

Zielbild: »Androgyn«

Anliegen und Hintergründe feministischer Theologie

Von Manfred Hauke, Augsburg

I. Begriff und Entstehung der Feministischen Theologie

Das Wort und das Phänomen »Feministische Theologie« (FT) war vor 10 Jahren hierzulande noch fast unbekannt. Seitdem hat diese neue Bewegung eine lawinenartige Verbreitung gefunden, vor allem in der evangelischen Kirche. Zwei Konvertiten aus dem Protestantismus, Frau Christa Meves und Prof. Horst Bürkle, begründen ihren Übertritt zur kath. Kirche unter anderem mit der Ausbreitung des theologischen Feminismus in den evangelischen Landeskirchen.¹ Auf Kirchentagen und in Akademieveranstaltungen bildet die FT ein immer wiederkehrendes Thema. Die Zahl der einschlägigen Publikationen ist kaum mehr überschaubar.

Aber auch im kath. Bereich findet die FT zunehmenden Anklang, zumal einige ihrer wichtigsten Vertreterinnen dem Katholizismus entstammen. Feministische Theologinnen halten Vorträge auf bundesweiten Veranstaltungen der Katholischen Frauengemeinschaft, Arbeitskreise und Lesezirkel bilden sich, Hochschulen bieten entsprechende Kurse an. Immer mehr sickert das einschlägige Gedankengut in die Redaktionen mancher Kirchenzeitungen und in die Gemeinden hinein. Selbst in traditionell kath. Buchhandlungen findet man nicht selten regelweise FT.²

In der Selbstbezeichnung »FT« zeigt sich die enge Verbindung zum weltlichen Feminismus. Der zeitgenössische Feminismus versteht sich nicht als eine gradlinige Fortsetzung der bisherigen Frauenbewegung, sondern als etwas revolutionär Neues. Ging es der Frauenbewegung zuvor im wesentlichen um eine rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau, so will der Feminismus völlig neue Gesellschaftsstrukturen aufbauen. Nach Catharina Halkes fordern »emanzipierte Frauen« nur »gleichsam die Hälfte des Kuchens«, während »Feministinnen« meinen,

¹ Deutsche Tagespost, 25. 6. 87, 4 (epd) (Meves); FAZ, 24. 9. 87, 4. Zu den in der Literatur verwandten Abkürzungen vgl. *Schwertner*, Siegfried, *Theol. Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, Berlin-New York 1976.

² Ein repräsentatives Beispiel für den Trend zum Feminismus ist das jüngst im Herder-Verlag erschienene »*Frauenlexikon*«, hg. v. Lissner, A./Süssmuth, R./Walter, K., Freiburg i. Br. 1988.

»daß ein neuer Kuchen gebacken werden muß«³. Im Adjektiv »feministisch« zeigt sich der Protest gegen die bestehende Ordnung des »Patriarchats«, der »Männerherrschaft«, die man durch ein neues Gesellschaftsmodell ersetzen will.

Die FT überträgt diesen Feminismus auf den religiösen Bereich. Als tiefreichendsten Grund und Ausdruck der Vorherrschaft des Mannes betrachtet man das Gottesbild, das von einseitig männlichen Symbolen wie »Vater«, »Herr«, »König« usw. befreit werden müsse. Erst dann werde die »Männerkirche« verschwinden.

Der hauptsächliche Ursprung des modernen Feminismus und der FT liegt in den USA. Entscheidend war die Renaissance des Marxismus und dessen Radikalisierung in der »Frauenbefreiungsbewegung«, der »Women's Lib«, um das Jahr 1968⁴. Nach Kate Millett, deren bekanntester Vorkämpferin, ist die tiefgreifendste Unterdrückungsstruktur der menschlichen Gesellschaft nicht die kapitalistische Klassenherrschaft, sondern die soziale Vorrangstellung des Mannes. Der Kapitalismus ist ein Niederschlag des Patriarchalismus, nicht umgekehrt. Um die freie Entfaltung der Frau zu ermöglichen, fordert Millett im Gefolge von Friedrich Engels die Abschaffung der Familie, denn diese sei die »Grundeinheit der patriarchalischen Gesellschaft und ... deren fundamentales Instrument«⁵.

Der Feminismus ist keine in sich einheitliche Bewegung; es gibt gemäßigtere und radikalere Spielarten⁶. Die gekennzeichnete Übertragung des marxistischen Unterdrückungsschemas auf die Geschlechterbeziehung gehört freilich zum feministischen Allgemeingut⁷. Der neomarxistische Philosoph Herbert Marcuse ist gewiß im Recht, wenn er feststellt: »Ich glaube, daß die Frauen-Befreiungsbewegung ... derzeit die vielleicht wichtigste und potentiell radikalste Bewegung ist, die wir haben«⁸.

Wie maßgebende feministische Theologinnen betonen, sind sie von der marxistischen Denkstruktur stark beeinflusst und suchen politischen Anschluß an den Sozialismus⁹. Der marxistische Gegensatz von Unterdrückern und Unterdrückten

³ Halkes, Catharina, »Frau und Mann als Ebenbild Gottes. Aus der Sicht der feministischen Theologie«: Erhardter, H./Schwarzenberger, R. (Hg.), Frau – Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen-Seelsorge, Wien 1985, 91; vgl. dies., Art. »Theologie, feministisch«: *Frauenlexikon* 1101. Vgl. Menschik, Jutta, Feminismus. Geschichte, Theorie, Praxis (Kleine Bibliothek 87), Köln 1977, 42f; Padberg, Lutz von, *Feminismus – eine ideologische und theologische Herausforderung* (Evangelium und Gesellschaft 5), Wuppertal 1985, 55–58.

⁴ Menschik 83–86; die parallelen deutschen Verhältnisse beschreibt Padberg, *Feminismus* 62–64.

⁵ Millett, Kate, *Sexual Politics*, Garden City 1970; dt: *Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft*, München-Wien-Basel 1971, 42.

⁶ Schenk, Herrad, *Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland*, München 1983, 83–103; Padberg, *Feminismus* 7f.

⁷ Schenk 139–141; Padberg, *Feminismus* 63. 99–102.

⁸ Marcuse, Herbert, »Marxismus und Feminismus«: *Jahrbuch Politik* 6, Berlin 1974, 86.

⁹ Halkes, Catharina, Gott hat nicht nur starke Söhne, Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 27–30. 89. 117; Ruether, Rosemary R., *New Woman – New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York 1975; dt.: *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung*, München 1979, 180.193f.224; Estor, Marita, »Amerikanischer Feminismus in Theologie und Gesellschaft«: *Orien*. 42 (1978) 206.

wird hier freilich noch radikaler angesetzt als im Marxismus selbst, der von daher manche Kritik erfährt¹⁰.

Die ersten Treffen feministischer Theologinnen gab es Anfang der 70er Jahre in den USA¹¹. Wenn man die Geburtsstunde der FT ungefähr fixieren will, so nennt man am besten das Erscheinen von Mary Dalys Buch »Jenseits von Gott dem Vater« im Jahre 1973¹². Diese Publikation gilt in feministischen Kreisen nach wie vor als »der Klassiker aus den Anfangsjahren«¹³; Daly selbst wird zu Recht als »Ziehmutter« feministischer Theologie bezeichnet¹⁴.

Ein wichtiges Ferment der FT ist, zumal in den USA, die Bewegung für das Frauenpriestertum¹⁵. Viele Feministinnen haben freilich gar keinen Wunsch nach einem Amt, das schon als solches unterdrückende Strukturen befestigt. Andere wollen in die »patriarchalische Struktur« einbrechen, um sie von innen her zu verändern¹⁶. Kennzeichnend für die USA ist eine Vielzahl von radikalen Ordensfrauen, welche die Vorreiterinnen oft selbst des weltlichen Feminismus gebildet haben¹⁷.

Mitte der 70er Jahre faßte die FT auch in Europa Fuß. Bedeutsam war nicht zuletzt die organisatorische Struktur des Weltkirchenrates, dessen »Abteilung für die Zusammenarbeit von Männern und Frauen« 1974 in Berlin eine Konferenz über den »Sexismus« veranstaltete. Pauline Webb, Mitglied im Zentralkomitee des ÖRK¹⁸, gab dabei eine offiziöse Definition des Begriffes »Sexismus«: »Unter Sexismus verstehen wir jede Art der Unterordnung oder Abwertung einer Person oder Gruppe nur aufgrund des Geschlechts«¹⁹. Der Generalsekretär des Weltkirchenrates, Philip Potter, brandmarkte auf der Sexismus-Konferenz jede Art der sozialen Vorrangstellung des Mannes als »dämonisch«²⁰.

¹⁰ Gössmann, Elisabeth, Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie? Freiburg i. Br. 1981, 14.40.

¹¹ Pissarek-Hudelst, Herlinde, »Feministische Theologie – eine Herausforderung?« ZKTh 103 (1981) 300; dies., »Feministische Theologie – eine Herausforderung an Kirche und Theologie?«: Beinert, W. (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation, Regensburg 1987, 19.

¹² Daly, Mary, Beyond God the Father: towards a philosophy of women's liberation, Boston 1973; dt.: Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980.

¹³ Halkes, Söhne 36.

¹⁴ Hauschildt, Ingeborg, »Die Verunsicherung der Gemeinden durch die Feministische Theologie«: Beyerhaus, Peter (Hg.), Frauen im theologischen Aufstand. Eine Orientierungshilfe zur »Feministischen Theologie« (Wort und Wissen 14), Neuhausen-Stuttgart 1983, 22.

¹⁵ Pissarek-Hudelst (1981) 301; Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn 21986, 62 f.

¹⁶ Halkes, Söhne 45.

¹⁷ Haber, Barbara, Women in America. A Guide to Books, 1963–1975, Boston 1978, 155; Hauch, Regine, »Neue Nonnen. Es gärt in Amerikas Frauenorden«: Neue Ordnung 41 (1987) 374–381.

¹⁸ Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf.

¹⁹ Übersetzt aus: Pauline Webb, »Address at the Public Meeting«: Sexism in the 1970s. Discrimination against women. A Report of a World Council of Churches Consultation West Berlin 1974, Genf 1975, 10.

²⁰ Philip Potter, »Address at the Public Meeting«: Sexism 31. Kennzeichnend für die gegenwärtig vertretenen Meinungen ist der sog. »Sheffield-Report«: Parvey, C. F. (Hg.), The Community of Women and Men in the Church. A Report of the World Council of Churches' Conference, Sheffield 1981; dt.: Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1985.

Voraussetzung für das Eindringen des Feminismus in den Weltkirchenrat ist die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968, bei der sich die »Befreiungstheologie« durchsetzte und die weitere Arbeit des Genfer Ökumenismus in hohem Maße bestimmte²¹. Die Nähe zur »Theologie der Befreiung« wird von den feministischen Theologinnen immer wieder betont. Feministische und Befreiungstheologien gelten als »Genitivtheologien« (Theologie der Frauen, der Unterdrückten). Beide erwähnen sich ein Teilgebiet theologischen Nachdenkens zum alles bestimmenden Mittelpunkt. Wie die Theologie der Befreiung von Unterdrückten für die Unterdrückten betrieben werden soll, so FT von Frauen für Frauen. Die Befreiungstheologen fordern die »Parteilichkeit«, sich auf den Standpunkt der »Armen« zu stellen, die man meist im Sinne des Marxschen Proletariats versteht²²; die feministischen Theologinnen machen die weibliche Erlebnisweise, die sog. »Erfahrung«, zum Maß des Theologisierens²³.

Frau Halkes formuliert diese Perspektivhaftigkeit noch deutlicher: »Sie, aufständische Frauen, sind Thema und Subjekt dieser Theologie und machen ihre Beziehung zu Gott und zum Göttlichen zum zentralen Objekt ihrer Theologie«²⁴.

Das Wort »Theologie« ist dabei mit einer gewissen Vorsicht zu verwenden. Geht es doch nach C. Halkes um »ein weniger gradliniges, konsequent logisches Denken« wie in der »alten Theologie«, der man eine extreme »Verkopfung« vorwirft, und stattdessen um »ein erfinderisches, improvisiertes Handeln, weniger Sachlichkeit, größere Zweideutigkeit«²⁵. An die Stelle der »Theologie« (vernunftbestimmte Rede von Gott) tritt nach Wunsch mancher Autorinnen die »Theophantasie«²⁶.

Gefördert wird die FT seit 1976 von weitverbreiteten Zeitschriften aus dem »progressiven Lager« der kath. Kirche, namentlich »Concilium« und »Orientierung«. 1977 erhielt Frau Halkes an der Kath. Universität Nijmegen eine eigenen Lehrstuhl für »Feminismus und Christentum«. 1980 erschien ihr Taschenbuch »Gott hat nicht nur starke Söhne«, das zu einem Bestseller wurde²⁷. Die derzeitige Verbreitung feministischer Theologie hierzulande dürfte hauptsächlich auf diese Initialzündung zurückgehen. Neben Halkes, deren Buch in einem evangelischen Verlag erschien, ist die Protestantin Elisabeth Moltmann-Wendel die derzeit wohl einflußreichste feministische Theologin in Mitteleuropa. Eine einschlägige Wirksamkeit entfalteten besonders die von ihr begründeten jährlichen Tagungen der evangelischen Akademie Bad Boll²⁸.

²¹ Vgl. Hoffmann, Gottfried, Der Ökumenismus heute. Geschichte – Kritik – Wegweisung, Stein am Rhein 1978, 63ff; Krüger, Hanfried, »Werden und Wachsen des Ökumenischen Rates der Kirchen«: Urban, H. J./Wagner, H. (Hg.), Handbuch der Ökumenik II, Paderborn 1986, 59–61.

²² Rauscher, Anton, »Lateinamerika braucht die Katholische Soziallehre«: Roos, L./Correa, J. V. (Hg.), Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre (Entwicklung und Frieden, Wiss. R. 45), Mainz-München 1987, 101–116.

²³ Gössmann, Schwestern 14.119, Anm. 1.

²⁴ Halkes, Söhne 32.

²⁵ A. a. O. 36.73.

²⁶ Moltmann-Wendel, Elisabeth, Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus, Gütersloh 1984, 17f.

²⁷ Halkes, Söhne.

²⁸ Pissarek-Hudelist (1981) 289, Anm. 3.

Die FT ist keine einheitliche Erscheinung. Insbesondere unterscheidet man Theologinnen, die grundsätzlich im vorgegebenen Rahmen des Christentums bleiben wollen, von solchen, die den christlichen Glauben als »unrettbar patriarchalisch« verlassen haben²⁹. Die Grenzen zwischen beiden Flügeln sind freilich fließend³⁰. Typisch ist etwa die Aussage von Ursula Krattiger, der Übersetzerin des genannten Buches von Halkes: »Wer einmal Feministin geworden ist, kann in der bestehenden Welt nur noch... auf der Grenze... leben..., wo es gar nicht mehr so wichtig ist, ob ich 'grade noch drin' oder 'grade schon draußen' bin.« Wohlwollend zitiert sie Mary Daly, die ihre Zeit nicht mehr nach »Anno Domini« mißt, »im Jahr des Herrn«, sondern eine neue Zeitrechnung beginnt: »Anno Feminarum«, »im Jahre der Frauen«³¹. Der Aufbruch zu neuen Perspektiven wird auch in der Weise betont, daß man das eigene Unterwegssein hervorhebt und sich vor abgeschlossenen theologischen Systembildungen scheut³². Wohin der Weg führe, wisse sie nicht, meint Krattiger³³.

II. Das androgyne Menschenbild des Feminismus als Grundlage

FT ist keine völlig eigenständige Bewegung, sondern Ausläufer des kulturevolutionären Feminismus, den sie auf die Theologie anwendet. Ohne nähere Analyse des Feminismus bleibt FT letztlich unverständlich.

Eine wichtige historische Voraussetzung des Feminismus ist, wie bereits angedeutet, der Marxismus. Friedrich Engels übernahm seinerzeit die These von einem vorgeschichtlichen Matriarchat, einer »Mutterherrschaft«. In allen gesellschaftlichen Bereichen hätten nicht Männer, sondern Frauen die entscheidende Führungsverantwortung übernommen. Erst später sei das »Patriarchat«, die Vorherrschaft des Mannes, hereingebrochen. Für die Zukunft sei dann die allgemeine Gleichheit zu erwarten, in der jede Herrschaft von Menschen über Menschen beseitigt sei. Als Weg zu diesem Ziel nennt Engels die Abschaffung der Familie, die gleichartige Eingliederung von Mann und Frau in den Arbeitsprozeß und die öffentliche Kindererziehung³⁴. Hindernisse in der Natur des Menschen gibt es dafür nicht, denn nach Marx ist der Mensch nur das »Ensemble (die Gesamtheit) der gesellschaftlichen Verhältnisse«³⁵. Die Erziehung, die Umwelt, ist es, die den Menschen praktisch unbegrenzt formbar erscheinen läßt.

Neu aufgegriffen wurden diese Gedankengänge u. a. von dem Psychologen Ernest Bornemann. Mit seinem Buch »Das Patriarchat« will er für die Frauenbewe-

²⁹ Halkes, Söhne 34–36; Gössmann, Schwestern 39.

³⁰ Halkes, Söhne 35 f.

³¹ Krattiger, Ursa, Die perlmutterne Mönchin. Reise in eine weibliche Spiritualität, Hamburg 1987 (zuerst: Zürich 1983), 83.

³² Halkes, Söhne 36.

³³ Krattiger 96; vgl. Halkes, Theologie, feministisch 1105.

³⁴ Engels, Friedrich, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, Stuttgart 171919, 62–64.

³⁵ Marx, Karl, »Thesen über Feuerbach«: ders., Frühe Schriften II, Stuttgart 1971, 3.

gung die gleichen Dienste leisten wie einst Marx für die Arbeiterbewegung mit dem »Kapital«³⁶. Ziel für die Zukunft ist es, die angebliche herrschaftsfreie matriarchalische Gesellschaft wiederherzustellen, in der Familie, Einehe und Privateigentum verschwunden seien. Die Schwangerschaft sei von der Technologie zu übernehmen, und selbst der körperliche Dimorphismus werde weitgehend reduziert³⁷. Der »klassenlosen Gesellschaft der Zukunft« entspreche die »geschlechtslose Zukunft unserer Spezies«. »Die eine ist nicht ohne die andere erzielbar«³⁸.

Die These vom vorgeschichtlichen Matriarchat ist in feministischen Kreisen begierig aufgegriffen worden, obwohl sie selbst im orthodoxen Marxismus kaum mehr vertreten wird.³⁹ Der Hauptfehler der Hypothese vom Matriarchat besteht in der Verwechslung von mutterrechtlicher Abstammung (Matrilinearität) und »Mutterherrschaft«. Auch im sog. »Matriarchat« waren Männer die entscheidenden Autoritätsträger. Der bekannte Soziologe René König weiß sich der Unterstützung seiner Kolleginnen und Kollegen sicher, wenn er schreibt: »Reste« der Theorie vom Matriarchat seien »nur noch...in politischem Journalismus und im Vulgärmarxismus« zu finden⁴⁰.

Die feministische Bewegung selbst scheint inzwischen zunehmend Abstand von der Matriarchathypothese zu nehmen⁴¹. Geblieben ist freilich eine vorwiegend soziokulturelle Perspektive, die alle Unterschiede zwischen den Geschlechtern im wesentlichen auf beliebig veränderbare »Rollen« zurückführt. Kennzeichnend ist bereits die Sicht Simone de Beauvoirs, die das Wort geprägt hat: »Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es«⁴².

So verschieden die Spielarten des Feminismus auch im einzelnen sein mögen – gemeinsam ist ihnen das entscheidende Ziel: der »Abbau der Geschlechterrollendifferenzierung«⁴³. In der Kindererziehung, in der Hausarbeit und in der Arbeits-

³⁶ Bornemann, Ernest, Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems, Frankfurt 1975, 7.

³⁷ A. a. O. 534 ff.

³⁸ A. a. O. 21.

³⁹ Wesel, Uwe, Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft, Frankfurt 1980, 30.

⁴⁰ König, René, Die Familie der Gegenwart. Ein interkultureller Vergleich, München ³1978, 149, Anm. 43. Eine einhellige Ablehnung findet die These vom »Matriarchat« auch im internationalen Wissenschaftlerkolloquium über die »Wirklichkeit der Frau«: Sullerot, Evelyne (Hg.), *Le fait féminin*, Paris 1978; dt.: *die Wirklichkeit der Frau*, München 1979, 484 ff.

⁴¹ Vgl. schon Janssen-Jurreit, Marielouise, Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage, München-Wien ²1977, 133; kritisch auch Menschik 130 f; Heine, Susanne, Wiederbelebung der *Göttinnen*? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1987, 86–117.

Während manche Beiträge des o. g. *Frauenlexikons* nach wie vor ein vorgeschichtliches »Matriarchat« voraussetzen (z. B. 683.686.785.999.1093), erklärt eine dafür fachlich ausgewiesene Autorin dies als geschichtlich unhaltbar: Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela, Art. »Matriarchat/Patriarchat«: *Frauenlexikon* 710–718; Art. »Eheformen«: a. a. O. 177–181; ähnlich Kuhn, Annette, Art. »Frauengeschichte«: *Frauenlexikon* 344: »die Frauengeschichte ist weder eine Opfergeschichte im Kontext eines übermächtigen Patriarchats, noch ist sie eine Legitimationsquelle für matriarchale Mythen und Legenden«.

⁴² Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe I/II*, Paris 1948/49; dt.: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1952, 285.

⁴³ Schenk 188–204.

welt darf es keinerlei Unterschiede mehr geben zwischen Junge und Mädchen, Mann und Frau. »Die Spannung zwischen den... Polen 'männlicher' und 'weiblicher' Eigenschaften besteht dann nurmehr in der Person, nicht mehr zwischen den Gruppen«⁴⁴. Jeder Mensch soll die Eigenschaften, die bislang als männlich oder weiblich gelten, möglichst zu gleichen Teilen in sich selbst verwirklichen: das Ideal der »Androgynie«, der »Mannweiblichkeit«. Das androgyne Zielbild ist typisches Kennzeichen des zeitgenössischen Feminismus⁴⁵.

Der Ausdruck »Androgynie« wird allerdings von manchen Feministinnen vermieden. Rosemary Ruether etwa sieht darin noch das Vorhandensein männlicher und weiblicher Eigenschaften angedeutet, die sie in Abrede stellt. Man solle besser von »psychischer Ganzheit« oder »Ganzheitlichkeit« sprechen (wholeness)⁴⁶.

Andere Feministinnen wenden sich deshalb vom Begriff der »Androgynie« ab, weil sie den »weiblichen« Eigenschaften den Vorzug geben und das autonome Frausein als Ideal betrachten⁴⁷. Auch wo dies nicht ausdrücklich geschieht, schiebt man für die Gestaltung der Zukunft sog. »weibliche« Werte in den Vordergrund, die man von den als negativ betrachteten »männlichen« Werten abhebt. Herbert Marcuse, von Feministinnen gerne zitiert, spielt etwa das »weibliche« »Lustprinzip« gegen das »männliche« »Leistungsprinzip« aus und nennt als positiv vor allem: »Rezeptivität, Sensitivität, Gewaltlosigkeit, Zärtlichkeit«⁴⁸. Herrad Schenk spricht von dem universalen Ziel der »Feminisierung des gesamtgesellschaftlichen Normen- und Wertesystems«⁴⁹.

Scharf abgelehnt wird in jedem Fall die Vorstellung, daß Mann und Frau einander ergänzen sollen. Jede Komplementarität oder Polarität, jede Zweiteilung von Menschen, Männern und Frauen, bedeute unausweichlich die Zementierung des Patriarchats⁵⁰. Die Auflehnung gegen das natürliche Geprägtsein durch das Geschlecht zeigt sich am deutlichsten im Kampf gegen die Familie und für die Abtreibung. Die Historiker des Feminismus sind sich bei einer entscheidenden Tatsache einig: »Den eigentlichen Schmelztiegel für das Entstehen der Neuen Frauenbewegung (in Deutschland) bilden die bundesweiten Aktionen für die Freigabe der Abtreibung«⁵¹.

Nach dieser ersten Phase standen nach amerikanischem Vorbild die sog. Selbsterfahrungsgruppen im Blickfeld. »In konsequenter Fortführung des Anspruchs auf den eigenen Bauch stand nun das eigene Gefühl im Vordergrund«⁵². Als dritte,

⁴⁴ A. a. O. 205.

⁴⁵ Vgl. *Menschik* 60–66; *Schenk* 204f; *Padberg*, *Feminismus*, 82.104.

⁴⁶ *Ruether*, R. R., *Sexism and God-Talk*, (USA) 1983; dt.: *Sexismus* und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 138–142; vgl. *Halkes*, Catharina, *Zoekend naar wat verloren ging*, Baarn 1984; dt.: *Suchen*, was verlorenging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 19–21.

⁴⁷ Vgl. *Menschik* 60; *Daly*, Mary, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Raminism*, Boston 1978; dt.: *Gyn/Ökologie – eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus*, München 1980, 12f.

⁴⁸ *Marcuse* 91f; vgl. *Padberg*, *Feminismus* 84f.

⁴⁹ *Schenk* 204.

⁵⁰ *Schenk* 188f; *Padberg*, *Feminismus* 100.

⁵¹ *Schenk* 87; vgl. *Padberg*, a. a. O. 71.

⁵² *Padberg*, a. a. O. 72–74.

derzeit vorherrschende Phase beobachten wir die Entwicklung einer regelrechten feministischen Subkultur mit »Frauenprojekten« aller Art, von Gesundheitszentren und Frauenhäusern bis hin zu Zeitschriften und »autonomen Buchhandlungen«⁵³.

Eine nicht unwesentliche Gruppe innerhalb der feministischen Bewegung sind die Lesbierinnen. »Seit den Anfängen spielen Lesben in der Frauenbewegung eine zentrale Rolle, sie waren meist tragende und treibende Kräfte«⁵⁴. Mächtigen Zulauf gewannen sie zumal in den USA, wo der Feminismus besonders stark die Angleichung der »Geschlechterrollen« auch im sexuellen Bereich fordert. Lesbische Frauen fühlen sich oft geradezu als die Speerspitze der feministischen Bewegung. Nach einem bekannten Slogan des amerikanischen Lesbianismus ist »Feminismus die Theorie und Lesbischsein die Praxis«⁵⁵. Auch wenn die Mehrzahl der Feministinnen hiermit nicht zu identifizieren ist, so erfreut sich bei ihnen der Lesbianismus doch zumindest einer wohlwollenden Duldung⁵⁶.

Allgemein bekannt ist die Affinität des Feminismus zur politischen Partei der »Grünen«. Eine enge Verquickung geschieht auch mit der sog. »New-Age-Bewegung«⁵⁷. Fritjof Capra, einer der »Propheten« von »New Age«, lobt die »feministische Bewegung« als tiefgreifendste Förderung des »neuen Zeitalters«⁵⁸.

Der Feminismus ist zweifellos sehr ernst zu nehmen als eine »Gegenkultur mit gesamtgesellschaftlichem Anspruch«⁵⁹. Konkret ist er vor allem in dem, was er leidenschaftlich ablehnt. Jeder soziale Unterschied zwischen den Geschlechtern wird als »Sexismus« gebrandmarkt. Die Zielvorstellungen selbst freilich bleiben eher diffus⁶⁰. Jede »Herrschaft von Menschen über Menschen« soll verschwinden, aber wie diese angestrebte Utopie konkret aussehen soll, wird nicht genauer beschrieben.

III. Mary Daly als »Ziehmutter« feministischer Theologie

Die bekannteste und profilierteste feministische Theologin ist die bereits genannte ehemalige Ordensschwester Mary Daly. Ihr Name findet sich in fast allen einschlägigen Publikationen. Immer wieder heben ihre Kolleginnen die entschei-

⁵³ A. a. O. 71.

⁵⁴ Barz, M./Leistner, H./Wild, U. (Hg.), Hättest du gedacht, daß wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche, Zürich 1987, 80.

⁵⁵ *Menschik* 55.

⁵⁶ Schenk 127f; Barz, M. 78–81.

⁵⁷ Padberg, Lutz von, *New Age und Feminismus*, Asslar 1987; Sudbrack, Josef, *Neue Religiosität – Herausforderung für Christen*, Mainz 1987.

⁵⁸ Capra, Fritjof, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, Bern-München-Wien 1985, 24f. 469–472.

⁵⁹ Padberg, Lutz von, »Der Feminismus: Historische Entwicklung – ideologische Hintergründe – kulturevolutionäre Ziele«, *Beyerhaus* 72.

⁶⁰ Padberg a. a. O. 82; Schenk 187.

dende Rolle Dalys hervor⁶¹, auch dann, wenn sie vor manchen Konsequenzen ihres Denkens zurückscheuen. Catharina Halkes etwa spricht von einem »Blitzstrahl«, der »alles in ein neues Licht gerückt« und ihr »Klarheit verschafft« habe⁶². Bevor wir einen systematischen Überblick über die Thesen feministischer Theologie versuchen, wollen wir daher den geistigen Weg Dalys skizzieren.

Ihre erste größere Veröffentlichung fällt in die bewegten Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil: »The Church and the Second Sex«, wörtlich: »Die Kirche und das zweite Geschlecht«⁶³. An Simone de Beauvoir erinnert nicht nur der Titel; auch der Inhalt des Buches ist stark von den Auffassungen der französischen Existentialistin geprägt, die sie weitestgehend übernimmt⁶⁴. Auch nach Daly kommt man nicht als Frau zur Welt, man wird es⁶⁵. Sie plädiert dafür, »sich vom Begriff einer fixierten und statischen menschlichen Natur zugunsten einer evolutiven Sicht des Menschen in der Welt zu lösen«⁶⁶. Die Anregungen dazu schöpft sie nicht zuletzt aus den Schriften Teilhard de Chardins, dessen Hervorhebung weiblicher Eigenarten⁶⁷ sie freilich als inkonsequent verwirft⁶⁸. Ein von Gottes Schöpfung gesetztes Wesensbild des Mann- oder Frauseins gebe es nicht. Wohin der Weg der Evolution noch führen werde, sei offen⁶⁹.

Eine besonders scharfe Polemik richtet sie gegen Gertrud von le Forts Schrift »Die ewige Frau«⁷⁰. Le Fort habe die symbolische Bedeutung der Frau mit der »konkreten historischen Realität« verwechselt. Eine bleibende symbolische Bedeutung gebe es nicht, weil die zugrundeliegenden Fakten – wozu auch die Biologie gehöre – dem »Wandel der Zeit« unterlägen⁷¹. Alles Gerede von einem Wesensbild der Frau sei eine Spekulation der »Männergesellschaft«⁷². Entscheidend sei die Frau als eigenständige Person, die schöpferisch nach »Selbstverwirklichung« strebe⁷³. Die »ewige Frau« dagegen sei ein »Dämon . . . , den man vertreiben sollte«⁷⁴. Daly prägt hierfür den Begriff des »Exorzismus«⁷⁵.

⁶¹ Halkes, Söhne 10.36; Moltmann-Wendel, Elisabeth, Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie, Gütersloh 1987, 42; Ruether, Sexismus 225; Gössmann, Schwestern 44 u. a.

⁶² Halkes, Söhne 10.

⁶³ Daly, Mary, The Church and the Second Sex, New York 1968; dt.: Kirche, Frau und Sexus, Olten 1970.

⁶⁴ Daly, Kirche 11.13–17.

⁶⁵ A. a. O. 38.

⁶⁶ A. a. O. 10; vgl. 37.

⁶⁷ Vgl. bes. Chardin, Pierre Teilhard de, Hymne an das Ewig Weibliche. Mit einem Kommentar von H. de Lubac, Einsiedeln 1968.

⁶⁸ Daly, Kirche 140–142.

⁶⁹ A. a. O. 235.

⁷⁰ München 1963 (zuerst 1934).

⁷¹ Daly, Kirche 135f.

⁷² A. a. O. 137.

⁷³ A. a. O. 138.

⁷⁴ A. a. O. 165.

⁷⁵ A. a. O. 159.

Die »evolutive Sicht« wird auch auf die Kirche übertragen. Deren Lehre und Praxis unterliegen einem ständigen Wandel⁷⁶. Daly begrüßt die Enzyklika Johannes XXIII., *Pacem in terris*, und die Äußerungen des II. Vatikanums, aus denen sie die Aufhebung jeglicher Ungleichheit von Mann und Frau herausliest. Gegenläufige Äußerungen des Konzils, die neben der Gleichwertigkeit auch die Verschiedenartigkeit akzentuieren, übersieht sie geflissentlich oder schwächt sie ab⁷⁷. Das Konzil wird gleichsam als »Stunde Null« gesehen; Papst Paul VI. habe die Uhr dann leider wieder zurückgedreht⁷⁸.

Wie das Konzil gegen die Tradition ausgespielt wird, so auch ein Text der Hl. Schrift gegen den anderen. Der erste Schöpfungsbericht wird gegen den zweiten gesetzt⁷⁹, Jesus gegen Paulus⁸⁰ und ein Pauluszitat gegen andere⁸¹. Eine Minderbewertung und Knebelung der Frau, die es zweifellos auch gegeben hat, wird für die gesamte Kirchengeschichte verallgemeinert. Vor allem die Kirchenväter werden hier zu Prügelknaben⁸². Die Marienverehrung stellt Daly in ein düsteres Licht, weil damit ein unerreichbares Ideal gezeichnet sei, das alle wirklichen Frauen erniedrige⁸³.

Massive Kritik meldet sich auch schon am Gottesbild. Im Anschluß an den »Gott-ist-tot«-Theologen Leslie Dewart protestiert sie gegen einen allmächtigen und unwandelbaren Gott, der unwandelbare Ordnungen begründe⁸⁴. Die Inkarnation setzt sich nach Daly im »Fortschritt der Menschheit« fort⁸⁵, der »die Antinomien zur Ganzheit versöhnen und seelische Integrität erlangen« soll für Frauen und Männer⁸⁶.

Schon dieses erste Werk Dalys »ließ den Funken des feministischen Dialogs auf die katholische und ökumenische Seite überspringen«⁸⁷. Der eigentliche Durchbruch zur FT geschah freilich erst 1973 mit »Beyond God the Father«, »Jenseits von Gott dem Vater«⁸⁸. Sie verkündet darin einen radikalen Abschied vom Christentum. Dessen religiöse Bildersprache sei ebenso wenig reformierbar, wie man ein Dreieck viereckig konstruieren könne⁸⁹. »Wenn Gott in 'seinem' Himmel ein Vater ist, der über 'sein' Volk herrscht, dann liegt es in der 'Natur' der Dinge . . ., wenn die Gesellschaft männlich beherrscht ist«⁹⁰. Der unrettbare Sexismus des Christentums zeige sich vor allem in der Gestalt Christi selbst, die als männliches

⁷⁶ A. a. O. 39.

⁷⁷ A. a. O. 96–98; zum II. Vatikanum vgl. *Hauke*, *Frauenpriestertum* 55–59.

⁷⁸ *Daly*, *Kirche* 100.

⁷⁹ A. a. O. 45.

⁸⁰ A. a. O. 48.

⁸¹ A. a. O. 48.196.

⁸² A. a. O. 55–61.

⁸³ A. a. O. 13.59.

⁸⁴ A. a. O. 181.

⁸⁵ A. a. O. 186.

⁸⁶ A. a. O. 239.

⁸⁷ *Pissarek-Hudelst* (1981) 299.

⁸⁸ *Daly*, *Vater*.

⁸⁹ A. a. O. 5.

⁹⁰ A. a. O. 27.

Symbol die Frau ausschlieÙe⁹¹. Diese »Christolatrie«⁹² stütze sich noch zusätzlich auf die Marienverehrung, worin Maria, die Frau, dem Mann Jesus untergeordnet sei. Hiermit habe das Christentum die alte Muttergöttin der Urzeit »in Ketten gelegt«⁹³.

Das patriarchalische System sei heute lebensbedrohend, weil es die Vergewaltigung der Erde als Schöpfungsauftrag sehe⁹⁴ und die kriegerische Hochrüstung fördere⁹⁵. Das Christentum betreibe »Vergewaltigung« als »Lebensweise«⁹⁶. Daly ruft daher alle Feministinnen zu einer »Kastration der Sprache und Bilder« auf, in denen sich die Unterdrückung der Frau widerspiegle und fortsetze⁹⁷. Es geht darum, »das kastrierende System zu entmannen, das System, das unser aller GroÙer Gott-Vater ist«⁹⁸. Daly bezeichnet dieses Vorhaben gleichermaßen als »Teufelsaustreibung« wie als eine »Form von Gottesmord«⁹⁹.

An einen persönlichen Gott glaubt Daly nicht mehr. Im AnschluÙ vor allem an den amerikanischen Philosophen A. N. Whitehead, der eine sog. »ProzeÙphilosophie« vertritt, schlieÙt sie sich einer pantheistischen bzw. panentheistischen Auffassung von »Gott« an, die Gott und Welt gleichsetzt¹⁰⁰. Da »Gott« keinen personalen Eigenstand besitzt, ist das Wort nicht als Substantiv zu sehen, sondern als Verb. Das »Transzendente« sei das Verb, das Sein, an dem wir teilhaben¹⁰¹. Theologischer Gewährsmann ist vor allem der in den USA viel gelesene Protestant Paul Tillich¹⁰².

Attribute, die sich sonst nur auf Gott beziehen, werden nun dem Menschen zugesprochen. In einem »Augenblick der Erleuchtung« habe »eine radikale Feministin einmal ausgerufen: 'Wir sind die letzte Ursache!' Und Daly dazu: »Ich glaube, sie hatte Recht«¹⁰³.

Da nun das Gottesbild zerstört ist, fordern sie »das Werden psychologisch androgyner menschlicher Wesen..., da das verkrüppelnde 'Ergänzungsprinzip' eine falsche Mann/Frau Polarität gewesen ist«¹⁰⁴. Katalysator dieser Haltung ist wohl auch der Lesbianismus Dalys, für dessen Praxis sie sich leidenschaftlich einsetzt¹⁰⁵.

Hebel zur Erreichung der androgynen Zukunft ist für Daly die »Schwesternschaft« der Feministinnen als »Antikirche«¹⁰⁶. Nach der Zerstörung des Matriachats

⁹¹ A. a. O. 99.

⁹² A. a. O. 115.

⁹³ A. a. O. 103.

⁹⁴ A. a. O. 199.

⁹⁵ A. a. O. 136 f.

⁹⁶ A. a. O. 138.

⁹⁷ A. a. O. 23.

⁹⁸ A. a. O. 24.

⁹⁹ A. a. O. 24.26.

¹⁰⁰ A. a. O. 52.210 f.

¹⁰¹ A. a. O. 49.

¹⁰² A. a. O. 19.35.41.123 u. a. Zu Tillich vgl. Hauke, Frauenpriestertum 67 f. 122.265.306.

¹⁰³ Daly, Vater 202.

¹⁰⁴ A. a. O. 40 f.

¹⁰⁵ A. a. O. 9.145 f; vgl. später Daly, Gyn/Ökologie, z. B. 394.400 f.

¹⁰⁶ Daly, Vater 153.

will Daly das »Zweite Kommen der Frau« vorbereiten, das mit dem Kommen des Antichrist »synonym« sei¹⁰⁷. »In ihrem tiefsten Wesen sucht die Frauenbewegung, da sie über die Christolatrie hinausdrängt, tatsächlich nach dem ursprünglichen, allgegenwärtigen und zukünftigen Antichrist. Sie tut das, indem sie das 'große Schweigen' bricht« und »den weiblichen Stolz aufrichtet«¹⁰⁸.

Die nächste Station von Dalys feministischer »Reise des Exorzismus und der Ekstase«¹⁰⁹ ist 1978 das Buch »Gyn-Ökologie«¹¹⁰. Das Wort »Gott« will sie fortan vermeiden, »weil *Gott* für die Nekrophilie des Patriarchats steht, während *Göttin* das Lebendiges-liebende Sei-en von Frauen und Natur bestätigt«¹¹¹. Ein regelrechter Haß auf alles Männliche zieht sich durch das ganze Buch, das größtenteils aus einem verwirrenden Wühlen in Scheußlichkeiten besteht, die Frauen tatsächlich oder angeblich von Männern erfahren haben. Daly meidet das Adjektiv »androgyn«, das immerhin noch »Männliches« einbezieht, und ersetzt es durch »gynozentrisch« oder »Frauenidentifiziert«¹¹². Männliche und sächliche Personalpronomina werden durch weibliche ersetzt¹¹³. Ihr sog. »Mut zur Blasphemie«¹¹⁴ zeigt sich u. a. in einer wiederholten Verhöhnung des Kreuzes als Folterwerkzeug, das dem »weiblichen« Baum des Lebens gegenübergestellt wird¹¹⁵. Im Gegensatz zum Gekreuzigten stehe die Feministin »fest auf der Erde, ihrer Selbst gewiß, sich auf die Mitte ihrer Selbst zubewegend«¹¹⁶.

Daly sieht sich selbst als »Hexe«, welche »ein esoterisches Wissen« über frühere matriarchalische Kultur neu entdecke¹¹⁷. Das hervorstechendste, immer neu abgewandelte Symbol ist das des »Spinnens«: die »Spinnen«, die Feministinnen, sollen die ganze Welt mit ihrem Netz überziehen¹¹⁸ und sich zugleich immer tiefer »auf die sich bewegende Mitte« bewegen, »das Zentrum des kosmischen Zyklons, das 'Ich', das sagt *Ich bin*«¹¹⁹. An die Stelle des Gebetes – dieses Stichwort fehlt in dem dickleibigen Buch – tritt eine »Theologie des Spinnens«, die selbstzentrierte »Reise nach innen«¹²⁰.

In dem neuesten Werk Dalys, »Reine Lust« (1984)¹²¹, ist das bewußt antichristliche Gepräge noch gesteigert. Auf dem Buchdeckel der amerikanischen Originalausgabe prangt das Bild einer Schlange, das Daly als luziferisches Geheimwissen

¹⁰⁷ A. a. O. 116.

¹⁰⁸ A. a. O. 115.

¹⁰⁹ A. a. O. 5.

¹¹⁰ Daly, Gyn/Ökologie.

¹¹¹ A. a. O. 12.

¹¹² A. a. O. 13.

¹¹³ A. a. O. 10 (Vorwort zur deutschen Übersetzung).

¹¹⁴ A. a. O. 282.

¹¹⁵ A. a. O. 102f.

¹¹⁶ A. a. O. 406.

¹¹⁷ A. a. O. 240.

¹¹⁸ A. a. O. 443.

¹¹⁹ A. a. O. 424.

¹²⁰ A. a. O. 421.

¹²¹ Daly, Mary, *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, Boston 1984; dt.: *Reine Lust. Elemental-feministische Philosophie*, München 1986.

deutet und als »drachenidentifiziertes Leben« in hohen Tönen preist¹²². Stolz nennt sie sich eine »Gnostikerin«¹²³, welche die (vorgebliche) »Todsünde der Lust« als »Ausgangspunkt« ihrer Überlegungen nimmt¹²⁴. In immer neuen Variationen wendet sie sich den »Elementargeistern« zu, den dämonischen Mächten, die sie aus ihrer eigenen »Tiefe« heraufzurufen will, ihrem fraulichen »Selbst«¹²⁵. Das Symbol des »Himmels« wird gebrandmarkt, um sich ganz der »Erde« zuwenden zu können¹²⁶. Nach eigener Bekundung ist Daly stolz auf Unberechenbarkeit und Eigensinn ihrer Ausführungen¹²⁷. Sie berauscht sich unentwegt an einer selbst »gesponnenen« Sprache, wo »Alliteration wichtiger (ist) als ein im patriarchalischen Sinne 'logischer' Zusammenhang«¹²⁸. Ziel aller Bemühungen ist die »Lust« als »Fülle des Seins«, die vollendete »Machtfülle«¹²⁹.

IV. Inhaltliche Schwerpunkte feministischer Theologie

Nach dem geschichtlichen Überblick will ich nun eine systematische Skizze dessen versuchen, was FT beinhaltet. Ich werde dabei zentrale Themen hervorheben, denen jeweils eine kurze kritische Stellungnahme folgt. Der vorliegende Beitrag beschränkt sich auf die Anthropologie (und damit eng verbunden, die Ökologie). Bei aller Unfertigkeit der FT – Elisabeth Moltmann-Wendel spricht von »Werkstattproben«¹³⁰ – und bei recht unterschiedlichen Strömungen schälen sich doch nach 15 Jahren immer mehr gewisse Grundansätze heraus, die sich fast überall wiederfinden. Die folgende Skizze geht vor allem von drei viel gelesenen Autorinnen aus, die im Gegensatz etwa zu Mary Daly im Rahmen des Christentums verbleiben wollen: Catharina Halkes, Elisabeth Moltmann-Wendel¹³¹ und Rosemary R. Ruether, die neben Mary Daly die FT in den USA von Anfang an entscheidend geprägt und inzwischen eine erste »Systematik« vorgelegt hat¹³².

1. Anthropologie

Von der Sache her ist FT zunächst Anthropologie: das Menschenbild des Feminismus wird auf den theologischen Bereich angewandt und in der Transzendenz verankert. Entscheidend ist die oben beschriebene »androgyn Utopie«, die

¹²² A. a. O. 6.490–493.

¹²³ A. a. O. 22.519.

¹²⁴ A. a. O. 9.

¹²⁵ A. a. O. 11.16f.21.224f.

¹²⁶ A. a. O. 18.

¹²⁷ A. a. O. 3.

¹²⁸ A. a. O., Vorwort der Übersetzerin XII.

¹²⁹ A. a. O. 11.21.

¹³⁰ Moltmann-Wendel, Elisabeth, »Werkstatt ohne Angst. Zur 'Feministischen Theologie'«: forum religion 3/1987, 34.

¹³¹ Vgl. o. (I.).

¹³² Ruether, Sexismus, Klappentext des Verlages.

Männliches und Weibliches in jedem einzelnen Menschen verbinden möchte. Das Wort »Androgynie« wird inzwischen mehr und mehr vermieden und die gemeinte Sache beschrieben mit den Begriffen der »Ganzheit«, »Ganzheitlichkeit« oder »Gesamtheit«. Halkes versteht darunter die »Integration der unterschiedlichen Polaritäten (Frau/Mann; Geist/Körper usw.)« zu einer personalen Einheit¹³³. Ruether ist mit der Etikettierung »männlich-weiblich« vorsichtiger und fordert, daß Männer und Frauen gleichermaßen »über die psychischen Eigenschaften als Ganzes verfügen, die bisher in der Tradition als Männlichkeit und Weiblichkeit auseinandergehalten wurden«¹³⁴. Das Ideal der Androgynie oder »Ganzheit« bildet ein Grundprinzip der FT, das alle Äußerungen entscheidend prägt.

Halkes deutet gelegentlich an, sie wollen keineswegs eine »Neutralisierung der Geschlechter« erreichen¹³⁵. Aber zugleich verwirft sie jegliche »duale Anthropologie«, die eine gewisse Verschiedenheit von Mann und Frau bewahren will. Die Formel »gleichwertig, aber anders« lehnt sie ebenso ab wie die Vorstellung, daß Mann und Frau einander ergänzen sollten. Ihr sogenanntes »transformatives Modell« ist auf dem Individuum begründet, das im Rahmen einer veränderten Gesellschaft seine Eigenheiten selbst bestimmt¹³⁶. Halkes selbst spricht hier positiv von einer »'single'-Anthropologie«¹³⁷.

Die gleiche Ablehnung einer gegenseitigen Ergänzung von Mann und Frau findet sich auch bei den anderen Autorinnen: für Ruether bestehen »Männlichkeit und Weiblichkeit... lediglich als Rollenfestlegung bei der Fortpflanzung«¹³⁸. Moltmann-Wendel karikiert die Vorstellung einer »Ergänzung« als hoffnungslos veraltet und plädiert für die »Autonomie« jedes Einzelmenschen¹³⁹. Die radikale Ablehnung von Komplementarität und Polarität gründet auf der Annahme, jegliche Dualität von Mann und Frau in der Gesellschaft führe zu einer Unterordnung der Frau¹⁴⁰. Eine Beziehung von Über- und Unterordnung, jede »Herrschaft« oder »Hierarchie« ist aber in der Perspektive des Feminismus die Verkörperung des Bösen schlechthin. Nach Moltmann-Wendel ist die »crux patriarchaler Theologie« »das Herrschaftsverhältnis von Geist und Leib, Wille über Unbewußtes, Geschichte über Natur, Mann über Frau«¹⁴¹. Und Ruether: »Der sexuelle Symbolismus bildet die Basis der Ordnungs- und Beziehungsvorstellungen unserer Kulturen. Die psychische Strukturierung des Bewußtseins, die dualistische Sicht des Selbst und

¹³³ Halkes, Söhne 20.

¹³⁴ Ruether, Sexismus 138. Ähnlich Moltmann-Wendel, Milch 162–165; Moltmann-Wendel, Elisabeth, »Ein ganzer Mensch werden. Reflexionen zu einer Feministischen Theologie«: EK 12 (1979) 340–342.347.

¹³⁵ Halkes, Ebenbild Gottes 100; Suchen 112.

¹³⁶ Halkes, Ebenbild Gottes 96; Suchen 112; Halkes, Catharina Art. »Frau/Mann. B. Aus feministisch-theologischer Sicht«: Eicher, P. (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 1, München 1984, 370.

¹³⁷ Halkes, Suchen 127.

¹³⁸ Ruether, Sexismus 139.

¹³⁹ Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), Frau und Religion: Gotteserfahrungen im Patriarchat, Frankfurt 1983, 31 (Einleitung); dies., Milch 17.

¹⁴⁰ Halkes, Frau/Mann 370.

¹⁴¹ Moltmann-Wendel, Werkstatt 34.

der Welt, das hierarchische Gesellschaftskonzept, die Beziehung zwischen Mensch und Natur, zwischen Gott und Schöpfung – alle diese Beziehungen entsprechen dem Modell des sexuellen Dualismus¹⁴². Implizit vorausgesetzt wird dabei, daß Unterordnung und Minderwertigkeit miteinander identisch seien¹⁴³, daß sie »Spaltung« und »Vergewaltigung« bedeuten¹⁴⁴.

Diese »anti-hierarchische« Grundannahme spiegelt sich wider in der Verhältnisbestimmung von Leib und Seele. Voraussetzung ist auch hier das »Ganzheitsdenken«. Im Anschluß an Teilhard de Chardin behauptet Ruether: »Geist und Materie sind nicht zweigeteilt, sondern das Innen und Außen ein und desselben Körpers«¹⁴⁵. »Die materielle Existenz ist dem Geist ontologisch unterlegen« – diese philosophische Grundwahrheit ist daher »die Wurzel des moralischen Übels«, die sich in allen anderen Herrschaftsverhältnissen widerspiegelt¹⁴⁶. Konsequenterweise lehnt Ruether daher auch eine Unsterblichkeit der menschlichen Seele radikal ab¹⁴⁷.

Das Körperliche fällt zusammen mit der sinnhaften »Erfahrung« des ganzen Menschen, die allein das Verhalten bestimmen soll. Die »Kontrolle des Willens und Verstandes über unseren Körper« ist eine »Vergewaltigung«¹⁴⁸. Die Überschätzung des griechischen logischen und abstrakten Denkens habe sich in einer versachlichten und technologisierten Zivilisation verkörpert, welche die Welt in den Abgrund treibt. Halkes kritisiert den theologischen Rationalismus, dem »das Herz, das Mysterium und das Symbol mit seinen vielen Schichten entgehen«¹⁴⁹.

Die Kritik am Rationalismus steigert sich zu einer heftigen Abneigung gegen die Erkenntnis überzeitlich gültiger Wahrheit überhaupt. Wie oben angedeutet, stellt Moltmann-Wendel die erfahrungszentrierte »Theo-phantasie« der vernunftbestimmten »Theo-logie« entgegen, und Halkes fordert »weniger Sachlichkeit, größere Zweideutigkeit«¹⁵⁰. Das programmatische Referat von Nelle Morton bei der »Sexismus«-Konferenz des ÖRK¹⁵¹, von Moltmann-Wendel lebhaft begrüßt, spricht davon, das »Leben« müßte »so genommen werden, wie es gelebt wird. Dann gäbe es keine Dichotomie mehr, aufgrund deren der Geist letztgültige Dogmen über Fragen des Leibes wie... Abtreibung, Umwelt und Energiequellen aufstellt«¹⁵². Moltmann-Wendel warnt davor, »unsere Leidenschaften, unsere Wut, unsere Gefühle, unsere Aggressionen« als zu kontrollierend« anzusehen, was für

¹⁴² Ruether, Frauen 16; vgl. Sexismus 95 f.

¹⁴³ Ruether, Sexismus 119; Halkes, Söhne 25.

¹⁴⁴ Moltmann-Wendel, Milch 25.

¹⁴⁵ Ruether, Sexismus 109.

¹⁴⁶ Ruether, Frauen 203; vgl. Sexismus 102.

¹⁴⁷ Ruether, Frauen 229; Sexismus 303 f.

¹⁴⁸ Moltmann-Wendel, Milch 25.

¹⁴⁹ Halkes, Söhne 114.

¹⁵⁰ Vgl. o. (I).

¹⁵¹ Vgl. o. (I.). Moltmann-Wendel, Elisabeth, »Sexismus in den siebziger Jahren. Ökumenischer Frauenkongreß in Berlin«: EK 7 (1974) 484 f; dies., Frau und Religion 24.

¹⁵² Morton, Nelle, »Auf dem Weg zu einer ganzheitlichen Theologie«: Moltmann-Wendel, Frau und Religion 203.

das Patriarchat typisch sei. Auch Wut und Aggression müßten ausgelebt werden, um psychische Ganzheit zu erreichen¹⁵³.

2. Verhältnis zur »Natur«

Die Ganzheitsvision prägt auch die Beziehung zur Natur: »Öko-Feminismus«¹⁵⁴. Die Theologinnen weisen auf die negativen Folgen des technologischen Raubbaus an der Erde hin, die sie auf den ersten biblischen Schöpfungsbericht zurückführen (Gen 1,28). Dort wird der Mensch bekanntlich aufgefordert, sich die Erde untertan zu machen. Durch eine solche Unterordnung der Natur werde diese automatisch als »schlecht« betrachtet¹⁵⁵. Ruether fordert den Abschied vom »Humanozentrismus«, wonach der Mensch die »Krone der Schöpfung« sei¹⁵⁶. Alle Wirklichkeiten der Natur sind keine »Objekte, die wir beherrschen wollen«, sondern »Mit-Subjekte, zu denen wir in Beziehung stehen«¹⁵⁷. Das abzulehnende »Element von herabneigender Liebe« ist nach Moltmann-Wendel dann »umgewandelt in gegenseitige Liebe«¹⁵⁸. Erst dann können wir »Natur wieder spüren«¹⁵⁹. Ruether begeistert sich für eine »wirkliche Solidarität mit... unserer Mutter, der Erde, unserem eigentlichen Seinsgrund«. In diesem Ganzheitsgefühl sieht sie einen Ersatz selbst für die persönliche Unsterblichkeit: Das »Ganze und nicht das Individuelle (ist) jenes 'Unendliche'..., aus dessen Leib wir geboren werden und in das wir an unserem Ende bereitwillig zurückkehren«¹⁶⁰.

3. Kritische Stellungnahme

Ein Grundsatz des hl. Paulus lautet: »Prüft alles, das Gute behaltet!« (1 Thess 5,21). In diesem Sinne gilt es, sich auch der Herausforderung der FT zu stellen und die angesprochenen Punkte der Reihe nach durchzugehen, soweit das im Rahmen dieses Überblicks möglich erscheint¹⁶¹.

¹⁵³ Moltmann-Wendel, Milch 163.

¹⁵⁴ Vgl. Bartsch, Günter, »Achsenverlagerung. Von den Suffragetten zum Öko-Feminismus«: *Kaltenbrunner*, G.-K. (Hg.), *Verweiblichung als Schicksal? Verwirrung im Rollenspiel der Geschlechter*, Freiburg i.Br. 1978, 102f.

¹⁵⁵ Ruether, *Frauen* 201; vgl. *Sexismus* 96.

¹⁵⁶ Ruether, *Sexismus* 38.109.

¹⁵⁷ Halkes, *Söhne* 82f.

¹⁵⁸ Moltmann-Wendel, Elisabeth, »*Gottesbilder* durch Frauen überprüfen«: dies. u.a. (Hg.), *Seid fruchtbar und wehrt Euch. Frauentexte zum Kirchentag*, München 1986, 69.

¹⁵⁹ Moltmann-Wendel, Milch 164.

¹⁶⁰ Ruether, *Frauen* 229.

¹⁶¹ Außer der Anthropologie und dem Verhältnis zur Natur werden demnächst zur Sprache kommen: Gottesbild, Erfahrungszentriertheit und Schriftdeutung, Christologie und Erlösungslehre, Ekklesiologie, Mariologie und Eschatologie.

Auf eine gewisse Berechtigung feministischer Anfragen könnte uns das biblische Strafwort weisen, wonach der Mann über die Frau »herrschen« werde (Gen 3,16). Die Unterdrückung von Frauen ist eine Folge der Sünde, die sich auch innerhalb der Kirche zeigen kann. Ob damit freilich undifferenziert jedwede »Unterordnung« gemeint ist, werden wir noch zu prüfen haben.

Eine andere Frage ist die, ob man tatsächliche oder angebliche Unterdrückung der Frau zum Angelpunkt der Weltbetrachtung erheben kann. Gerade hier liegt die Achillesferse des Feminismus, der nach Ursula King von einer eigenartigen Zwierspältigkeit geprägt ist: »widersprüchlich ist die Wertung weiblicher Biologie, die als rollenprägend verworfen, aber dennoch in der Möglichkeit des Gebärens und Nährens als Quelle weiblicher Stärke und Erfahrung gepriesen wird«¹⁶².

Zu 1. Anthropologie

Grundlegend für FT ist die These, jeder Mensch vereinige in sich »weibliche« wie »männliche« Aspekte. Hier eine gleichgewichtige »Ganzheit« zu erreichen, gilt als entscheidend. Die »androgyne Utopie« geht nicht zuletzt auf die Tiefenpsychologie C. G. Jungs zurück. Nach Jung soll jeder Mensch auch den gegengeschlechtlichen Anteil in seine Psyche integrieren, den »animus« (bei der Frau) und die »anima« (beim Mann)¹⁶³. Dieser psychologische Ansatz entspricht der auch biologisch fundierten Beobachtung (z.B. Hormonhaushalt), daß sich bei jedem Menschen in gewisser Weise ein Wechselspiel »männlicher« und »weiblicher« Züge findet.

Andererseits ist jeder Mensch bis in die kleinste Körperzelle hinein entweder Mann oder Frau¹⁶⁴. Wie sehr auch die kulturelle Situation das konkrete Mann- oder Frausein prägt, so bewegen sich doch alle Ausformungen in einem vorgegebenen biologischen Rahmen. Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist keine bloße »Rollenfestlegung bei der Fortpflanzung« (Ruether), sondern reicht viel tiefer. Das gesamte geistig-leibliche Sein des Menschen ist von dieser Grunddifferenz geformt¹⁶⁵.

¹⁶² King, Ursula, Art. »Feminismus«: Evangelisches Kirchenlexikon I, Göttingen ³1986, 1283.

¹⁶³ Jacobi, Jolande, Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk, Zürich ⁴1959, 173–187.

¹⁶⁴ Vgl. die mannigfachen Beiträge in Sullerot.

¹⁶⁵ Vgl. die auch die Philosophie einbeziehende Zusammenschau bei: Clark, S. B., Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences, Ann Arbor 1980, 369–570; Albrecht, Barbara, Jesus – Frau – Kirche, Vallendar-Schönstatt 1983, 29–43; Hauke, Frauenpriestertum 81–116; Neuer, Werner, Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen ³1985, 20–51; Luyten, N. A. (Hg.), Wesen und Sinn der Geschlechtlichkeit (Grenzfragen 13), Freiburg-München 1985.

Auch C. G. Jung, dessen theoretischer Ansatz im übrigen nicht unumstritten ist¹⁶⁶, hat die unterschiedliche geschlechtliche Formung durchaus anerkannt und keineswegs einer Auflösung der spezifisch männlichen oder weiblichen Identität das Wort geredet. Feministische Theologinnen setzen gerade hier ihre Kritik an¹⁶⁷, übernehmen aber trotzdem das Ideal der Ganzheit, das sie dann in aller Regel als gleichgewichtige Vermischung von Mann- und Frausein uminterpretieren. Das positiv klingende Wörtchen »Ganzheit« verdeckt das zuletzt Gemeinte: die Zerstörung der jeweiligen Identität. Angezielt ist die Androgynie, in der spezifisch Männliches oder Weibliches verschwinden soll. Der Jung-Schüler Barz, der sonst dem Feminismus sehr wohlgesonnen ist, bedauert, »daß nicht einmal der Begriff der Geschlechter-Komplementarität Gnade findet vor dem Tribunal der Feministinnen«¹⁶⁸.

Gerade von einer vertieften Besinnung auf die Polarität und Komplementarität der Geschlechter könnten wichtige Impulse ausgehen, positive Anliegen des Feminismus aufzugreifen. Der Psychologe und Philosoph Philipp Lersch etwa beschreibt nach einer Auswertung unzähliger, gut gesicherter Einzeltatsachen die »Polarität« von Mann und Frau in einer Weise, die nach wie vor als beispielhaft gilt¹⁶⁹. Demnach ist der Mann stärker von der »Exzentrizität« geprägt, die Lersch im »Symbol einer von der Mitte des Subjekts ausgehenden und in die Welt vorstoßenden Linie« darstellt; für die »Zentralität« und die stärker im Rhythmus der Natur eingebettete Haltung der Frau legt er »das Bild einer um den Mittelpunkt gesammelten Kreislinie nahe«¹⁷⁰. Von der »Zentralität« oder »Mittenhaftigkeit« der Frau her ließe sich etwa ihre stärkere Begabung zur »ganzheitlichen Sehweise« herausstellen wie auch das ausgeprägtere Bestreben, nicht so sehr in einer »Machtpyramide«, sondern im überschaubareren »Kreis« ihre Talente zu entfalten. Vor einer solchen philosophischen, das »Rollendenken« überschreitenden Sicht haben Feministinnen freilich die heillose Phobie, auf »Prinzipien« festgelegt zu werden. Andererseits argumentieren sie unentwegt mit der »weiblichen Erfahrung«, die von bloß sozial gedachten »Rollen« nicht abzuleiten ist. »Das alles spricht eine deutliche Sprache, wie verunsichert das weibliche Identitätsbewußtsein heute ist«¹⁷¹.

Nach traditionell christlichem Verständnis geht es hier nicht um eine bloße Kompetenzenabgrenzung zwischen Biologie und Soziologie. Mann- oder Frausein ist kein mangelhaftes Zufallsprodukt einer immer weiter schreitenden Evolution, sondern schöpferische Gabe des guten Gottes. Schon im ersten Kapitel der Hl. Schrift heißt es: »Gott schuf... den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes

¹⁶⁶ Zur kritischen Wertung vgl. *Clark* 633; *Hauke*, Frauenpriestertum 124–129; *Görres*, Albert, »Erneuerung durch Tiefenpsychologie?« In: Ders./Kasper, Walter (Hg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113), Freiburg i.Br. 1988, 140–147.

¹⁶⁷ Z.B. *Ruether*, Frauen 166–174.

¹⁶⁸ *Barz*, Helmut, Männersache: kritischer Beifall für den Feminismus, Zürich 1984, 145.

¹⁶⁹ *Lersch*, Philipp, Vom Wesen der Geschlechter, München-Basel 1968; vgl. die Beiträge in *Luyten*, passim.

¹⁷⁰ *Lersch* 62f.

¹⁷¹ *Hauschildt*, Feministische Theologie 14.

schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie...Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut« (Gen 1,27. 31). Mann und Frau sind als Ebenbild Gottes gleichwertig, aber nicht gleichartig. Wer die Verschiedenartigkeit von Mann und Frau auflösen will, richtet sich gegen den Willen des Schöpfers und die Natur des Menschen, die kein geschlechtsloses Neutrum darstellt.

Zugleich wenden sich die Feministinnen damit gegen sich selbst. Denn wer seine eigene Identität als Mann oder Frau in einer übergeordneten Ganzheit verschwinden lassen möchte, legt die Axt an die Wurzel der je persönlichen Ganzheit. Ein zerbrochenes Menschsein ist die Folge der Bestrebungen, die in der FT zur »Ganzheit« führen sollten.

Ein Alarmsignal in dieser Richtung ist die angegebene Tolerierung oder gar Förderung des Lesbianismus. Die Unfähigkeit, Mann und Frau als sich ergänzendes Paar zu sehen, bringt zukunftslose Existenzen hervor, die allein schon biologisch zum Aussterben verurteilt sind. Wer die Familie antastet, bringt die Menschheit um ihre Zukunft. Mann- und Frausein sind vom Schöpfer nicht als zu verdächtigende Klassenkampfstruktur gedacht, sondern als unausschöpflicher Reichtum in gegenseitiger Ergänzung. Die Männer bedürfen der Frauen und umgekehrt. Neben der Ähnlichkeit bilden gerade auch die Unterschiede zwischen Menschen die Basis für gegenseitigen Austausch. Das Ziel einer zwitterhaften, androgynen »Autonomie« steht in Spannung zum Ideal der »Gemeinschaft«, die vom harmonischen Zusammenwirken unterschiedlicher Begabungen lebt.

Die FT bekämpft das unterschiedliche Geprägtsein von Mann und Frau deshalb so heftig, weil sie darin eine gewisse Ordnungsstruktur erkennt. Die »Exzentrizität« des Mannes und die »Zentralität« der Frau zeigen sich am Modell der Familie besonders deutlich: als Mutter ist die Frau normalerweise mehr an die Kinder und das Haus gebunden, während der Mann eher dazu tendiert, die Leitung der Familie zu übernehmen. Beides gilt nicht exklusiv, die Akzentsetzung ist gleichwohl gegeben. In diesem Sinne ist der Mann stärker »Haupt« der Familie und die Ehefrau als deren »Herz« eher »untergeordnet«, wengleich die zeitgenössische Entwicklung eine stärkere Angleichung der Aufgaben herbeigeführt hat. Papst Pius XI. nennt in seiner Ehe-Enzyklika diese Ordnungsstruktur ein »von Gott selbst erlassenes und bekräftigtes Grundgesetz«, dessen Ausgestaltung freilich »je nach den verschiedenen persönlichen und örtlichen und zeitlichen Verhältnissen« variabel sei¹⁷². Das II. Vatikanum zitiert diese Enzyklika wiederholt als maßgebliche Autorität, deren Aussagen sie voraussetzt, ohne sie in ihrer ganzen Breite zu wiederholen¹⁷³.

¹⁷² Enzyklika »Casti Connubii« Nr. 27f; AAS 22 (1930) 549f. In diesem Sinne auch 1953 die deutschen Bischöfe: »Wer grundsätzlich die Verantwortung des Mannes und Vaters als Haupt der Ehefrau und der Familie leugnet, stellt sich in Gegensatz zum Evangelium und zur Lehre der Kirche« (Hirtenwort der deutschen Erzbischöfe und Bischöfe zur Neuordnung des Ehe- und Familienrechts vom 30. 1. 1953. Beilage zum St.-Konrads-Blatt, Nr. 10/1953).

¹⁷³ Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« (»Die Kirche in der Welt von heute«), Art. 48–51: *Rahner, K./Vorglimler, H.*, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.Br. 1966, 498–503.

Papst Johannes Paul II. nimmt den oft in verzerrter Perspektive dargestellten biblischen Texten (z. B. Eph 5,21–33) die Schärfe, indem er treffend hervorhebt: Es gibt »nicht nur die Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann« in der Ehe, sondern auch eine gegenseitige Unterordnung (Eph 5,21)¹⁷⁴. Der Papst sieht hierin das Neue des Evangeliums, das damit ein gegenseitiges Beherrschenwollen ausschließt und die patriarchalistische Struktur des zeitgenössischen Judentums von innen her verwandelt.

Diese zentrale und entscheidende Perspektive gegenseitiger Hingabe ist stets im Auge zu behalten, wobei die Hingabe eine je spezifisch männliche oder weibliche Färbung gewinnt. Johannes Paul II. sieht im männlichen Symbol des Bräutigams die Liebe Gottes angedeutet, der »zuerst« geliebt hat¹⁷⁵, während er bei der Frau eine besondere »Empfänglichkeit« als »Wesensmerkmal ihrer Fraulichkeit« hervorhebt¹⁷⁶. Die Einheit von Mann und Frau (Gal 3,28) hebt die Verschiedenheit nicht auf¹⁷⁷. Schon die Erklärung der Glaubenskongregation von 1976 zur Frauenordination sieht in den Bildern des »Bräutigams« und des »Hauptes« eine natürliche Analogie zwischen Christus und dem von Männern auszuübenden Amtspriestertum¹⁷⁸.

Diese »Haupt«-Struktur als Bestandteil der Geschlechterbeziehung (namentlich in der Ehe) wird von vielen neueren Theologen als hoffnungslos antiquiert und als vom Konzil überholt betrachtet¹⁷⁹. Gleichwohl haben sich gerade aufgrund der Auseinandersetzung mit dem Feminismus katholische¹⁸⁰ und evangelische Theologinnen und Theologen¹⁸¹ neu und vertieft auf dieses Grundprinzip biblischer Anthropologie besonnen, und die neuere anthropologische Forschung liefert viel-

¹⁷⁴ Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* von Papst Johannes Paul II. über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 86), Bonn 1988, Nr. 24, S. 56.

¹⁷⁵ Vgl. 1 Joh 4,19: *Mulieris dignitatem* Nr. 25, S. 58.

¹⁷⁶ *Mulieris dignitatem* Nr. 16, S. 39.

¹⁷⁷ A. a. O. S. 40.

¹⁷⁸ *Erklärung* der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 3), Bonn 1976, Nr. 5, S. 13–18; die Übersetzung ist allerdings fehlerhaft, insofern sie »excellencia« (»Überlegenheit«) mit »Überordnung« wiedergibt: vgl. Hauke, Frauenpriestertum 59. Zur Frauenordination vgl. *Mulieris dignitatem* Nr. 26, S. 58 f.

¹⁷⁹ Z. B. Beinert, Wolfgang, »Theologie und kirchliches Frauenbild«: ders. (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche, Regensburg 1987, 51f.

Im Gefolge der Feministischen Theologie gehen manche Autoren dazu über, die einschlägigen Aussagen des Neuen Testaments und der noch nicht gar so alten päpstlichen Dokumente als »strukturelle Sünde« zu bezeichnen: so Schilling, Hans, »Frauen im Kirchen- und Gemeindedienst: Hilfskräfte oder Partnerinnen der Männer?« MThZ 39 (1988) 99; ähnlich Gutting, Ernst, Offensive gegen den Patriarchalismus, Freiburg. i. Br. 1987, 47.52. Beide Theologen setzen hier die vulgärmarxistische These eines vorgeschichtlichen Matriarchats voraus (Schilling 99; Gutting 50f.63); Gutting stützt sich dabei auf den Physiker (!) F. Capra, einen der Hauptprotagonisten der New-Age-Bewegung.

¹⁸⁰ Z. B. Clark passim; Albrecht 42; Burggraf, Jutta, Die Mutter der Kirche und die Frau in der Kirche. Ein kritischer Beitrag zum Thema »feministische Theologie« (Kleine Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises), Kevelaer 1986, 26f.; Little (Anm. 183).

¹⁸¹ Z. B. Beyerhaus 10.44f.48f.53f.; Hauschildt, Ingeborg, Gott eine Frau? Weg und Irrweg der feministischen Theologie, Wuppertal 1983, 52; Neuer 72–74; Meves, Christa (1985), Klappentext bei Neuer.

fältiges Material dazu¹⁸². Ein »Patriarchalismus«, eine gesellschaftliche »Diskriminierung« und ein historischer »Rückwärtsgang« ist damit nicht gemeint, wohl aber eine zukunftsformende Strukturierung.

Grundlegend dafür ist die Erkenntnis, daß Unterordnung nicht dasselbe ist wie Minderwertigkeit. Die dogmengeschichtliche Forschung weist auf das Parallelbeispiel des Arius, der Christus als Sohn Gottes deshalb als untergöttlich betrachtete, weil er auch als der ewige Logos dem Vater untergeordnet ist. Die Theologen des Konzils von Nizäa betonten demgegenüber, daß Unterordnung eine volle Gleichwertigkeit nicht ausschließt. Gleiches gilt für die jeweilige Zuordnung der Geschlechter¹⁸³.

»Über-« und »Unterordnung« sind dabei freilich keine universalen Prinzipien für alle Situationen, sondern funktionsbezogene Anwendungen das grundlegenden Mann- oder Frauseins, das auch eine gegenseitige Unterordnung beinhaltet (Eph 5,21). Ohne jede Ordnungsstruktur, in der sich immer auch Über- und Unterordnung findet, sind soziale Gebilde überhaupt nicht denkbar¹⁸⁴. Die Ablehnung jeglicher Überordnung, als »Herrschaft« karikiert, kann nur als extreme Realitätsferne bezeichnet werden. Unpassend wäre es freilich, das Verhältnis zwischen den Geschlechtern auf den Teilaspekt der »Unterordnung« zu fixieren. Der umfassende Gesichtspunkt ist die gegenseitige Ergänzung in Einheit und Verschiedenheit.

Die Paulusstelle, wonach es in Christus weder Mann noch Frau gebe (Gal 3,28), ist vom Kontext der Tauftheologie her zu beurteilen. Durch die Taufe sind Mann und Frau »eins« in Christus, gleichermaßen beschenkt mit dem Leben der göttlichen Gnade. Der Hl. Geist wirkt dabei gemäß der paulinischen Theologie nicht als »Gleichmacher«, sondern in der Fülle des Leibes Christi, der aus verschiedenen Gliedern besteht (1 Kor 12). Insbesondere zerstört der Geist die Schöpfungsordnung nicht, sondern baut sie in sein Wirken ein. Auch die für manche anstößigen paulinischen Aussagen über das »Hauptsein« des Mannes (1 Kor 11) werden nicht aus dem Sündenfall begründet, wie Moltmann-Wendel meint, sondern aus der Schöpfung¹⁸⁵.

Die Macht der Frau ist sicherlich nicht geringer als die des Mannes, auch wenn sie stärker im Hintergrund und im Verborgenen sich auswirkt. Oda Schneider, eine Pionierin des kath. Laienapostolats, hat schon vor 50 Jahren eindringlich darüber gehandelt¹⁸⁶. Daß heute eine stärkere Teilhabe von Frauen sinnvoll erscheint an Aufgaben, die früher exklusiv Männern zukamen, braucht dabei nicht bestritten zu werden¹⁸⁷. Aber ist es wirklich glücklich, in einem völlig gleichen und gleichartigen

¹⁸² Clark 369–506; Siebel, Wigand (Hg.), Herrschaft und Liebe. Zur Soziologie der Familie (Soziologische Schriften 40), Berlin 1984 u. a.

¹⁸³ Little, Joyce A., »Sexual Equality in the Church: a Theological Resolution to the Anthropological Dilemma«: HeyJ 28 (1987) 169.

¹⁸⁴ Siebel 14–19.

¹⁸⁵ Clark 166–182; Neuer 102–107; Hauke, Frauenpriestertum 341–351.

¹⁸⁶ Schneider, Oda, Die Macht der Frau, Salzburg 1938.

¹⁸⁷ Dazu in vorausschauender Weise: Stein, Edith, »Das Ethos der Frauenberufe« (1930): dies., Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade (Werke V), Löwen 1959, 1–15.

Zugang zu allen Aufgaben das Heil der Menschen zu erblicken?¹⁸⁸ Es scheint, daß feministische Theologinnen trotz gegenteiliger Beteuerungen nicht selten ein an männlichen Strukturen (oder Un-Strukturen) orientiertes Leitbild einbringen. Mary Daly etwa widmet ihre »Gyn/Ökologie« den »großen, starken Frauen« und setzt auf die Vorderseite des Buches das Bild einer Doppelaxt, mit der sie in entfesseltem Zorn alle Widerstände »voller gebieterischer Macht nieder(schlagen)« möchte¹⁸⁹. Ob hier ein tief sitzender Minderwertigkeitskomplex die Feder geführt hat?

Jedenfalls zeugt es nicht von fraulichem Selbstbewußtsein, wenn Frauen die »Androgynie« einfordern, die »Mannweiblichkeit«. Liegt nicht in der Konsequenz dieses Denkens die Verweiblichung des Mannes und die Vermännlichung der Frau?

Eine eigentümliche Paradoxie liegt auch in dem Umstand, daß der Feminismus einerseits die zärtliche Verbindung mit allem Lebenden feiert und andererseits von Anfang an den Kampf für die Abtreibung auf die Fahnen geschrieben hat. FT übernimmt dieses Paradox oft in vollem Ausmaß. Die freie Abtreibung wird bejaht¹⁹⁰ oder zumindest nicht kritisiert. Der Mutterschoß gilt als Quelle einer neuen Spiritualität, zugleich aber wird er zum Schlachthof. Eine brutalere »Herrschaft des Menschen über den Menschen«, die FT dem »Patriarchat« vorwirft, ist doch wohl kaum denkbar. –

Leib und Seele zu einer harmonischen »Ganzheit« zusammenzuführen, ist in recht verstandener Weise gewiß ein lobenswertes Anliegen. Ähnliches gilt für das Verhältnis von »Kopf« und »Herz«, von Verstand und Gemüt. An der neuzeitlichen Kultur kann man in der Tat eine extreme Kopflastigkeit beobachten, die dem ganzen Menschen nicht gerecht wird! Ein rein technisch-rationales Machbarkeitskalkül kann die Welt in den Abgrund stürzen. Die stärker »ganzheitliche« Begabung der Frau kann hier ein wichtiges Gegengewicht bilden, wenn sie identitätsbewußt eingebracht wird.

Aber ist die Lenkung des Leibes durch die Seele, der wechselnden »Erfahrung« durch den Verstand schon eine »Vergewaltigung«? Muß eine »Demokratisierung« von Leib und Seele nicht zu einer Diktatur des Leibes führen? Zu einer irrationalen Launenhaftigkeit? In der Geistseele, die auch den Verfall des Körpers überdauert, liegt zudem die unaustauschbare personale Identität des Menschen begründet. Nur deshalb ist auch das Kind im Mutterleib, der alte und schwache Mensch, der Behinderte mit einer Würde ausgestattet, über die niemand selbstmächtig verfügen

¹⁸⁸ In diesem Sinne engagiert sich nicht zuletzt R. Süssmuth, Art. »Partnerschaft«: *Frauenlexikon* 883–890; Süssmuth, die bekanntermaßen S. de Beauvoir als Vorbild betrachtet, ist im Gefolge M. Dalys nach eigenen Angaben inzwischen dabei, für die FT »eine Lanze zu brechen«: *Publik-Forum*, 29. 1. 88, 16.

¹⁸⁹ *Daly*, *Gyn/Ökologie* 15.424.

¹⁹⁰ Z. B. *Daly*, *Vater* 77; *Gyn/Ökologie* 80f; *Lust* 70; *Moltmann-Wendel*, *Milch* 99; *Frau und Religion* 203 (Morton); *Ruether*, R. R., *Women-Church. Theology and Practise of Feminist Liturgical Communities*, San Francisco 1985; dt: *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche*, Stuttgart 1988, 183f (»Offiziöses« *Rituale feministisch-katholischer Frauen!*); *Hauschildt*, *Feministische Theologie* 13.

darf. Muß ein Abschied von diesem menschlichen Personkern nicht einer menschenvernichtenden Barbarei den Weg bereiten?

Die Seele ist seinsmäßig dem Leib übergeordnet. Innige Verbundenheit und gegenseitige Wechselwirkung sind zugleich damit anzusetzen. Mit der Leib-Seele-Beziehung das Verhältnis von Mann und Frau zu identifizieren, ist freilich unangemessen. Sinnvoll ist allenfalls eine behutsam durchzuführende Analogie¹⁹¹. Mann und Frau stehen auf der gleichen Seinsstufe, was für Leib und Seele gerade nicht zutrifft. Die »Dualismus«-Kritik der FT wirft hier verschiedene Seinsebenen durcheinander.

Zu 2. Verhältnis zur »Natur«

Eine überzogene »Dualismus«-Kritik prägt auch die feministische Haltung zur Natur. Eine liebevolle Verbundenheit mit der Schöpfung ist keine Erfindung der Ökologiebewegung, sondern altes christliches Gedankengut. Wer kennt nicht den Sonnengesang des hl. Franziskus, der Gott lobt für »Schwester Sonne«, »Bruder Mond« und »unsere Schwester, die Mutter Erde; sie trägt und erhält uns, bringt vielerlei Früchte hervor und Kräuter und bunte Blumen«?¹⁹² Die in der FT kritisierte Aufforderung der Hl. Schrift, sich die Erde untertän zu machen, meint keinesfalls die Ausplünderung und Zerstörung der Schöpfung.

Die Welt ist mit Gott nicht identisch, wie der Pantheismus meint, sondern von Gott aus freier Liebe geschafften. Ein Kult der »Mutter Erde«, der ein Geschöpf vergötzt, wäre ein Rückfall in heidnisch-mythologische Naturreligionen. Catharina Halkes, selbst feministische Theologin, warnt vor einer Erde- und Mondreligion, die gerade in Deutschland schon einmal böse Folgen gezeitigt habe¹⁹³. »Als es im Jahre 1981 in der damals angebotenen Frauen-Weltgebetstags-Liturgie um die Anrufung der Mutter Erde ging, brach es bei einer unserer Frauen in Neumünster heraus: 'Aber das ist ja wie 'Blut und Boden' bei Hitler!' Das wollen manche Gemeindemitglieder dann doch nicht mehr mitmachen. Hier ist ganz schlicht das erste Gebot zu verkündigen«¹⁹⁴.

Die Überhöhung der Natur geht einher mit einer Herabstufung des Menschen, der bei Mary Daly auf eine Ebene gestellt wird mit Hunden, Katzen, Kühen und Schildkröten¹⁹⁵. Als »Mandatar Gottes«¹⁹⁶ hat der Mensch für die Natur eine Verantwortung, der er sich als »demokratischer Partner« von Katzen und Schildkröten begeben würde.

¹⁹¹ Vgl. Hauke, Frauenpriestertum 110f.

¹⁹² Übersetzung nach: Gotteslob, Kath. Gebet- und Gesangbuch, Stuttgart 1975, 341.

¹⁹³ Vgl. Gerber, Uwe, »Feministische Theologie. Selbstverständnis – Tendenzen – Fragen«: ThLZ 109 (1984) 582.

¹⁹⁴ Hauschildt, Feministische Theologie 21; vgl. Beyerhaus 41.

¹⁹⁵ Daly, Gyn/Ökologie 479f, Anm. 47; vgl. Lust 544, Anm. 2.

¹⁹⁶ Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments I, München 1978, 160.

Ein großer Teil der FT kann sich offenbar »Ordnung« nur als bandartige Nebeneinanderreihung und »Vernetzung« von Gleichem vorstellen. Liegt in der letzten Konsequenz dieses Denkens nicht eine Auflösung jeglicher Identität und eine Vernichtung des göttlichen Heilsplanes? Ist doch der Mensch nicht zu einer kosmischen Allverschmelzung gerufen, sondern zur personalen, ewig währenden Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott in der neuen Schöpfung der Endzeit. Sollen Personsein und personale Liebe zwischen Gott und Mensch wirklich zurückgestuft werden auf Ökologie?

Die ökologische Sicht der FT wurzelt in der Anthropologie, die als interpretatorischer Ausgangspunkt für die neue Bewegung anzusehen ist. Schließlich geht es nicht entscheidend darum, im Gottesbild auch »weibliche« Komponenten wirksam zu sehen¹⁹⁷ oder in liturgischen Texten die Anrede »Brüder« durch »Brüder und Schwestern« zu ersetzen. Maßgebend für die FT ist vielmehr eine ins Theologische ausgeweitete Anthropologie, die das spannungsvolle Zueinander von Mann und Frau auflöst in ein farbloses Einerlei: »Androgynie«. Diese grundlegende Verfremdung der Schöpfungsbotschaft setzt sich fort in allen anderen Bereichen, die FT anspricht. Ein Dialog mit der FT kann sich darum allenfalls in Einzelaspekten vollziehen, aber nicht in diesem Grundansatz. Es scheint, daß sich hier in neuem Gewande die alte Herausforderung der Gnosis zeigt, nach der Gott den Menschen nicht als Mann und Frau geschaffen hat, sondern als Mannweib, als Androgyn¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Dazu *Albrecht* 52–57; *Burggraf* 22–24; *Courth*, Franz, »Zum Gottes- und Menschenbild der Feministischen Theologie«: *Kath. Bildung* 87 (1986) 669–675; *Dokumentation* »Jenseits der Grenzen legitimer Theologie, Stellungnahmen der nordelbischen Bischöfe zum Thema Feministische Theologie« (1. 7. 85): *Materialdienst der EZW* 50 (1987) 104f; *Hauke*, Manfred, »Gott als Androgyn – Zum Gottesbild der Feministischen Theologie«: *Kath. Bildung* 89 (1988) 65–75; *Hauschildt*, Gott eine Frau? 55–57; *Ratzinger*, Joseph Kardinal, *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, 97f; *Simonis*, A. J. Kardinal, »Einige beschouwingen rond de feministische theologie«: *IKaZ* (flämische Ausgabe) 11 (6/1986) 464–484; *Sudbrack* 118–123.

¹⁹⁸ Zur Nähe zwischen Gnosis, Feminismus und Feministischer Theologie, die von vielen Theologinnen selbst erkannt und bejaht wird, vgl. u. a. (in positiver Wertung) *Pagels*, Elaine, *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien*, Frankfurt a.M. 1981; *Mulack*, Christa, »Gnosis (Verdrängte christliche Erkenntnis)«: Kassel, Maria (Hg.), *Feministische Theologie*, Stuttgart 1988, 227–256; kritisch: *Hauke*, *Frauenpriestertum* 155–162; *Heine*, Susanne, *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik der feministischen Theologie*, Göttingen 1986, 117–135; *Hoffmann*, R. J., »De statu feminarum; the correlation between Gnostic theory and social practice«: *EeT* 14 (1983) 293–304; *Sudbrack* und *Padberg*, *New Age* (Stichwort »Gnosis«).