

# Feministische Theologie

→ Frau/Mann → Göttinnen → Maria → Theologie der Befreiung

## I. Zum Begriff und seinem gesellschaftspolitisch-kirchlichen Entstehungskontext

1. Die Bezeichnung »feministische Theologie« beinhaltet ein Programm, das sich in einer ersten Näherung bereits aus der Explikation der beiden hier zusammengebundenen Begriffe »Theologie« und »Feminismus« beschreiben läßt. Wird (christl.) Theologie gefaßt als in eine Glaubensgemeinschaft eingebundene und ihr kritisch dienende, methodisch ausgewiesene und ihres eigenen gläubigen Vorverständnisses bewußte Reflexion über die Offenbarung Gottes, und ist Feminismus ein Prozeß, gerichtet auf die umfassende Befreiung von Frauen aus allen ihnen auferlegten Zwängen, die sie psychisch deformieren und sozial zu Wesen zweiter Klasse machen, dann meint (christl.) feministische Theologie eine Konfrontation von Glaubenswissenschaft und Frauenbefreiungsbewegung auf mindestens drei Ebenen:

– *auf der Ebene der Subjekte:* Theologie kann nicht länger ausschließlich bzw. maßgeblich von Männern betrieben werden; Frauen werden zu mündigen Christinnen, erwerben theol. Kompetenz und bringen aus dem Erfahrungs- und Reflexionshorizont feministischer Sensibilisierung ein neues Problembewußtsein ein;

– *auf der Ebene der Strukturen:* die Rückbindung der Theologie an kirchliche Gemeinschaften, deren Verfassung sie als »Männerkirchen« ausweist, läßt die feministische Theologie die Legitimität solcher kirchlichen Strukturen und der daraus resultierenden sakramentalen, liturgischen und katechetischen Praxis in Frage stellen;

– *auf der Ebene der Inhalte:* insofern genuines Thema der Theologie der Gott der christl. Offenbarung ist (und hierin zugleich der Begründungsrahmen kirchlichen Selbstverständnisses liegt), setzt sich feministische Theologie mit dem gegenwärtigen und vergangenen Reden von Gott auseinander, das sie in seinem unauflöslichen Bezogensein auf die Wahrnehmung von Welt und Mensch ernst nimmt. Sie will den Prozeß kritischer Sprach- und Denkprüfung in der Theologie weiter vorantreiben, indem sie darauf aufmerksam macht, wie einseitig die gängige Rede von Gott an der Welt der Männer/des Männlichen orientiert ist und damit einer Minderbewertung/Unterordnung der Frauen/des Weiblichen Vor-

schub leistet. Unter diesem leitenden »hermeneutischen Verdacht« arbeitet sie die Kirchen- und Theologiegeschichte durch und stellt ihre kritischen Fragen auch an die Quelle der christlichen Theologie selbst, an den Text der Schrift und die in ihr bezeugte Offenbarung in Jesus Christus.

2. *Entstehungskontext.* Feministische Theologie benennt als Sammelbezeichnung (Fremd- wie Selbstbezeichnung) die (ständig zunehmenden) feministisch engagierten theol. Positionen seit etwa 1960. Dieses Datum ist nicht zufällig. Innerkirchlich markiert das II. Vaticanum auch für die »Frauenfrage« einen ersten Kristallisationspunkt, der seinerseits nicht denkbar ist ohne die gesellschaftlich-politischen Verschiebungen der Nachkriegszeit. Zunächst in den USA, einige Jahre später auch in Westeuropa konnte in Bewegungen wie der »Neuen Linken«, in Bürgerrechtsbewegungen vor allem farbiger Minderheiten, unter den Auswirkungen des Vietnamkrieges die Wahrnehmung dafür wachsen, daß innere wie äußere Ungerechtigkeit und Gewalt nicht über den einzelnen hereinbrechendes blindes Schicksal sind, sondern durch reale machtpolitische Entscheidungen erst geschaffen werden und demzufolge, da durch konkrete Machtstrukturen ermöglicht, auch nur mit einer Veränderung dieser Strukturen selbst bekämpft werden können. Die keineswegs erst in dieser Zeit entstandene Frauenbewegung differenzierte und radikalisierte auf diesem Hintergrund ihre Analysen und Zielvorstellungen. Verdanken wir der »frühen« Frauenbewegung des 19. Jh. in den USA und Europa vor allem die Erstretung elementarer Gleichheitsrechte, besonders das politische Stimmrecht für Frauen und die höhere Frauenbildung bis hin zur Öffnung der Universitäten Anfang des 20. Jh., so konnte sich in der »neuen« Frauenbewegung der Nachkriegszeit der Blick schärfen für die weitaus tiefersitzenden Hindernisse, die einer wirklichen Anerkennung der Frauen als gleichwertig im Wege stehen. Die die moderne Welt prägenden Kulturen und Gesellschaften insgesamt sind befangen in Sexismus (Diskriminierung aufgrund des Geschlechts) und Androzentrismus (Männerzentriertheit von Normen und Institutionen). Fehlende Rechte und Erfahrungsräume für Frauen sind daher nicht einfach als kosmetisch zu behebende Schönheitsfehler zu verstehen, sondern sind konsequenter Ausdruck der korrupten Grundlagen des Patriarchats selbst, jener gigantischen Herrschaftspyramide, die durch Hierarchisierungen von Geschlecht, Hautfarbe und Klasse zusammengehalten wird.

Diese analytisch erhobenen »Zeichen der Zeit« versteht femini-

stische Theologie als ihren spezifischen Ort, von dem her Theologinnen (inzwischen auch Theologen) sich mit Theorie und Praxis der christlichen Glaubenswissenschaft auseinandersetzen und auf eine neue Gemeinde von Frauen und Männern hinarbeiten. Ihr Ansatz ist damit dem der etwa gleichzeitig entwickelten »Theologie der Befreiung« vergleichbar (Leiden an einer Unterdrückungssituation und deren Analyse; neue Gemeindeerfahrungen und darin verwurzelter neuer Umgang mit Schrift, Tradition, gemeindlicher Praxis und theol. Reflexion), ist selbst Befreiungstheologie.

3. *Kirche und Sexismus – ein Beispiel.* An der »Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frau zum Priesteramt« (Inter insigniores) vom 15. 10. 1976 läßt sich für die kath. Kirche paradigmatisch die feministisch-theologische Diagnose der »Männerkirche« verifizieren. Der Zentralsatz der »Erklärung« lautet: »Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen« (Einleitung). Er bindet Problem und Problemlösung eng zusammen: »Die Kirche«, die aus der »Stimme ihres Lehramtes« (4) die Frauen ausgeschlossen hat, hält mit eben dieser Stimme des Lehramtes Frauen weiterhin vom Presbyterat (und allen daran gebundenen Ämtern) fern (vgl. dementsprechend im neuen CIC can. 1024). Sie mißt diese Entscheidung an der Norm einer Tradition, in der Frauen nie eine institutionell verankerte Artikulation möglich war, und an einem »Vorbild ihres Herrn«, dessen sozio-kulturelle Prägung dort nicht mehr gelten soll, wo es um den – buchstäblich und geradezu monophysitisch verstandenen – Willen Jesu geht, der selbst keine Frau in den Kreis der zwölf Apostel aufgenommen hat. Feministische Theologie spürt die unbefragten frauenfeindlichen Prämissen solcher Entscheidungen auf, etwa die androzentrische Anthropologie der Kirchenlehrer Augustinus und Thomas von Aquin (so K. Børresen, Conc 12 [1976]), und sie macht demgegenüber auf vergessene, verschüttete und unterdrückte Frauen-Traditionen aufmerksam, etwa das Beispiel der Junia (Röm 16,7), die der Väterexegese noch unbefangen als Apostel galt, heute aber in keiner Bibelübersetzung mehr als Frau erkennbar ist (B. Brooten: Moltmann-Wendel, 148–151). Damit stellt sie die Selbstverständlichkeit in Frage, mit der historisch gewachsene bzw. geschaffene Kirchenstrukturen, aus denen Frauen ausgeschlossen bleiben, »als übereinstimmend mit dem Plan Gottes für seine Kirche« (4) ausgegeben werden können, und fordert zu einer Neubesinnung in Theologie und kirchlicher Praxis heraus.

## II. Hauptthemen feministischer Theologie

1. *Feministisch-historische Kritik.* Feministische Kirchengeschichtsschreibung und Exegese arbeiten im Sinne ihrer befreiungstheol. Motivation mit der doppelten Zielsetzung, Prozeß und Mechanismen der Frauenunterdrückung in ihrer Tradition aufzudecken und eine Gegen-Tradition, eine eigentliche »her-story« freizulegen. Im Bereich der Kirchengeschichte liegen vor allem zu drei Epochen eingehendere Untersuchungen vor: zur Patristik, zum Mittelalter und zur Zeit der Hexenverfolgungen, drei Epochen, in denen analog die Verdrängung von Frauen aus öffentlich bedeutsamen Funktionen und ihre Brandmarkung als Häretikerinnen verfolgt werden kann. Die daneben am intensivsten aus feministischer Sicht bearbeitete Disziplin des theol. Fächerkanons ist die Exegese des AT und NT – zweifellos in Entsprechung zum Ausbildungsstand (und zur Berufsperspektive) von Theologinnen, die sich zur Weiterqualifikation eher historischen und praktischen als systematisch-dogmatischen Fragen zuwenden. Neben zahlreichen Studien, die atl. und ntl. Frauengestalten mehr oder weniger unmittelbar auf heutige Identifikationsmöglichkeiten hin darstellen und so das Gespräch mit der Bibel gerade den »verbannten Töchtern Evas« neu aufschließen möchten, steht ein wachsendes Interesse an historischen Untersuchungen zur Rolle der Frau in Welt und Umwelt der Bibel. Mit der unbezweifelbaren Beobachtung eines nicht nur die biblische Auslegungs- und Wirkungsgeschichte, sondern die Bibel selbst durchziehenden Androzentrismus und Sexismus aber stellt sich der feministischen Theologie das Grundproblem des angemessenen Umgangs mit der Schrift zwischen Hermeneutik und Kritik, ein Problem, das schon Ende des 19. Jh. in der von Elizabeth Cady Stanton herausgegebenen »Woman's Bible« (New York 1895/98; Reprint 1974) in aller Schärfe gesehen wurde und das sich als ein Schibboleth erweist. Muß nicht dabei eingestanden werden, daß die Vater- und Sohnesreligion der Bibel letztlich unvereinbar ist mit den Anliegen des Feminismus, so daß ein post-christl. Standpunkt die Konsequenz zu sein hätte (so etwa pointiert Mary Daly, *Gyn/Ökologie*, München 1983)? Oder bietet die Schrift Widerstände gegen eine Interpretation als reines Dokument des Patriarchats, enthält sie gar ein »nicht-patriarchalisches Prinzip« (P. Tribble: *Moltmann-Wendel*, 116), das zur Grundlage einer feministischen Exegese gemacht werden kann? Die bisher ausführlichste und eindringlichste Darstellung einer Geschichte des frühen Christen-

tums aus feministisch-theologischer Perspektive hat Elisabeth Schüssler Fiorenza vorgelegt: Sie zeichnet die Jesus-Bewegung als egalitär und inklusiv, keine Hierarchien zulassend und niemanden an den Rand drängend, und arbeitet die schon im NT bezeugte zunehmende Institutionalisierung und in eins damit Patriarchalisierung dieses Anfangsimpulses mit ihren für Frauen verheerenden Folgen heraus. Schüssler-Fiorenza widersteht mit ihren differenzierten Analysen der Versuchung, das AT bzw. das zeitgenössische Judentum für diese Entwicklungen verantwortlich zu machen, eine Versuchung, der viele christliche Feministinnen erlegen sind, als sie Jesus auf Kosten des angeblich bloß frauenfeindlichen Judentums seiner Zeit als den »ersten Feministen« oder ersten »integrierten Mann« feierten. Verhängnisvoll hat dabei insbesondere die unkritische Übernahme des Kategoriensystems von C. G. Jung gewirkt (Kritik von Brockmann 1991).

2. *Zur Weiblichkeit Gottes.* Die feministische Herausforderung an die Exegese, ja an die Theologie insgesamt bündelt sich in der Frage, ob der (!) Gott der jüdischen und christlichen Tradition, der dem durchschnittlichen Glaubensbewußtsein als unverkennbar männlich geprägt gilt, nicht letztlich und unumstößlich sexistische Strukturen und Verhältnisse in Religion und Gesellschaft festschreibt. Statt dessen berufen sich viele Feministinnen auf die ihrer Überzeugung nach einst weltweit verbreitete Religion der kosmischen Göttin, archaisch-utopisches Symbol für weibliche Selbstbestimmung, Harmonie zwischen Natur und Menschen und nicht-hierarchischem Zusammenleben von Frauen und Männern. Diese sogenannte matriarchalfeministische Richtung hat den Blick geschärft für tiefgreifende Defizite der christlichen Tradition etwa im Bereich der Schöpfungslehre, Anthropologie und Ethik. Inwieweit allerdings das von ihr aufgebotene weibliche Gottessymbol wirklich für eine neue und befreiende Spiritualität steht, wird noch weiterer Klärung bedürfen. Die Diskussionen um Antijudaismus gerade in matriarchalfeministischen Entwürfen waren hier wohl nur ein Anfang (Wacker: Siegele-Wenschkewitz 1988, 161–242).

Gegen die nicht von der Hand zu weisende männliche Prägung der christlichen Gottesvorstellung bieten feministische Theologinnen den nach der atl. Tradition weiblichen Geist Gottes oder die weibliche Gestalt der Weisheit auf und verweisen auf die bedeutende und durchaus nicht nur frauenversklavende Rolle Marias in der christlichen Überlieferung. Wenn solche Suche nach der »Weiblichkeit Gottes« der Ver-Suchung widersteht, schließlich

doch wieder unaufhebbar weibliche Wesenszüge festzuschreiben und »die Frau« darauf zu fixieren, mag sie Frauen helfen, ihren Ort in der Gemeinde der Christgläubigen neu zu bestimmen oder diese Gemeinde selbst befreiend zu verändern. Wahrhaft befreiend aber kann nur ein Gott sein, »der« in der Tat nicht auf »seine« Bilder, seien sie männlich oder weiblich, festgelegt wird. Insofern kann die Erinnerung an weibliche Gottes-Bilder die kritische Funktion eines Sturzes männlicher Götzen-Bilder gewinnen.

3. *Offene Fragen.* Zwei aufeinander bezogene Themenkreise, die für die Standortbestimmung und konturierte Artikulation einer feministischen Theologie zentral, aber bisher noch wenig ausgearbeitet sind, bedürften intensive(re)r Vertiefung: das spezifisch christl., d. h. trinitarische Sprechen von Gott und die Grundbefindlichkeit des »Menschen«, d. h. von Frau und Mann, in der Spannung von Sünde und Erlösung. In ihrem für jede Beschäftigung mit feministischer Theologie unverzichtbaren Entwurf einer »Philosophie der Frauenbefreiung« nimmt *Mary Daly* gerade diese Themen zum Ausgangspunkt ihres Weges hin zu einer post-christl. Position und zeigt damit gleichsam ex negativo deren Bedeutung auf. In der Tat muß es feministischer Theologie zum Problem werden, daß nach traditioneller christl. Lehre das Wesen der Sünde in der Auflehnung gegen eine Weltordnung besteht, deren hierarchisch-patriarchale Struktur als von Gott gesetzt gilt, so daß der ureigene Impuls feministischer Theologie selbst unter dieses Verdikt, Sünde zu sein, fielen. Gilt aber in Schrift und Tradition das »nicht-patriarchale Prinzip«, so ist dieser Auffassung von Sünde zu widersprechen. Die gegenwärtige Weltordnung des Patriarchats ist nicht gottgewollt, sondern selbst Ausdruck von Sünde: der historisch sich durchhaltenden Sünde einer Herrschaft von Männern über Frauen einzig aufgrund einer wie auch immer ideologisch überhöhten biologischen Differenz, aber auch der Sünde eines passiv-resignativen Sich-Beugens von Frauen unter solche »falschen Herren«. Entsprechend müßte die Rede von Erlösung für Männer bzw. für Frauen je anders akzentuiert werden. Sie meint das Geschenk der Ermöglichung eines Lebens ohne den Zwang, patriarchalisch herrschen zu müssen bzw. sich solcher Herrschaft zu unterwerfen, eines Lebens, in dem es weder Unterdrücker noch Unterdrückte zu geben braucht. Soll dieses Evangelium der Erlösung von allen Menschen als wirkliche Frohbotschaft verstanden werden, so wäre insbesondere jeder sexistischen Eindeutigkeit der Rede von Gott zu widersprechen: wäre bei der Verkündigung des Vaters Jesu Christi

die je größere Unähnlichkeit dieser bezeichnenden Redeweise mit dem Bezeichneten hervorzuheben (vgl. die Analogielehre des IV. Laterankonzils), wäre bei der Verkündigung des Sohnes die »Menschwerdung des Wortes in Form des männlichen Geschlechtes« (Inter insigniores 5) in die Reihe der weiteren konkreten Realisierungsumstände der Inkarnation (wie etwa sein Tod unter Pontius Pilatus) zurückzustellen, wäre in der Pneumatologie schließlich darauf zu insistieren, daß feministische Theologie ihrerseits in Gefahr steht, nun einem (noch dazu tiefer in die Gefangenschaft des Patriarchats hineinführenden) Sexismus zu verfallen, wenn sie den Geist als das weibliche Prinzip der Trinität in Analogie zur Frau und Mutter der bürgerlichen Kleinfamilie zu stilisieren versucht (H. Häring: Wacker 1987). Einen viel zu wenig beachteten Ansatz zu einer nichtsexistischen Hermeneutik bietet die Sakramentenlehre. Wenn bei der Spendung der Taufe (vgl. can. 861 § 2) und des Ehesakraments (can. 1055) Frauen Christus repräsentieren, ist dann nicht in der kirchlichen Praxis anfanghaft realisiert, was Gal 3,28 für die Gemeinde der in Christus Getauften meint: »... nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid »einer« in Christus Jesus«?

D. Brockmann, Ganze Menschen – ganze Götter. Kritik der Jung-Rezeption im Kontext feministisch-theol. Theoriebildung, Paderborn 1991; M. Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn und Co., München 1986; E. Gössmann u. a., Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991; M. Grey, Redeeming the Dream. Feminism, Redemption and Christian Tradition, London 1989; Ch. Janowski, Theologischer Feminismus: Berliner theol. Zeitschr. 5 (1988) 28–47 und 146–177; U. King, L. Siegele-Wenschkewitz, L. Schottruff, Art. »Feminismus/Feministische Theologie«: EKL 1 (1986) 1280–1291; A. Lissner, R. Süßmuth, K. Walter (Hrsg.), Frauenlexikon. Freiburg 1988; H. Meyer-Wilmes, Rebellion auf der Grenze, Freiburg 1990; E. Moltmann-Wendel (Hrsg.), Frauenbefreiung, München–Mainz 1982; R. Radford-Ruether, Sexismus und die Rede von Gott, Gütersloh 1985; Ch. Schaumberger/M. Maaßen (Hrsg.), Handbuch feministische Theologie, Münster 1986; E. R. Schmidt, R. Jost, M. Korenhof (Hrsg.), Feministisch gelesen. Ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste, 2 Bde., Stuttgart 1988/89; E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988; —, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Fribourg 1988; L. Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt, München 1988; L. Schottruff/Ch. Schaumberger, Schuld und Macht, München 1988; Ch. Thürmer-Rohr, Vagabundinnen, Berlin 1988; M.-Th. Van Lunen-Chenu, Frauen. Feminismus und Theologie: P. Eicher (Hrsg.), Neue Summe Theologie, Bd. 3, Freiburg 1989, 349–392; M.-Th. Wacker (Hrsg.), Der Gott der Männer und die Frauen, Düsseldorf 1987; —, (Hrsg.), Theologie – feministisch, Düsseldorf 1988; Sh. D. Welch, Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität, Fribourg 1988.

MARIE-THERES WACKER