

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Für Frauen in Männerwelten

Eine kritische feministische
Befreiungstheologie

*Dies ist ein Gedicht für mich und für Frauen
wie mich
wir, die wir in Männerwelten leben
wie der freie Geist von Vögeln im Himmel...¹*

Feministische Schriftstellerinnen und Dichterinnen befassen sich mit den Erfahrungen von Frauen in androzentrischen Kulturen und patriarchalischen Gesellschaften. Sie suchen nach einer neuen Stimme, einer «gemeinsamen Sprache», welche fähig sein könnte, den Sinn und die Bedeutung des Lebens der Frauen zum Ausdruck zu bringen, und welche die religiöse Erfahrung des «Versuchs, in unserer Seele zu sein»² artikulieren könnte. Im Jahre 1896 verglich Alice Meynell, die eine der bedeutendsten englischen Dichterinnen ihrer Zeit war, aber heute praktisch vergessen ist, solch eine Denkerin mit der biblischen Figur des guten Hirten: «Sie geht einher – die Herrin meiner Freude – eine Hirtin von Schafen.» Sie behütet die Herde ihrer Gedanken «so umsichtig und recht: sie muß ihre Seele erhalten»³. In einer ähnlichen Ausdrucksweise beendet die schwarze Dichterin Ntozake Shange ihr Tanzgedicht *«für farbige Mädchen, die sich mit Selbstmordgedanken tragen / wenn der Regenbogen genug ist»* mit der Versicherung, die aus ihrer Erforschung des Schmerzes und der Unterdrückung hervorgeht: «ich fand gott in mir selber & ich liebte sie heftig.»⁴

Ebenso wie feministische Dichterinnen versuchen auch feministische Theologinnen auszudrücken, was es bedeutet, daß Frauen Gott in unserer Seele finden – Seele wird nicht als über und gegen Körper und Welt verstanden, sondern als religiöses und spirituelles Selbst, als die feministische Vision von Selbstbehauptung und Freiheit, die in Männerwelten gelebt wird und in der Sprache des Unterdrückers zum Ausdruck ge-

bracht wird. Innerhalb des patriarchalischen Kontextes der christlichen Religion ist der Geist der Frauen immer wieder einmal von Zeit zu Zeit mit der Verkündigung von Wahrheit und Gerechtigkeit ausgebrochen. Der größte Teil solcher Artikulationen spiritueller Erfahrungen von Frauen wurde jedoch von der geschichtlichen Vergeßlichkeit verschluckt und durch androzentrische Sprache zugedeckt.

Zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums versuchen Frauen nun nicht mehr ihre Erfahrungen vom Geiste Gottes innerhalb des Rahmens androzentrischer Spiritualität auszudrücken, sondern sie versuchen zu artikulieren, daß wir Gott auf solch eine Art und Weise in unserer Seele gefunden haben, daß die Erfahrung von Ihrer Gegenwart den traditionellen Rahmen der androzentrischen Theologie und patriarchalischen Kirche zu verändern und zu durchbrechen vermag. Zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums haben Frauen nun eine ausreichende theologische Bildung und eine wirtschaftlich-institutionelle Unabhängigkeit erreicht, daß sie es jetzt ablehnen können, nur Objekte männlichen Theologisierens zu sein. Nun können sie in Theologie und Spiritualität als Subjekte die Initiative ergreifen.

Christliche Frauen haben begonnen, unsere eigenen theologischen Fragen zu formulieren, unsere eigene christliche Geschichte zu erforschen und unsere eigenen spirituellen Visionen darzustellen. Die Theologie, die wir gelernt haben, hat uns bisher ausgelassen, die Kirchengeschichte wurde nicht als Frauengeschichte geschrieben, und die klerikal-patriarchalischen Strukturen der Kirche identifizieren sie als Männerkirche⁵. In ihrem Artikel «Im Schatten des Vaters» bringt Hildegunde Wöller diese Entfremdungserfahrung weiblicher Theologiestudenten zum Ausdruck: «Die Theologie und das Leben blieben unvermittelt in mir. Jahrelang plagte mich ein Traum, immer und immer wieder derselbe Traum: Ich kam nach Hause und fand ein Kind in meinem Bett, von dessen Existenz ich nichts gewußt hatte, und das ich vergessen hatte. Es war verhungert und erfroren. Niemand hatte es schreien hören. Ich fühlte mich unschuldig.»⁶ Erst als sie, um dem verlorenen Kind zu helfen, die Reise nach innen versuchte, erkannte sie, daß das Evangelium ihr Selbst ansprach. Als sie aber begann, diese Erfahrung mitzuteilen, verstanden diejenigen, die sie ihre «theologischen Väter» genannt hatte, sie nicht und bezeichneten ihre

religiöse Erfahrung des Selbst als «gefährlich, subjektiv oder irrelevant».

Feministische Theologie

Feministische Theologie wird oft als Genetiv-Theologie mißverstanden, als Theologie *der Frau*. Sie wird fälschlicherweise als «feminine» Theologie ausgelegt, als eine Theologie, die die kulturell-religiösen Stereotypen von Weiblichkeit und Männlichkeit verfestigt. Theologen der etablierten Kirche qualifizieren feministische Theologie mit dem Wörtchen «sogenannt» als ein etwas zweifelhaftes, akademisch verdächtiges Unterfangen. Solche weitverbreiteten und häufig ganz bewußten Interpretationen feministischer Theologie sind gewiß kein Zufall. Indem feministische Theologie als «Frauentheologie» oder «feminine Theologie» abqualifiziert wird, wird sie auf Frauen beschränkt, die an den Rand gedrängt und trivialisiert werden, und die man in einer patriarchalischen Kirche und Gesellschaft für unbedeutend hält. Während man die «neofemininen» Ausdrücke in der Theologie bejubelt, wird die Charakterisierung «feministisch» als «radikal, abgeschliffen, fanatisch oder unfraulich» etikettiert. Natürlich läßt solch eine falsche Darstellung feministischer Theologie geradezu dazu ein, sie als «partikularistische» Theologie abzulehnen, die sich auf eine winzige Minderheit in Gesellschaft und Kirche beschränkt – auf militante Frauen –, und keine «wirkliche» Frau sollte es wünschen, mit ihnen in Verbindung gebracht zu werden.

Die frühen Feministinnen nahmen an, daß der intellektuelle Rahmen sowie der Inhalt einer akademischen Ausbildung und wissenschaftliche Kenntnisse, die Männern, nicht aber Frauen zur Verfügung stehen, wahr, humanistisch und objektiv seien. Sie meinten, Frauen könnten vollkommen an der Produktion menschlicher Erkenntnisse und Kunst teilhaben, wenn sie nur ihren Ausschluß von akademischen Institutionen und Berufen überwinden könnten. Eine der ersten, die diese Annahme in Frage stellte, war Virginia Woolf, die in *Three Guineas* darauf bestand, daß Frauen die Frage, ob sie sich den «Prozessionen gebildeter Männer» anschließen könnten, aufwerfen sollten. Sie müßten entscheiden, unter welchen Bedingungen Frauen sich ihnen anschließen sollten und fragen, wohin sie die Prozessionen gebildeter Männer führen würden⁷. Im Rahmen der Bestrebungen der Frauen,

zum Studium zugelassen zu werden, die innerhalb der zweiten Welle der Frauenbewegung stattfanden, wurden diese Fragen explizit ausgesprochen.

Das Wiederaufleben der Bewegung zur Befreiung der Frau hat nicht nur den politischen Kampf der Frauen für gleiche Rechte und den ungehinderten Zugang zu akademischen Institutionen wiederbelebt, sondern auch eine intellektuelle Revolution ins Leben gerufen, die zu einer Paradigmenverschiebung⁸ führt von einer androzentrischen Weltansicht und einem entsprechenden intellektuellen Unterbau zu einem feministischen Verständnis der Welt, der menschlichen Geschichte und der christlichen Religion. Während die androzentrische Gelehrsamkeit den *Mann* als paradigmatisches menschliches Wesen ansieht, besteht die feministische Gelehrsamkeit⁹ auf der Schaffung neuer Konzepte unseres intellektuellen Überbaus, so daß diese neuen Konzepte die Frauen einerseits als Subjekte menschlicher Gelehrsamkeit und menschlichen Wissens einbeziehen und andererseits männliche Erfahrungen und Einsichten als eine bestimmte Erfahrung und Wahrnehmung der Wirklichkeit ansprechen.

Daher stellt die feministische Gelehrsamkeit den herrschenden kulturellen Gedankenraster in Frage, der sich in männlicher Sprache, klassischen Männertexten, wissenschaftlichen Strukturen und Theorien von Männern äußert, welche Frauen unsichtbar machen, sie an den Rand drängen und trivialisieren. Solch eine androzentrische Weltanschauung verfestigt ein weitverbreitetes und wissenschaftliches Bewußtsein, welches die Erfahrung von Frauen, ihre kulturellen Beiträge, ihre wissenschaftlichen Kenntnisse und ihre künstlerischen oder religiösen Ausdrucksformen für weniger wertvoll erklärt, für weniger bedeutsam oder weniger ehrenvoll als die von Männern. Feministische Studien fordern männliche symbolische Darstellung, historische Interpretationen und unser gewohnheitsmäßiges Bewußtsein von Sexismus heraus als eine Klassifikation, die in unserer Sprache und in unserer Gedankenwelt besteht. Sie zeigen auf die Interaktion zwischen Sprache und Gesellschaft, sexuellen Stereotypen und wirtschaftlicher Ausbeutung, Geschlecht und Rasse als soziale Konstrukte und politische Unterdrückung, sie zeigen auf die Verbindung von Sexismus, Rassismus, Kolonialismus und Militarismus in der westlichen Gesellschaft. Sexismus, Rassismus, Kolo-

nialismus und Militarismus werden somit als konstitutiv für die Sprache der Unterdrückung in unserer Gesellschaft demaskiert¹⁰, eine Sprache, die man in akademischen Gesprächen für wertneutral und objektiv erklärt.

Es muß jedoch festgehalten werden, daß die feministischen Studien die feministischen Paradigmen auf verschiedene Art und Weise zum Ausdruck bringen und unterschiedliche philosophische und sozialpolitische Analysen zur Hilfe heranziehen¹¹. Während z. B. der liberale Feminismus auf der Autonomie und auf gleichen Rechten für jeden einzelnen besteht, sehen sozialistische oder marxistische Feministinnen die Beziehungen zwischen Gesellschaftsschicht und Geschlecht innerhalb des westlichen Kapitalismus als entscheidend für die gesellschaftliche Unterdrückung der Frau an. Feministinnen der Dritten Welt bestehen wiederum darauf, daß das Zusammenwirken von Rassismus, Kolonialismus und Sexismus die Unterdrückung der Frau und ihr Ringen um Befreiung bestimmen¹². Solch eine Vielfalt von Analysen und theoretischen Sichtweisen führt zu verschiedenen Auffassungen von Feminismus, von der Befreiung der Frau und von ihrem Dasein als menschliches Wesen in dieser Welt.

Solch eine Verschiedenartigkeit der Ansätze und eine Polyphonie der Äußerungen von Feministinnen findet sich auch im Bereich feministischer Theologie und in feministischen Religionsstudien¹³. Daher ist es irreführend, von einer feministischen Theologie als solcher zu sprechen oder auch von *der* feministischen Theologie, ohne viele verschiedene Ausdrucksformen und Analysen von feministischen Theologien zu erkennen¹⁴. Diese Ausdrucksweisen haben nicht nur die diversen Voraussetzungen und theoretischen Analysen von Frauenerfahrungen gemeinsam, sondern sie arbeiten auch innerhalb verschiedener theologischer Ansätze wie z. B. der Neoorthodoxie, der liberalen Theologie, Prozeßtheologie, evangelikalen Theologie oder Befreiungstheologie. Als theologische Ausdrucksformen entstammen sie verschiedenen Kirchenvorstellungen und politisch-religiösen Kontexten. Meinen eigenen theologischen Ansatz definiere ich als kritische feministische Befreiungstheologie, die den Analysen der historisch-kritischen, kritisch-politischen Theologie und der Theologie der Befreiung verpflichtet ist und die ihre Wurzeln in meinen Erfahrungen und meinem Einsatz als katholische Christin hat¹⁵.

Eine kritische feministische Befreiungstheologie

Solch eine feministische Theologie bildet sich eine Vorstellung von Feminismus, die diesen nicht nur als theoretische Weltanschauung und Analyse sieht, sondern als Bewegung zur Befreiung der Frau für den sozialen und kirchlichen Wandel. Bei dem Patriarchat handelt es sich nicht nur um eine «dualistische Ideologie» oder ein androzentrisches Konstrukt in der Sprache, nicht nur um die Herrschaft aller Männer über alle Frauen, sondern um ein sozial-kulturell-politisches System von abgestuften Unterwerfungen und Beherrschungen. Sexismus, Rassismus und militärischer Kolonialismus sind die Wurzeln und Tragpfeiler des Patriarchats. Obwohl dieses patriarchalische System im Laufe seiner Geschichte einen bedeutsamen Wandel durchlaufen hat, überlebt es als «kapitalistisches Patriarchat»¹⁶ in modernen Gesellschaften. In der aristotelischen Philosophie hat es seine klassische westliche Definition erhalten, welche nicht nur die westliche politische Philosophie und die Rechtsprechungssysteme der westlichen Welt entscheidend beeinflusst hat, sondern auch die christliche Theologie¹⁷.

Das Patriarchat definiert nicht nur Frauen als «die anderen», sondern auch unterdrückte Völker und Rassen werden als «die anderen» definiert, die ausgebeutet und beherrscht werden sollen im Dienste der mächtigen Männer. Es bestimmt Frauen nicht nur als «die anderen» gegenüber den Männern überhaupt, sondern auch als den *besitzenden* Männern untergeordnet und unterworfen. Das Patriarchat versteht die «Natur» von Frauen und farbigen Völkern im Sinne ihrer «Funktion» für die patriarchalische Gesellschaft, welche ebenso wie der patriarchalische Haushalt der Antike durch die Arbeit von Frauen und Sklaven getragen und erhalten wird. Farbige oder arme Frauen werden im kapitalistischen Patriarchat doppelt und dreifach unterdrückt.

Das Patriarchat bestimmt jedoch nicht allein die gesellschaftlichen Strukturen, sondern auch die hierarchischen männlichen Strukturen der Kirche¹⁸, welche die patriarchalischen Strukturen der Gesellschaft oft unterstützt und erhält. Diese Gesellschaftsstrukturen spezifizieren die Unterdrückung der Frauen nicht nur im Hinblick auf Rasse und Schicht, sondern auch unter den Gesichtspunkten der Heterosexualität und Mutterschaft. Der Rückschlag gegen die Frauen-

bewegung in der Gesellschaft, der vom rechten Flügel her kommt, wird von einer patriarchalischen Kirche und Theologie legitimiert und angetrieben. Die feministische Theologie besteht gegen und über ein kapitalistisches Patriarchat in Gesellschaft und Kirche hinweg darauf, daß die Opferung und Entmenschlichung der «ärmsten und verachtetsten Frauen der Erde» die mit dem Tode handelnden Mächte des patriarchalischen Übels offenlegt, während das Ringen der armen Frauen und derjenigen aus der Dritten Welt um das Überleben und um Befreiung die vollkommenste Erfahrung von Gottes Gnade und Macht in unserer Mitte zum Ausdruck bringt.

Die feministische Theologie fordert daher alle Formen der Befreiungstheologie dazu heraus, ihre bevorzugte Entscheidung für die Armen und Unterdrückten ernst zu nehmen als die Entscheidung für die armen Frauen und für die Frauen der Dritten Welt, weil die Mehrheit derjenigen, die heute arm und unterdrückt sind, Frauen und Kinder sind, die von Frauen abhängen, um zu überleben. Wie der afrikanische Theologe Amba Oduyoye deutlich macht, ist es «nicht einfach eine Herausforderung der herrschenden Theologie des kapitalistischen Westens. Es ist eine Herausforderung der weltweiten Männlichkeit der christlichen Theologie ebenso wie der patriarchalischen Voraussetzungen, die alle unsere Beziehungen bestimmen wie auch die traditionelle Situation, in der Männer im Namen der ganzen Gemeinschaft von Frauen und Männern, jung und alt, über das Ganze des Lebens nachdachten»¹⁹.

Insofern feministische Theologie nicht mit Äußerungen über Gott und Offenbarung beginnt, sondern mit der Erfahrung von Frauen, die um die Befreiung von patriarchalischer Unterdrückung ringen, tritt ihr universaler Charakter in den Stimmen von Frauen verschiedener Rassen, Schichten, Kulturen und Nationen in den Vordergrund²⁰. Insofern die primäre theologische Frage für die Befreiungstheologie nicht die Frage «Wie können wir an Gott glauben» ist, sondern «Wie können die Armen Würde erringen», muß das hermeneutische Privileg der Armen als hermeneutisches Privileg armer Frauen artikuliert werden. Die Befreiungstheologie muß die patriarchalische Herrschaft und die sexuelle Ausbeutung der Frauen ansprechen²¹. Mehr noch muß eine kritische feministische Theologie der Befreiung die Suche nach der Würde und

Befreiung der Frau letztendlich als Suche nach Gott zum Ausdruck bringen.

Schritte auf dem Weg zu einer ganzheitlichen Theologie

Die feministische Theologie in den Vereinigten Staaten besteht auf der Bedeutung der «Ganzheitlichkeit» als einer grundlegenden Kategorie in der Theologie²²: Das bedeutet die Integration von Körper und Seele, Welt und Kirche, Erde und Himmel, Immanenz und Transzendenz, Frauen und Männern, Natur und menschlicher Technologie. Elisabeth Moltmann-Wendel macht deutlich, daß die Kategorie der Ganzheit in der deutschen akademischen Theologie keine Rolle spielt, daß sie sich aber sehr wohl in den religiösen Ausdrucksformen der Frauen in den letzten hundert Jahren findet²³. Eine feministische Befreiungstheologie ist um die Überwindung von theologischem Dualismus bemüht, aber gleichzeitig wird darauf bestanden, daß eine «ganzheitliche Theologie» nur dann möglich ist, wenn die hierarchischen Herrschaftsstrukturen in Theologie und Kirche überwunden werden.

Solange die Frauen unter der Ungerechtigkeit und Entmenschlichung eines gesellschaftlichen und religiösen Patriarchats zu leiden haben, muß eine feministische Theologie zuerst und vor allem eine kritische Theologie bleiben. Sie muß die Entfremdung, den Ärger, den Schmerz und die Entmenschlichung der Frauen theologisch benennen, die von einer patriarchalischen Religion verursacht werden. Gleichzeitig muß sie eine alternative Sicht von Ganzheitlichkeit zur Sprache bringen, indem sie, die feministische Theologie, die Überlebens- und Erlösungserfahrungen von Frauen erforscht und indem sie christliche Texte, Lehrtraditionen, moraltheologische Weisungen, kirchliche Verlautbarungen und kirchliche Strukturen im Hinblick auf die Befreiung der Frau von der patriarchalischen Ausbeutung und Unterdrückung bewertet. Eine ganzheitliche Theologie wird nur dann möglich werden, wenn die Wurzel der dualistischen Theologie überwunden wird, welche aus dem Widerspruch zwischen der die Befreiung beinhaltenden Vorstellung des Evangeliums und den kulturellen patriarchalischen Strukturen der hierarchischen Kirche besteht.

Wie schwierig es für Frauen ist, diese Hoffnung des Evangeliums weiterhin und trotz ihrer

eigenen Erfahrung der patriarchalischen Unterdrückung aufrechtzuerhalten, wird in den folgenden Zeilen eines Gedichts ausgedrückt, das von einer katholischen Feministin während einer Arbeitstagung über feministische Theologie geschrieben wurde:

*Meine Mutter Maria war in vielerlei Hinsicht
wie die ursprüngliche Maria.*

*Als sie gerade ein kleines Mädchen war
ließ sie es über sich ergehen, von ihrem Vater
vergewaltigt zu werden*

*Als sie verheiratet war
ließ sie es über sich ergehen von meinem
Vater geschlagen zu werden*

*Als sie emotionale Probleme hatte
ließ sie die Schockbehandlung ihres Psychia-
ters über sich ergehen*

*Als sie physisch krank war
ließ sie die Behandlung ihres Arztes über sich
ergehen.*

Nun ist sie tot – Ich hoffe, Gott ist kein Vater.

.....

*Maria starb im Jahre 1979 als sie 70 war.
Ich hielt ihre Hand und erzählte ihr daß sie frei
sein würde,
wenn sie aufhören würde, die Luft unseres
Vaters zu atmen*

*Ihr letzter Atemzug war ein langes Keuchen –
gefolgt von einem Ausdruck des Friedens
Die Art, wie sie geschaut hatte, als sie mich
wiegte.*

*Nun weiß sie, daß ihr Herz nicht lügt.
Sie ist unseren Vätern entkommen.*

Bitte, Gott, laß es wahr sein²⁴.

Der Schmerz und die Qual, die patriarchalische Liturgien und androzentrische Gott-Sprache den Frauen zufügen, können nur dann verstanden werden, wenn Theologen und Geistliche die Entmenschlichung der Frauen in unserer Gesellschaft und Kirche erkennen.

Daher muß eine feministische Theologie, die sich als kritische Befreiungstheologie versteht, eine kreative, aber häufig schmerzhaft Spannung aushalten. Um feministisch zu bleiben und um den Erfahrungen der Frauen weiterhin zu entsprechen, muß die feministische Theologie nachdrücklich betonen, daß die christliche Theologie, die biblische Tradition und die christlichen Kirchen der strukturellen Sünde des sexistisch-rassistischen Patriarchats schuldig sind, welche die gesellschaftliche Ausbeutung der Frauen und

die Gewalt gegen sie verfestigt und legitimiert. Die patriarchalische Religion und Theologie verfestigt und legitimiert Vergewaltigung, tätliche Angriffe auf Ehefrauen, Kindesmißhandlung, sexuelle Ausbeutung von Frauen, die Bürgerschaft zweiter Klasse und noch viele Ungerechtigkeiten mehr, die gegenüber Frauen bestehen.

Gleichzeitig muß eine kritische feministische Theologie der Befreiung, wenn sie eine christliche Theologie bleiben will, in der Lage sein aufzuzeigen, daß der christliche Glaube, die Tradition und die Kirche *nicht* an sich sexistisch oder rassistisch sind. Um diese kreative Spannung aushalten zu können, muß sich solch eine feministische Theologie kritisch über androzentrische Texte, traditionelle Lehren von Männern und patriarchalische Strukturen hinausbewegen, indem sie sich auf den geschichtlichen Kampf eigenidentifizierter Frauen und frauenidentifizierter Männer gegen ein sexistisch-rassistisch-militaristisches Patriarchat und für die Befreiung in der Macht des Geistes konzentriert.

Solch eine feministische Theologie will weder die Integration der Frauen in patriarchalische Kirchenstrukturen noch vertritt sie eine separatistische Theologie, sondern sie setzt sich vielmehr für die Umwandlung christlicher Symbole, Tradition und Gesellschaft ein ebenso wie für die Umwandlung der Frauen. Sie leitet ihre Vorstellung von der Befreiung weder aus einer speziell weiblichen Natur ab noch aus einem metaphysischen weiblichen Prinzip oder aus einer Göttlichkeit. Indem die verinnerlichte Sünde des Sexismus ausgetrieben wird und indem die gesamte christliche Kirche zur Umkehr aufgerufen wird, fordert die feministische Theologie das «Geburtsrecht» weiblicher Christen, Kirche zu sein zurück, sie beansprucht, daß christliche Frauen voll begnadete und verantwortliche Mitglieder des «Leibes Christi» sind, die die Macht haben, unsere eigene Theologie zum Ausdruck zu bringen, unsere eigene Spiritualität zurückzubeanspruchen und unser eigenes religiöses Leben und das unserer Schwestern zu bestimmen. Als Frauen-Kirche feiern wir unsere Vorstellung und Macht für den Wandel, wir ritualisieren unser Ringen, wir artikulieren unsere eigenen theologischen Einsichten und teilen unsere Kraft, indem wir uns gegenseitig intellektuell und spirituell nähren. Gleichzeitig bleibt uns vollkommen bewußt, daß die Kirche der Frauen immer auch die *ecclesia reformanda* ist, die der Umwandlung und «revolutionären Geduld» mit unseren eige-

ner Fehlschlägen wie auch mit denen unserer Schwestern bedarf.

Als das «hermeneutische Zentrum»²⁵ für eine feministische kritische Theologie der Befreiung und für den Befreiungskampf der Frauen in Gesellschaft und Religion aufzutreten und von der *ekklesia* der Frauen zu sprechen bedeutet nicht, eine separatistische Vorgehensweise zu befürworten oder Frauen zu mythologisieren. Es bedeutet schlicht und einfach, Frauen als aktive Teilnehmer und Führer in der Kirche sichtbar zu machen, die Beiträge der Frauen und ihre Leiden während der Kirchengeschichte herauszustellen und die Autonomie und Freiheit der Frauen vor den spirituell-theologischen patriarchalischen Kontrollen zu schützen. Ebenso wie wir von der Kirche der Armen sprechen, den Kirchen Afrikas oder Asiens, von der presbyterianischen, anglikanischen oder römisch-katholischen Kirche, ohne dabei unsere theologische Vorstellung von der universalen katholischen christlichen Kirche aufzugeben, so ist es auch gerechtfertigt, von der Frauen-Kirche als einer Manifestation der universalen Kirche zu sprechen. Da alle christlichen Kirchen unter dem strukturellen Übel des sexistisch-rassistischen Patriarchats in unterschiedlichen Ausmaßen leiden, ist die Kirche der Frauen eine wirklich ökumenische Bewegung, welche die traditionellen, «von Männern gemachten» konfessionellen Grenzen überschreitet. Als eine feministische Bewegung selbstidentifizierter Frauen und frauenidentifizierter Männer bestimmt sich die Frauen-Kirche als in und durch Solidarität mit Frauen verpflichtet, die unter der dreifachen Unterdrückung des Rassismus, Sexismus und der Armut leiden und dennoch für das Überleben und die menschliche Würde kämpfen.

Ich sehe in diesem Artikel davon ab, die feministische Theologie im Sinne traditioneller *tópoi* der Theologie (wie Gott, Christus, Kirche, Sakramente, Anthropologie, Moral, Theologie usw.)²⁶ zu definieren oder auch im Sinne eines Ansatzes akademischer religiöser Studien. Beide Ansätze sind zwar wertvoll und notwendig, aber sie unternehmen den Versuch, neue Vorstellungen und Wege mit Hilfe alter Karten der kirchlichen oder akademischen Theologie zu zeichnen. Sicherlich hätte die feministische Theologie niemals ohne die Frauenbewegung, die sich für die Integration von Frauen ins kirchliche Amt und in die akademische Theologie einsetzt, entstehen können noch ohne den Pluralismus und die

Autonomie der liberalen Theologie. Nichtsdestoweniger kann eine kritische feministische Theologie der Befreiung nicht innerhalb des Paradigmas der Bewegung für Gleichberechtigung oder des Paradigmas der liberalen Theologie verbleiben, sondern sie muß einen Paradigmenwechsel in Theologie und kirchlichem Selbstverständnis fordern.

Als eine Theologie von und für Frauen, die dem feministischen Befreiungskampf verpflichtet ist, muß sie ihre theoretischen Analysen und methodischen Ansätze kritisch bewerten im Hinblick darauf, inwieweit sie es vermögen, religiöse Vorstellungen zur Sprache zu bringen, und inwieweit sie theologisch-spirituell-institutionelle Quellen für den Befreiungskampf der Frauen in Gesellschaft und Kirche verfügbar machen kann. Daher bestimmt sich die feministische Theologie primär nicht im Sinne der traditionellen Theologie oder kirchlichen Spiritualität, sondern im Sinne des Kampfes der Frau gegen das gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Patriarchat. Als eine kritische Theologie der Befreiung fordert die feministische Theologie daher alle androzentrischen Formen von Befreiungstheologie dazu heraus, in ihrer «Entscheidung für die Unterdrückten» konsequenter und universaler zu werden, da die Mehrzahl der Unterdrückten Frauen sind. Zur gleichen Zeit wie die Theologie der Befreiung demaskiert die feministische Theologie den falschen Anspruch der etablierten akademischen Theologie auf Universalität, Objektivität und Wertneutralität. Als eine Theologie, die sich der *ekklesia* der Frauen als Zusammenkunft freier und voll verantwortlicher «Bürger» verpflichtet, fordert die feministische Theologie schließlich die kirchliche Theologie der Seminare und theologischen Institute dazu heraus, von ihrem klerikalen partikularistischen Selbstverständnis abzusehen und zu einer Theologie für die ganze Kirche zu werden.

Kurz gesagt beschränkt sich solch eine feministische Theologie nicht auf Interessen und Fragen von Frauen, sondern sie versteht sich als einen anderen Zugang zur und als eine alternative Perspektive für das Betreiben von Theologie. Gleichzeitig betont sie, daß die androzentrisch-klerikale Theologie, die an westlichen Universitäten und Seminaren produziert wird, nicht mehr den Anspruch erheben kann, eine katholische Theologie zu sein, wenn sie nicht zu einer Theologie wird, die die Erfahrungen aller Kirchenmitglieder einschließt, die Erfahrungen von Frauen

und Männern, Laien und dem Klerus. Schließlich kann sie nicht behaupten, eine Befreiungstheologie zu sein, die die «frohe Botschaft» der Erlösung verkündet, wenn sie nicht ihren Ruf ernst nimmt, eine Theologie für die Armen zu werden – Männer, Frauen und Kinder – eine Theologie, die alle Formen eines sexistisch-rassistisch-kapitalistischen Patriarchats unterminiert. Die feministische katholische Dichterin und Sozialaktivistin Renny Golden drückt diese Her-

ausforderung der gesamten Einrichtung Kirche und Theologie gut auf folgende Weise aus:

... *Unsere Freiheit ist dein einziger Ausweg.
In dem unterirdischen Zug
kannst du mit uns fahren, oder du wirst der
Gefängniswärter.
Harriet Tubman verlor niemals einen, der ihr
anvertraut war,
noch werden wir einen verlieren*²⁷.

¹ Aus Sandra Maria Esteves, For Tulani: Ordinary Women: An Anthology of Poetry by New York City Women (New York 1978) 44.

² Carol P. Christ, Diving Deep and Surfacing. Women Writers on Spiritual Quest (Boston 1980).

³ Beverly Ann Schlack, The Poetess of Poets: Alice Meynell rediscovered: Women's Studies 7 (1980) 111–126, 113 f.

⁴ New York 1976, 63. Vgl. auch Carol P. Christ, Diving Deep and Surfacing, 97–117.

⁵ Vgl. die Artikel in B. Brooten/N. Greinacher (Hg.), Frauen in der Männerkirche (München/Mainz 1982).

⁶ Hildegunde Wöller, Im Schatten des Vaters: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat (Frankfurt 1983) 174–177, 176.

⁷ V. Woolf, Three Guineas (New York/London 1966) 60–63.

⁸ Vgl. Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago 1962); Elizabeth Janeway, Who is Sylvia? On the Loss of Sexual Paradigms: Signs 5 (1980) 573–89.

⁹ Vgl. z. B. S. Harding/M. B. Hintikka, Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science: Studies in Epistemology Bd. 161 (Boston 1983); L. F. Pusch, Feminismus: Inspektion der Herrenkultur (Frankfurt 1983).

¹⁰ Vgl. H. Bosmajian, The Language of Oppression (Washington 1974); S. Tromel-Plötz, Frauensprache – Sprache der Veränderung (Frankfurt 1982).

¹¹ Vgl. D. Griffin Crowder, Amazons and Mothers? Monique Wittig, Hélène Cixous and Theories of Women's Writing: Contemporary Literature 24/2 (1983) 117–144, die diese Unterschiede in ihrer Besprechung des französischen und amerikanischen Feminismus unterstreicht.

¹² Vgl. z. B. S. A. Gonzales, La Chicana: Guadalupe or Malinche: B. Lindsay (Hg.), Comparative Perspective of Third World Women: The Impact of Race, Sex and Class (New York 1980) 229–250.

¹³ Vgl. A. Barstow Driver, Review Essay: Religion: Signs 2 (1976) 434–442; C. P. Christ, The New Feminist Theology: A Review of the Literature: Religious Studies Review 3 (1977) 203–12; C. P. Christ/J. Plaskow (Hg.), Womanspirit Rising: A Feminist reader in Religion (San Francisco 1979) 1–17.

¹⁴ Vgl. C. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne: Grundzüge einer feministischen Theologie (Gütersloh 1980); E. Gössmann, Die streitbaren Schwestern: Was will die feministische Theologie? (Freiburg 1981).

¹⁵ Vgl. meine Artikel Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation: Theological Studies 36 (1975) 605–626; Für eine befreite und befreiende Theologie. Frauen in der Theologie und feministische Theologie in den USA: CONCILIUM 14 (1978/5) 287–294; To Comfort or to Challenge?: M. Dwyer (Hg.), New Woman, New Church, New Priestly Ministry (Rochester 1980) 43–60 und meinen demnächst erscheinenden Artikel Claiming the Center: Womanspirit Bonding.

¹⁶ Vgl. Z. R. Eisenstein, The Radical Future of Liberal Feminism (New York 1981) zu einer Analyse des «kapitalistischen Patriarchats».

¹⁷ Vgl. meinen Artikel Discipleship and Patriarchy: Early Christian Ethos and Christian Ethics in a Feminist Perspective: L. Rasmussen (Hg.), The American Society of Christian Ethics: Selected Papers (Waterloo 1982) 131–72 für eine Revision der Literatur.

¹⁸ Vgl. meinen Artikel We Are Still Invisible: Theological Analysis of «Women and Ministry»: D. Gottemoeller/R. Hofbauer (Hg.), Women and Ministry: Present Experience and Future Hopes (Washington 1981) 29–43 und «Emanzipation aus der Bibel»: Evangelische Kommentare 16 (1983) 195–198.

¹⁹ Reflections from a Third World Woman's Perspective: Women's Experience and Liberation Theologies. Irruption from the Third World (New York 1983) 246–255, 250.

²⁰ Vgl. besonders M. Katoppo, Compassionate and Free: An Asian Woman's Theology (New York 1980); E. Tamez, The Bible of the Oppressed (New York 1979).

²¹ Vgl. besonders auch J. Grant, Die schwarze Theologie und die schwarze Frau: Brooten / Greinacher (Hg.), Frauen in der Männerkirche, 212–234.

²² Vgl. besonders Nelle Morton, Towards a whole Theology: Sexism in the 1970s (Genf 1975) 56–65.

²³ E. Moltmann-Wendel (Hg.), Frau und Religion, 31 ff.

²⁴ Aus einem unveröffentlichten Gedicht «My Mother Mary» von Joan Wyzenbeek, vorgetragen anlässlich einer Arbeitstagung «Womanspirit Bonding» in Grailville 1982.

²⁵ Für eine weiterreichende Entwicklung solcher feministischen Hermeneutik vgl. mein Buch «In Memory of Her. A Feminist Reconstruction of Christian Origins» (New York 1983), besonders die Seiten 3–95, 343–51.

²⁶ Für solch einen Ansatz vgl. C. J. M. Halkes, Feministische Theologie: Eine Zwischenbilanz: Brooten/Greinacher (Hg.), Frauen in der Männerkirche, 158–174 und die ausge-

zeichnete neue Arbeit von R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology* (Boston 1983).

²⁷ Aus einem Gedicht mit dem Titel «Women Behind Walls for the Women in Cook County Jail and Dwight Prison» von Renny Golden: *Golden/Collins, Struggle is a Name for Hope. Poetry (Worker Writer Series 3)* (Minneapolis 1982).

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Lizentiat in Pastoraltheologie und Doktorat in Neutestamentlicher Theologie. Derzeit Professor für Theologie und

Neues Testament an der Universität Notre Dame, Indiana. Veröffentlichte zahlreiche Bücher und Zeitschriftenartikel zu Themen der neutestamentlichen Theologie und der feministischen Theologie. Aktiv in der Frauenbefreiungsbewegung in Kirche und akademischem Leben. Arbeitete mit in verschiedenen Arbeitsgruppen zu den Themen «Frauen in der Kirche», «Frauen in der Bibel», «Frauen in der Theologie»; war Mitglied in der Zentralkommission der «Women's Ordination Conference». Zusammen mit Prof. Dr. Judith Plaskow Gründerin und Herausgeberin des *Journal of Feminist Studies in Religion*. Neuestes Buch: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Crossroad Publishing Co., New York). Anschrift: University of Notre Dame, Department of Theology, Notre Dame, Ind. 46556, USA.

Joseph Bracken

Ein Beispiel, wie westliche Theologie die Modernität ernst nehmen kann: die «Prozeßtheologie»

Der heutige Mensch lebt in einer sich rasch verändernden Welt. Gleichzeitig sehnt er sich, bewußt oder unbewußt, nach einer Weltsicht oder nach einem übergreifenden Bezugsrahmen, worin der Sinn und Zweck all dieser Veränderungen sich beurteilen ließe. Die Prozeßtheologie, die auf der Philosophie von Alfred North Whitehead gründet, ist offensichtlich ein Versuch, diesem verspürten Bedürfnis zu entsprechen. Doch ist das Prozeßdenken im Lauf seiner verhältnismäßig noch kurzen Geschichte von Vertretern der scholastischen Philosophie und Theologie scharf kritisiert worden: Das Denkschema Whiteheads reiche zu einer Welterklärung nicht hin und taue erst recht nicht zu einem philosophischen Rahmen für die Formulierung der christlichen Glaubenslehre. In den letzten Jahren

hingegen kam es zu einem freundschaftlicheren Dialog zwischen den Anhängern der beiden Systeme, und die Ergebnisse sind sehr verheißungsvoll. So sagt z. B. W. Norris Clarke, der langjährige Herausgeber der Zeitschrift «International Philosophical Quarterly»: «Das Prozeßdenken enthält eine Anzahl grundlegender Einsichten, die sich der christliche Theismus fruchtbar zu eigen machen könnte und sollte», obwohl er auch behauptet, als System sei die Prozeßphilosophie «in verschiedenen entscheidenden Punkten immer noch in einer ernstlichen Spannung, wenn nicht Unvereinbarkeit mit dem herkömmlichen christlichen Theismus.»¹

In diesem Aufsatz beabsichtige ich zunächst, eine knappe Zusammenfassung dessen vorzulegen, was W.N. Clarke als diejenigen Grunderkenntnisse der Prozeßtheologie ansieht, die der herkömmliche christliche Theismus sich zu eigen machen sollte. Sodann möchte ich auf diejenigen Punkte aufmerksam machen, in denen die Prozeßtheologie mit der traditionellen christlichen Gotteslehre unvereinbar erscheint. Vielleicht läßt sich ein Weg finden, um diese Schwierigkeiten zu umgehen und es so zu erleichtern, eine abgeänderte Form des Prozeßdenkens als eine gangbare Alternative zu der klassischen Metaphysik für die Formulierung des christlichen Glaubens zu verwenden. Wie Clarke bemerkt, wäre es ja «unklug, irgendeine unüberbrückbare, grundsätzliche Unvereinbarkeit mit möglichen künftigen Entwicklungen des Stroms des Pro-