Hedwig Meyer-Wilmes

Praktische Theologie als kontextuelle Theologie: Eine kritisch-feministische Selbstvergewisserung

Wenn man als feministische und systematische Theologin das Selbstverständnis praktischer oder Pastoraltheologie als kontextueller Theologie reflektiert, bedarf dies einiger Erklärungen. Die Existenz praktischer Theologie verdankt sich drei Arten von Brüchen: dem Bruch zwischen Religion und Kultur, der Einsicht in die Notwendigkeit einer theologischen Praxistheorie angesichts der Verwissenschaftlichung der Theologie sowie der Differenz zwischen kirchenleitenden Subjekten und Kirchenvolk. Anders gesagt, praktische Theologie ist eine Handlungswissenschaft, deren vorrangige Aufgabe in der Vermittlung von Religion und Kultur, theologischer Theorie und Praxis, Amts- und Laiinnen-Kirche besteht. Ihr Ausgangspunkt ist die Praxis von Kirche und religiösen Bewegungen im Kontext der Gesellschaft¹. Das heißt, praktische Theologie ist kontextuelle Theologie, indem sie "die Gestaltungsmöglichkeiten und -bedürftigkeiten einer kirchlich-religiösen Praxis des neuzeitlichen Christentums unter den Bedingungen einer gesellschaftlichen Differenzierung und Individualisierung"² reflektiert. Soweit die Selbstdefinitionen praktischer Theologie als kontextueller Theologie.

Feministische Theologie und praktische Theologie

Bei der feministischen Theologie handelt es sich zwar um eine Debatte, die alle theologischen Disziplinen durchkreuzt, doch in ihren Selbstdefinitionen zeigt sie eine große Affinität zur praktischen Theologie. So wird die niederländische Theologin Catharina Halkes nicht müde, die feministische Theologie als Pastoraltheologie zu bezeichnen, die die Ganzheitlichkeit des Menschen und damit Erfahrungen

¹ J.A.van der Ven, *Ecclesiology in context. Handboek praktische theologie*, Kampen 1993, 9 dt.: *Kontextuelle Ekklesiologie*, Düsseldorf 1995). Hans van der Ven grenzt den Gegenstandsbereich von praktischer Theologie auf die Praxis von Kirchen ein.

² Volker Drehsen spricht von einer "kirchlich-religiösen Praxis des neuzeitlichen Christentums", um eine ekklesiologische Verengung des Gegenstandsbereiches von praktischer Theologie zu vermeiden, in: V.Drehsen/H.Häring u.a.(Hg.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh-Zürich 1988, 991.

von Befreiung und Unterdrückung zu thematisieren habe³. "Feministische Theologie ist eine Theologie, die das Patriarchat in Religion, Kirche und Gesellschaft erkennt, benennt und zu überwinden trachtet"⁴. Das heißt, sie ist kritische Reflexion auf Religion, Kirche und Gesellschaft sowie Veränderung dieser Bereiche in einem. Etwas, was dem Verständnis praktischer Theologie als Praxistheorie und Handlungswissenschaft sehr nahe kommt.

Nun geht es mir aber nicht darum, die Kompatibilität von feministischer und praktischer Theologie herauszustellen, die scheint mir offensichtlich und belegt⁵. Mir geht es darum, verschiedene feministisch-theologische Argumentationsmuster herauszustellen, um dem Mißverständnis vorzubeugen, feministische Theologie sei ein modisch-modernes Accessoire, das Frauen zu tragen obliegt und Männer je nach Bedarf gefällig ertragen oder nutzen können.

Das Komplementierungsmodell

Ein Argumentationsmuster möchte ich als *Komplementierungsmodell* umschreiben. Dieses fordert, daß Frauen als Subjekte der Pastorale gesehen werden, möchte sie endlich in Leitung und Lehre aufsteigen sehen, möchte die weiblichen Lebenswelten neben den männlichen zum Ausgangspunkt des Theologisierens machen. Dieses Modell verdeutlicht folgendes Gedicht:

Meine Herren, wir sind im Bilde.
Nun Wagner hatte seine Cosima
und Heine seine Mathilde.
Die Herren vom Fach haben allemal
einen vorwiegend weiblichen Schatz.
Was uns Frauen fehlt, ist 'Des Professors Frau'
oder ein gleichwertiger Ersatz.

Mag sie auch keine Venus sein
mit lieblichem Rosenmund
so tippt sie doch Manuskripte fein
und kocht Kaffee im Hintergrund.

³ J.Jäger-Sommer (Hg.), Catharina J.M.Halkes. Aufbrechen und Weitergehen. Auf dem langen Weg der christlichen Frauenbefreiung, Publik-Forum 1994, 26.

⁴ H.Meyer-Wilmes, Artikel: feministische Theologie, in: Walter Kasper u.a.(Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.III, Freiburg-Basel-Wien ³1995, 1225.

⁵ M.Blasberg-Kuhnke, Kirche - Modell für eine erneute Gemeinschaft, in: B.Hübner/ H.Meesmann (Hg.), Streitfall feministische Theologie, Düsseldorf 1993, 160-168.

Und gleicht sie auch nicht Madelein
mit wallendem Lockenhaar
so macht sie doch die Wohnung rein
und kassiert für ihn das Honorar.

Wenn William Shakespeare fleißig schrieb
an seinen Königsdramen
ward er fast niemals heimgesucht
von ehrenamtlich arbeitenden Damen.
Wenn Siegfried seine Lanze zog
Don Carlos seinen Degen
erging nur selten an ihn der Ruf
den Säugling trocken zu legen.

Petrarcas Seele, weltentrückt
ging ans Sonette-Stutzen
ganz unbeschwert von Pflichten
wie etwa dem Gemüseputzen.
Doch schlug es Mittag, kam auch er
um seinen Kohl zu essen.
Beziehungsweise das Äquivalent
in römischen Delikatessen.

Selbst Paulus hatte Junia
Prisca und Aquilla retteten sein Leben
ansonsten wär er gar nicht da
es hätte keine Gemeinden gegeben.
Augustinus lebte fünfzehn Jahr
mit einer Konkubine ohne Namen
seine Mutter Monika fand der Karriere wegen
fiel dies aus dem Rahmen.
Luther heiratete dann doch eine unversorgte Nonne
und so verband er männlich-genial
eine soziale Tat mit ehelicher Wonne.

Gerne schrieb ich weiter
in dieser Manier
doch muß ich wie stets unterbrechen.
Zum einen fehlt mir das 'weibliche' Kulturmaterial
zum anderen ruft mein Gemahl.
Er wünscht mit mir
seinen nächsten Vortrag

zu besprechen⁶.

Dieses Gedicht bebildert drei Elemente des sogenannten Komplementierungsmodells: das 'private' Leben der Männer wird öffentlich gemacht und damit erscheinen die Frauen im Hintergrund 'auf der Bühne'. Die Handlungen von Frauen in diesen Beziehungskonstellationen werden auch als Tat reflektiert. Der Blick konzentriert sich auf die Subjekte im Schatten der Männer. Es geht hier also um Partizipation von Frauen am gesellschaftlich-kirchlichen Leben, um die Wahrnehmung ihres Engagements in den genannten Bereichen.

Das Mehrwert-Modell

In der feministisch-theologischen Debatte taucht ferner ein Argumentationsmuster auf, das ich als *Mehrwert-Modell* bezeichnen möchte. "Pastoraltheologie, die sich zugleich als theologische Frauenforschung konzipiert, hilft durch Reflexion der vorfindlichen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation Frauen bei der Aufgabe der Analyse des eigenen, vieldimensionalen weiblichen Lebenszusammenhangs. Sie trägt durch wissenschaftliche Artikulation dazu bei, daß die Erfahrungen, die in Frauengemeinschaften und feministischen Frauengruppen gemacht werden, über diese selbst hinaus wirksam werden und als Gegenstand theologischer Forschung ernst genommen werden müssen"⁷. Hier gibt Pastoraltheologie Hilfestellung bei der Analyse und katapultiert die in Frauengruppen und -gemeinschaften gemachten Erfahrungen auf die Ebene von Forschung und theologischer Reflexion. Ich denke, daß diese Verhältnisbestimmung von praktischer Theologie und den in Frauengruppen und -gemeinschaften gemachten Erfahrungen, die ja auch immer schon interpretierte Erfahrungen sind, irreführend ist. "Die Trennung zwischen WissenschaftlerInnen, die für Theoriebildung zuständig und Frauengruppen, die in verschiedenen Kontexten praktisch tätig sind ... ist nicht nur eine Fiktion, sondern eine falsche Ideologie. Angemessener scheint mir die Beobachtung einer Ausdifferenzierung von Frauenbewegung in verschiedene Praxisfelder zu sein... Wenn Patriarchatskritik als Kulturkritik ernst genommen wird, dann müssen sich Wissenschaftlerinnen mit den Institutionen befassen, denen sie verhaftet sind. Gegenüber den anderen Praxisfeldern sind sie Lernende, Zuhö-

⁶ Eine 'leicht' abgeänderte Version eines Gedichtes von Mascha Kaléko. Originalgedicht in: Mascha Kaléko, In meinen Träumen läutet es Sturm, München 1995, 96-97.

⁷ Blasberg-Kuhnke 1993, 165.

rende, aber sicher nicht 'Theoriespeisende' oder InterpretInnen der jeweiligen Kontexte⁸. Anders gesagt, das Mehrwert-Modell impliziert, daß die in (Frauen-)Gruppen gemachten Erfahrungen der Interpretation durch Wissenschaft bedürfen und identifiziert damit zu einseitig Professionalität und Interpretationskompetenz mit wissenschaftlicher Reflexion.

Das für mich interessante an feministisch-christlichen Frauengruppen und -gemeinschaften (wie z.B. im Netzwerk feministische Theologie oder um den Weltgebetstag der Frauen organisiert) ist nicht nur, daß sie sich gängigen Theorie-Praxis-Bestimmungen verweigern, sondern daß viele Interpretationsschemata sich nicht auf die Wirklichkeit dieser Gruppen beziehen. So finden wir hier Frauen, die in den Gemeinden und Pfarreien engagiert sind und solche, die sich lediglich als religiös interessiert bezeichnen. Wir finden alte und junge Frauen, gut ausgebildete und kurz ausgebildete. Frauen, die gesellschaftskritisch und -konform sind, andere, die ihre religiöse Tradition lieben oder an ihr hadern. Also Frauen, die in, jenseits und auf der Grenze von Gemeinde anzusiedeln sind. Frauen, die mit G*tt, über G*tt, von G*tt erzählen, schweigen oder verzweifeln. Frauen, die am Projekt der Menschwerdung für alle arbeiten und solche, die ihre eigene Identitätsfindung als religiösen Akt begreifen. Und diese sich nach gängigen Interpretationsschemata ausschließenden Gruppen finden wir in einer Gruppe. Diese Gruppen verorten sich sozusagen in den institutionellen Zwischenräumen, siedeln sich jenseits von Pfarreien, Verbänden, Volkshochschulen, Akademien und Universitäten an⁹. Und dennoch haben sie den Anspruch 'ekkllesia' im Sinne einer öffentlichen Manifestation ihres Glaubens zu sein.

Das Quer-Modell

Eine feministisch-theologische Perspektive, die die gewohnten Schematisierungen wie hier Pfarrei da Gemeinde, hier Tradition da Moderne, hier Männer da Frauen überwinden möchte, muß sich der Wirklichkeit stellen, die sich so quer zu den lieb gewordenen Kategorien verhält. Dieses '*Quer-Modell*' ist eines, das einen fortwährenden Spa-

⁸ H.Meyer-Wilmes, Feministische Theologie als theologische Frauenforschung. Zur Institutionalisierung der Empörung, in: I.Cremer/D.Funke (Hg.), Diakonisches Handeln. Herausforderungen-Konfliktfelder-Optionen, Freiburg/Br.1988, 72-83; 79.

⁹ Für 'Gemeinden jenseits der Pfarrei' gibt Hermann Steinkamp eine interessante Analyse, in: H.-G.Ziebertz (Hg.), Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen-Subjekte-Kontexte, Weinheim 1997, 233-246, auch in: PThl 17 (1997) 129-144.

gat zwischen Tradition und Moderne vollzieht, sich dem 'Entweder-oder' verweigert, Kirche und Gesellschaft in ihren Widersprüchen und Chancen ausleuchtet. "Feministische Theologie wird da zu einer 'postmodernen' Theologie, wo es ihr gelingt, die Tradition in der Moderne und die Moderne in der Tradition wahrzunehmen. Und das in einer Haltung, die nicht nur kritisch, sondern auch selbstkritisch ist"¹⁰. Diese Ouer-Perspektive feministischer Theologie wird mich im folgenden leiten, wenn ich die praktische Theologie von ihren Selbstdefinitionen her beurteile.

1. These: Die Pastoraltheologie ist eine Krisenbewältigungswissenschaft.

Die Existenz der praktischen Theologie verdankt sich der Einsicht in den Bruch von Kultur und Religion. Diese sich im 18./19.Jahrhundert abzeichnende Entwicklung führte dazu, die Pastoraltheologie als eigenes Fach zu installieren. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Studienreformbemühungen für katholisch-theologische Fakultäten von 1774. Die traditionelle Theologie, die im Programm der jesuitischen Ratio studiorum von 1591 bis 1773 die gesamte Theologie beherrschte, wurde von den Verfechtern der Katholischen Aufklärung als abstrakt-metaphysisches Gedankengebäude zurückgewiesen, als eine von der Wirklichkeit des Glaubens und des Lebens abgekoppelte Theologie. Theologie sollte in Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit ausgeübt werden. Und das bedeutete für die von der Aufklärung beeinflussten Reformen, daß die Wahrheitsfrage gleichzeitig mit der Frage nach dem Nutzen des Glaubens für das menschliche Leben gestellt werden sollte. Theologie sollte aus ihrer scholastischen Enge befreit werden, was Franz Rautenstrauch, dessen Reformplan auch zur Einführung der Pastoraltheologie als eigenem Fach an den katholisch-theologischen Fakultäten führte, so umschrieb: Die Glaubenslehre sollte sich auf "ad mentem Domini nostri Jesu Christi" und

¹⁰ Mein Verständnis von feministischer Theologie als postmoderner Theologie wird durch die Einsicht bestimmt, daß auch eine moderne Tradition wie der Feminismus nicht allgemein und absolut mit Moderne identifiziert werden kann und religiöse Traditionen wie die jüdisch-christliche auch modern sein können. Dieser Einsicht wird man habhaft, wenn man nicht nur die 'Anderen' kritisiert, sondern sich selbst auch in den Akt der Kritik mit einbezieht. Selbstkritik in diesem Sinne ist für mich eine der Grundsatzdefinitionen von Postmoderne. Vgl. dazu: H.Meyer-Wilmes, Tirzia - Durch einen Spiegel in einem erzählten Wort, in: T.v.d.Hoogen/H.Küng/J.P.Wils (Hg.), Die widerspenstige Religion. Orientierung für eine Kultur der Autonomie?, Kampen 1997, 249-267; 254.

nicht mehr auf "ad mentem Augustini, Thomae, Scoti"¹¹ richten. Auf die biblischen Texte und deren Interpretationen durch die Kirchenväter richtete das Interesse der katholischen Aufklärer. Die Seelsorge wurde aus ihrem Appendix-Status herausgeführt. Nicht Gelehrter sollte der Priester sein, sondern Volkslehrer, der in den Stand versetzt werden sollte, "die innerliche und äußerliche Glückseligkeit der Menschen"¹² zu fördern und das auf eine professionelle, wissenschaftlich reflektierte Art und Weise. Aus heutiger Sicht fällt die Priesterfixierung der Rautenstrauch'schen Position auf und der Umstand, daß das Kirchenvolk nur als 'Umgebung' des Priesters, als Objekt der Seelsorge von Interesse ist. Von bleibendem Wert ist jedoch der Gedanke, daß die Praxis der Seelsorge eine Perspektive sein sollte, die alle theologischen Disziplinen durchzieht und daß der 'Kanon des Lebens' gegenüber dem Sollen, das sich aus Traktaten und Bibeltexten ableitet, in der theologischen Ausbildung im Vordergrund stehen soll. Heute, im 20. Jahrhundert, das durch Individualisierung und Ausdifferenzierung nicht nur der gesellschaftlichen, sondern auch der kirchlichen Bereiche gekennzeichnet ist, scheint die Aufgabe pastoraler Theologie darin zu bestehen, die Brüche zwischen Religion und Kultur 'im eigenen Hause' dingfest zu machen. So bedeutet, den 'Kanon des Lebens' zum Ausgangspunkt pastoraler Theologie zu machen, sich nicht nur mit dem kirchlich organisierten Leben zu befassen, sondern Kirche als Institution, Bewegung und Gruppe in einer Gesellschaft zu erfassen, die scheinbar ohne Religion auskommt. Das heißt, pastorale Theologie bietet sich als Reflexion der Zwischenräume an, in dem alle TrägerInnen eines religiösen Bewußtseins, kirchlich gebunden oder nicht als Subjekte von gläubigem Handeln wahrgenommen werden könnten. Der Konjunktiv meiner Ausführungen ergibt sich aus der Einsicht, daß die Pastoraltheologie noch zu sehr im Korsett der Orientierung auf eine kirchlich-institutionell erfaßbare Praxis steckt, um den Brüchen, denen sie ihre Entstehung verdankt, offensiv zu begegnen. Die feministische Theologie lebt von diesem Mangel.

¹¹ J. Müller, *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Rautenstrauchs 'Entwurf zur Einrichtung der Theologischen Schulen'*, Wien 1969, 52.

¹² B. Casper, *Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik*, in: A. Langner (Hg.), *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, München 1978, 97-141; 115.

2. These: Die feministische Theologie löst zur Zeit die Selbstdefinition pastoraler Theologie als Handlungswissenschaft ein.

Die Existenz feministische Theologie verdankt sich nicht so sehr dem Bruch zwischen Religion und Kultur, sondern der sich daran anschließenden Entwicklung der Identifikation von Kultur mit Moderne und Religion mit Tradition. Anders gesagt, sie verdankt sich als 'Tochter' der Moderne den Widersprüchen der Moderne und den Widersprüchen, denen Religion in einer postmodernen Zeit ausgeliefert ist. Dazu zwei Bemerkungen: Man kann den Feminismus der letzten 200 Jahre als Versuch verstehen, die nachaufklärerische Verheißung von Autonomie und Gleichwertigkeit auch auf die Frauen hin einzulösen. Ein Versuch, der dazu geführt hat, Partizipation von Frauen an allen öffentlichen Aufgaben und Institutionen zu realisieren, was bisher für die Kirchen und Universitäten nicht gelang¹³. Doch der Feminismus ist an den Ambivalenzen der Moderne interessiert. Gegenüber modernen Auffassungen von Autonomie als Separation von Anderen betont er die Notwendigkeit von Beziehungen, nicht nur als 'weibliches' Erbe historisch antrainierter Tugenden, sondern als gesellschaftlicher Aufgabe. Gegenüber einer Position, die Berufsarbeit als emanzipatorischen Höhepunkt betrachtet, betont der Feminismus die Verteilung von Arbeit und hinterfragt deren Inhalte. Also innerhalb des Feminismus kommt es gleichzeitig zu Adaption und Kritik der Moderne. Ähnlich verhält es sich mit dem Feminismus, der sich mit der jüdisch-christlichen Religion auseinandersetzt. Es kommt zu Kritik und Adaption jüdisch-christlicher Tradition, die zur modernen Gesellschaft in Beziehung gesetzt wird. Von einer feministischen Perspektive her muß von daher der in der Pastoraltheologie behaupteten Parallele von Herausbildung der Moderne mit dem Niedergang der Religion widersprochen werden. Für die feministische Theologie ist die moderne Gesellschaft keine religionslose, enttraditionalisierte Gesellschaft, sondern eine, in der sich die Erscheinungsformen von Religion verändert und vervielfältigt haben¹⁴. Die religiöse Praxis christlicher Frauenbewegung kennzeichnet von daher nicht ein gemeinsamer Besitz von kultureller und religiöser Tradition, sondern der Neuerwerb von Traditionen, den jedes Subjekt immer wieder zu leisten hat. Das Projekt Elisabeth Schüssler Fiorenza's zeigt dies sehr deutlich. Ihre fe-

¹³ Was auch nicht für die deutschsprachige katholische Pastoraltheologie gelang: hier gibt es 15 Priesterprofessuren, 4 Laienprofessuren, 1 weibliche Laienprofessur.

¹⁴ Eine Position, die der Soziologe Karl Gabriel differenziert beschrieben hat, in: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg-Basel-Wien⁵1996.

ministische Befreiungshermeneutik will nicht primär 'Jesus als Miriams Kind und Sophias Prophet'¹⁵ historisch-apologetisch im Hinblick auf die jüdisch-christliche Tradition rekonstruieren, sondern von den heutigen Befreiungskämpfen von Frauen und anderen marginalisierten Gruppen ausgehend, interpretieren. Individuen, Gruppen und Gemeinden müssen sich heute Religion erarbeiten bzw. neu aneignen und dies in völlig disparaten Lebensbereichen. Man kann auch in Anlehnung an Simone de Beauvoir sagen: Man wird nicht als ChristIn geboren, man wird auch nicht mehr dazu gemacht, man wird es¹⁶.

Feministische Theologie trägt damit sowohl zur Modifizierung der Moderne als auch zur Differenzierung von Tradition bei, ist Gesellschaftskritik und Kirchenkritik in der spannungsvollen Wechselbeziehung von Kultur und Religion. Das Bild von der modernen Kultur und der traditionellen Religion erweist sich in dieser Sicht schon fast wieder als vormodern oder posttraditionell. Insofern ist es weder erstaunlich noch irritierend, daß sich die christliche Frauenbewegung als BewußtseinsträgerIn feministischer Theologie weder von 'unten' umarmen, noch von 'oben' vereinnahmen läßt.

3. These: Die Praxis der Pastoraltheologie ist de facto eine "Weiberwirtschaft"

Praktische und Pastoraltheologie ist von der Intention bestimmt, eine theoretische Reflexion von Praxisprozessen in Kirchen und Religion zu sein. Doch wer trägt und gestaltet diese Praxis? Die Allensbacher Studie von 1993 über die Kirchenbindung von Frauen hat etwas deutlich gemacht, was der praktischen Theologie zur Binsenweisheit werden sollte: die Frauen 'wirtschaften' im Innenraum von Kirche und die Männer repräsentieren die Kirche nach außen. Anders gesagt: die katholische Kirche ist eine von Männern geleitete Frauenkirche. Wohingegen die Subjekte der Gemeindepraxis Frauen sind. Sowohl in der Allensbacher Studie als auch in einer 1994 von der Landessynode der Evangelischen-Lutherischen Landeskirche Hannover in Auftrag

¹⁵ E.Schüssler Fiorenza, Jesus-Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

¹⁶ "Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es" in: Simone de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek 1968, 265. Zum Problem der Aneignung von Tradition angesichts eines neuzeitlichen Werdens von Identität siehe auch das zweite Kapitel meines Buches 'Zwischen lila und lavendel.' Schritte feministischer Theologie, Regensburg 1996, 17-28.

gegebenen Studie¹⁷ wird der Verlust einer engen Bindung der Frauen zur Kirche, d.h. Pfarrgemeinde konstatiert, wohingegen einer sehr engen Bindung an die Bereiche ehrenamtlicher Arbeit konstatiert wird. Das heißt, die Kirche zerfällt in der Wahrnehmung der Frauen in einen Nah- und einen Fernbereich, wobei der Nahbereich mit positiven Erfahrungen besetzt wird und der Fernbereich mit negativen. Insgesamt ist festzustellen, daß die Unterschiede in der Kirchenkritik von kirchlich engagierten und nicht kirchlich engagierten Christinnen bemerkenswert gering ist, das Gefühl der Nähe oder Ferne zur Kirche sich jedoch an unterschiedlichen Kirchenbildern entscheidet. So erfahren ehrenamtlich arbeitende Frauen z.B. ihre Verbandsgemeinde, ihre Frauengemeinschaften, ihre Sozialarbeit positiv als Kirche. Die Ortskirche wird als Raum für positive Erfahrungen geschätzt und das bei gleichzeitiger Abwehr gegenüber der Amtskirche. Nun kann man einwenden, daß diese Kritik an der Amtskirche nicht frauenspezifisch ist. Ich denke aber, daß sie in ihrer Schärfe frauenspezifisch ist¹⁸. Die Schärfe der Kritik geht einher mit einer 'großen' Liebe zur Kirche. Anders gesagt, die ekklesiologischen Widersprüche in der Kirche selbst, die im Gefühl der Frauen als Spaltung wahrgenommen werden, erzwingen diese Ambiguität der Gefühle. Eine Ambiguität, die Männer nicht kennen, weil sie kaum noch aktiv in den Gemeinden tätig sind. Doch diese innerliche Gespaltenheit des Kirchenbildes zeigt sich auch nach 'draußen'. Aus der Perspektive der Gesellschaft sind die Kirchen die 'Hausfrauen' der Gesellschaft. Solidarität mit den Armen, das Hingucken auf Einzelschicksale, die Unterbringung von Arbeitslosen und AsylantInnen, Beratung alleinstehender Mütter, Drogenpastorale, all diese vielen 'weiblichen' Tugenden werden von den Kirchen sang- und klanglos übernommen, wenn dem Staat das Geld ausgeht oder der politische Wind in eine andere Richtung bläst. Die Kirchen verrichten diese 'Schattenarbeit' und ziehen sich damit in die 'privaten' Gemächer des Staates zurück. Diese Arbeit aber schafft die Akzeptanz bei den nicht kirchlich organisierten Mitgliedern der Gesellschaft. Eine Akzeptanz, die auch hier mit einer gleichzeitigen Kritik an der institutionellen hierarchischen Verfaßtheit von Kirche einhergeht. Diese widersprüchliche Einstellung zur Kirche, sei es von Seiten der Gesellschaft oder von Seiten der in den Kirchen engagierten Frauen ist eine Spannung, die im Kirchenverständnis selbst begründet ist. Eine

¹⁷ A.Hieber/I.Lukatis, Zwischen Engagement und Enttäuschung. Frauenerfahrungen in der Kirche, Hannover 1994 und R.Köcher (Hg.), Studie "Frauen und Kirche". Ergebnisse aus einer Repräsentativuntersuchung unter katholischen Frauen des Allensbacher Instituts, 1993.

¹⁸ Vgl. dazu: H.Meyer-Wilmes, Frauenkirche, in: H.-G.Ziebertz (Hg.), Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen-Subjekte-Kontexte, Weinheim 1997, 145-155.

praktische Theologie, die bereit ist, eine feministische Perspektive als Filter ihrer Reflexion zuzulassen, wäre eine, die bei den Widersprüchen im kirchlichen Raum ansetzt, das heißt, die Subjekte als TrägerInnen christlichen Glaubens auch in den Schattenbereichen von Kirche benennt. Es wäre eine, die ihren Blick auf die institutionellen Zwischenräume wirft. Ein erster Schritt dazu wäre die simple Einsicht, daß Frauen im 'Zentrum' kirchlicher und religiöser Praxis stehen. Ein zweiter wäre die Einsicht, daß die Säkularisierung die Frauen in diese Position gebracht hat. Man könnte die gängige Säkularisierungsthese (Säkularisierung = Verlust von Religion) nämlich auch so variieren: der öffentliche Relevanzverlust von Kirche und Religion im 19. und 20. Jahrhundert führte zu einer Feminisierung der Religion. Diese enge Bindung von Frauen und Kirche kann man dann als 'Retraditionalisierung der weiblichen Rolle'¹⁹ oder als 'Modernisierung wider Willen'²⁰ abtun. Man kann aber auch dank der feministischen Theologie und der christlichen Frauenbewegung darauf verweisen, daß Religion Frauen nicht nur knebelt, sondern auch befreit, daß Religion nicht nur fähig ist, Modernisierungsprozesse aufzuhalten, sondern auch einzuleiten. Eine Intervention der praktischen Theologie in solche Debatten hinein, wäre eine Aufgabe, die ihrer Selbstdefinition entspricht.²¹

¹⁹ I. Götz von Olenhusen, Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen: Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart-Berlin-Köln 1995, 9-21; 9.

²⁰ B. Welter, Frauenwille ist Gotteswille. Die Feminisierung der Religion in Amerika, in: C. Honegger/B. Heintz (Hg.), Listen der Ohnmacht, Frankfurt/M. 1981, 326-355; 326.

²¹ Beispiel einer solchen Intervention ist das Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen, Bd. VI, Leuven 1998 „Struggles in soul and mind: Practical-theological feminist perspectives“, hg. v. H. Meyer-Wilmes.