

## Kritisch-feministische theologische Untersuchungen

Katherine E. Zappone

### Die besondere Natur der Frau: ein anderer Horizont für die theologische Anthropologie

Weshalb möchten wir wissen, ob die Frau eine «besondere Natur» hat? Welches sind die theologischen (und sonstigen) Interessen, die sich hinter dieser Frage sammeln und sie in den Mittelpunkt der Bühne feministischer Thematik rücken?

Zuerst und zunächst wurde die Blickrichtung auf die Natur der Frau von sehr praktischen Gesichtspunkten bestimmt. Die traditionelle theologische Reflexion hatte die Frau als vom Mann verschieden und ihm gegenüber inferior bestimmt. Die «Besonderheit» der Frau bedeutete in Wirklichkeit nur ihre Beschränkung auf eine untergeordnete Stellung und auf spezielle soziale Rollen. Würde, Gleichberechtigung und Freiheit der Frau standen auf dem Spiel. So kritisierten feministische Theologinnen die früheren Definitionen und begaben sich auf den langen Weg der Suche nach einer entsprechenden Erwiderung: Ist die Frau in einer anderen Weise, als der Mann gedacht hat, von ihm verschieden? Ist

sie verschieden, besitzt aber eine gleiche Würde und Freiheit?

Damit begann alles Weitere. Doch bald tauchten andere Fragestellungen auf, als die Diskussion um die besondere Natur der Frau die Kreativität der feministischen Theologie anregte. Können wir von einer weiblichen Erfahrung des Menschseins sprechen, dann können wir eine theologische Tradition kritisieren, die auf der männlichen Erfahrung des Menschseins aufbaut. Können wir die Eigentümlichkeiten der angeborenen Natur der Frau identifizieren, dann können wir auch klar und deutlich feststellen, welche Art von Beiträgen sie zum Bereich der öffentlichen Anliegen beizusteuern vermag. Diese Anliegen haben unter der Herrschaft des Mannes über unsren Planeten keine gute Entwicklung genommen. Vielleicht könnten spezielle Erfahrung und Natur der Frau die sozialen Phänomene von Unterdrückung, Hunger und Krieg umwandeln. Doch im Zusammenhang mit diesen Anliegen und Fragen geraten die Theologinnen in die gleichen Arten von Dilemmata, welche Feministinnen in anderen Disziplinen zu lösen suchen. Was ist bestimmend für die Natur der Frau? Die Biologie, die soziokulturellen Erwartungen oder historische Erfahrungen? Wirkt die Biologie auf die angeborenen Eigenarten und bestimmt uns im Voraus für gewisse soziale Rollen? Ist die Frau «der Natur näher» als der Mann?

Ein Angelpunkt in der Diskussion zeigte sich in Audre Lordes Veröffentlichung des Essays «Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference». Während sie sich selbst zugleich als «neunundvierzigjährige schwarze lesbische Feministin und Sozialistin, Mutter von zwei Kindern, darunter einem Jungen, und Glied eines gemischtrassischen Paares»<sup>1</sup> darstellt, formuliert Lorde eine Erkenntnis von umwälzender Bedeutung: Die Verschiedenheit der Frauen untereinander ist *ebenso bedeutend* wie ihre Verschiedenheit von den Männern. Die Feministinnen müssen Sinn und Bedeutung dieser Verschiedenheiten in ihren Theorien anerkennen und sie darin einbauen, wenn es ihnen um Würde, Gleichheit und Freiheit *aller* Frauen geht. Die Selbstbezeichnung als «Frau» konnte also nicht von einer homogenen Gruppe ausgehen. Hier liegt eine echte Aufgabe vor.

Ich möchte meine Aufmerksamkeit darauf richten, wie die Frage nach der «Natur der Frau»

aus feministischer Perspektive die theologische Anthropologie revolutioniert. Ich beabsichtige, einige der wesentlichen Veränderungen in Inhalt und methodischen Grundsätzen ins Licht zu rücken, die die feministische Theorie in das theologische Verständnis von Natur und Bestimmung der menschlichen Persönlichkeit hineinbringt<sup>2</sup>. Meine eigenen Anliegen sind dabei theoretisch wie praktisch. Als Bürgerin der Vereinigten Staaten mit ursprünglichem Wohnsitz in Irland, als Lernende und Lehrende inmitten von erheblichen Klassenunterschieden frage ich mich ständig, wie man mit solchen Unterschieden in einer Weise leben kann, die einen übergreifenden kreativen und heilenden Prozeß fördert. Als Theologin bin ich überzeugt, daß die Befassung mit der Besonderheit und Verschiedenartigkeit der Frauen eines der geistvollsten Werkzeuge für die Schaffung einer Theorie bildet, die ihren Ursprung hat im Unterscheiden und selber weiter unterscheidet.

#### *Weibliche Erfahrung und menschliche Natur*

Aufmerksamkeit für die «weibliche Erfahrung» war einer der ersten Wege, auf denen feministische Theologen die menschliche Natur neu zu definieren suchten. 1960 verfaßte Valerie Saiving einen entscheidenden Artikel, der den Kurs der Theologie und ihrer Anthropologie änderte. Ihr Aufsatz bedeutete für die feministische Forschung aus mehreren Gründen eine Anregung. In ihrer Behauptung, daß «weibliche» Erfahrung wesentlich verschieden ist von «männlicher», war sie in der Lage, theologische Aussagen über die universale Natur der Sünde als «das ungegerechtfertigte Interesse des Ich an der eigenen Macht und dem eigenen Ansehen» und die Liebe als «die vollkommene Selbsthingabe ohne einen Gedanken an die eigenen Interessen, nur in dem Streben nach dem Wohl des anderen»<sup>3</sup> zu kritisieren. Das mögen Definitionen von Sünde und Liebe aus der Perspektive des Mannes sein, doch Saiving behauptete, sie besäßen keine Gültigkeit für die Frau. Praktisch bestritt sie damit die Möglichkeit, allgemeingültige Aussagen über die menschliche Natur zu machen und dabei nur auf die Erfahrung des halben Menschengeschlechtes zurückzugreifen. Und sie war eine der ersten, die die Struktur der «weiblichen» Erfahrung darstellte in der Absicht, deren theologische Bedeutung aufzuweisen.

Judith Plaskow bediente sich der fundamentalen Erkenntnisse Valerie Saivings, um ein nuancierteres Verständnis davon zu entwickeln, wie die spezifisch weibliche Erfahrung die universale Bedeutung von Sünde und Gnade aushöhlt<sup>4</sup>. Im Gegensatz zu Valerie Saiving jedoch argumentiert Judith Plaskow, daß Frauen nirgendwo und niemals gleichartige Wesenseigentümlichkeiten besitzen. Saiving hatte erklärt, «weibliche» Erfahrung stehe unter direktem Einfluß der Biologie, das weibliche Wesen sei von Natur aus mehr passiv und weniger bemüht als das männliche und mehr bedacht auf das Sein als auf das Werden. Plaskow lehnte diese Behauptungen ab. Anthropologen und andere Vertreter der Sozialwissenschaften hätten nachgewiesen, daß kulturelle Faktoren das Selbstgefühl der Frau weit mehr berühren als manche physiologischen. Folgerichtig identifizierte sie den Inhalt weiblicher Erfahrung durch eine Analyse dessen, was die Kultur fordert und wie Frauen im Hinblick auf diese Forderungen leben. Von dieser Grundlage ausgehend vertrat Plaskow die Meinung, die Sünde der Frau lasse sich treffender charakterisieren als Selbst-Verneinung (und nicht so sehr als Selbstbehauptung) und Selbstverwirklichung (mehr als selbstlose Liebe) sei ihr gnadenerfülltes Verhalten.

Judith Plaskows bleibender Beitrag besteht nach meiner Meinung in ihrer Bereitschaft anzuerkennen, daß «ich nicht... für die universale Geltung meiner eigenen Definition der weiblichen Erfahrung argumentiere... Meine Sicht der Dinge... ist die Sicht der Erfahrung der modernen weißen Frau des Mittelstandes.»<sup>5</sup> Theologinnen sollten in ihren Bemühungen, universal gültige Behauptungen aufzustellen, ebenso sorgfältig verfahren wie ihre männlichen Kollegen. Das läßt die Tür weit geöffnet für die Aufstellung von Theorien, nicht allein aus der Perspektive der Verschiedenheit der Frau vom Mann, sondern auch der Verschiedenheit einer Frau von jeder anderen. Die Vertreter eines streng «essentialistischen» Standpunktes sind nicht in der Lage, beide Arten von Verschiedenheit in adäquater Form zu berücksichtigen. Daher möchte ich mich nun einigen entsprechend ausgewählten Theoretikerinnen des Feminismus zuwenden, die Wege entwickeln, um beide Verschiedenheiten ins Auge zu fassen und herauszufinden, wie sich das auf die Gestalt der theologischen Anthropologie auswirkt.

*Beeinflusst die Biologie die Bestimmung  
der Frau?*

Wie ich schon erwähnt habe, hat das Hauptthema der theologischen Anthropologie viel zu tun mit der menschlichen Bestimmung. Wie sollen wir uns verhalten, was sollten wir tun, welche Tugenden in uns verkörpern, so daß das Tun und Lassen des Menschen an Gottes Schöpfungs- und Heilswerk teilnimmt? In vielen der jüngsten theologischen und kirchenamtlichen Ausführungen bedeutet «besondere Natur der Frau» — fest wurzelnd in der biologischen Fähigkeit des Kindergebärens —, daß ihre Bestimmung in der Heiligung der häuslichen Sphäre bestehe. Bis zum heutigen Tage legitimiert in Irland Artikel 41 der Verfassung (unter dem Einfluß der katholischen Soziallehre formuliert)<sup>6</sup> dieses Verständnis der Bestimmung der Frau:

*«Der Staat anerkennt die Familie als von Natur aus primäre und grundlegende Gruppeneinheit der Gesellschaft. . . Darum garantiert der Staat den Schutz der Familie durch seine Verfassung und Autorität. . . Besonders anerkennt der Staat, daß durch ihr Leben daheim die Frau dem Staat eine Stütze gibt, ohne die das Gemeinwohl nicht gedeihen kann. Der Staat soll daher bestrebt sein, sicherzustellen, daß die Mütter nicht durch wirtschaftliche Notwendigkeit genötigt sind, bei Übernahme einer Berufstätigkeit ihre häuslichen Pflichten zu vernachlässigen.»*

Diese Gegebenheit der sozialen Gesetzgebung bietet einen sehr konkreten Beispielfall für die Gründe, aus denen das Verhältnis zwischen Geschlecht (d.h. biologischen Unterschieden zwischen Frau und Mann) und menschlicher Bestimmung von der feministischen Theorie anders betrachtet werden muß.

Janet Sayers' Werk «Biological Politics»<sup>7</sup> bietet eine konstruktive These hinsichtlich dieses Zusammenhanges, welche nach meiner Meinung auch die realen Unterschiede unter den Frauen berücksichtigt. Ihre zentrale These lautet: Die Biologie — soweit sie mit sozial-wirtschaftlichen wie historischen Faktoren in Wechselwirkung steht — wirkt sich direkt auf die weibliche Erfahrung aus und darauf, in welchen Rollen ihr Leben innerhalb der sozialen Struktur verläuft. Sie argumentiert gegen den feministischen Standpunkt des «biologischen Essentialismus», daß die Biologie der Frau einen wesenhaft und speziell «femininen» Charakter verleiht. In ihrer Anwen-

dung auf die soziale Rolle der «Mutterschaft» vertritt die essentialistische Theorie den Standpunkt, daß Frauen tatsächlich besser für die Pflege und Erziehung von Kindern ausgestattet sind als Männer. Dann aber wird eine Gleichstellung der Frau nicht durch eine offen bleibende Wahl ihrer Rolle erreicht, sondern durch eine grundlegende Änderung der kulturellen Wertung der Mutterrolle. Sayers ist der Meinung, daß diese Idee die materiellen Unterschiede unter den Frauen nicht genügend berücksichtigt. Mutterschaft ohne Zugang zu wirtschaftlicher Unabhängigkeit ist nicht notwendig für alle Frauen eine positive und gleichartige Erfahrung, und sie wird nicht automatisch eine patriarchalische Kultur ändern.

Bringt denn dann die biologische Realität überhaupt eine Verschiedenheit? Sayers besteht darauf und kritisiert aus eben diesem Grunde auch den «sozialen Konstruktivismus», der den Standpunkt vertritt, «daß der Einfluß der Biologie auf den Status der Frau indirekt ist. . . Er ist mittelbar, je nachdem wie ihre biologische Eigenart innerhalb der jeweiligen Gesellschaft interpretiert und gedeutet wird»<sup>8</sup>. Sayers erklärt, diese Theorie reduziere die Bedeutung darauf, wie die einzelne Frau ihre biologischen Verschiedenheiten vom Mann erlebt. So beobachtet sie zum Beispiel, wie die verschiedenen Frauen die biologische Realität ihrer Menstruation deuten. Beeinflusst die Menstruation das Leistungspotential der Frau? Die These der Konstruktivisten, vertreten von Frauen aus dem Mittelstand, besagt, daß nur die negativen sozialen Verhaltensweisen der Menstruation gegenüber, nicht dagegen die biologische Erfahrung selbst die beruflichen Fähigkeiten der Frau verringern. So macht sie geltend, daß Pilotinnen, Ärztinnen und Juristinnen durch die Menstruation nicht in ihrer Kompetenz und Leistung behindert sind. Die gleiche Theorie bestreitet jedoch, daß bei manchen Frauen die Erfahrung der Menstruation negativ und physisch beeinträchtigend ist (ungeachtet des Gebrauchs von Medikamenten).

Sayers betont, daß Frauen in gering bezahlten Arbeitsverhältnissen in der Industrie oft keinen Nutzen gezogen haben aus dieser Leugnung einer direkten biologischen Wirkung. Frauen aus der Arbeiterklasse, die nach weiteren Möglichkeiten von Beurlaubungen aufgrund der Menstruationsschmerzen suchten, sind abgewiesen worden mit der Behauptung, daß die Wirkungen

der Menstruation soziale und psychologische Erfindungen seien und nicht physiologisch real. Gleich dem biologischen Essentialismus dient dieser Standpunkt nicht den Interessen *aller* Frauen.

Wie kann diese Analyse der theologischen Anthropologie nützen? Zunächst trägt sie bei zum Abbau der patriarchalischen Ideologie von der «besonderen Natur» der Frau. Wie Beverly Harrison in überzeugender Weise geltend macht, «braucht die fortgeschrittene kapitalistisch-industrielle Entwicklung den sozialen Mythos von der «besonderen Natur und dem besonderen Platz», um die Frau aus der produktiven Arbeit auszuschalten oder, wenn das mißlingt, aus der Arbeiterbewegung. . . »<sup>9</sup>. Artikel 41 der irischen Verfassung demonstriert deutlich die sozialwirtschaftlichen Implikationen eines solchen Mythos. Meine eigene Arbeit mit Frauen, die unter dem Armutserlebnis stehen, bestätigt, daß die Idee von der «besonderen Natur der Frau» — speziell in der feministischen Version der essentialistischen Theorie — ihre Gefangenschaft in einem Kreis außerordentlicher Leiden verstärkt.

Doch Sayers Analyse bietet einiges mehr. Durch Prüfung der weiblichen Erfahrung im besonderen Hinblick auf die weitgespannten Unterschiede im Leben der Frauen können wir vielmehr behaupten, daß die Biologie die Bestimmung der Frau (und des Mannes) beeinflusst. Doch *beeinflusst* sie den Lauf unsres Lebens *nicht*, indem sie uns die Wahl abnimmt. Vielmehr wird unsre Wahlfreiheit dadurch eingeschränkt (oder gesteigert), wie diese biologischen Differenzen mit anderen kulturellen, sozialen und historischen Realitäten in Wechselwirkung stehen.

Vielleicht können wir also von der menschlichen Natur sagen, daß wir fähig sein sollten, mit biologischen Unterschieden und durch sie unsre Wahlfreiheit auszuüben. Unser Frau-Sein oder Mann-Sein beeinflusst direkt die Beschaffenheit unserer Gedanken voneinander und Gefühle füreinander. Unsere Entscheidungen hinsichtlich dieser Regungen geschehen immer in Freiheit, wenngleich im Rahmen der Begrenzungen durch Rasse, soziale Klasse, Geschlechtlichkeit und Kultur. Unsre kreative Reaktion auf biologische Verschiedenheiten, wie sie in Wechselwirkung zu jenen anderen Faktoren stehen, ist das, was zum Schöpfungs- und Heilsgeschehen beiträgt. Diese Reaktion kann nicht so sehr ein Hinweggehen über die Biologie sein, sondern sie

muß vielmehr eine Umgestaltung der sozialen Beziehungen und Systeme, die die Biologie zu einem Gefängnis für die Frau machen, sein. Das aber weist ebenso auf die kraftvolle Natur der menschlichen Person hin. Unsre Kraft, die wir für einen Wandel zum Wohl der Allgemeinheit einsetzen (das notwendig uns selbst mit einschließt), kann jedoch nur dann erfolgreich sein, wenn wir uns allgemein auf eine Achtung der unter uns vorhandenen Verschiedenheiten besinnen. Gnade wie Sünde lassen sich besser im Sinne einer sozialen Wirklichkeit verstehen. Die feministische Konzentration auf verschiedene Arten weiblicher Erfahrung stellt eine Herausforderung dar für die individualistische Verbergung jeglicher theologischen Kategorie.

*In welchem Umfang verursacht «Unterschied» einen Unterschied?*

Ich habe den Standpunkt vertreten, daß sowohl Biologie als auch soziokulturelle Faktoren Teil einer Neudefinition der menschlichen Natur durch eine feministische Theologie sein sollten. Das würde bedeuten, daß Unterschiede zwischen Mann und Frau und zwischen Frauen untereinander den Ausgangspunkt für die Gestaltung unsrer Theorie abgeben. Das erfordert von uns zuerst und zunächst die Fähigkeit, uns jenseits der Furcht vor «Verschiedenheit» als analytischer Kategorie zu bewegen. Lassen sie mich zunächst ein paar von den Gründen nennen, aus denen wir diese Furcht haben. Innerhalb einer patriarchalisch konzipierten sozio-kulturellen Struktur bedeutet die Charakterisierung einer Frau oder eines Mannes als «verschieden» üblicherweise, daß sie oder er *von der Norm abweicht*. Folglich impliziert «Unterschied, Verschiedenheit» die Vorstellung von Minderwertigkeit und Ungleichheit. Und gerade wo die Vertreter der patriarchalischen Gesellschaftsform erklären: Die Frau ist «verschiedenartig», aber «gleichwertig», entdecken wir hinter diesen Bezeichnungen versteckt und maskiert eine angenommene Minderwertigkeit, weil die Verschiedenheit der Frau eben im Hinblick auf sie definiert ist.

Bewegen wir uns jenseits dieser Furcht, indem die Frau sich selbst den Namen gibt, begegnen wir einer ganz anderen Definition. Eine feministische Darstellung der Verschiedenheit der Frau vom Mann bietet zunächst eine weiße, mittel-

ständige, westliche Perspektive, als wäre sie zutreffend für alle Frauen. Die «Verschiedenheit unter Frauen» als Teil unseres Ausgangspunktes zu akzeptieren, bedeutet, daß wir ebensogut selbstkritisch wie kritisch zu sein haben. Es wird die Theorie auf die Probe stellen, die viele von uns nur widerstrebend aufgestellt haben. Und es wird die Versuche einer Verallgemeinerung derjenigen Frauen relativieren, die an einer Vorherrschaft unter dem Aspekt von Klasse, Kultur, Geschlecht und bzw. oder Rasse festhalten.

Nehme ich die Herausforderung an, mich jenseits beider Arten von Furcht zu bewegen, dann wird eine Bewußtmachung der Verschiedenheit weiblicher Erfahrungen nur der erste Schritt sein, um deren Ausmaß, das sich ergibt, wenn man «Verschiedenheit» als Ausgangspunkt nimmt, ans Tageslicht zu bringen.

Henriette Moore bestimmt in ihrem Buch *«Feminism and Anthropology»* den nächsten, ungleich bedeutenderen Schritt. Sie postuliert, daß es die Frau schlechthin (*universal woman*) nicht gebe. Sie entwirft einen soziologischen Abbau von «Frau», indem sie zeigt, daß es sich dabei um eine analytische Kategorie ohne Sinngehalt handelt. Es gibt keine Art, «Frau» zu bestimmen (oder «Mann»), die die realen Unterschiede zwischen Frauen (oder Männern) berücksichtigt. Als Anthropologin ist sie äußerst aufmerksam dafür, wie sich die Bedeutung von «Frau» von Kultur zu Kultur wandelt. Daher ist der Begriff «Geschlecht», nämlich die *Bedeutung*, die sich an die sexuellen Verschiedenheiten knüpft, eine wesentlich adäquatere analytische Kategorie als «Frau». «Geschlecht» ermöglicht, daß kulturelle Unterschiede in Erwägung gezogen werden. Doch die feministische Theorie, erklärt sie, muß auch zugeben, daß es auch unter Frauen der gleichen Kultur viele Unterschiede gibt. Es genügt nicht festzustellen, daß die Identität des Geschlechts durch die Kultur allein geschaffen wird. Rasse und Klasse beeinflussen ebenso tiefgreifend innerhalb einer bestimmten Kultur die Erfahrung des Frau-Seins. So kann Geschlecht nicht von sich selbst aus analysiert werden. Die feministische Anthropologie sollte darstellen, in welcher Weise Rasse und Klasse durch das Geschlecht hindurch erfahren werden. Frau-Sein läßt sich nicht trennen von der Art Frau, die man ist<sup>10</sup>.

Wenn wir dazu kommen, theologisch über die Natur des Menschseins nachzudenken mit der

weiblichen Erfahrung als einer der primären Quellen, reicht es nicht mehr aus, sich ausschließlich auf die Unterschiede zu konzentrieren, die das Geschlecht bewirkt. Unsere Analyse sollte beginnen mit den Realitäten, die bestimmt sind durch die verschiedenen Lebensumstände der Frauen, und sie konsequent eingliedern.

Susan Thistlethwaite folgt dieser Verfahrensweise, wenn sie untersucht, wie Rasse und Geschlecht sich auf die theologische Anthropologie auswirken<sup>11</sup>. Sie fordert die weißen Feministinnen auf, die Lehren der «Womanistinnen (schwarze Frauen)» zu studieren. Daraus ergibt sich nicht allein ein Korrektiv für die Tendenz der weißen Feministinnen, für alle Frauen gleiche Behauptungen aufzustellen, sondern macht auch die Disparität zwischen der Theorie der weißen und der Theorie der schwarzen Frauen klar.

So betrachtet Thistlethwaite zum Beispiel die Verschiedenheit zwischen der Lehre der weißen Feministinnen und der «Womanistinnen» zum Thema Natur und Schöpfung. Während die Lehre der weißen Feministinnen dahin tendiert, die harmonischen, guten, kreativen Aspekte der Natur zu betonen, richtet die womanistische Überlegung ihre Aufmerksamkeit stärker auf die konfliktrichtige und destruktive Wesensnote der Natur. Sie weist darauf hin, daß «nach Meinung vieler Womanistinnen . . . die Schöpfung *gefallen* ist, Sünde und Böses erschreckend real sind und kein (leichter?) Zugang zur Harmonie besteht.»<sup>12</sup> Die weißen Feministinnen neigen indessen dazu, Natur als gut und Kultur als schlecht zu betrachten.

Die Literatur der schwarzen Frauen macht deutlich, wie Rasse das Naturerlebnis der Frau beeinflusst: Sie zerstört und wirkt zugleich aufbauend im Leben derjenigen, die ständig den harten Realitäten von Armut und Rassismus begegnen. Daher zieht die Heilung der schwarzen Frau nicht ein Suchen nach dem Erlebnis der Einheit mit der Welt der Natur nach sich, sondern den Kampf um den Wandel des sozialen Systems, das die destruktiven Seiten der Natur vor seiner Türschwelle liegen hat.

Ein Schlüsselproblem taucht auf: In welcher Weise übt diese Idee der Heilung Kritik an der feministischen Theologie der Weißen? Zumindest dürften die theologischen Bemühungen der Weißen um ein Verständnis des Zusammenhanges zwischen der Menschheit und der Welt der Na-

tur die Überlegungen der Schwarzen nicht ausklammern, welche die Unabhängigkeit der Natur und ihr zerstörerisches Potential erkennen. Am Horizont jedoch liegt wohl ein vollkommen verschiedener Weg, das Wesen der Schöpfung zu bestimmen. Und das kann uns näher an eine genauere Vorstellung der Art und Weise heranbringen, wie die Dinge «wirklich sind» und zugleich damit effektive Strategien für das Heil der Menschheit und der Welt liefern. Allerdings ist die Anerkennung und Eingliederung von Verschiedenheit weit mehr als ein Abenteuer des abstrakten Denkens. Seine Bedeutung liegt nicht allein im Reich der Theorie.

Die Praxis des *Lebens mit Verschiedenheit*, nämlich das Schreiten außerhalb der ererbten Trennungslinien der Rasse, des Geschlechts, der Kultur und/oder der Klasse schenkt uns einen gnadenerfüllten Weg, die Verschiedenheit kennenzulernen, zu achten und zu *lieben*. Meine Erfahrung beim Überschreiten von Grenzen zwischen Klassen und Kulturen enthüllt zuerst vor allem die Überlegenheitskomplexe, die aus der amerikanischen Nationalität und der Zugehörigkeit zum Mittelstand kommen. Sie zeigt mir Seiten des Bösen und der Unterdrückung, die ich innerhalb meiner eigenen sicheren Kreise niemals zu Gesicht bekommen hatte. Gleicherweise eröffnet sie mir die außerordentlichen menschlichen Kräfte, die in der täglichen Aufgabe zu überleben entzündet werden. Vor allem aber lehrt sie mich, wie man, anstatt sie zu ignorieren oder zu übertünchen, kreativ mit den der Verschiedenheit innewohnenden Konflikten fertig wird. Darin entdecke ich Sinn und Bedeutung von «Solidarität» und ihre Bedeutung für politischen Wandel, von dem ich selbst wie auch Frauen, die ganz anders sind als ich, Nutzen haben. «Solidarität» und «schwesterliches Verhältnis» mit echter Kraft und Wirksamkeit sind unmöglich ohne das Mühen, Verschiedenheiten zu erforschen und zu achten.

Die Praxis eines Lebens mit Verschiedenheit motiviert ihrerseits zutiefst die oben skizzierte theoretische Methode. Doch wohin führt dies alles? Wir sind weit über die Frage nach der «besonderen Natur der Frau» hinausgegangen. Gerade das aber macht sie so wertvoll und sollte uns veranlassen, sie weiter zu stellen. Implizit steht aber hinter dieser ganzen Diskussion nicht einfach die Behauptung, daß weibliche Erfahrungen für die theologische Anthropologie eine Er-

gänzung bedeuten. Ich sage auch, daß diese Informationsquelle sie *besser* macht. Jawohl, diesen Anspruch hat die feministische Theologie von Anfang an erhoben. Aber es ist notwendig, daß wir diese Behauptung näher bestimmen im Licht der Aufmerksamkeit, die wir der Verschiedenheit widmen. Sagen wir, es sei notwendig, unsre Theorie aus der Perspektive der Verschiedenheit zu präzisieren, wie können wir dann etwas aussagen, das irgend etwas oder irgend jemanden sonst meint? Oder wie kann unsere Theorie, die in speziellen Erfahrungen einzelner Frauen wurzelt, für alle Frauen und Männer Gültigkeit besitzen? Hinsichtlich unsres Themas: Wie können wir bessere Aussagen machen über die Natur des Menschen, wenn wir nicht die spezielle Erfahrung jeder einzelnen Frau berücksichtigen?

Das sind schwierige Fragen. Sie stellen eine moderne Variante zu dem überkommenen philosophischen Thema des Verhältnisses zwischen der Einzelerfahrung und der allgemeingültigen Wahrheit dar. Sara Ruddicks Erörterung im Zusammenhang mit ihrer eigenen Tendenz zur Verallgemeinerung stellt einen bedeutenden Beitrag zum vorliegenden Dilemma dar<sup>13</sup>. Sie ist sich klar über die feministische und philosophische Aussageweise hinsichtlich des Begriffes der Verschiedenheit. Sie weiß zum Beispiel, daß die Erfahrung des Mutterseins von dem sozialen, kulturellen und historischen Standort der betreffenden Person abhängt. Dennoch beharrt sie auf der Möglichkeit, den Inhalt dessen, was sie als «mütterliches Denken» bezeichnet, zu skizzieren.

Ruddick behauptet, es gebe Wege zu erkennen und einen Kern von Erkenntnis, der in der praktischen Erfahrung jeder Frau auftaucht, die Mutter wird. Sie definiert die praktische Seite des Mutterseins als Übernahme der Verantwortung für das Verlangen der Kinder nach Schutz, Pflege und sozialer Erwünschtheit. Indem sie ihre eigene Erfahrung des Mutterseins heranzieht und Erzählungen wie Theorien vieler anderer, die Mutter geworden waren, anhört, entwickelt Ruddick Denkformen, die allen Müttern gemeinsam sind. So definiert sie zum Beispiel eine solche mütterliche Denkform als «holding (halten)»: «Halten bedeutet, das Risiko möglichst gering halten und Verschiedenheiten lieber ausgleichen als besonders scharf hervorheben. «Halten» ist eine Art, mit einem Auge auf den Erhalt eines Mindestmaßes von Harmonie, von materiellen

Mitteln und von Fertigkeiten zu blicken, die unerlässlich sind, um ein Kind in Sicherheit zu bewahren.»<sup>14</sup> Sie behauptet ferner, daß mütterliches Denken besser ist als die herrschende Erörterung militaristischer Gedankengänge. Mütterliches — und nicht militaristisches — Denken öffnet die Tore zu einer Politik echten Friedens.

Kehren wir zurück zu unserer Frage: Wie können wir bessere Aussagen über die Natur des Menschseins machen, wenn wir nicht die Erfahrung jeder Frau in Betracht ziehen? In Anwendung des theoretischen Verfahrens Ruddicks halten wir zunächst Ausschau nach gemeinsamen Zügen bei allem Achten auf die Verschiedenheiten unter Frauen. Das Suchen nach Gemeinschaftlichkeit hat notwendig den Prozeß des Kritisierens und Kritisiertwerdens durch Theorien zur Folge, die von unseren eigenen verschiedenen sozialen und historischen Standorten ausgehen. Es hat ferner eine sozial-wirtschaftliche, kulturelle, rassische und ebenso auch eine psychologische Analyse zur Folge. Außerdem *basiert* unsre Bezeichnung dessen, was gemeinsam und vertraut — vielleicht sogar universal — ist, *auf der Annahme von Verschiedenheit* und nicht von Gleichheit.

Der Kern der Sache hängt damit zusammen, *weshalb* wir darstellen wollen, was gemeinsam ist. Es kann nicht von dem — wenngleich unbewußt — Wunsch herrühren, Verschiedenheit zu leugnen. Ruddick berichtet von einem konkreten Fall mütterlichen Verhaltens einer Bauersfrau und erklärt dann, darauf bezugnehmend: «Wenn ich mich in einem Fühlen und Verlangen mit dieser Farmersfrau in ihrer beschützenden Tätigkeit identifiziere, dann kann das nicht daher rühren, daß ich ihr *gleich* wäre. Ebensovienig habe ich die Absicht, an die Stelle einer Schilderung ihres Tuns zu treten und in einer verallgemeinerten Darstellung an mich selbst zu denken.» Statt dessen beharrt Ruddick darauf, daß wir verschiedene Berichte mütterlichen Verhaltens (oder verschiedene Berichte weiblicher Erfahrung) weiter sammeln und zugleich aufstellen müssen, was ihnen gemeinsam ist, mit dem Ziel, vergangene Arten des Nachdenkens über den Frieden (oder des theologischen Reflektierens über die menschliche Natur) zu korrigieren. Die universalen Aspekte der verschiedenen weiblichen Erfahrungen liefern die Grundlage für die Behauptung, daß «dies die Weise ist, wie die Dinge wirklich liegen». Die gehäuften Analysen —

nicht die verstreuten Interpretationen verschiedener Erfahrungen — besitzen die Kraft, die herrschende Problemstellung in Frage zu stellen.

Wie sollen wir wissen, daß diese Theorien über Sünde und Gnade, Schöpfung und Erlösung besser sind? Zuerst einmal wird es für uns notwendig sein, mit stetiger Wachsamkeit die Formen von Praxis zu betrachten, zu denen sie anspornen. Wir werden ständig ihre «Wahrheit-im-Handeln»<sup>16</sup> zu prüfen haben. Werden sie zu Handlungsweisen anspornen, durch die niemand verletzt wird? Werden sie uns zeigen, wie wir unsre Verschiedenheiten überleben? Zugleich werden wir Bescheidenheit und einen provisorischen Charakter in die Bildung unserer Theorien einbringen müssen. Ruddick bezieht sich auf den Begriff der kumulativen Universalität mehr als auf den einer absoluten<sup>17</sup>. Wir können niemals sagen, daß unsre theologischen Ideen über die menschliche Natur absolut wahr sind. Das zieht nicht die Möglichkeit in Betracht, unsere Handlungsweisen zu überprüfen aufgrund verschiedener Erfahrungen, die noch nicht ausgesprochen oder formuliert sind. Anne Carr hat recht, wenn sie sagt, daß unsere Vorstellung von der menschlichen Natur als sich wandelnd verstanden werden sollte<sup>18</sup>. Und Ruddick legt mit entwaffnender Ehrlichkeit eine Metapher vor, die in diesem Zusammenhang sehr nützlich sein kann. Obwohl sie in ihren Theorien davon ausgeht, was unter allen Verschiedenheiten gemeinsam sein kann, gibt sie zu: «Ich bin Dozentin, Beobachterin und Mutter», und «ich schaffe den Ausgleich»<sup>19</sup>. Nach all unserem Forschen, Zuhören und Handeln schaffen auch wir den Ausgleich.

Die Frage nach der «besonderen Natur der Frau» ist nicht nur deshalb bedeutend, weil sie die Analyse von Geschlecht, Rasse und Klasse provoziert. Ihre Bedeutung liegt auch darin, daß sie einen neuen theologischen Horizont ausmalt, mit Farben und Strukturen, die so bisher noch nie zum Leuchten gekommen sind.

<sup>1</sup> Aus: *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Trumansburg 1984) 114.

<sup>2</sup> Siehe auch Anne Carrs vorzügliche Untersuchung von Feminismus und theologischer Anthropologie in: *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience* (San Francisco 1988) 117–133.

<sup>3</sup> *The Human Situation. A Feminine View*, in: Carol Christ/Judith Plaskow (Hgg.), *Womenspirit Rising* (San Francisco 1979) 26.

<sup>4</sup> Sex, Sin and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich (Washington 1980).

<sup>5</sup> AaO. 6

<sup>6</sup> Siehe Liam Dowd's Analyse, die nachweist, wie die katholische Lehre diesen und andere Aspekte der Verfassung von 1937 beeinflusst hat, in ihrem Aufsatz «Church, State and Women: The Aftermath of Partition», in: Chris Curtin/Pauline Jackson/Barbara O'Connor (Hgg.), *Gender in Irish Society* (Galway University Press, Galway 1987) 3-36.

<sup>7</sup> Janet Sayers, *Biological Politics: Feminist and Anti-Feminist Perspectives* (London 1982).

<sup>8</sup> AaO. 3.

<sup>9</sup> Carol Robb (Hg.), *Making the Connections* (Boston 1985) 52. Siehe auch Elisabeth Schüssler Fiorenza's Analyse, die zeigt, wie Aristoteles eine philosophische Rechtfertigung für die zwei Arten menschlicher Natur liefert, weil die soziopolitischen Strukturen der athenischen Demokratie dies forderten: Das Schweigen brechen — sichtbar werden, in: *CONCILIUM* 21 (1985/6) 388-389.

<sup>10</sup> Henriette Moore, *Feminism and Anthropology* (Cambridge 1988) 1-11, 186-198. — Aber Moore beachtet nicht genügend, wie Biologie die Erfahrungen der Frau direkt beeinflusst. Sie akzeptiert den allgemeinen Trend in der Anthropologie, daß, «was Kulturen aus den Geschlechtsunterschieden machen, nahezu unendlich variabel (ist), . . . so daß die Biologie keine bestimmende Rolle spielen kann» (S. 7). Obwohl das Geschlecht in den verschiedenen Kulturen in verschiedenen Weisen gedeutet wird, nimmt dies nicht die Möglichkeit, daß jede Frau für sich selbst — im Kontext ihres sozio-ökonomischen Status — Sinn und Bedeutung ihrer Biologie interpretiert. Ein Teil der Bedeutung der sexuellen Verschiedenheiten (Geschlecht) rührt vom Einfluß der Biologie her. So kann zum Beispiel, wie Sayers darlegt, von manchen Frauen die Schwangerschaft als das Heranwachsen eines Parasiten in ihrem Körper empfunden und erfahren werden, während andere es als Wachsen des Umfangs ihrer selbst

erfahren. Verschiedenheiten in der Interpretation — je nach der persönlichen Veranlagung der einzelnen Frau — beeinflusst die Art der mütterlichen Aktivität und Eigentümlichkeiten, die die betreffende Frau bekundet. (Siehe Sayers, S. 147-172.) Anthropologische — wie theologische — Beobachtungen sollten weiter erforschen, wie biologische Verschiedenheiten menschliche Erfahrung beeinflussen.

<sup>11</sup> Sex, Race and God: *Christian Feminism in Black and White* (New York 1989).

<sup>12</sup> AaO. 61.

<sup>13</sup> Siehe ihr Buch: *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace* (Boston 1989) besonders S. 51-57, 127-140.

<sup>14</sup> AaO. 78-79.

<sup>15</sup> AaO. 52.

<sup>16</sup> *Thistlethwaite*, 24-26.

<sup>17</sup> *Maternal Thinking*, Anm. 24, 259-260.

<sup>18</sup> *Transforming Grace* 131-133.

<sup>19</sup> *Maternal Thinking*, 61.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

#### KATHERINE E. ZAPPONE

Dr. phil. Lehrt an der School of Hebrew, Biblical and Theological Studies am Trinity College in Dublin. Mitglied des Leitungsgremiums von «The Shanty Educational Project», einem Programm für Frauen und Männer mit eingeschränkten Bildungs- und wirtschaftlichen Möglichkeiten. Herausgeberin einer irischen Zeitschrift für feministische Spiritualität. Neuerdings hat sie einen Beitrag über feministische Ethik zu einem Sammelwerk über «Ethics and the Christian» (Columba Press, Dublin 1991) beigesteuert. Buchveröffentlichung: *The Hope of Wholeness: A Spirituality for Feminists* (Twenty-Third Publications, Mystic, CT., 1991). Anschrift: Dr. Katherine E. Zappone, University of Dublin, Trinity College, School of Hebrew, Biblical and Theological Studies, Dublin 2, Irland.