kontinuierliche* feministisch-befreiungstheologische *Forschung und Lehre* bieten die "klassischen" Orte theologischer Forschung und Ausbildung im deutschen Sprachraum keinerlei institutionelle Basis. Ein Projekt mit ähnlicher Zielsetzung ist darüber hinaus im deutschen Sprachraum weder in universitärem noch in anderem Kontext in Sicht.

Die Besonderheit dieses Projekts besteht zweitens in seiner *Brückenfunktion* zwischen "wissenschaftlicher" und "praktischer" feministischer Theologie, zwischen feministischer Theologie und Frauenforschung anderer wissenschaftlicher Disziplinen, zwischen den unterschiedlichen Subjekten, Orten und Erfahrungshintergründen feministischer Theologie, zwischen verschiedenen Konfessionen. Der Theorie-Praxis-Zusammenhang, die interdisziplinäre Ausrichtung und die Wahrnehmung und Weiterentwicklung von Ansätzen feministisch-theologischer Theoriebildung und wissenschaftlicher Forschung an unterschiedlichen - auch nichtuniversitären und nichtakademischen - Orten wird in diesem Projekt besonders akzentuiert. Angesiedelt in universitärem Kontext - in der IAG FF - und konzeptionell, inhaltlich und personell bezogen auf unterschiedliche Orte feministischer Befreiungstheologie, hat sich das Projekt in seiner Aufbauphase den Rahmen für solche, die herrschenden theologischen Arbeitsteilungen überschreitende, Arbeit geschaffen.

Als dritte Aufgabe ist der Dialog mit feministischer Befreiungstheologie aus sog. *Dritte-Welt-Kontexten* zu betonen. Im bisherigen Verlauf des

Projektes wurden vor allem Kontakte und Kooperationsansätze mit brasilianischen feministischen Theologinnen hergestellt, die förderlich und notwendig erschienen, um in beiden Kontexten eine theologische Patriarchatsanalyse zu erarbeiten und sowohl eine undifferenzierte Gleichsetzung als auch ein Gegeneinander-Ausspielen von feministischer Theologie und Befreiungstheologie zu überwinden.

3.2 Das DoktorandInnenkolloquium

Im Forschungsschwerpunkt Feministische Befreiungstheologie entstehen Dissertationen, die ihrerseits wissenschaftliche Beiträge zu feministischer Befreiungstheologie bzw. zu Befreiungstheologie sind und die durch Luise Schottroff als Professorin für Neues Testament an der Gesamthochschule/Universität Kassel betreut werden.

3.3 Die Feministisch-befreiungstheologische Sommeruniversität

Das Projekt "Feministisch-befreiungstheologische Sommeruniversität" verbindet Lehre, Forschung und Lernen. Jeweils ein ausgewähltes Schwerpunktthema feministischer Befreiungstheologie wird ganzjährig bearbeitet. Das Projekt "Feministisch-befreiungstheologische Sommeruniversität" darf also nicht als lediglich eine zweiwöchige Lehr- oder Bildungsveranstaltung mißverstanden werden. Das Projekt umfaßt die folgenden Aufgaben:

1. Forschungstätigkeit zum jeweiligen Thema der Sommeruniversität (unter den unter Punkt 3.1 genannten Aspekten);
2. Vorbereitung und Durchführung einer zweiwöchigen Sommeruniversität in Kontakt und Absprache mit den teilnehmenden und anderen interessierten Frauen.

Zur Teilnahme eingeladen sind Theologinnen, die an der kritisch engagierten Weiterentwicklung feministischer Befreiungstheologie mitarbeiten, also vor allem feministisch-befreiungstheologisch interessierte Theologinnen aller Ausbildungsarten (Lehrerinnen, Pfarrerinnen) und Ausbildungsstufen (Studentinnen, Frauen mit abgeschlossenem Studium); die Sommeruniversität soll aber grundsätzlich auch für nicht akademisch ausgebildete Theologinnen zugänglich sein. Es nehmen jedesmal ca. 55 Frauen teil. Zu jeder Sommeruniversität

wird eine Referentin aus einem Kontext der sogenannten Dritten Welt eingeladen. Während der Sommeruniversität werden einerseits Zwischenergebnisse der Kasseler Forschungstätigkeit vorgetragen und diskutiert, andererseits forschen und lehren die Teilnehmerinnen über die gesamte Dauer der Sommeruniversität in Projektgruppen zu einem selbstgewählten Themenbereich im Rahmen der jeweiligen Thematik der Sommeruniversität und mit selbstgewählten Arbeitsweisen. Die Vermittlung von im Rahmen der Universität geleisteter feministisch-theologischer Forschungsarbeit und an verschiedenen Orten im außer-universitären Kontext erarbeiteter und gelebter feministischer Theologie soll dadurch gefördert werden.

3. Auswertung und Dokumentation von Forschungstätigkeit und Sommeruniversität im "Reader" der Sommeruniversität und in Publikationen der Forschungsergebnisse, um Arbeit und Ergebnisse der feministisch-befreiungstheologischen Sommeruniversität den feministisch-theologischen Basisbewegungen, den an feministischer Theologie wissenschaftlich arbeitenden Frauen wie auch allen an feministischer Befreiungstheologie Interessierten zur Diskussion und zur Verfügung zu stellen.

Bisher wurden vier Sommeruniversitäten durchgeführt:

1987: *"Schuld und Macht aus der Perspektive einer feministischen Befreiungstheologie"*

In diesem Projekt haben gearbeitet: Luise Schottruff, Christine Schaumberger (Wissenschaftliche Mitarbeiterin) und Karin Volkwein (Wissenschaftliche Hilfskraft).

Referentinnen der zweiwöchigen Sommeruniversität (3.08.-15.08.1987) waren Marianne Katoppo (Indonesien), Christine Schaumberger und Luise Schottruff. Als zusätzliche Referentinnen für Impulseinheiten waren Hannelore Erhart, Cornelia Kiparski, Helen Schüngel-Straumann und Dorothee Sölle eingeladen.

Die Arbeit dieser Sommeruniversität ist dokumentiert im Reader der Projektbeiträge zur Sommeruniversität 1987 in Kassel zum Thema "Schuld und Macht aus der Perspektive einer feministischen Befreiungstheologie", Kassel 1988. Als Publikation der Forschungsergebnisse liegt vor: Christine Schaumberger/Luise Schottruff, Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie, München 1988.

1988: "Patriarchatsanalyse als Aufgabe Feministischer Befreiungstheologie"

In diesem Projekt haben gearbeitet: Luise Schottruff, Christine Schaumberger (Wissenschaftliche Mitarbeiterin), Karin Volkwein (Wissenschaftliche Hilfskraft) und Beate Allmenröder (Vikarin der Evangelischen Landeskirche in Hessen und Nassau im Spezialpraktikum). Referentinnen der Sommeruniversität (22.08.-2.09.1988) waren Sung-Hee Lee-Linke (Südkorea), Christine Schaumberger und Luise Schottruff.

Die Arbeit dieser Sommeruniversität ist dokumentiert im Reader der Projektbeiträge zur Sommeruniversität 1988 in Kassel zum Thema "Patriarchatsanalyse als Aufgabe Feministischer Befreiungstheologie", Kassel 1989.

Das Thema dieser Sommeruniversität wurde 1989 weiterbearbeitet:

1989: "Patriarchatsanalyse als Aufgabe Feministischer Befreiungstheologie II"

Luise Schottruff, Christine Schaumberger (Wissenschaftliche Mitarbeiterin), Karin Volkwein (Wissenschaftliche Hilfskraft) und Barbara Görich (Vikarin im Spezialpraktikum) haben an diesem Projekt gearbeitet. Die Sommeruniversität wurde vom 31.7.-11.08.1989 durchgeführt. Referentinnen waren Regene Lamb (Brasilien), Christine Schaumberger und Luise Schottruff.

Zu dieser Sommeruniversität liegt ebenfalls eine Dokumentation vor: Reader der Projektbeiträge zur Sommeruniversität 1989 in Kassel zum Thema "Patriarchatsanalyse als Aufgabe Feministischer Befreiungstheologie II", Kassel 1990.

Eine Publikation der Ergebnisse des zweijährigen Forschungsprojekts ist geplant.

1990: "Geld regiert die Welt. Geld als Thema Feministischer Befreiungstheologie"

Vorbereitung und Durchführung wurden getragen von Luise Schottruff, Christine Schaumberger (Wissenschaftliche Mitarbeiterin), Karin Volkwein (Wissenschaftliche Hilfskraft) und Irene Dannemann (Vikarin im Spezialpraktikum). In Anschluß an die Referentin der vorausgegangenen Sommeruniversität Regene Lamb wurde die brasilianische Theologin Marli Lutz als Referentin eingeladen. An der Durchführung der Sommeruniversität (13.8.-24.08.1990) waren außerdem noch die Theologinnen Gerdi Nützel, Ivoni Richter Reimer und Eveline Valtink beteiligt.

Ein Reader zur Auswertung und Dokumentation dieser Sommeruniversität ist in Vorbereitung.

3.4 Das Archiv zu feministischer Befreiungstheologie

Aufgabe des Archivs ist es, verstreute und schwer zugängliche feministisch-befreiungstheologische Bibelauslegungen und die entsprechende Grundlagen- und Sekundärliteratur ("graue" Literatur - v.a. Broschüren, Diplom- und Examensarbeiten, Seminararbeiten, Thesenpapiere, Vortragsmanuskripte, Protokolle, Predigten, Dokumentationen feministisch-theologischer Veranstaltungen - und schwer zugängliche und "verstreute" Zeitschriften- und Buchaufsätze) zu ermitteln und zu sammeln und dieses Material - aber auch ausgewählte feministisch-theologische Veröffentlichungen - nach Bibelstellen und Schlagwörtern zu erschließen und auszuwerten.

Bisher wurde folgende Aufbauarbeit geleistet bzw. begonnen:

- Kontaktaufnahme und -pflege zu feministischen und feministisch-theologischen Gruppen, Einzelpersonen und Organisationen (Bundesrepublik Deutschland, DDR, Schweiz, Belgien, Frankreich, USA, Brasilien): Aufforderung zum Einsenden von Material und/oder zur teilweisen Erarbeitung von Materialsammlungen und Dokumentationen nach Absprache;
- Kontaktaufnahme, konzeptionelle Absprache und nach Möglichkeit Kooperation mit feministisch-theologischen Archiven und Spezialbibliotheken (Göttingen, Münster, Boston, Bonn, Tübingen);
- Sammlung und Auswertung (Schlagwortkartei, Bibelstellenregister, Erstellen von Zusammenfassungen) des zugesandten Materials;
- Erwerb einschlägiger Publikationen (v.a. aus den USA), von Broschüren, Rundbriefen; Fotokopieren von Seminar- und Examensarbeiten;
- Auswertung feministisch-theologischer und theologischer Zeitschriften;
- Auswertung und Erschließung von Veröffentlichungen ausgewählter feministisch Theologinnen mit dem Schwerpunkt feministischer Befreiungstheologie der "Ersten" Welt nach Bibelstellen und Schlagworten und Erarbeitung von Summaries.

Auf der Grundlage dieser Vorarbeiten wurde mit

- a) der Erschließung vorhandener feministisch-befreiungstheologischer Bibelauslegungen in Gestalt eines Kommentars zum Neuen Testament,
- b) der Erstellung einer Dokumentation und eines Literaturberichts über die Antijudaismus-Diskussion in feministischer Theologie,

c) einer kommentierten Bibliographie zu feministischer Theologie begonnen.

In diesem Projekt haben neben Luise Schottroff und Christine Schaumberger, Susanne Brähler, Rita Burrichter, Martina Gnad, Rose Wecker als Wissenschaftliche Hilfskräfte gearbeitet.

Literatur

- BARRETT, Michèle (1983): *Das unterstellte Geschlecht. Umriss eines materialistischen Feminismus*. Berlin.
- BEAUVOIR, Simone (1968): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbeck.
- BOESAK, Allan A. (1977): *Unschuld, die schuldig macht. Eine sozialethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht*. Hamburg.
- BULTMANN, Rudolf (1954): *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen.
- CADY STANTON, Elisabeth (Hg) (1974): *The Original Attack on the Bible*. New York.
- CASTILLO, Fernando (1988): *Das Evangelium gestattet keine Resignation*. Freiburg (Schweiz).
- CRÜSEMANN, Frank (1978): *Der Widerstand gegen das Königtum*. Neukirchen.
- FANDER, Monika (1989): *Die Stellung der Frau im Markusevangelium*. Altenberge.
- HAUG, Frigga/HAUSER, Kornelia (1984): *Geschlechterverhältnisse. Zur internationalen Diskussion um Marxismus-Feminismus*. Berlin.
- HAUSEN, Karin (1986): *Patriarchat. Vom Nutzen und Nachteil eines Konzepts für Frauengeschichte und Frauenpolitik*. In: *Journal für Geschichte* 5, S. 12-21; S. 58.
- KÄSEMANN, E. (1964): *Der Römerbrief*. Göttingen.
- MARX, Sabine (1985): *Der Ort der Politik ist: hier, überall. Die Zeit der Politik ist: jetzt, sofort*. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 13. Köln, S. 115-127.
- MIES, Maria (1989): *Patriarchat und Kapital. Frauen in der internationalen Arbeitsteilung*. Zürich.
- MILLETT, Kate (1985): *Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft*. Reinbeck.
- PLASKOW, Judith (1980): *Sex, Sin and Grace. Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr an Paul Tillich*. Washington.
- ROSSANDA, Rossana (1980): *Einmischung*. Frankfurt.

- SAUER-BURGHARD (1989): "Fang bei dir selber an...". In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 24. Köln, S. 77-78.
- SAIVING-GOLDSTEIN, Valerie (1982): Die menschliche Situation. Ein weiblicher Standpunkt. In Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg): Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente. München/Mainz, S. 152-173.
- SCHAUMBERGER, Christine (1987): Das Verschleiern, Vertrösten, Vergessen unterbrechen. Zur Relevanz politischer Theologie für feministische Theologie. In: Wacker, Marie-Theres (Hg.): Der Gott der Männer und Frauen. Düsseldorf, S. 126-161.
- SCHAUMBERGER, Christine (1987/1): Weil wir nicht vergessen wollen. Zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext. München.
- SCHAUMBERGER, Christine (1987/2): "Das Recht anders zu sein, ohne dafür bestraft zu werden". Rassismus als Problem weißer feministischer Theologie. In: Schaumberger, Christine: Weil wir nicht vergessen wollen. Zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext. München.
- SCHAUMBERGER, Christine; SCHOTTROFF, Luise (1988): Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie. München.
- SCHLANGENBRUT (1986-1987): Streitschrift für feministische und religiös interessierte Frauen. Nr. 16, 17, 18, Münster.
- SCHOTTROFF, Luise/STEGEMANN, Wolfgang (1978): Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen. Stuttgart.
- SCHOTTROFF, Luise (1988): Evas Schuld. In: Schaumberger, Christine/Schottroff, Luise: Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie. München, S. 37-55.
- SCHOTTROFF, Luise (1989): Patriarchatsanalyse als Aufgabe Feministischer Theologie - Neutestamentliche Aspekte. In: Reader der Projektbeiträge zur Sommeruniversität 1988 in Kassel. Kassel, S. 36-71.
- SCHOTTROFF, Luise (1990): Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments. München.
- SCHOTTROFF, Luise (1990/1): Die Entschuldung des Pilatus und die Schuld "der Juden" am Tode Jesu in der deutschen neutestamentlichen Wissenschaft seit 1945. In: Schottroff, Luise: Befreiungserfahrungen. München, S. 324-357.
- SCHRENK, G. (1954): Artikel Pater. o.O.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (1985): Das Schweigen brechen - sichtbar werden. In: Concilium 21.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (1988): Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge. München.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (1988/1): Auf dem Weg zu einer kritisch-feministischen Hermeneutik. In: Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge. München/Mainz, S. 28-70.

- SCHWARZER, Alice (1977): *Der "kleine Unterschied" und seine großen Folgen*. Frankfurt.
- SIEGELE-WENSCHKEWITZ, Leonore (Hg) (1988): *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt*. München.
- THEISSEN, Gerd (1979): *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen.
- VENETZ, Hermann-Josef/VORGRIMLER, Herbert (Hg) (1985): *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der "Theologie der Befreiung"*. Freiburg (Schweiz)
- WOLF, Christa (1980): *Büchner-Preis-Rede*. In: Wolf, Christa: *Lesen und Schreiben. Neue Sammlung. Essays, Aufsätze, Reden*. Darmstadt.