

Das «besondere Wesen» der Frau in politischen, sozialen und kirchlichen Konflikten

Ina Praetorius

Auf der Suche nach der *conditio feminina*

Plädoyer für eine Ökumene der Frauen¹

läufig dieser Sprache bedienen, die die Welt in eine interessante männliche und eine triviale weibliche Hälfte teilt. Wenn sie in konkreten politischen Auseinandersetzungen Erfolg haben wollen, z. B. im Kampf um angemessenen Zugang zu lebensnotwendigen Gütern, verlangt man von ihnen Antworten auf die Frage, ob und inwiefern sie «gleich» *wie Männer* oder «anders» *als Männer* seien. Denn die Frage nach dem angemessenen Zugang zu lebensnotwendigen Gütern artikuliert sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt meist als Frage nach «gleichem Lohn für gleiche Leistung». Frauen, die sich als «gleich» ausweisen, erhalten ihren Anteil, die anderen bleiben drinnen: in abhängiger Häuslichkeit, wo Arbeit nicht als Arbeit zählt und wo es folglich nichts Nennenswertes zu verdienen gibt. In der herrschenden Ordnung kann die Frage nach Gleichheit oder Differenz vorerst nichts anderes bedeuten als dies: ob Frauen sich dem «Höheren» zuordnen, das sich als Maßstab für Gleichheit präsentiert, oder ob sie die ihnen längst zugeschriebene Zugehörigkeit zum Anderen, zum «Niedereren» akzeptieren. Wenn eine Frau beispielsweise sagt, sie halte Frauen aufgrund ihrer Sozialisation oder aufgrund ihrer «Natur» für sensibler und empathischer als Männer, dann macht sie keine neutrale Aussage über die Frauen. Sie ordnet sie vielmehr unweigerlich und möglicherweise gegen ihren Willen dem Bereich des Minderwertigen zu.

I. Die androzentrische Logik

«Meine» Sprache, die nur bedingt die meine ist, da ich eine Frau bin, erfährt die Wirklichkeit auf spezifische Art und Weise dualistisch. Asymmetrische Gegensatzpaare strukturieren die Wahrnehmung: Rationalität und Emotionalität, Öffentlichkeit und Privatheit, Wissen und Glauben, Kopfarbeit und Handarbeit, Logos und Mythos, Geist und Materie. Gott und Mensch, Herr und Sklave, Außen und Innen stehen zueinander wie Mann und Frau in der patriarchalen Ehe. Jeweils eine der beiden Seiten ist als höher-, die andere als geringerwertig definiert. Die wesentlichen strukturgebenden Polaritäten, die diese Sprache seit Jahrhunderten der Wirklichkeit aufprägt, verhalten sich also zueinander wie «männlich» und «weiblich» in einer patriarchalen Ordnung.

Frauen müssen sich, zumindest wenn sie in der Öffentlichkeit gehört werden wollen, zwangs-

II. Die patriarchale Logik umgehen: Frauenräume

Es ist entwürdigend, wenn der Zugang zu einer frauengerechten Existenz — z. B. zu einer Existenz ohne Armut — durch einen derart primitiven Mechanismus geregelt ist. Aber dies ist der patriarchale Status quo, zumindest in dem Teil der Welt, in dem ich lebe. Frauen müssen die Logik des «gleich wie» (der Mann) oder «anders als» (der Mann) zwangsläufig durchqueren, benutzen, handhaben, wenn sie Zugang zu den Bereichen gewinnen wollen, in denen über die Zuteilung lebenermöglichender Güter wie Raum, Geld, Bildung entschieden wird. Sie müssen sich also einer Sprache bedienen, innerhalb derer ein authentischer Ausdruck der Eigenart der Frauen nicht möglich ist. Eine Frau z. B., die über einen Sitz im Parlament Einfluß gewinnen will, muß öffentlich beweisen, daß sie «gleich gut» wie

Männer reden und argumentieren kann, auch wenn ihr längst klargeworden ist, daß die männliche Rhetorik mit ihrer angeblichen Sachlichkeit und Emotionslosigkeit ein Lügenspiel ist. Der Weg zu den meisten einflußreichen Positionen führt über die «Gleichheit» und damit faktisch über die Anpassung an männliche Standards.

Wenn Frauen sich bewußt werden, daß sie in eine ihnen entfremdete Logik eingespannt sind, dann ändert die Frage nach «Gleichheit oder Differenz» ihre Qualität. Gesucht sind nicht mehr *Wesensaussagen* über die Frau in der herrschenden Sprache, denn diese Suche kann zu nichts führen, solange androzentrische Denkvoraussetzungen nicht unterlaufen sind. Gesucht ist vielmehr eine *Methode*, wie wir uns der Logik der Gleichheit entziehen können, ohne damit unsere Ansprüche auf Befreiung aufzugeben. Gesucht sind *Orte*, an denen und von denen aus die herrschende Logik — oder die Identifikation der Frauen mit ihr — außer Kraft gesetzt werden kann. Wenn es gelingen soll, daß Frauen die Logik des «gleich wie/anders als» (der Mann) je nach Bedarf als Instrument für ihre Befreiung *benutzen*, statt sich ihr zu *unterwerfen*, dann müssen sie an Orten außerhalb dieser Logik beheimatet sein. Wie lassen sich solche Orte wiederentdecken oder neu entwerfen?

III. Die Wurzeln der Gleichberechtigungspolitik in der europäischen Aufklärung

Notwendig scheint mir zunächst die Überzeugung, daß Orte außerhalb der patriarchalen Ordnung *möglich* sind: daß die herrschende Sprache nicht die einzig richtige und der herrschende Zustand nicht der einzig mögliche ist. Um zu dieser Überzeugung zu gelangen, kann ich historisch fragen: War es immer so? Wie sind Frauen in die Lage geraten, daß sie sich selbst nur als «gleich» oder «verschieden» in Relation zum gesetzten Maßstab Mann, und also unauthentisch aussagen können? Meine Antwortschizze zu dieser Frage beschränkt sich auf den kulturellen Kontext, dem ich selbst angehöre, denn ich halte es für wahrscheinlich, daß Frauen in anderen Kontexten, etwa im orientalischen, ihre Geschichte hinsichtlich des Dilemmas der androzentrischen Logik anders beschreiben würden.

In Europa haben Frauen spätestens seit der Aufklärung ihre Befreiung aus ungerechten Zu-

ständen mit Hilfe des Konzeptes der *Gleichberechtigung* vorangetrieben. Dieses Konzept folgt dem Programm der Aufklärung. Gegen eine feudale Ordnung hatten die Aufklärer die Gleichheit aller Menschen verkündet und daraus weitgehende soziale Reformprogramme abgeleitet, die viele von ihnen anfänglich auch auf Frauen bezogen wissen wollten. Weil aber eine tatsächliche Gleichberechtigung der Frauen weitergehende Veränderungen nach sich gezogen hätte als jede andere Reform im Zeichen der Gleichheit und weil, wie wir heute wissen, das untergründig androzentrische Konzept der Gleichheit hinsichtlich der Frauen an logische Grenzen stieß, wurden Programme für die Gleichberechtigung der Frauen bald auf das patriarchal Erträgliche zurückgestutzt: Das Ehegesetz blieb hierarchisch, das Wahlrecht wurde den Frauen nicht zugestanden, die Universitäten öffneten sich nicht für Angehörige des weiblichen Geschlechts². Frauen, die sich von der Aufklärung mehr reale Fortschritte erhofft hatten, knüpften an das Programm der Gleichberechtigung an. Nur wenige durchschauten die patriarchale Tiefenstruktur dieses Konzeptes, in dem das bereits in der Antike gesetzte Axiom, daß das Männliche als das höhere Prinzip Maßstab der Gleichheit und damit des Weiblichen sei, ungebrochen weiterlebte.

Die Politik der Gleichberechtigung hat einige ihrer Ziele erreicht: Zugang zum aktiven und passiven Wahlrecht, Zugang zur formellen Bildung, Eherechtsreformen . . . Aber die reale Lebensqualität der Frauen in der westlichen Welt heute steht in keinem angemessenen Verhältnis zu den immensen Anstrengungen, denen Frauen sich im Zuge der Gleichberechtigungspolitik unterzogen haben und weiterhin unterziehen: zermürbende Kämpfe für Selbstverständlichkeiten, Mehrfachbelastung durch traditionelle Frauenarbeit *und* Anpassung an männliche Leistungsstandards. Das Patriarchat ist im «christlichen Abendland» nicht in seine Grenzen verwiesen worden, sondern hat sich die Arbeitskraft der «gleichen» Frauen für seine Ziele einverleibt, die sich je länger je mehr als global zerstörerisch erweisen. Frauen, die sich den Status der Gleichheit erkämpft haben — meist Frauen aus der Mittel- und Oberschicht —, partizipieren an der patriarchalen Ausbeutungspraxis gegenüber der «Dritten Welt», der Natur und marginalisierten Gruppen innerhalb der eigenen Gesellschaft.

Frauen, die diesen Status nicht erreichen können oder wollen, gehören nach wie vor zu den Armen³.

Deshalb stellen Feministinnen heute die Frage, ob das aufklärerische Gleichheitskonzept für Frauen wirklich einen Fortschritt bedeutet hat, ob der Köder der Gleichheit nicht vielmehr einen kläglichen Ersatz darstellt für die frauenkulturellen Zusammenhänge, die in Europa im Zuge der Hexenverfolgung systematisch zerstört worden sind. Könnte es mit diesem weltweit wohl einzigartigen Vernichtungsfeldzug gegen Frauen und ihre Kultur zusammenhängen, daß vor allem europäische und nordamerikanische Frauen sich aus der Situation der Vereinzelung heraus dem trügerischen Ideal der Gleichheit und damit einer ihnen entfremdeten Idee von Freiheit verschrieben haben? Und wenn es so ist: Wie lassen sich die verschütteten Räume, in denen Frauen sich *gegenseitig* ihres Wertes und ihrer Stärke versichern, unter modernen Bedingungen neu entwerfen?

IV. Elemente einer Theorie der Frauenbeziehungen

Heute arbeiten Theoretikerinnen unterschiedlicher Provenienz⁴ an dieser Frage, wie sich eine unabhängige Frauenkultur außerhalb der patriarchalen Ordnung etablieren bzw. wie sich die nicht-bewertete oder abgewertete *noch vorhandene* Frauenkultur ans Licht bringen und mit Wert besetzen läßt. Ihre Arbeit basiert auf der Einsicht, daß von eigenständigen weiblichen Kultur- und Traditionszusammenhängen die wirksamere Subversion der patriarchalen Ordnung ausgehen kann als von einer am Gleichheitsprinzip ausgerichteten «Politik der Forderungen»⁵. Alle diese Theorieansätze, die im europäisch-nordamerikanischen Kontext zur Zeit lebhaft diskutiert werden, enthalten, wenn ich es richtig sehe, eine Anzahl gemeinsamer Strukturelemente:

1. Sie gehen aus von einer Analyse der herrschenden Ordnung, in der Frauen auf Männerbeziehungen — auf Heterosexualität in einem umfassenden Sinne — fixiert sind. Wenn Janice Raymond von «Hetero-Realität», Adrienne Rich von «Zwangsheterosexualität», Sarah Lucia Hoagland von «Heterosexualismus», die Frauen um den Mailänder Frauenbuchladen von «männlicher Genealogie» sprechen, so ist —

grob gesagt — dasselbe gemeint: die Gefangenschaft der Frauen in einer gesellschaftlichen und symbolischen Ordnung, die Frauen auf das reale und symbolische Gegenüber Mann fixiert und sie so voneinander isoliert, in der «Gleichheit» folglich nichts anderes bedeuten kann als Gleichheit mit dem Mann. Alle Theoretikerinnen kommen in ihrer Analyse zu dem Ergebnis, daß diese Ordnung nicht nur den Frauen schadet, sondern daß sie auch (mit)verantwortlich ist für den katastrophalen Zustand der Welt: für die ökologische Katastrophe, für Aufrüstung und Krieg. Indem (bestimmte?) Männer sich selbst als das Maß aller Dinge und Menschen setzen, unterjochen sie *andere* Lebensformen bis hin zur Möglichkeit globaler Zerstörung.

2. Ausgehend von dieser Analyse postulieren die Theoretikerinnen die Zuwendung von Frauen zu Frauen: nicht als beliebige Vorliebe, sondern als revolutionären Akt. Wenn Frauen den Blick von Männern abwenden und einander wahrzunehmen, zu benennen und zu bewerten beginnen, dann stürzt die patriarchale Ordnung in sich zusammen. Denn Männer sind angewiesen auf die Bestätigung und Bewunderung durch «ihre» Frauen und auf die männerzentrierte Arbeit der Frauen im Hintergrund.

3. Alle Theoretikerinnen gehen davon aus, daß es starke Frauenbeziehungen längst gibt. Adrienne Rich spricht von einem «lesbischen Kontinuum», in das alle Frauen faktisch eingebunden sind, insofern sie Töchter von Müttern und oft Mütter von Töchtern sind, insofern sie von Frauen gepflegt werden, solange sie Kinder und sobald sie krank oder alt sind, insofern sie sich auf Freundinnen beziehen usw. Es geht also weniger darum, Frauenbeziehungen aus dem Nichts zu schaffen, sondern vor allem darum, sie beim Namen zu nennen und ihnen dadurch Wert zuzusprechen, ihre Geschichte zu schreiben und ihre potentiell revolutionäre Funktion aufzudecken. Was sprachlos schon da ist, soll erkannt und bewußt als wertvolle Lebensform konzipiert werden.

4. In fast allen Entwürfen spielt die explizit lesbische Lebensform eine wesentliche Rolle als Modell und Orientierungspunkt. Sie rückt sozusagen an die Stelle, die in der patriarchalen Ordnung von der monogamen Ehe besetzt ist. Ohne die lesbische Lebensform zur *einzig* erstrebenswerten zu erheben, machen Frauen durch diese wertmäßige Umorientierung ihr zentrales An-

liegen deutlich: Die Fixierung auf den Mann, die in der Ordnung der monogamen Ehe ihren klassischen Ausdruck findet, wird aufgehoben zugunsten der Orientierung an der *verbindlichen Frauenbeziehung*.

5. Alle Autorinnen verbinden die persönliche Dimension von Frauenbeziehungen mit der politischen, die intellektuelle mit der körperlich-alltäglichen: Frauenbeziehungen können nicht nur persönlich sein, wenn das ordnungssprengende Potential, das in ihnen liegt, ernstgenommen wird. Andererseits sind reine Zweckbündnisse zwischen Frauen ohne emotionale Qualität nicht das Ideal, auf das sich diese Frauen zubewegen. Die politische und die persönliche Sphäre verschränken sich.

Ich entdecke in diesen fünf gemeinsamen Strukturelementen eine Art Leitfadens für zukünftiges feministisches Nachdenken und Handeln, das aus der unfruchtbaren Alternative «gleich wie / anders als» herausführen kann. Eine feministische Theorie und Praxis mit diesem Ziel muß tatsächlich, meine ich, diese fünf Schritte zurücklegen: die Erkenntnis des geschlossenen Androzentrismus «unserer» Kultur und seiner katastrophalen Folgen; die Erkenntnis, daß ein authentischer Selbstaussdruck von Frauen nur möglich ist, wenn wir uns dieser Logik entziehen, indem wir uns *aufeinander* beziehen; die Einsicht, daß wir, wenn wir Frauen und ihren Beziehungen zueinander Wert beimessen wollen, nicht im Leeren stehen, sondern daß es eine verschüttete Geschichte aufzuklären und einem «ungedachten Vorhandensein»⁶ Sprache zu geben gilt; die radikale Infragestellung eines Menschenbildes, das auf der «natürlichen gegenseitigen Ergänzung» der Geschlechter beruht, und folglich der Abbau von Ängsten und Vorbehalten gegenüber lesbischen Lebensformen; und schließlich die bewußte Arbeit an der Überwindung der asymmetrischen Dualismen, die unser Leben in eine private und eine öffentliche Hälfte spalten wollen.

VI. Ein Arbeitsfeld für die Zukunft:
grenzüberschreitende Definition der *conditio
feminina*

Was im europäischen und wohl auch im nordamerikanischen Feminismus noch zu wenig intensiv diskutiert wird, scheint mir die Frage zu sein, wie die postulierte Frauenkultur grenz-

überschreitend werden kann, genauer: wie wir die strukturell verankerten Diskriminierungsformen, die *zwischen Frauen* bestehen, bearbeiten können. Rassismus, Klassenherrschaft, Antisemitismus, Eurozentrismus und andere Formen der Diskriminierung stehen einer grenzüberschreitenden Gesprächskultur von Frauen im Wege. Wenn Frauen aber herausfinden wollen, wer sie *als Frauen* sind und wie ihre — möglicherweise gemeinsamen — Vorstellungen von einem frauengerechten Leben aussehen, wenn sie so ihre Selbst- und Weltdefinition vom vermeintlich allgemeingültigen Maßstab Mann abkoppeln wollen, dann ist es wichtig, den Diskurs über die eigene Gruppe hinaus auszudehnen. Denn auch Frauen laufen Gefahr, die eigenen begrenzten Erfahrungen zur *conditio feminina* zu stilisieren. Daß weiße Frauen aus dem Mittelstand der hochindustrialisierten Länder dieser Gefahr bereits erlegen sind und daß dadurch unfruchtbare Mißverständnisse und Spaltungen in der Frauenbewegung entstanden sind, ist bekannt. Wenn aber heute das in westlichen Frauenbewegungen bisher dominante Konzept der Gleichheit sich als fragwürdig erweist, läßt sich allein aus diesem Grund die von vielen westlichen Feministinnen nach wie vor — häufig stillschweigend — aufrechterhaltene Meinung, beim westlichen Feminismus handle es sich um den «fortschrittlichsten», nicht mehr halten. Vielmehr könnten Frauen aus Kulturen, in denen (relativ) autonome Frauenkulturen intakter geblieben sind als in Europa und Nordamerika — und das sind diejenigen, die westliche Feministinnen häufig als «rückschrittlich» qualifizieren —, möglicherweise eine Vorreiterrolle übernehmen; denn vielleicht können sie aus real existierenden Frauentraditionen heraus wichtigere Beiträge zur Frage eines nichtandrozentrischen weiblichen Selbstverständnisses leisten als diejenigen, die durch einen langen Kampf um «Gleichheit» sich selbst stärker entfremdet sind. Ob es so ist, kann aber nur ein realer Diskurs, nicht Spekulation am europäischen Schreibtisch entscheiden. Nicht nur weil die globale Expansion des westlichen Patriarchates uns zu globaler Zusammenarbeit *zwingt*, sondern auch weil es interessant und lustvoll ist, mit *anderen* Frauen aus *anderen* Kontexten auf die Suche nach der *conditio feminina* zu gehen, halte ich es für wichtig, dem grenzüberschreitenden feministischen Dialog vermehrt Aufmerksamkeit zu schenken.

Da er nicht von selbst — auf der Basis einer angenommenen allgemeinen Schwesterlichkeit — funktioniert, sollte er ebenso Gegenstand sorgfältiger Theoriarbeit werden, wie Frauenbeziehungen innerhalb eines Kulturkreises es für die genannten Theoretikerinnen geworden sind. Wenn Frauen sich dieser sehr umfassenden und arbeitsintensiven Aufgabe zuwenden wollen, dann müssen sie aber den entscheidenden Schritt, den die Theoretikerinnen der Frauenbeziehungen postulieren, wohl bereits vollzogen haben: sie müssen sich entschieden haben, dem Diskurs unter Frauen *Priorität* vor dem Gespräch mit Männern einzuräumen. Das bedeutet z.B. für mich als westliche christliche Theologin, daß ich meine eigene Zeitökonomie überprüfe: Wieviel meiner begrenzten Zeit widme ich der Auseinandersetzung mit meiner eigenen androzentrischen Tradition — und damit der Zuwendung zu einem männerdominierten Diskurs —, wieviel der Auseinandersetzung mit Frauen aus anderen Kontexten? Wenn ich die Priorität der *anderen Frau* für meine und unsere Selbstvergewisserung entdeckt habe, dann wird jede Auseinandersetzung mit androzentrischen Traditionen, die ihr Maß nicht in der Verständigung mit anderen Frauen hat, überflüssig.

VII. Eine Vision

Ich stelle mir vor: Frauen aus den verschiedenen Weltreligionen, aus verschiedenen politischen Systemen und kulturellen Traditionen finden sich in frauenökumenischen Vernetzungen zusammen. Sie brauchen dazu nicht unbedingt eine patriarchale Suprastruktur. Kongreßzentren und Weltversammlungen sind nicht notwendig, denn unsere Gesellschaften *sind* bereits multi-kulturell. Ich kann, muß aber nicht in ferne Län-

der reisen, um mit *anderen* Frauen in ein Gespräch einzutreten darüber, was uns voneinander unterscheidet und was uns miteinander verbindet. Entscheidend ist mein und der anderen Frau *Wunsch*, einander in einer gemeinsamen Sprache zu finden.

Ich stelle mir vor: Frauen, die sich in solchen Netzen gefunden haben, diskutieren sorgfältig, mit viel Zeit und solidarisch-kontrovers über Vorschläge, die zur Bestimmung ihres Seins in dieser Welt bereits gemacht wurden oder in Zukunft gemacht werden, z.B. über diesen Satz: «Frauen müssen erkennen, was sie gemeinsam haben, auch wenn sie ganz verschiedene Entscheidungen fällen. Wie auch immer sie ihre Gebärfähigkeit einschätzen mögen: In jedem Falle gilt, daß Freiheit in ihrem Leben nichts Konkretes bedeutet, solange sie nicht in Bedingungen leben, die es ihnen ermöglichen, diese Freiheit selbst zu gestalten.»⁷ Oder über diesen: «Wirklich Ähnliche sind wir alle dadurch, daß wir die ungedachte Geschlechterdifferenz, die unser Einander-ähnlich-Sein begründet, mit uns herumtragen.»⁸

Ich stelle mir vor: Frauen gewinnen Lust an dieser Auseinandersetzung. Sie stecken andere an, immer mehr. Sie einigen sich, eines Tages, auf orientierende Sätze und Worte, die es jeder ermöglichen, sich in ihnen auszusagen und dennoch verschieden zu bleiben von den anderen, die sich auch in diesen Worten aussagen. Sie stützen sich auf *diese* Worte und Sätze, wenn sie, was vorerst unvermeidbar scheint, ihre Politik der Forderungen für eine frauengerechtere Existenz weiterführen. Sie haben einen Ort gefunden, von dem aus es möglich wird, Gleichheit zu *spielen*, wenn es denn nötig ist. Einen Ort, an dem befreites (statt hämisches) Lachen möglich ist über das, was Männer uns einst als höchstes Ziel anzubieten wagten: Gleichheit.

¹ Dieser Artikel verdankt seine Entstehung den kontrovers-solidarischen Diskussionen mit den Frauen der Projektgruppe «Ethik im Feminismus» Marianne Briner, Ruth Egloff †, Andrea Günter, Sigrun Holz, Rose Killinger, Beatrix Schiele, Jacqueline Sonego-Moser, Heidrun Suter-Richter.

² Vgl. zu diesem Zusammenhang Ursula Pia Jauch, Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft (Wien 1988).

³ Vgl. zum hier vorausgesetzten Armutsbegriff: Enrique Dussel, Ethik der Gemeinschaft (Düsseldorf 1988) 31f.

⁴ Z.B. Libreria delle donne di Milano. Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis (Berlin 1988); Diotima, Philosophinnengruppe aus Verona, Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz (Wien 1989); Sarah Lucia Hoagland, Lesbian Ethics. Toward New Value (Palo Alto 1988); Janice G. Raymond, Frauenfreundschaft. Philosophie der Zuneigung (München 1986); Adrienne Rich. Zwangsheterosexualität und lesbische Exi-

stanz in: Elisabeth List/Herlinde Stude (Hgg.), *Denkverhältnisse, Feminismus und Kritik*. (Frankfurt a.M. 1989) 244-278. Der Abschnitt 4 bezieht sich auf diese Texte.

⁵ Libreria delle donne aaO. 65-102.

⁶ Vgl. Adriana Cavarero, *Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz*, in: *Diotima* (aaO.) 65-102.

⁷ Beverly Wildung Harrison, *Our Right to Choose. Toward a New Ethic of Abortion* (Boston 1983) 36 (Übersetzung von Ina Praetorius).

⁸ Adriana Cavarero aaO. 96.

IN A PRAETORIUS

Geboren in Karlsruhe. Studium der evangelischen Theologie und Germanistik in Tübingen, Zürich und Heidelberg. 1983-1987 wissenschaftliche Assistentin am Institut für

Sozialethik der Universität Zürich, Vortrags-, Lehr- und Publikationstätigkeit, z.Zt. Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät der Universität Bern, freischaffende Wissenschaftlerin, Mutter einer Tochter, Pfarrfrau in einer kleinen Landgemeinde in der Schweiz. Veröffentlichungen u.a. Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung als theologisches Problem, in: *Theologia Practica* 2 (1987) 136-144; Feministische Ethik. Eine Einführung, in: *Offene Kirche* 5/Nov. 88 2-7; Entzug der Fürsorglichkeit. Feministische Ethik und Naturwissenschaft, in: *CONCILIUM* 25 (1989/3) 228-233; Der kleine Unterschied zwischen Mutter und Retorte, oder: Vom Frauenbild des (Natur-)Wissenschaftlers, in: *Jürg von Ins/Peter Grossmann* (Hgg.), *Künstliches Leben — ärztliche Kunst* (Zürich 1989) 75-91; Biotechnologie und Ethik, in: *Neue Wege* 4 (1990) 103-111. Anschrift: Bühl, CH-9622 Krinau.

Rosemary Radford Ruether

Die besondere Eigenart der Frauen und ihre Gleichberechtigung in der Kirche

Die volle Eingliederung von Frauen in das Amt der christlichen Kirchen ist für das Christentum gegenwärtig zu einer kritischen Streitfrage geworden. Wie die Kirchen mit diesem Problem umgehen, kann sehr wohl darüber entscheiden, ob sie für die Menschheit der Zukunft eine lebensfähige Option darstellen werden oder nicht. Das Christentum hat aus seiner historischen Vergangenheit einen fundamentalen Widerspruch in seiner Sicht und Behandlung der einen Hälfte der Menschheit, der Frauen, ererbt. Einerseits hat sich das Christentum seit seinen Anfängen zu einem universellen soteriologischen Egalitarismus bekannt. Alle Menschen — unabhängig von Geschlecht, gesellschaftlicher Klasse oder ethnischer Herkunft — sind von Gott ge-

schaffen und von Christus erlöst. Die Erlösung kennt keine Unterscheidung zwischen den Menschen.

Andererseits hat sich das christliche Verständnis der wesenhaften Natur sowohl Gottes, Christi als auch des normativen Menschseins in geschlechtsspezifisch männlichen Begriffen ausgedrückt. Dieses gattungsmäßig auf den Mann festgelegte Verständnis des Seins ist dazu benutzt worden, die Frauen unterzuordnen — sowohl in ihrem Menschsein als auch in ihrer Fähigkeit, Autorität auszuüben und Gott und Christus zu repräsentieren. Der Ausschluß der Frauen vom ordinierten Amt und von tatsächlich jeder öffentlichen Leitungsgewalt in früheren christlichen Gesellschaften wurzelt in diesem männlich determinierten Verständnis vom menschlichen und göttlichen Wesen.

Erst in diesem Jahrhundert haben die Frauen Zugang zu politischen Rechten und besseren Bildungsmöglichkeiten innerhalb der Gesellschaft erhalten und waren dadurch zum ersten Mal in der Lage, diesen Ausschluß von der christlichen Leitungsgewalt in den Kirchen anzufechten. Insgesamt betrachtet haben die liberalen Gesellschaften die Kirchen in Hinsicht auf die Anerkennung der Frauen als rechtlich gleichgestellte Personen längst überholt, obwohl es auch im gesellschaftlichen Bereich noch viele Streitfragen gibt, die ungeklärt bleiben. Diese Tatsache ist von einigen Konservativen dafür genutzt worden, sich auf den Grundsatz zu berufen, daß die gesamte Frage der Frauenrechte in der Kirche unangemessen sei. Sie behaupten, Feminismus sei