

Praktiken der Gewalt im Namen der Religion

Über die weit gezogenen Grenzen der erlaubten Gewalt gegen Frauen

Hedwig Meyer-Wilmes

Praktiken der Gewalt gegen Frauen im Namen der Religion aufzuzeichnen, bedeutet in den westeuropäischen Gesellschaften, die subtile Verflechtung von Religion und Kultur wahrzunehmen. Diese Verflechtung zeigt sich darin, daß Frauenbilder, die eine Identität mit dem Bösen, ihre Abhängigkeit vom Manne, ihre Passivität zum Ausdruck bringen, zwar oft von den Religionen gestützt werden, sich aber keinesfalls nur als religiöse Codes gesellschaftlich manifestieren. So zeigt die hitzige deutsche parlamentarische Diskussion um das sexuelle Selbstbestimmungsrecht von Frauen im Kontext der Vergewaltigungen von Frauen in der Ehe, daß Frauen keinen gesetzlichen Schutz in Haus und Heim beanspruchen können. Die Rechtsprechung in Vergewaltigungsprozessen zeigt immer wieder, wie die Frauen angetane Gewalt relativiert wird, wenn z.B. unterstellt wird, daß das Opfer sich nicht gewehrt habe, keine sichtbaren Spuren ihrer Gegenwehr am Körper des Täters hinterlassen habe. Würde ein derartiges Rechtsempfinden auf andere Straftatbestände übertragen, so steht der Interpretation eines Banküberfalls als Geldübernahme nichts mehr im Wege. Die Kindermorde in Belgien haben

deutlich gemacht, daß Aufdeckung und Verhinderung von Gewalt gegen Mädchen durch „unheilige Allianzen“ von Verbrechern, Politikern und Polizisten blockiert werden. Diese tödlichen Allianzen der Macht formieren sich zu einem System der Gewalt in einem demokratischen Rechtsstaat, dem nur durch Elternprotest, Medien und basisdemokratische Aktionen (Sternmärschen) Einhalt geboten werden konnte. Frauenbilder in unserer Gesellschaft, die die Gewaltopfer zu Täterinnen werden lassen (Frauen wollen genommen werden! Wenn eine Frau nein sagt, meint sie ja!), werden einerseits religiös mitvermittelt, aber andererseits auch kritisiert, wie die Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ (1988-1998) gezeigt hat.

Christliche Quellen der Unterdrückung von Frauen

Die religiöse Inkulturation von Frauenverachtung ist eine, die christliche Theologinnen schon lange kritisieren, indem sie darauf aufmerksam machen, daß das Beharren auf dem Vätergott, die Abwesenheit von Frauen in kirchlichen Leitungsfunktionen und die exklusive Spra-

che der Liturgie die den Frauen angetane Gewalt ideologisch und gesellschaftlich unterstützt. Wir sind mit einem Erbe biblischer Texte behaftet, in denen sexuelle Gewalt gegen Frauen in ihrer ganzen Bannbreite reproduziert wird. Sexuelle Denunziation (Dan 13), Nötigung (Gen 12,10; 2Sam 11) bis hin zur Vergewaltigung (Gen 34; 2Sam 13) und Sexualmord (Ri 19) werden ausdrücklich thematisiert. Macht von Männern über Frauen wird im Bild der Tochter Zion, der untreuen Ehefrau, der Hure, deren Blöße öffentlich aufgedeckt wird (Ez 16,8), symbolisiert. Eine sich auf das Zweite Testament beziehende Opfer- und Nachfolgetheologie, die das Leiden Christi, der „gehorsam bis in den Tod“ war (Phil 2,8), wird denjenigen, die unter sexueller Gewalt leiden, zur Nachahmung empfohlen. Hinter dem Thema der Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ verbirgt sich von daher nicht nur der Wunsch nach Integration und Anerkennung der Frauen, sondern „ein Schrei nach Treue zu der neuen, in Christus verheißenen Gemeinschaft“¹.

Was ist Gewalt gegen Frauen?

Auf der Vierten Weltfrauenkonferenz in Beijing (1995) wurde Gewalt gegen Frauen so beschrieben: „Unter Gewalt in Geschlechterverhältnissen verstehen wir jede Art von Verletzung der körperlichen und/oder seelischen Unversehrtheit, die mit der Geschlechtlichkeit des Opfers und des Täters zusammenhängt und die unter Ausnutzung des strukturell vorgegebenen Machtverhältnisses zwischen Männern und Frauen zugefügt wird.“² Dieser Definition von Gewalt ist

anzumerken, daß sie eine Konsensformel der UNO ist. Man könnte die „inklusive“ Sprache in unsere Gewaltverhältnisse hinein so übersetzen, wie dies einer Stellungnahme der Evangelischen Frauenarbeit Deutschlands zu entnehmen ist: „Gewalt gegen Frauen und Mädchen liegt dann vor, wenn diese von einer Person (in der Regel von einem Mann) gegen ihren Willen zur Befriedigung von bestimmten Bedürfnissen benutzt werden. Diese Bedürfnisse sind entweder sexueller Natur, oder es sind vor allem nichtsexuelle Bedürfnisse, die in sexualisierter Form ausgelebt werden (z.B. der Wunsch, Macht zu erleben, zu erniedrigen, sich selbst zu bestätigen).“³ Der Vorteil dieser Definition ist

Die Autorin

*Hedwig Meyer-Wilmes, geb. 1953; Studium der kath. Theologie, Pädagogik und Germanistik in Münster; Arbeit als Religionslehrerin, Gemeindeassistentin, in dieser Zeit Mitarbeit bei der Notrufgruppe für vergewaltigte Frauen und Mädchen in Bielefeld, Assistentin am Kath.-Ökumenischen Institut in Münster; Universitätshauptdozentin für Feministische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen/NL und Gastprofessorin für Frauenstudien/Theologie in Löwen/B. Veröffentlichungen: *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1990; *Over hoeren, taarten en vrouwen, die voorbij gaan. Macht en verschil in de vrouwenkerk, Kampen* 1992 (Herausgabe zusammen mit *Lieve Troch*); *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Regensburg 1996; *Memoiren einer Schlange. Feministisch-theologische Gedichte* (erscheint im Dezember 1997). Anschrift: Erasmusplein 1, NL 6525 HT Nijmegen.*

ihre Wirklichkeitsnähe: „Alle drei Minuten wird eine Frau geschlagen, alle fünf Minuten eine Frau vergewaltigt, alle zehn Minuten ein kleines Mädchen se-

xuell belästigt. Jeden Tag findet man Frauenkörper auf Parkwegen und in Schlafzimmern, oben im Treppenhaus.“⁴ Wir können das Gedicht der afrikanisch-amerikanischen Schriftstellerin Ntozake Shange weiterführen: Jeden Tag werden Kinder mißbraucht, zur Prostitution gezwungen, Geschlechtsorgane von Mädchen verstümmelt, Witwen in Indien verbrannt, Mädchen und Frauenhandel betrieben, Frauen kollektiv im Krieg vergewaltigt. Die Szenarien der Wirklichkeit lassen nur einen Schluß zu: Gewalt an Frauen ist Teil des Alltags von Frauen überall auf der Welt! Deshalb ist die „geschlechtsneutrale“ Sprache der Vierten Weltfrauenkonferenz irreführend und verschleiern. Die in diesen Definitionen von Gewalt angedeutete Sichtweise lenkt den Blick auf den Gesamtzusammenhang von Machtverhältnissen, in denen Frauen sexuell mißbraucht werden. Gewalt gegen Frauen wird einerseits als strukturelle Sünde gebrandmarkt, und andererseits wird diese vom sexuellen Mißbrauch unterschieden. Das bedarf der Erläuterung: In einer katholischen Stellungnahme zu Gewalt gegen Frauen im Rahmen der Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ wird die Sichtweise der Einbettung sexueller Gewalt gegen Frauen in eine allgemeine Gewaltstruktur geteilt. Unter Gewaltstruktur wird die Definitionsmacht von Männern beschrieben, „der Zwang zur Anpassung in vielen Lebensbereichen, die Verweigerung der Anerkennung weiblicher Arbeit ..., die geistige Bevormundung in der Kirche und die vorfindbare Gestaltung kirchlicher Strukturen und Ämter“⁵.

Gewalt ist Sünde

Unter dem Begriff Gewalt werden somit ungerechte Machtverhältnisse gefaßt, die sich auf verschiedenen Ebenen manifestieren: die Definitionsvorherrschaft der Männer, der Zwang zur „weiblichen“ Rolle, die Diskriminierung „weiblicher“ Arbeit sowie die hierarchische Ausbildung der Kirche - Ebenen bzw. Subsysteme, die in der feministisch-theologischen Debatte als „Kyriarchie“ (Schüssler Fiorenza) bezeichnet werden. Dieser Gewaltbegriff setzt einen fließenden Übergang der „direkten/personalen und der indirekten/strukturellen“⁶ Formen von Macht voraus. Eine ähnliche Sicht des Gewaltzusammenhangs kommt auch im Schlußdokument der Ersten Europäischen Frauensynode (1996) zum Ausdruck. Der allgemeine Gewaltzusammenhang wird hier nicht nur im Hinblick auf den Schutz des sexuellen Selbstbestimmungsrechtes konkretisiert, sondern auch im Hinblick auf die ökonomische, politische und spirituelle Situation von Frauen in Europa. „Der Kampf gegen Armut bedeutet das Kämpfen gegen strukturelle Gewalt“, der Einsatz um die Priesterweihe für Frauen steht neben Forderungen zum Abbau von Kernenergie.⁷ Unterschiedliche Facetten einer patriarchalischen Machtstruktur werden hier aufgezeigt. Diese Sicht von Gewalt und Gewaltverhältnissen stützt sich auf die Erfahrungen von Frauen in Kirche und Gesellschaft, welche dazu neigen, Gewalt gegen Frauen als Sonderfall, eben als Frauenfrage zu betrachten; und damit Gewalt personalisieren (Das Opfer trug einen aufreizenden Minirock! Der Täter hatte eine schlimme Kindheit!).

In der christlichen Tradition gibt es ein

Sündenverständnis, das Sexualität als primären Ort von Sünde auffaßt. Sexualität wurde bis in unser Jahrhundert hinein vorrangig im Bild der verführerischen Eva symbolisiert. Da war es nur ein kleiner Schritt zur Assoziationskette Sünde-Sexualität-Frau. Selten hörte man von der Kirche die klare Aussage, „daß nicht die Erfahrung, sondern die Ausübung und die gesellschaftliche Duldung sexueller Gewalt Sünde ist“⁸. Kirchliche Stellungnahmen aus dem Bereich der Frauenseelsorge betonen, daß sexuelle Gewalt Sünde ist, weil sie die körperliche und seelische Unversehrtheit eines Menschen antastet. Sünde sei es, Vertrauen und Macht zu mißbrauchen. „Sexuelle Gewalt ist ein Angriff auf Gott, weil sie zerstört, was Gott sich zum Bilde geschaffen hat.“⁹ Diesen Stellungnahmen geht es darum, über die politische Diagnose hinaus auch die theologische Dimension von Gewaltverhältnissen zu reflektieren. Die befreiungstheologisch adaptierte Rede von der strukturellen Sünde wird somit auch auf die Verhältnisse gesellschaftlich-kirchlicher Machtverteilung im Hinblick auf Gewalt gegen Frauen übertragen. Die Frage ist nun, wie die spezifische sexuelle Gewalt, wie sie im Vergewaltigungsakt und im sexuellen Mißbrauch von Kindern zum Tragen kommt, theologisch thematisiert werden kann.

Zur Entsexualisierung von Sexualität

In der eingangs zitierten Gewaltdefinition der Evangelischen Stellungnahme kommt es zu einer Unterscheidung von Gewalt, die Bedürfnisse sexueller Natur trennt von den „nicht sexuellen Bedürfnissen, die in sexualisierter Form

ausgelebt werden“¹⁰. Diese Unterscheidung bezieht sich auf das Motiv des Machtmißbrauches: Macht oder Trieb. Festgehalten wird, daß beide in sexualisierter Form ausgelebt werden. Nun fällt mir in der feministisch-theologischen Diskussion auf, daß es hier einen starken Überhang zur Machtanalyse von Gewalt gegen Frauen gibt. Mehr noch, ich nehme so etwas wie eine Verflüchtigung des Sexuellen im Machtbegriff wahr. Wenn wir über Vergewaltigung, sexuelle Belästigung, Kindesmißbrauch, Pornographie und das Schlagen von Frauen reden, begreifen wir diese als Beispiele von Gewalt gegen Frauen. „Aber was mir an dieser Analyse gefährlich scheint ... ist die Annahme, daß es in diesen Punkten um Gewalt und nicht um Sex ginge: Vergewaltigung sei ein Verbrechen der Gewalt, nicht der Sexualität, sexuelle Belästigung sei Mißbrauch von Macht, nicht von Sexualität; Pornographie sei Gewalt gegen Frauen und sei nicht erotisch.“¹¹ Diese Warnung der Juristin und Autorin Catherine MacKinnon bezieht sich auf die Übernahme eines „männlich“ definierten Begriffes sexueller Gewalt, der nur das als illegal versteht, was man(n) darunter versteht. Einen Begriff, den wir ungewollt bestätigen, „wenn wir sagen, unsere sexuellen Verletzungen beruhen auf dem Mißbrauch von Macht, nicht von Sex“¹². Feministische Analysen ziehen eine Grenze zwischen Geschlechtsverkehr und Vergewaltigung, Annäherungsversuchen und sexueller Belästigung, Pornographie als künstlerischer Darstellung und der visuellen Erniedrigung von Frauen. Der Kampf der Frauenbewegung um das sexuelle Selbstbestimmungsrecht von Frauen besteht im Grunde genommen aus dem Ringen um die gesell-

schaftliche Akzeptanz dieser Grenzmarkierung. Doch diese Markierung ist inzwischen selbst unter Feministinnen strittig. So bedauert die Philosophin Judith Butler, daß Feministinnen keinen Unterschied mehr zwischen einer Vergewaltigung und der visuellen Darstellung einer Vergewaltigung machten. Von daher schiebt sie Positionen wie die von MacKinnon in die Nähe zu rechten Gruppierungen und konservativen Politikern. Sie beharrt auf der Ambivalenz von Sexualität, die eben erotisierend und erniedrigend sein könne. Zwar negiert sie nicht die Gewalttätigkeit, die von Bildern und Worten ausgehen kann und die uns sozial traumatisiere. Doch dieses soziale, historische Trauma könnten wir nicht dadurch beheben, daß wir immer wieder wiederholten, wie verletzbar wir seien.¹³ Während für MacKinnon das Problem sexuellen Mißbrauchs in der unterschiedlichen Wahrnehmung von Sexualität durch Männer und Frauen liegt, lokalisiert Butler das Problem in der Ambivalenz der Sexualität als solcher. Sie geht davon aus, daß Männer und Frauen z.B. Pornographie erniedrigend und erotisierend finden. Ihre Vision läßt Männer und Frauen in Zukunft geschlechtsvariabel Kosmetika und Pornos konsumieren, während MacKinnon sich eine Situation wünscht, in der sie entspannt in der Badewanne liegen und gemeinsam ein „anständiges“ Buch lesen.

Sexueller Mißbrauch von Frauen ist Mord an der Seele¹⁴

Die Folgen der Verletzung durch indirekte Gewalt beschreibt eine „namenlose“ Frau folgendermaßen: „Wohin fallen

die Worte, die mich verletzen, als sie auf mich prallten? Sammle ich sie, oder was tue ich mit ihnen? ... Es sind nicht nur Worte, es sind Energien aus Körper, Geist und Seele.“¹⁵ Eine Therapeutin, die mit Inzestopfern arbeitet, nennt ihr Buch „Seelenmord“¹⁶. Frauen machen sich auf die Suche nach „Befreienden Gottesbildern für Frauen“¹⁷, um ihre Seelen zu retten. Die „namenlose“ Frau könnte Judith Butler lehren, daß gewalttätige Worte und Bilder nicht nur ambivalent sind, sondern Taten beinhalten, die Frauenkörper zerstören. Sexuelle Gewalt an Frauen ist nicht nur eine Sprechblase, die je nach Belieben gefüllt werden kann. Ich stimme mit MacKinnon darin überein, daß sexuelle Gewalt gegen Frauen nicht durch den Verweis auf die Allgemeinheit von Gewaltverhältnissen neutralisiert werden darf. Andererseits genügt mir ihre „resexualisierte“ Form der Machtfrage nicht, um die Verletzung der Sexualität als Beschädigung der Gesamtpersönlichkeit herauszustellen. Die Stimmen von Vergewaltigungsopfern zeigen, daß die ihnen angetane Gewalt als Verletzung von Körper und Seele aufgefaßt werden, d.h. als Vernichtung ihrer Person.

Im CONCILIUM-Heft „Gewalt gegen Frauen“¹⁸ beschreibt Elisabeth Schüssler Fiorenza verschiedene Strategien des Umgangs von feministischen Theologinnen mit dem Erbe der Legitimation von Gewalt an Frauen durch die christliche Religion. Eine Strategie sei, den christlichen Glauben aufzugeben, der die den Frauen angetane Gewalt legitimiere. Eine andere sei, Christin zu bleiben und sich weiter erniedrigen zu lassen. Diese unmögliche Alternative zwischen Widerstand und Anpassung werde jedoch den Frauen nicht gerecht, die ihren Prozeß

der Verarbeitung des Gewalttraumas als einen religiösen Weg begreifen. „So neigen weibliche Gewaltopfer angesichts dieser Alternative eher dazu, ihre Suche nach Sinn zu intensivieren, anstatt in einem religiösen und kulturellen Nihilismus Zuflucht zu suchen.“¹⁹ Anders gesagt, traumatisches Wissen beinhaltet nicht nur Anklage, sondern auch „heilendes“ Wissen oder beseelte Weisheit.²⁰ Die Verarbeitung von Gewalterfahrungen als religiösen Prozeß zu begreifen, auch wenn dieser den Abschied vom Männergott impliziert, bedeutet, Raum für andere Gottesbilder zu schaffen.

Christusmord und Schwesternopfer

In der feministischen Christologiedebatte spiegelt sich der Versuch wider, Formen allgemeiner Gewalt gegen Frauen sowie die spezifische sexuelle Gewalt gegen Frauen zu thematisieren, d.h. auch theologisch zu enttabuisieren. Diese Debatte nimmt Bezug auf zwei historische Rezeptionslinien christlicher Kreuzestheologie: auf eine, die unterdrückte Menschen ermutigt, das ihnen angetane Leid im Namen Christi zu ertragen, und auf eine andere, die unterdrückte Menschen ermutigt, sich der ihnen angetanen Gewalt zu widersetzen. Feministische Theologinnen neigen dazu, die Verletzbarkeit Gottes in Jesus zu betonen, seine Anwesenheit im Modus der Solidarität mit den Opfern.²² Gewalterfahrungen von Frauen werden in diesen Konzepten mit dem Mitleiden Jesu/Gottes in Beziehung gesetzt. Leid, Tod und Gewalt werden nicht außerhalb Gottes, sondern in seiner/ihrer Beziehung zu Geschöpf und Schöpfung ange-

siedelt. In der Logik dieser Argumentation kann Jesus Christus dann auch als „Schwester“ (Radford Ruether), als „Kind der Mirjam, als Prophet der Sophia“ (Schüssler Fiorenza) begriffen werden. Christologie aber wird da zum Problem, wo Erbsünde mit dem weiblichen Geschlecht und das Erlösungshandeln Christi mit dem männlichen Geschlecht identifiziert und symbolisiert wird. Anders gesagt, wo Männer das Monopol der Stellvertretung Christi und Evas Töchter das Monopol der Sünde haben.²³

Frauenkörper werden vergewaltigt, verbrannt, verstümmelt, aber „verkörpern“ in der christlichen Tradition niemals das Opfer Christi und das Leiden der Menschheit. Der von Mary Daly beschriebene Kreuzweg von Frauen (Witwenverbrennung in Indien, Fußverstümmelung in China, Klitorisbeschneidung in Afrika, Hexenverbrennung in Europa, Gynäkologie in Amerika) stellt die weltweite sexuelle Gewalt gegen Frauen als „skandalon“ an den Pranger, nicht um das Leiden der Frauen mit dem Leiden Christi zu korrelieren, sondern um dieses als Perversion von Schöpfung und Opfer zu enthüllen. „Gyn/Ökologie ist Ent-Schöpfung“ und Neu-Schöpfung zugleich.²⁴ Ent-Schöpfung bedeutet, die patriarchalischen Arrangements und vordergründigen Verdrehungen in Bild, Tat, Mythos und Wort, die das Sein (being) von Frauen vernichten, zu demaskieren. Neu-Schöpfung bedeutet, an „hintergründige“ Bilder, und „crone“-ologische Taten zu erinnern, die die Frauen schützen und ihre Integrität bewahren. Der von Elisabeth Schüssler Fiorenza vorgelegte Entwurf²⁵ problematisiert Gewalt gegen Frauen auf den verschiedenen Ebenen westlicher Kultur

und christlicher Theologie als Machtfrage. Sie rekonstruiert kyriarchalische Machtverhältnisse (die allgemeine Gewalt) im Hinblick auf Jesus und seine Nachfolgegemeinschaft und sie „verkontextualisiert“ dieses Erbe in der Interpretationsgemeinschaft der „wo/men-eklesia“.

Die in den Niederlanden lebende, in Nigeria geborene, in England aufgewachsene Bildhauerin Christine Kowal Post hat eine aus Pinienholz gemeißelte Frauenstatue geschaffen. Diese Frau ist nackt und hält einen Kelch an ihren Körper gepreßt. Ihr Blick ist ängstlich-abwartend, ihr Körper sinnlich und stark. Wenn man um die Statue herumgeht, bemerkt man, daß diese Frau einen Dolch in der linken Hand hinter sich versteckt. In dieser „Frau mit Kelch und Dolch“ versinnbildlichen sich die „weit gezogenen Grenzen der erlaubten Gewalt gegen Frauen“ und die feministischen Grenzmarkierungen zwischen Gewalt und Sexualität. Ihre „Blöße ist aufgedeckt“, doch sie ist angriffsbereit. Sie schützt sich mit dem Kelch, in dem das Blut der Opfer zur „gefährlichen Erinnerung“ gerinnt. Diese Frau ist das Opfer

und sie ist „Widerständlerin“. Sie ist ein Bild der geschundenen und neuen Menschheit in einem. Eine Meditation dieses Bildes könnte so lauten:

Dies ist mein Leib, den ich für Euch hingegeben habe
ein Leib voller Wärme und Leben
gemartert, vergewaltigt, kalt.

Dies ist mein Blut, das ich für Euch vergossen habe
Monatsblut, Geburtsblut, reines Blut
fließend, tropfend, tot.

Dies ist eine Waffe, die ich nicht benutzen wollte
mit kalter Klinge und scharfer Spitze
Gewalt habt ihr mir angetan
meinen Geist benebelt
meinen Körper geschunden
meine Seele heimatlos gemacht.

Dabei wollte ich nur leben, lieben
glauben, hoffen
werden
Oh Gott laß diesen Kelch an mir vorübergehen.

¹ A. Gnanadason, Die Kirche in Solidarität mit den Frauen: Utopie oder Zeichen der Glaubwürdigkeit?, in: CONCILIUM 32 (1996) 1, 53-58; 56.

² Bundesministerium für Frauen, Senioren, Familie und Jugend (Hg.), 4. Weltfrauenkonferenz 1995. Beiträge und Positionen der 12 Arbeitsgruppen des Nationalen Vorbereitungs Komitees, Bonn 2/1995, 7.

³ Theologische Aspekte der Gewalt gegen Frauen und Mädchen. Stellungnahme der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland, Springe 1996, 8 (=EFD).

⁴ Zit. n. E. Schüssler Fiorenza, Gewalt gegen Frauen, in: CONCILIUM 30 (1994) 2, 95-107; 95.

⁵ Katholische Arbeitsgruppe in der Ökumenischen Projektgruppe der Ökumenischen Dekade - Solidarität der Kirchen mit den Frauen (1988-1998) (Hg.), Frauen und Mädchen-Gewalt-Kirche, September 1996, 9 (=KAG).

⁶ AaO. 9.

⁷ S. Delhaas u.a. (Hg.), Vrouwen bewegen Europa. Verslagwerkboek, Gorinchem 1996, 189-193.

⁸ KAG 17.

⁹ Ebd.

¹⁰ EFD 8.

¹¹ C. MacKinnon, Gewalt gegen Frauen in neuer Sicht, in: B. Schaeffer-Hegel (Hg.), Frauen und Macht. Der alltägliche Beitrag der Frauen zur Politik des Patriarchats, Berlin 1984, 229-237; 229.

¹² AaO. 235.

¹³ Interview mit Judith Butler: ‚We zijn allemaal kwetsbaar in de publiek ruimte‘, in: Filisofie Mafazine 5 (1996) 9, 36-38.

¹⁴ Der Titel bezieht sich auf die Aussage eines Vergewaltigungsopfers; Th. Brechmann, Vergewaltigung ist Mord an der Seele, in: Sexualpädagogik und Familienplanung der Pro Familia, 11 (1983) 2, 2-5 sowie ihr Buch: Jede dritte Frau. Protokoll einer Vergewaltigung, Reinbek 1981/1987.

¹⁵ Zit. n. KAG 10.

¹⁶ U. Wirtz, Seelenmord. Inzest und Therapie, Stuttgart 1989.

¹⁷ A. Imbens-Fransen, Befreiende Gottesbilder für Frauen. Damit frühe Wunden heilen, München 1997 (niederl. 1995).

¹⁸ CONCILIUM 30 (1994) 2.

¹⁹ AaO. 104.

²⁰ Vgl. dazu: H. Meyer-Wilmes, Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie, Regensburg 1996, 110-117.

²¹ So weist die Pastoralarbeiterin Annie Imbens-Fransen darauf hin, daß Frauen, die mit einem patriarchalischen Gottesbild aufgewachsen sind, nicht nur mehr Schwierigkeiten haben, Gewalterfahrungen zu verarbeiten, sondern auch Gott positiv zu benennen; aaO.

²² So z.B. J. Hopkins, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996.

²³ Vgl. J. Grant, White Women's Christ. Black Women's Jesus, Atlanta 1989, 144.

²⁴ M. Daly, Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus, München 1980, 443.

²⁵ E. Schüssler Fiorenza, Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology, New York 1995 (auf Deutsch demnächst: Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Eine Feministische Christologie, Gütersloh 1997).