

getascht

N12<505774572 021

UB Tübingen

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Heft

J. Christine Janowski, Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?	201
Ulrike Wagner-Rau, Die Praxis der Pastorinnen. Aspekte einer feministischen Pastoraltheologie	225
Ingrid Lukatis, Frauen (er)leben die Kirche	247
Theophil Müller, Feministische Liturgien aus der Sicht eines Mannes	269
Isolde Karle, Zur Unterscheidung von Prediger und Predigerin	291
Informationen und Nachrichten	307
Autorinnen und Autoren dieses Heftes	309

Zu diesem Heft

Vier Aspekte eines Dialogs zwischen feministischem Denken und Praktischer Theologie bot die Jahrestagung der Fachgruppe Praktische Theologie der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie im Herbst 1994 in Eisenach: Einen systematisch-theologischen (C.J. Janowski), einen pastoral-theologischen (U. Wagner-Rau), einen empirisch-sozialpsychologischen (I. Lukatis) und einen liturgiewissenschaftlichen (Th. Müller) Aspekt. Als Ergänzung legte sich ein Text von I. Karle nahe, der die praktisch-theologische Reflexion um homiletische Gesichtspunkte erweitert.

Reinhard Schmidt-Rost

Verständnis hat sich gemäß christlichem Wahrheitsanspruch traditionell vor allem an Begriffen wie "Orthodoxie" und "Häresie" festgemacht, um neuprotestantisch durch den dritten, wächeren Begriff der "Heterodoxie" zunächst nur ergänzt zu werden. Seit einiger Zeit ist er aus verschiedenen Gründen unter Titeln wie "Pluralismus" und "Synkretismus" in eine neue Phase getreten. Dafür steht feministische Theologie in zugespitzter Weise gut. — Um dies kenntlich zu machen, gehe ich methodisch zunächst von einer theologisch und kirchlich extremen Außenperspektive auf feministische Theologie und nicht nur auf sie aus.

Auf der schmalen Basis erster, weithin außerwissenschaftlicher Experimente feministischer Theologie wurde bei uns in Deutschland vor über zehn Jahren von evangelikaler Seite her die Themafrage so mit "ja" beantwortet, daß dies einer Kampfansage und einem Todesurteil gleichkam (P. Beyersmaus u.a. 1983: 7ff, 95ff). Denn "Synkretismus" wurde hier von vornherein identifiziert mit einem 'unkontrollierten' bzw. willkürlichen, 'diffusen Konglomerat von verschiedensten Dingen', d.h. in diesem Falle: von Christlichem und 'Neuheidnischem' wie Naturreligiosität, östlicher Mystik, Magie, Astrologie, Zauberei, matriarchalen Kultfeiern usw. Und dieses "diffuse Konglomerat" wurde eingestuft als bedingt durch einen unbiблейischen und häretischen "Aufstand" gegen "die patriarchale Ordnung" in Kirche und Gesellschaft bzw. — personalisiert — "gegen den Mann". Man berief sich für dieses Doppelurteil, in dem ein rein negativer Synkretismusbegriff einem Häresieurteil entspricht, charakteristischerweise besonders auf eine Wapurgis-

¹ Eine stark erweiterte Fassung dieses Aufsatzes erscheint in: V. Dronjan/ W. Sperr (Hg.) 1995 — einem interdisziplinären Sammelband des Bayreuther Kolloquiums für religiöse Sozialisation.

J. Christine Janowski

Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?¹

Mit der Themafrage "Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?" steht nicht nur die Frage theologischer, elementarer: christlicher, Identität zur Debatte. Es geht mit ihr fundamental auch um das seit nun fast 2000 Jahren (vgl. z.B. schon Gal 1,6ff; 1Kor 15,12ff) umstrittene Verständnis dieser Identität.

Der Streit um dieses Verständnis hat sich gemäß christlichem Wahrheitsanspruch traditionell vor allem an Begriffen wie "Orthodoxie" und "Häresie" festgemacht, um neuprotestantisch durch den dritten, weichen Begriff der "Heterodoxie" zunächst nur ergänzt zu werden. Seit einiger Zeit ist er aus verschiedenen Gründen unter Titeln wie "Pluralismus" und "Synkretismus" in eine neue Phase getreten. Dafür steht feministische Theologie in zugespitzter Weise gut. – Um dies kenntlich zu machen, gehe ich methodisch zunächst von einer theologisch und kirchlich extremen Außenperspektive auf feministische Theologie und nicht nur auf sie aus.

Auf der schmalen Basis erster, weithin außerwissenschaftlicher Experimente feministischer Theologie wurde bei uns in Deutschland vor über zehn Jahren von evangelikaler Seite her die Themafrage so mit "ja" beantwortet, daß dies einer Kampfansage und einem Todesurteil gleichkam (P. Beyerhaus u.a. 1983: 7ff, 95ff). Denn "Synkretismus" wurde hier von vornherein identifiziert mit einem 'unkontrollierten' bzw. willkürlichen, 'diffusen Konglomerat von verschiedensten Dingen', d.h. in diesem Falle: von Christlichem und "Neuheidnischem" wie Naturreligiosität, östlicher Mystik, Magie, Astrologie, Zauberei, matriarchalen Kultfeiern usw. Und dieses "diffuse Konglomerat" wurde eingestuft als bedingt durch einen unbiblischen und häretischen "Aufstand" gegen "die patriarchale Ordnung" in Kirche und Gesellschaft bzw. – personalisiert – "gegen den Mann". Man berief sich für dieses Doppelurteil, in dem ein rein negativer Synkretismusbegriff einem Häresieurteil entspricht, charakteristischerweise besonders auf eine Walpurgis-

¹ Eine stark erweiterte Fassung dieses Aufsatzes erscheint in: V. Drehsen/ W. Sparr (Hg.) 1995 - einem interdisziplinären Sammelband des Bayreuther Kolloquiums für religiöse Sozialisation.

nacht in Hofgeismar, auf Wiederbelebungen der Göttin und auf selektives Bibellesen in "Schwestern-Hexegesen". Man kritisierte prinzipieller feministische Theologie als eine "pseudotheologische... Theologie von unten". Denn in ihr werde weibliche Erfahrung zum Maß aller Dinge erhoben, dem "narzistischen" Ideal der Selbstverwirklichung in "politisiertem Aktivismus" gefrönt und – diesmal auf weiblich – gleichsam der Sündenfall der Neuzeit fortgeschrieben. Man verband dies mit der Prophezeiung, ein "so wirres Zeug" könne "sich nicht lange halten" und man werde noch einmal die Zulassung der Frauen zum Pfarramt bereuen, um damit nicht zuletzt dem gegenwärtigen Papst in die Hände zu spielen.

Feministische Theologie hat sich gleichwohl nicht nur bis heute auch in Deutschland "gehalten". Sie hat sich darüber hinaus hier wie andernorts auch verbreitet, positionell, kontextuell und methodisch auch wissenschaftlich ausdifferenziert und zumindest vorläufig "entwirrt", dazu international vernetzt. Zugleich hat sie im Sinne eines dezidierten innerfeministischen Pluralismus eine an sich – ich sage: an sich! – dezidiert tolerante Streitkultur entwickelt. Diese schließt erbitterten Streit gerade im Blick auf die Göttinnenfrage ebenso wenig aus wie immer neue Lernprozesse.

Gleichwohl ist selbst aus schlechterdings nichtevangelikaler Perspektive die Frage "Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?" geblieben. Andernfalls hätte man sie mir nicht vor einiger Zeit im Rahmen des interdisziplinären Bayreuther Kolloquiums für religiöse Sozialisation gestellt, das sich der Diskussion gegenwärtiger Synkretismusprobleme widmete. Und das Bleiben dieser Frage ist allein schon aus einem doppelten Grunde nicht unverständlich. Denn zum einen spricht die sprachliche Verschmelzung zumindest scheinbar völlig heterogener Größen wie "feministisch" und "Theologie", also das, was man einen Synkretismus sprachlicher Art nennen könnte, für das, was man von da aus – unterstützt durch einen engen Theologiebegriff – einen Synkretismus sachlicher Art nennen könnte, nämlich von Theologie und feministischer Bewegung. Zum andern impliziert feministische Theologie nicht nur noch einmal mehr eine mehr oder weniger radikale Erschütterung des herrschend gewordenen christlichen Symbolsystems sowie (des Verständnisses) der Kanonizität der biblischen Schriften. Sie verbindet sich auch mit mehr oder weniger radikalen Konsequenzen aus dieser Erschütterung. Und diese Konsequenzen beginnen bei der Forderung nach einer auch liturgischen "inclusive language" von "frauengerechter" Art (z.B. H. Köhler u.a. 1990; N. Sommer, Hg., 1985; E. Schüssler Fiorenza ²1993: 42ff), um sich im Göttinnenproblem nur zuzuspitzen. – Doch hat die durchaus nicht unverständliche Frage auch ihre Tücken.

Ich werde deshalb nach diesem ersten, einleitenden Teil in einem zweiten drei dieser Tücken umreißen. Und zwar so, daß dies zur differenzierteren Formulierung der Themafrage und zugleich zu Begründung von Verfahren und Ziel des dritten Teils führt. In diesem werde ich eine entsprechend differenzierte und zugleich vorläufige Antwort zu geben versuchen.

II

1. Tücke: "Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?" – damit wird nach der Relation durchaus umstrittener Begriffe gefragt, die zugleich auf unklare Weise belastet sind mit normativen Identitätsvorstellungen, insofern auch mit "Orthodoxie"-Vorstellungen.

Das gilt allemal für den Synkretismusbegriff, der sich "klassisch" auf Verschmelzungs- bzw. Austauschprozesse zwischen synchron vorhandenen Religionen bzw. Religionselementen bezieht, oft von älteren und jüngeren. Denn zwar wurde von ihm kürzlich – sowieso etwas überzogen – behauptet, in seine "Definition" sei "von der Theologie und Religionswissenschaft dieses Jahrhunderts so viel Mühe investiert worden wie in kaum einen anderen Begriff" (A. Feldtkeller 1992: 224). Aber nicht nur hat dieser Klärungsprozeß zu sehr unterschiedlichen Synkretismusbegriffen und -theorien geführt, die z.B. ein und dasselbe Religionsphänomen als "synkretistisch" identifizieren oder aber nicht identifizieren lassen (vgl. im Blick auch nur auf das Alte Testament F.J. Stendebach 1991; M. Weippert 1990). Nicht nur wurden in ihm Unterscheidungen zugunsten eines doppelten Synkretismusbegriffs eingeführt wie z.B. zwischen Element- und Systemsynkretismus (bes. U. Berner – seit 1978), zwischen identitätsbereicherndem, ja für die Überlebensfähigkeit und Ausbreitung einer Religion sogar notwendigem, gleichwohl ambivalentem Synkretismus und identitätsgefährdendem, willkürlichem (bes. T. Sundermeier 1991 und 1992) usw. Abgesehen von der Standpunktrelativität solcher Unterscheidungen und faktisch flüssiger Grenzen in dem durch sie geordneten Material hat dieser Klärungsprozess bisher zumindest in deutscher systematischer Theologie protestantischer Prägung auch kaum Spuren hinterlassen (Ausnahmen bes.: W. Pannenberg 1967: 268ff; F. Wagner 1994). Er bleibt hier vor allem ein nach wie vor negativ besetzter Begriff. Außerdem ist der Synkretismusbegriff in der sog. Posthistoire bzw. Postmoderne längst nicht mehr nur ein theologischer und religionswissenschaftlicher Begriff (vgl. z.B. die Rede vom Synkretismus künstlerischer Stile), auf den er historisch sowieso nicht zu reduzieren ist (vgl. seine historisch primäre Ableitung von Plutarch:

Zusammenhalten [der Kreter] in der Situation der Bedrohung durch einen äußeren Feind unter Zurückstellung interner Differenzen, bei Erasmus angewandt auf das Zusammenhalten von Gelehrten).

Die genannte Strittigkeit und Unklarheit gilt in anderer Weise auch für den Begriff "Feministische Theologie". Denn nicht nur wird trotz der Selbsteinschätzung feministischer Theologie als einer neuen und erneuernden Theologie von außere feministischer Seite gern von "sogenannter feministischer Theologie" oder von Pseudotheologie (s.o. I, vgl. ferner E. Schmetterer 1989: 199ff) gesprochen. Es ist innerfeministisch auch strittig, wer oder was unter diesen Begriff fällt. Diese Strittigkeit betrifft nicht zuletzt das Verhältnis zur "Theologie" oder auch "Theomythie" bzw. zum Göttinnenfeminismus, zur sog. matriarchalen Spiritualität und zur neuontologischen, dann gynökologischen Philosophie der wirkungsmächtigen M. Daly (1981; ²1982 bis hin zu 1992). Sie betrifft mit Folgen für spezifische Synkretismusprobleme darüber hinaus inzwischen auch das Verhältnis zur lateinamerikanischen "Womanist Theology" (dazu Gössmann u.a., Hgin, 1991: 438-440).

2. Tücke: Die Frage "Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?" relationiert darüber hinaus zwei dem formalen Status nach zunächst völlig heterogene Begriffe. Denn "Feministische Theologie" ist primär eine programmatische Selbstbezeichnung mit entsprechend implizitem Imperativ – auch nach außen. "Synkretismus" aber ist ist "klassisch" vor allem eine analytische oder kritische Fremdbezeichnung, die einer Außen- oder doch Metaperspektive von zugleich selbstreferentieller Art entspringt, also zugleich etwas über diejenigen verrät, die sie anwenden.

Fundierbar durch eine am Problem der Identität nicht nur einer Religion, sondern auch von deren Trägern orientierte systemtheoretische Synkretismustheorie (vgl. A. Feldtkeller 1992), besteht angesichts dieser Heterogenität die Gefahr, die Themafrage mit Folgen für ihre Beantwortung unterzubestimmen. Das heißt: Es besteht die Gefahr, das begründete Selbstverständnis feministischer Theologie als einer neuen, die Identitätsbeschädigungen primär von Frauen durch Patriarchalismus, Androzentrismus und Sexismus nicht mehr hinnehmenden Theologie nicht oder nicht hinreichend zu berücksichtigen – und zwar bis hinein in ihren möglicherweise eigenen, auch kritischen Beitrag zum Synkretismusbegriff und -problem.

Diese Gefahr wird durch sie selbst verstärkt. Denn das "klassische", interreligiöse Verhältnisse betreffende Synkretismusproblem im Blick auf sie selbst steht in ihr bisher alles andere als im Zentrum. Und der Synkretismusbegriff wurde in ihr bis vor kurzem nur gelegentlich in

Reaktion auf externe Kritik aufgenommen. Auch dies aber geschah nur so, daß dabei der eigene, kritische Beitrag zum Begriff und Problem nicht oder doch nicht hinreichend kenntlich wurde. – Dazu drei Bemerkungen:

(a) In der Überflut der internationalen feministischen Literatur ist mir fast kein Titel bekannt, der darauf hinweist, das Synkretismusproblem als solches – zumal direkt – zu thematisieren. Wohl aber wird es zumindest für die Außenperspektive allein schon durch eine Fülle von Titeln in spezifischer Weise signalisiert. Das geschieht besonders deutlich in Titeln wie "Why Women Need the Goddess" (C.P. Christ 1977), "Vom Vatergott zur Muttergöttin" (Dies. 1985), "Die Göttin und ihr Heros" (H. Göttner-Abendroth 1993), "Sophia – Göttin der Weisheit" (C. Matthews 1993). Es geschieht betont spirituell in Titeln wie "Der Weg zur Göttin der Tiefe" (S.B. Perera 1980), zu denen Titel wie "The Spiritual Dance" (Starhawk 1979 [1985]) zu vergleichen sind. Es geschieht versteckter in Titeln wie "Maria. Die geheime Göttin im Christentum" (C. Mulack 1985), sehr viel versteckter noch in Titeln wie "Zu ihrem Gedächtnis" (E. Schüssler Fiorenza 1993). Und selbst kritische innerfeministische Titel wie "Wiederbelebung der Göttinnen?" (S. Heine 1987) oder "Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuer Entwürfe" (M.-T. Wacker 1987) sind bisher nicht direkt am Synkretismusproblem orientiert. Sie sind statt dessen an Denkfehlern orientiert, also – mit S. Heine gesprochen – an "Kopflösigkeiten des Herzens" (Dies. aaO: 7ff) oder – mit M.-T. Wacker gesprochen – an "nachlässigem Denken" (Dies. aaO: 24), das z.B. von Carol Christ (1985: 11) ausdrücklich verteidigt wurde.

Dabei wurden abgesehen vom Antijudaismusproblem (s.u. III) nicht nur von Heine und Wacker im Blick auf die Göttinnenfrage zum einen feminismusunspezifische Denkfehler angemahnt wie z.B.: Verwechslung von historischen Hypothesen mit Fakten, naturalistischer Kurzschluß von Gottes- bzw. Göttinnenbildern auf gesellschaftliche Zustände und Trägergruppen, Vermischung von Ideologiekritik mit neuer Ideologie, von Modernitätskritik mit Regression, von Religionskritik mit unkritischer Religiosität. Oder es wurden – z.T. auch im Blick auf einen bloßen Metaphernwechsel – feminismusspezifische Denkfehler angemahnt, die feministisch kritisierte traditionelle Fehler zugleich nur modifiziert fortschreiben wie z.B.: umgekehrter Sexismus, Verfall an traditionelle oder aber neue Weiblichkeitskonstruktionen bzw. an Ontologisierungen des Weiblichen. Insofern wurde auf durchaus noch unabgeschlossene Weise auch innerfeministisch das angemahnt, was man als "petitito principii", "Metabasis eis allo genos", "circulus vitiosus" problematische Synkretismen logischer, methodischer und wis-

senschaftstheoretischer Art mit sachlichen Konsequenzen für das religiöse und theologische Synkretismusproblem nennen könnte.

Ebenso wie ein jüngster Lexikonartikel zum Stichwort "Gott/ Göttin" (E. Gössmann u.a., Hgin, 1991: 158-173) scheint zwar das Gesagte von vornherein für einen religiösen Synkretismus formal mehr oder weniger unreflektierter und material problematischer, weil die Identität des christlichen Glaubens bedrohender Art, zu sprechen. Doch abgesehen vom fundamentalistisch und konfessionalistisch nicht lösbaren Problem "der" christlichen Identität, wird dieser Synkretismus nicht nur vom primären Identitätsproblem eines jeden Feminismus aus zu rekonstruieren sein als in spezifischer Weise reflektiert (s.u. III). Er ist – wie schon jetzt deutlich – auch keinesfalls Signum feministischer Theologie insgesamt.

(b) Die Einheit von Reflektiertheit und Unreflektiertheit betrifft in spezifischer Weise die m.W. wenigen Fälle, in denen in Reaktion auf kritische Außenperspektiven der gelegentliche Synkretismusvorwurf feministisch dadurch aufgefangen wird, daß man den Synkretismusbegriff undifferenziert entweder übernimmt oder ablehnt.

Undifferenziert übernommen wird er z.B. von der modifiziert jungianschen C. Mulack mit entsprechend neugnostischen Zügen, zu denen sie sich auch offen bekennt (²1988). Denn sie rekurriert – vergrößert – auf die alte religionsgeschichtliche These, der frühe christliche Glaube sei insgesamt ein "synkretistisches Gebilde" (aaO: 227, Anm. 1), um diese These ohne Wenn und Aber zu prinzipialisieren und damit systematisch ins Beliebiges zu überführen – u.a. auch geschichtsvergessen (vgl. bes. "Deutsche Christen").

Undifferenziert abgelehnt wird er z.B. von R.R. Ruether, obwohl sie mit Entsprechungen zu ihrem vorläufigen Entwurf eines neuen feministisch-theologischen "Kanons" (1987) in ihrem Buch zur Theologie und Praxis der "Frauenkirche" des "Exodus aus dem Patriarchat" dazu auffordert, "hier und jetzt das neue Brot des Lebens zu backen" (1988: 15), und u.a. in Anknüpfung an Jüdisches und Vorbiblisches Liturgien und Rituale vorschlägt zum Lebenszyklus der Frau, zum jahreszeitlichen Zyklus, z.B. zur Neumondwende, zum Abendmahl mit Milch und Honig bei der Feier des Exodus aus dem Patriarchat (aaO: 115ff). Denn abgesehen von ihrer Sicht der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge lehnt sie den Synkretismusvorwurf deshalb ab, weil sie – ähnlich wie Evangelikale (s.o. I) – den Synkretismusbegriff verengt auf "ein willkürliches Zusammenbringen von Überlieferungen ..., die in keinem inneren Zusammenhang stehen" (aaO: 116).

Der Synkretismusbegriff wird also feminismusapologetisch undifferenziert dort aufgenommen, hier abgelehnt. Beides fällt hinter neuere Differenzierungen im Synkretismusbegriff zurück, die zugleich mit einem verflüssigten Identitätsverständnis das Problem des Grenzgangs zwischen Identitätsverlust und -bereicherung einer Religion anmelden. – Dieses Problem ist bei Ruether auf Kosten des von ihr verengten Synkretismusbegriffs wenigstens präsent. Bei Mulack gerät es aus dem Blick. Genau das aber ist um so problematischer, ja selbstwidersprüchlicher, als feministische Theologie doch zuallerst einmal kritische, d.h. in ihrem Falle: kritisch auf die Verschmelzung von Juden- und Christentum mit Patriarchalismus, Androzentrismus und Sexismus bezogene, Theologie sein will, der gemäß gerade nicht alles möglich sein kann und soll.

(c) Eben diese Verschmelzung mit Patriarchalismus usw. wurde zugleich mit der außere feministisch oft schon angemahnten Verschmelzung speziell von westlichem Christentum mit auch geistigem Kolonialismus wie Imperialismus kürzlich von der asiatischen feministischen Theologin Chung Hyun Kyung in ihrem Buch "Schamanin im Bauch – Christin im Kopf" unter den Titel eines für Frauen doppelt 'tödlichen' "Synkretismus" gebracht (1992: 28 u. 33ff). Mit durchaus sachlichen und sprachlichen Entsprechungen in sonstiger feministischer Theologie wurde damit das aus feministischer Perspektive primäre Synkretismusproblem auch terminologisch auf den Punkt gebracht. Und es läßt sich daraus als *Grundthese* folgern: Feministische Theologie ist ihrem Ansatz nach an sich primär ein in spezifischer Weise synkretismuskritisches Phänomen. Die Frage "Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?" kehrt sich also in feministischer Außenperspektive auf die sog. traditionelle Theologie nach dem Maßstab des feministisch primär zur Debatte stehenden Identitätsproblems zunächst einmal einfach um und ist an die Adressanten zurückzugeben.

Indem Chung zugleich daran erinnert, daß es gerade westliche Theologie ist, die in ihrem eigenen, undurchschauten Synkretismus der Theologie der sog. Dritten Welt auch sonst den Synkretismusvorwurf macht (aaO: 33ff), wird auf feministisch nur zugespitzte Weise an eine Kontextrelativität des Synkretismusproblems erinnert, die zugleich das Problem der Macht – auch zur Definition von "Synkretismus" – tangiert. Der Synkretismusbegriff beginnt also über sonstige Strittigkeiten und Unklarheiten hinaus kontextualistisch und relativistisch zu schildern. Und zwar um so mehr, als Chung selbst nicht nur eine Unhintergebarkeit von Synkretismus voraussetzt (aaO: 34f), sondern auch einen neuen Synkretismus fordert: einen nicht tödlichen, auch ökologisch angemessenen "life-centered" bzw. "survival-liberation-centered

syncretism" dezidiert asiatisch-feministischer Prägung (aaO 204f; vgl. 34, 36, 58ff, 74ff, 123ff, 169ff, 193ff) von einigermaßen verletzt-agressiver Art. Dieser aber trägt auch unter Voraussetzung der Möglichkeit eines "Christ-centered syncretism" (M. M. Thomas 1985), von dem bei Chung wohl kaum zu sprechen ist, selbst nach synkretismusoffenen Stimmen problematische Züge (T. Sundermeier 1992: 207f). Er erinnert zudem in mancher Hinsicht an den Göttinnenfeminismus bzw. an die matriachale Spiritualität westlicher Prägung (vgl. dazu auch Chung 1988a und b) – bis hinein in die selbst etwas gewaltsame Ab-sage an die "Gewalt der Abstraktion" (1992: 183). Und dabei führt das entsprechend "nachlässige Denken" (s.o.) dazu, daß sich auf zuge-spitzte Weise der Widerspruch ergibt: Trotz feministisch dezidiertem Kontextualismus und in diesem Falle sogar Synkretismus wird die eine kontextuelle Gestalt von Synkretismus schlechthin verworfen zu-gunsten einer anderen Gestalt.

Unter Voraussetzung einer Beschränkung des Synkretismusbegriffs auf interreligiöse Verhältnisse und zugleich eines bestimmten Religi-ions- und Kulturbegriffs wird man zwar gegenüber seiner patriar-chats- usw. kritischen Verwendung die Unterscheidung zwischen Synkretismus und Inkulturation einklagen können; man wird also von einem Synkretismus begriffslogischer Art und einem allzu nachlässi-gem Denken sprechen können. Aber eben jene Voraussetzungen sind nicht erst feministisch strittig. Darüber hinaus wäre in Anschluß an Luthers religionskritische Ausführungen zum 1. Gebot in seinem Großen Katechismus daran zu erinnern, daß selbst noch religions-kritisch alles quasi-religös besetzbar ist wie z.B. die Politik (vgl. z.B. L. Feuerbach), also z.B. auch das Patriarchat, das damit zum Patriar-chalismus wird.

3. Tücke: Neuorthodoxe Synkretismusphobien, die einem verengten Offenbarungsverständnis entsprechen, steigern sich gegenüber femi-nistischer Theologie gerade in sprachlich-symbolischer Hinsicht aus mehrfachen Gründen: durch die Unklarheit und Strittigkeit der Begriffe "Synkretismus" und "Feministische Theologie", die Unvertrautheit mit dem feministisch primär zur Debatte stehenden Synkretismusproblem sowie die mangelnde Vertrautheit mit dem in sich höchst differenzier-ten Phänomen feministischer Theologie.

Dieser Tücke gegenüber erscheint es mir aus sachlichen, methodi-schen und kontextuellen Gründen als notwendig, die Themafrage fol-gendermaßen auszudifferenzieren: "Feministische Theologie und Spi-ritualität – ein *tendenzielles* Synkretismusphänomen? Wenn ja – in-wiefern?"

(a) Der sachliche Grund ist der Charakter feministischer Theologie, sofern zu ihr ein Dreifaches gehört:

Zum einen ist feministische Theologie in ihren jüdischen und christlichen Grundgestalten wesentlich mitbestimmt durch die Suche nach einer neuen, oft "ganzheitlich", "weisheitlich" oder — spezieller — auch "weiblich" genannten "Spiritualität" einschließlich entsprechender Rituale (vgl. dazu in diesem Heft die Beiträge von T. Müller und U. Wagner-Rau, ansonsten hier nur kompendiarisch E. Gössmann u.a., Hgin, 1991: 374-378, 433-435). Sie überschneidet sich darin mit einer entsprechenden Suchbewegung des post- bis antijüdischen und post- bis antichristlichen Feminismus, der sich sehr oft gar nicht mehr als "theologisch", sondern z.B. als "theologisch", "religiös" oder aber nur noch als "spirituell" versteht (dazu u. III). Insofern ist nicht nur zwischen feministischer Theologie und Spiritualität zu unterscheiden, sondern auch zwischen verschiedenen Grundgestalten feministischer Spiritualität. Und es wird sich zeigen (s.u. III), daß diese Unterscheidung trotz mancherlei Überschneidungen gerade das Synkretismusproblem betrifft.

Zum andern gibt es nicht nur eine Fülle von feministisch-theologischen Titeln, sondern auch von ganzen Forschungsrichtungen, die sich beim besten oder auch schlechtesten Willen nicht unter den Titel "Synkretismus" bringen lassen. Ähnliches gilt für die feministisch-theologischen Grundrichtungen, zu denen zumal in Amerika immerhin auch eine evangelikale gehört.

Schließlich hat feministische Theologie einen ausgesprochen experimentellen, von permanenten Selbstrevisionen bestimmten Charakter. Sie ist also nicht festlegbar auf ihren einstweiligen phänomenalen Bestand.

(b) Der methodische Grund ist von da aus der, daß trotz unterschiedlicher Ausdrucksgestalten feministischer Theologie und Spiritualität nach einer Grundtendenz, Tiefenstruktur und stukturellen Dynamik zu fragen ist. Deren künftige Verwirklichung aber wird angesichts feministisch dezidierter und erwiesener Kontextualität mit davon abhängen, wie man sich in Kirche und Theologie zum Phänomen feministischer Theologie in Zukunft verhalten wird, d.h. vor allem: wie man sich zu dem von ihr angemahnten Synkretismus von Kirche und Theologie mit Patriarchalismus, Sexismus und Androzentrismus stellen wird.

(c) Zum kontextuellen Grund gehört innerdeutsch gegenwärtig ein Doppelpes: Zum einen wird die schwierige Debatte um eine Institutionalisierung feministischer Theologie nachweislich mitbestimmt von einem undifferenzierten Synkretismusverdacht (z.B. epd v. 27. 6. 93).

Zum andern hat das inzwischen niedergelegte württembergische "Lehrzuchtverfahren" gegen eine feministische Pfarrerin und Gynergetin, die wohl besser Theologin oder Theamythin als Theologin zu nennen wäre, das Problem der Identifikation von feministischer Theologie und Synkretismus problematischster Gestalt verstärkt. Denn zumal angesichts einer vorkritisch zu nennenden Lehrzuchtordnung stand dieses Verfahren trotz gegenteiliger Versicherungen nicht ohne Grund unter dem Verdacht, wenn nicht gegen feministische Theologie überhaupt gerichtet gewesen, so doch in diese Richtung mißbrauchbar zu sein. Könnte doch nach dieser Lehrzuchtordnung einem Großteil feministischer Theologie – übrigens auch anderer Theologie! – in der Tat der Prozeß gemacht werden. Und stand doch mit dem Lehrzuchtverfahren primär das Buch "Das Schwarzmond-Tabu. Die kulturelle Bedeutung des weiblichen Zyklus" (J. Voss 1988) zur Debatte, das mit der Menstruation der Frau einen nachweislich höchst empfindlichen und bezugsreichen, am Frauenamtsproblem überdeutlich erkennbaren Punkt der Tradition thematisiert. Genau dieser Punkt aber steht auch sonst feministisch immer wieder zur Debatte – auch praktisch bzw. rituell (vgl. Menstruationsfeiern – dazu z.B. R.R. Ruether 1988: 239ff; vgl. 224ff).

Die Chance jedoch, diesem empfindlichen Punkt einmal ernsthaft ins Auge zu sehen, hat dieses Buch leider veran. Denn es ist fixiert auf die Alternative von Frauenblut und Christusblut, ternärer Mondgöttin mit ihrem Heros und männlicher Trinität sowie traditioneller Christologie, kosmischem Uterus und "patriarchaler" Wortschöpfung, heiliger Wildsau als Göttinnensymbol und kirchlichem Hausschwein. Es plädiert faktisch für einen spirituell-weltanschaulichen Synkretismus von gleichsam öko-menstruell-zyklizistischer Art, der mit einem bißchen, matriarchal präzisierten, u.a. antijudaistischen Jesusrauschen versetzt ist. Es bedenkt die "Bibel als Ganzes" mit dem Verdikt der "Zerstörung weiblicher Potenz" und bringt speziell die johanneischen Worte über die Einheit von Vater und Sohn unter den Titel des "Neurotisch-Symbiotischen". Dieser Synkretismus aber basiert – ganz undogmatisch gesprochen – auf dem, was im Sinne schon vorthelogisch mangelnder Dignität kaum mehr als schlechtesten Synkretismus logischer, methodischer und wissenschaftstheoretischer Art genannt werden könnte: auf einem etwas narzistischen Gemisch von feministisch modifiziertem Jungianismus bzw. Psychologismus, Matriarchatsforschung, Symboltheorie, Etymologie bzw. Etymophantasie, Chromosomenforschung und Relativitätstheorie, einem bißchen wirklich theaphantastischer Exegese usw. Er pervertiert so u.a. das zur feministischen Theologie gehörige Programm nicht nur innertheologischer Interdisziplinarität.

Ich werde nun im dritten Teil die von mir mit Gründen ausdifferenzierte Themafrage "Feministische Theologie und Spiritualität – ein tendenzielles Synkretismusphänomen? Wenn ja – inwiefern?" grundräftig einer vorläufigen Antwort entgegen zu führen versuchen. Dabei werde ich ausgehen vom Referenzrahmen feministischer Theologie und Spiritualität jedweder Prägung: dem Feminismus. So sehr innerhalb des Feminismus zu differenzieren sein mag – als Phänomen eines Bruches spricht er aufgrund der sprachlichen Konnotationen von "Synkretismus" (vgl. Verschmelzung) zunächst noch einmal mehr für das Gegenteil von Synkretismus. Ich werde von da aus fragen, warum sich unter Voraussetzung einer religiösen Besetzung dieses Referenzrahmens neuartige Gestalten von Religiosität bzw. Spiritualität ergeben können, die wirklich synkretistische – und zwar nicht nur aus dogmatischen Gründen problematisch zu nennende – Gestalten sind. In bewußter Abhebung von dieser Frage werde ich dann die andere Frage stellen, ob und inwiefern christliche feministische Theologie und Spiritualität von ihrem *Ansatz* her ein *tendenzielles* Synkretismusphänomen *ist* bzw. unter welchen Voraussetzungen sie als solches *bezeichnet werden könnte*. Die Themafrage wird insofern noch einmal differenziert. – Dabei setze ich zunächst einen am Problem der Identität und des Identitätsverlustes einer Religion orientierten doppelten Synkretismusbegriff voraus, ferner dessen feministisch zugespitzte Modifikation und Irritation durch das Problem der Identität und des Identitätsverlustes von deren Trägern und Trägerinnen. Genau diese Modifikation und Irritation wird dann im Blick auf christliche feministische Theologie wie Spiritualität zugleich zur Erinnerung an ältere Synkretismusbegriffe führen.

III

1. Zum Referenzrahmen: Die sog. erste Frauenbewegung ist nicht zuletzt dadurch gekennzeichnet, daß direkte Teilhaber der französischen Revolution die proklamierte "Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit" nicht auf die "Schwestern" angewandt wissen wollten, als diese "Gleichheit und Freiheit" auch für sich proklamierten – bis hin zu ihrer gelegentlichen Guillotiniierung. J. G. Fichte sprach zwar den Frauen alle Menschen- und Bürgerrechte zu, sofern auch sie "völlige Menschen" seien; und das war weder damals noch später unbestritten. Aber auf die Frage, "ob und inwiefern das weibliche Geschlecht alle seine Rechte ausüben *auch nur wollen könne*", gab er eine "vernünftigerweise" verneinende, seiner "ganzen Theorie" entsprechende Antwort (1797: 343-353). S. Freud war zur zweiten Hälfte dieser Be-

wegung mit einer Fülle von sog. hysterischen und depressiven Frauen konfrontiert und erklärte ihre Leiden durch die phallogozentrische Theorie vom Penisneid der Frau als Variante für seine am Mann orientierte Theorie vom Kastrationskomplex (vgl. J. Laplanche/ J.-B. Pontalis 1972: 242-249). Er setzte damit eine nochmalige Modifikation der insbesondere aristotelischen, durch Thomas v. Aquin rezipierten und vergrundsätzlichten These von der Frau als spezifischem Mängelwesen voraus, nämlich als minderem bzw. "mißlungenem Mann"/ Menschen (J. C. Janowski ²1991: 95). Und von ihm ist der Stoßseufzer überliefert: "Lieber Gott, was wollen denn die Frauen?" (S. Brownmiller 1984: 121).

Dieser Stoßseufzer aber ist vermutlich manchem aus dem Herzen gesprochen auch im Blick auf die sog. zweite Frauenbewegung des 20. Jahrhunderts, besonders seit Ende der 60-er-Jahre, die ich hier im Anschluß an eine verbreitete Sprachregelung die feministische nenne. In ihr wurde in Analogiebildung zu "Rassismus" der Terminus "Sexismus" geprägt. Der alte Patriarchatsbegriff wurde aufgenommen und zugleich auf eine noch un abgeschlossene, z.T. strittige Weise neu bestimmt. Darüber hinaus wurde als Analogiebildung zu "Anthropozentrik"/ "Anthropozentrismus" auch der Terminus "Androzentrik"/ "Androzentrismus", d.h. Männerzentriertheit oder Orientierung am Mann bzw. am sog. Männlichen als Maß, ins kritische Grundinventar aufgenommen, das neuerdings durch "Kyriarchat"/ "Kyriozentrismus" erweitert wurde (E. Schüssler Fiorenza 1992 und 1994). — Was also will die feministische Bewegung bzw. der Feminismus?

Sehr vereinfacht läßt sich mit D. Sölle (1983: 198ff) sagen: Der Feminismus ist derjenige "Teil der Frauenbewegung, der nicht nur für die (formale) Gleichberechtigung kämpft, sondern (auch) für eine andere, neue Kultur", die die "Menschen" — also nicht nur die Frauen — nicht mehr "beschädigt, zerstört, verkrüppelt". Es geht ihm darum, über das "große Auch" bzw. "Gleich" hinaus "zu einem großen ganz Anders (zu) kommen ... Feministische Zielvorstellungen müssen anders sein als die herrschenden männlichen" und entsprechen nicht nur einer Veränderung innerhalb des "System(s)", sondern auch des Systems selbst und seiner Teilsysteme. Zur Illustration bemüht Sölle ein Lied aus der amerikanischen Frauenbewegung: "Mach mich stark, halt mich schwach, Mutter Göttin, make me strong, keep me weak". Und sie fügt hinzu, daß "das große ganz Anders", also der Abschied von falscher Stärke und falscher Schwäche, auch von "aufgeklärten und sensiblen Männern" als notwendig erkannt werde. Das gelte theologisch speziell für L. Swidler, der in einem der Frage "War Jesus Feminist?" gewidmeten Aufsatz (1974) mit relativ gutem Anhalt am Neuen Testament mit "ja" geantwortet habe. Und zum Zeichen dessen, daß

das "große ganz Anders" der neuen Kultur auch die Sprache betrifft, sind ihre Ausführungen mit dem Titel "Gott und ihre Freunde" überschrieben.

Das wird manchem (vgl. z.B. S.H. Pfürtner 1993: 143 und 151ff) sicherlich zunächst nur als Sprachzerstörung, Sprachbarbarei oder auch Synkretismus sprachlicher Art erscheinen, der auf einen solchen sachlicher Art verweist. Gehört doch gemäß der nicht nur von Sölle so genannten "herrschenden männlichen" oder auch androzentrischen Kultur zu "Gott" sprachlich das "er/ sein". Ist in dieser Kultur doch das "ihre/ sie" mit der Göttin besetzt, die zu verehren schon im Alten Testament unter Strafandrohung verboten wird (bes. Jer 7,16ff). Und scheint doch von daher das Programm einer ganz anderen Kultur in das einer ganz anderen, auf problematische Weise synkretistischen Religion überzugehen.

Damit wird nicht nur auf spezifische Weise signalisiert, was ich unter den Titel des Feminismus als Phänomen primär eines Bruches, das Problem seiner religiösen und theologischen Besetzung sowie seines Umschlags in ein Synkretismusphänomen brachte, das sich hier immerhin auf Jesus als patriarchal nicht vereinnahmbar bezieht. Damit wird zugleich signalisiert, daß der Feminismus in der feministisch längst diskutierten Gefahr steht, auf seine Weise Fichtes "nicht wollen können" des "großen Auch" bzw. Gleich zu ratifizieren, d.h. dieses durch das "große ganz Anders" zu verlieren. Es wird damit ferner die feministisch längst erkannte Gefahr signalisiert, inmitten des Bruches mitbestimmt zu bleiben von dem, womit gebrochen wird: der Vorstellung von der Frau und dem sog. Weiblichen als vom Einen abgeleiteten "Anderen" (vgl. dazu schon S. de Beauvoir 1951), das nun wider eine Gleichschaltung und entsprechenden Differenzverlust aus seiner Inferiorisierung zu befreien und zu stärken ist. Es wird damit schließlich signalisiert, daß das sog. Frauenproblem nicht nur dem Anspruch, sondern z.T. auch der von Männern erkannten Wirklichkeit nach mehr als nur ein Frauenproblem ist.

Was soll das heißen? Mit welcher Sachlogik kommt es zur feministischen Verbindung der Forderung nach dem "großen Auch" bzw. Gleich mit dem "großen ganz Anders", die dann — wirklich oder tendenziell synkretistisch — auch religiös und theologisch besetzt werden kann? — Dazu hier knappstens nur Folgendes (vgl. J. C. Janowski 1988: TI I):

(a) Selbst unter Voraussetzung erkämpfter staatlicher Gleichberechtigungsparagraphen ist damit nachweislich nicht deren Umsetzung in entsprechende Rechtsbestimmungen der gesellschaftlichen Teilsysteme einschließlich der Kirchen garantiert.

(b) Selbst unter Voraussetzung einer solchen, bisher – zumal weltweit – sowieso nur partiellen Umsetzung sind die Verhältnisse weiterhin asymmetrisch und werden Frauen weiterhin offen oder sublim diskriminiert.

(c) Die Wahrnehmung formal gleicher Rechte ist auf eine Weise objektiv wie subjektiv blockiert, daß dies zum Rückstoß auf die traditionell vorausgesetzte Andersheit, zur Neureflexion auf sie und schließlich zu ihrer Aufwertung führt.

(d) Aufgrund der fortschreitenden, hart erkämpften Partizipation von Frauen an der akademischen Ausbildung ist die zweite, feministische Frauenbewegung sehr viel stärker als die erste verbunden mit der empirischen und historischen Erforschung sowie der theoretischen Reflexion auf die Gestalten und Gründe der Frauendiskriminierung – auch der Selbstdiskriminierung bzw. eines sog. weiblichen Masochismus. Diese kritische Reflexion macht selbst an kritischen Theorien in Philosophie, Soziologie, Psychologie und Linguistik im Blick auf deren Behandlung der Geschlechterdifferenz (im Sinne sowohl von "sex" als auch "gender", also sowohl von biologischem Geschlecht als auch von soziokulturell bedingten Rollen- und Wesenszuschreibungen) nicht halt. Und aus naheliegenden Gründen bezieht sie auch die jüdische und christliche Tradition einschließlich der Bibel mit ein.

Für unseren Zusammenhang ist dabei vor allem Folgendes wichtig: Die Erforschung von sprachlichem – auch grammatischem – wie symbolischem Androzentrismus verweist auf die Tiefe des Androzentrismusproblems (vgl. z.B. G. Lloyd 1985: bes. 3f; J. C. Janowski 1988: bes. 35-37; E. Gössmann u.a., HgIn, 1991: bes. 64-67). Dazu sind z.B. die Doppeldeutigkeit von hebr. "adam" (vgl. narrativ Gen 2) und mit Folgen für die Rede von der Menschwerdung Gottes lat. "homo", engl. "man", franz. "homme" sowie die generischen Maskulina "Mensch" und "Gott" samt ihres Gebrauchs zu vergleichen (vgl. z.B. Menschenrechte als Männerrechte, Anthropomorphismus als Andromorphismus). Und nachweislich sind in einer bis hinein in die Gegenwart reichenden Tradition die Bestimmungen der Differenz zwischen Mann und Frau und deren hierarchische oder doch in anderer Weise asymmetrische Relationierung symbolisch im Sinne einer entsprechenden Konstruktion von "männlich" und "weiblich" mit anderen Differenzen verknüpft – bis hinein in die von Geist, Idee bzw. Form und Materie (vgl. matrix), Geschichte bzw. Kultur und Natur, "Haupt" und "Leib" (vgl. Eph 5). Darüber hinaus stößt die Erforschung der "anderen", bisher nachweislich öffentlich (vgl. z.B. schon 1Kor 14,24; 1Tim 2,11ff) zum Schweigen gebrachten "Stimme" (C. Gilligan 1993) gerade in der Entwicklungspsychologie z.T. auf abweichende und neu

eingeschätzte Identitätsbildungsprozesse, moralische Konflikte und Konfliktlösungen. Und nicht zuletzt die feministisch über M. Klein, D. Winnicot u.a. hinausgeführte Theorie der Objektbeziehungen führt zur Neuberücksichtigung des Symbolproblems als Schnittpunkt auch mit dem Religionsproblem.

(e) Erweitert sich von da aus das scheinbar nur sozialpolitische sog. Frauenproblem aufgrund seiner überkommenen Bezugsprobleme ins Immense, so führt das mit einem gewissen, überkommenen Systemzwang zu Folgendem: Der Abschied von traditionellen, Frauen inferiorierenden Konstruktionen der Geschlechterdifferenz verbindet sich nicht nur mit der Kritik an traditionellen Sprach-, Symbol-, Denk- und Wahrnehmungsformen. Er verbindet sich auch mit der entsprechenden Suche nach anderen Formen. Das zugleich mit der Frau Inferiorisierte bzw. Privatisierte, mit ihr auch symbolisch verbundene "Anderere" (z.B. der Vernunft) soll wie sie selbst nicht nur aufgewertet werden. Es soll mitsamt seines Korrelates auch neu gesichtet und bestimmt werden. Das geschieht nicht zuletzt auf dem Wege der Erforschung vernachlässigter oder gar verstellter Frauenditionen und der mehr als nur historischen oder empirischen Reflexion auf das Identitäts- und Differenzproblem besonders in feministischer Philosophie.

(f) Die genannte Suche ergibt nicht nur eine Anschlußfähigkeit an präfeministische Neuzeitkritik seit spätestens der Romantik – bis hin zur modifizierten "Wiederkehr des Verdrängten" wie z.B. der Natur, des Körpers, des Eros, des Mythos. Sie wird mitsamt eines gelegentlich messianisch aufgeladenen Selbstbewußtseins darüber hinaus durch weltweite Probleme unterstützt, denen auch die Friedens-, die ökologische Bewegung und die sog. Dritte-Welt-Bewegung zu entsprechen suchen. Diese Bewegungen aber überschneiden sich wie mit der New-Age-Bewegung so auch mit der feministischen bis hinein in die Trägergruppen (vgl. z.B. F. Capra/ C. Spretnak 1984). Denn hier wie dort geht es nicht zuletzt um das, was das "feministische" Grundproblem zu nennen ist: die Identitätsbildung durch Inferiorisierung der bzw. des Anderen. Diese aber kann sich nachweislich noch mit egalitärem, universalistischem und dialektischem Pathos verbinden.

2. Zur religiösen bzw. spirituellen Besetzung des Referenzrahmens: Mehr noch als die sog. erste Frauenbewegung ist die zweite, feministische z.T. mit radikaler Kritik am Judentum und Christentum verbunden, also negativ religiös besetzt. Das kann mit dem feministisch noch einmal verschärften "Abschied vom strafenden (Über-)Vater" (D. Pahnke 1993: 12) zu dem programmatischen "Beyond God the Father" M. Daly (vgl. 1982) oder "End of Traditional Religions" N.R. Goldenbergs (1979) führen und sich über längst schon vollzoge-

ne Theismuskritik hinaus zum post- bis antichristlichen und -jüdischen Feminismus präzisieren.

Wie beide programmatischen Formeln selbst schon zeigen, ist der Feminismus über negative religiöse Besetzungen hinaus auch positiv religiös bzw. spirituell besetzbar. Und dies aus folgenden Gründen:

(a) Mit dem "großen ganz Anders" geht es — wie gezeigt — um mehr als bloß eine sozialpolitische Umkehr. Es geht um eine neue Grundorientierung oder — wie es gelegentlich ausdrücklich heißt — um eine "Weltsicht", "wenn nicht gar" um ein "Bekenntnis" (H. Meyer-Wilmes 1990: 195) oder auch um ein neues "Bewußtsein" ("consciousness") und einen neuen "Geist" ("spirit"), eine neue "Spiritualität" ("spirituality" — bes. U. King 1989). Diesem feministischen "Bekenntnis" aber haben sich auch "Wende"-Denker wie F. Capra angeschlossen (21983; 1988), die zugleich für eine neue und in neuer Weise synkretistisch zu nennende Spiritualität gut stehen.

(b) Gerade bei traditionell religiöser Sozialisierung kann die Begegnung mit der feministischen Bewegung zu gelegentlich ausdrücklich so genannter "religiöser Erfahrung" führen (E. Gössmann u.a., Hgin, 1991: 195). M. Daly spricht sogar von "Offenbarungs"-Erfahrung (21982: 24, 136ff), um zugleich die feministische Bewegung daran zu erinnern, daß ihr Befreiungspathos ohne religiöse Dimension hohl und leer wird (aaO: 43ff, 47ff, 52ff u.ö.).

(c) Das durch radikale feministische Kritik an der jüdisch-christlichen Tradition entstandene Vakuum kann — ebenso wie der sog. Säkularismus überhaupt — gerade aufgrund einer nicht ganz ungefährlichen Rationalitätskritik religiös bzw. spirituell besetzt werden. Um so mehr, als dies z.T. auch für die ökologische Bewegung gilt. Es wird faktisch und aus rekonstruierbaren Gründen (vgl. das Problem des faktischen symbolischen Universums) auf mehrfache, z.T. sich überschneidende Weise besetzt durch einen neuen ikonoklastischen, mit Bildern nur noch ernsthaft spielenden "Sturz nach innen" (N. Goldenberg 1979: 26) bzw. in die Mystik und nach außen, auch in andere Religionen. So kann ein neumystisches, oft durch östliche, indianische oder germanische Spiritualität präzisiertes "nur noch Erfahrung" (Dies. aaO: 117), d.h. hier vor allem: Frauenerfahrung, propagiert werden. Dieses kann sich gelegentlich zumindest hypothetisch als "Christentum ohne Christus" verstehen (Dies. aaO: 9f) und sich vor allem nicht ohne theoretische, besonders psychologische, Begründung verbinden mit dem Göttinnensymbol als Symbol "der Stärke und Unabhängigkeit weiblicher Macht" oder "des Lebens, des Todes und der Wiedergeburtsergie in Natur und Kultur" (C.P. Christ 1985: 10f). Es kann sich darüber hinaus in radikalerem Ikonoklasmus mit der Kritik auch am Ge-

brauch des Göttinnensymbols als noch zu theismusverdächtig verbinden und zugunsten einer neuontologischen, dann gynökologischen bzw. gynergetischen Spiritualität präzisieren (M. Daly, s.o. II). Auch wenn gelegentlich behauptet und zu begründen versucht wird, daß und warum das Göttinnensymbol wieder "spontan ... entsteht" (C.P. Christ 1985: 9), entspricht dem die Suche nach möglicher Anschlußfähigkeit an andere Traditionen.

Die feministische Neuerforschung der Religionsgeschichte und Wiederaufnahme der Matriarchats- wie Hexenforschung können von da aus religiös oder aber – im ausdrücklichen Abschied auch vom Religionsbegriff (H. Göttner-Abendroth 1983: 172, 186f, 194f) – nur noch "spirituell" besetzt werden. Titel wie "Du Gaia bist Ich" (Göttner-Abendroth aaO) oder "Ich bin eine Hexe" (J. Jannberg 1983) sind dafür nur ebenso extreme Beispiele wie das Entstehen einer "Wicca-Church", die den Terminus "Church" radikal enteignet (dazu U. King 1989: 129ff). Ähnlich wie in neuzeitlichen "Renaissancen" u.a. von Germanischem handelt es sich oft auch ausdrücklich nicht um bloße *Wiederbelebungen* von Vergangenen (gegen S. Heine 1987).

Für unseren Zusammenhang heißt das ein Mehrfaches:

(a) Das primäre feministisch-theologische Synkretismusproblem: das Problem des Synkretismus von Juden- und Christentum mit Patriarchalismus, Androzentrismus und Sexismus, erledigt sich hier im Grunde durch deren Identifikation. Juden- und Christentum werden prinzipiell als hoffnungslos patriarchal, androzentrisch und sexistisch eingestuft.

(b) Der Übergang vom "großen Gleich" zum großen Ganz Anders" schlägt gelegentlich auch ausdrücklich ins Separatistische um.

(c) Der postjüdische und postchristliche Göttinnenfeminismus wird zwar auch innerfeministisch gelegentlich nicht nur deskriptiv unter den Titel des "Synkretismus" gebracht (vgl. u. King 1979: 133), sondern auch unter unter den des "Neuheidentums" (M.J. Weaver 1990: 6f). Er bringt sich aber selbstdeskriptiv gelegentlich unter den funktionalistischen Titel einer "befreienden Ideologie" (N.R. Goldenberg ²1988: 174) und läßt sich jedenfalls kaum mehr unter "klassische", an der lebendigen Kopräsenz von Religionen orientierten Synkretismusbegriffe bringen – seien sie nun positiv oder negativ besetzt oder aber neutral. Wird dieser Göttinnenfeminismus innerfeministisch öfters kritisch unter den Titel des "ästhetischen" im Unterschied zum "ethischen" Feminismus gebracht (so im Anschluß an R.R. Ruether D. Sölle 1986: 7ff) oder von "Spirit-" im Unterschied zum "Polit-Feminismus", so ist das eine Unterbestimmung. Und zwar allein schon des-

halb, weil er z.T. einen dezidiert öko-politischen oder aber therapeutischen Charakter hat und es eher um den Streit um "die bessere Ethik" (P.N. Levinson 1992: 64) geht. Ich würde statt dessen vorläufig sagen: Es handelt sich um ein etwas verzweifelt, durchaus erfahrungsbezogenes Kunstprodukt funktionalistischer Prägung, das im Sinne von C. Christ's Frage "Why Women Need the Goddess" (s.o. II) im Ausgang vor allem von Negativerfahrungen mit alt-neuen Ritualen und Symbolen alt-neue Erfahrungen kosmischer Verbundenheit, psychophysischer Energien und Lebenszyklen vor allem zu provozieren und zu stabilisieren versucht. Es handelt sich zugleich um ein Mischprodukt und insofern um einen Synkretismus von feministischer Wissenschaft bzw. Theorie und Religiösität bzw. Spiritualität (sowie umgekehrt), der gegenwärtig mannigfache außerfeministische Entsprechungen hat.

Wie die sehr unterschiedlichen Beispiele M. Daly, C. Spretnak und H. Göttner-Abendroth zeigen, handelt es sich mit diesen religiösen bzw. spirituellen Besetzungen des feministischen Referenzrahmens oft ausdrücklich nicht mehr um Theologie, ja z.T. nicht einmal um mehr Religion. Und man sollte das trotz mancherlei Überschneidungen mit feministischer Theologie – sei es jüdischer oder christlicher – m.E. auch feministisch ernster nehmen als bisher. Jedenfalls hat sich – so denke ich – die Ausdifferenzierung der Fragestellung "Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?" zugunsten der Frage: "Feministische Theologie und Spiritualität – ein tendenzielles Synkretismusphänomen? Wenn ja – inwiefern?" schon ein Stück weit bewährt.

3. Zur christlichen Besetzung des Referenzrahmens: Trotz aller Anfechtungen durch radikal-feministische Analysen und Thesen geht christliche feministische Theologie und Spiritualität – ebenso wie jüdische im Blick auf das Judentum – davon aus, daß das Christentum von seinem höchst problematischen Synkretismus mit Patriarchalismus, Androzentrismus und Sexismus zu befreien ist. Wenn es also stimmt, daß – wie F. Wagner behauptet hat (1992: 311) – das Christentum *'prinzipiell'* "gleich-gültig" u. a. auch gegenüber der Geschlechterdifferenz ist, und wenn zugleich diese Gleich-Gültigkeit nicht nur auf die sog. "soteriologische Egalität" (vgl. Tübinger Stellungnahme 1990: 36 u. ff) zu beziehen ist, dann heißt das: Diese feministische Theologie ist primär ein antisynkretistisches und entsprechend puristisches Phänomen, das das "Prinzip" oder "Wesen" des Christentums an diesem nicht zu trivialisierenden Punkt einzuholen versucht – wider dessen Persionen. Für diese Persionen aber steht die durchaus noch immer nicht abgeschlossene Geschichte des Ausschlusses der Frau vom Pfarr- bzw. Priesteramt durch exegetische und dogmatische – auch durch christologische, analogische und

metaphorologische – Argumente (J.C. Janowski ²1991) als Spitze eines Eisbergs gut.

Inwiefern ist diese feministische Theologie trotz ihres meiner These nach primären Charakteristikums ein in anderer Hinsicht von ihrem Ansatz her zumindest tendenziell synkretistisches Phänomen zu nennen?

(a) Ihrem Referenzrahmen gemäß ist sie ein zunächst im engeren, innerchristlichen Sinne ökumenisches Phänomen, das von einem feministischen Grundkonsens quasi-bekennnismäßiger Art getragen ist (s.o. 2). Sie tendiert von da aus bis hinein in Theorie und Praxis der im einzelnen umstrittenen "Frauenkirche" (vgl. J. Flatters 1990; R.R. Ruether 1989; E. Schüssler Fiorenza ²1991: 15ff, 40ff; ²1993: 408ff) zu einer neuen Überkonfession. Sie kann insofern im Sinne des Plutarch'schen Synkretismusbegriffs, d.h. des Zusammenhaltens gegen einen gemeinsamen Feind unter Zurückstellung interner Differenzen (s.o. II), und zugleich im Sinne des nachreformatorischen sog. Synkretismusstreits ein im interkonfessionellen Sinne synkretistisches Phänomen genannt werden. Eben deshalb ist sie angesichts der bestehenden – zumal katholischen – Kirchen und Theologien mit dem Problem eines vorläufigen Separatismus zumindest partieller Art konfrontiert (vgl. z.B. R.R. Ruether 1989: 74f).

(b) Wiederum ihrem Referenzrahmen und zugleich dem Grundproblem der Identitätsbildung durch Inferiorisierung der/des Anderen gemäß ist sie mit Folgen für die "Frauenkirche" ein tendenziell auch im weiteren Sinne ökumenisches Phänomen. So hat die anfängliche und z.T. noch immer bestehende Gefahr christlicher feministischer Theologie, sich in neuer Weise auf Kosten des Judentums zu definieren (vgl. Thesen wie die vom israelitischen Götinnenmord, vom patriarchalen Gesetz, von Jesus als erstem Feministen) zu einer lebhaften innerfeministischen Antijudaismusdebatte und zur Infragestellung traditioneller Differenzbestimmungen von Christentum und Judentum geführt, wie sie nach Ausschwitz auch sonst begegnet. Wer an solchen Differenzbestimmungen undifferenziert festhält, muß von da aus auch feministische Theologie als in dieser Hinsicht tendenzielles Synkretismusphänomen problematischer Art be- bzw. verurteilen. Darüber hinaus kommt es in ihr aufgrund gesteigerter Sensibilität für das Problem der Identitätsbildung durch Inferiosierung der/ des Anderen und aufgrund einstweilen noch defizitärer Gegenkonzeptionen zu Definitionen von "Antijudaismus", die einem als Christ bzw. Christin zumal protestantischer Prägung eigentlich nur noch ein schlechtes Gewissen machen können. Das aber signalisiert mehr als nur Synkretismuspro-

bleme und betrifft fundamental das christologische Zentrum (vgl. dazu E. Gössmann u.a., Hgin. 1991: 200-207).

(c) Aus den genannten Gründen ist feministische Theologie darüber hinaus tendenziell offen nicht nur für den Dialog mit Frauen, speziell Feministinnen, anderer Religionen, sondern auch mit diesen Religionen selbst. Der entsprechende Respekt vor anderen Religionen hat als solcher nur unter problematischen Voraussetzungen *per se* irgendwas mit – gar problematischem – Synkretismus oder auch nur Pluralismus zu tun; und er wird feministisch bisher leider noch nicht oder doch nur andeutungsweise – nämlich katholischerseits – religionstheoretisch bzw. im Sinne einer Theologie der Religionen bedacht. Er realisiert sich allerdings christlich-feministisch z.T. insofern synkretistisch, als eine tendenzielle oder auch ausdrückliche (so z.B. Ruether 1989: 116ff) Bereitschaft dazu besteht, angesichts von Defiziten des historischen Christentums transformiert bestimmte Elemente – auch rituelle Elemente – anderer Religionen und zugleich Kulturen bewußt in sich aufzunehmen. Diese aber sind in außereuropäischen Kontexten zumal der sog. Dritten Welt mit auch missionstheologischen Folgen sowieso vital präsent, und zwar in spezifischer Weise in Frauentraditionen (s.o. II).

Diese Art von tendenziellem Synkretismus verschärft sich durch ein Doppeltes: Zur feministischen Theologie christlicher und jüdischer Prägung gehört über die Erforschung weiblicher Gottesmetaphorik schon der Bibel hinaus nicht nur die gerade auch das Symbolproblem betreffende Neuerforschung des innerbiblischen, dann auch des späteren christlichen Synkretismus bzw. der "reflektierenden Mythologie" (E. Schüssler Fiorenza 21993: 180). Zu ihr gehört auch das Problem der Neueinschätzung der entsprechenden Transformationsprozesse im Sinne der Frage, ob in ihnen nicht – gleichsam überpolemisch – etwas "verlorengeht" (vgl. C.J. M. Halkes 1985) und wo es sich in der Tradition, angefangen von der Bibel selbst, gleichwohl neu meldet. Das hat *als solches* mit problematischem, christliche Identität gefährdendem Synkretismus nichts zu tun; – es sei denn, man orientiere sich an dem, was auch feministisch nicht ohne Grund "Siegergeschichte" genannt wird. Zwar gibt es auch in dieser Hinsicht *de facto* mancherlei problematische und z.T. einfach naiv zu nennende Experimente in christlicher feministischer Theologie und Spiritualität, die nicht zuletzt zu "biophilen" Resakralisierungen des jüdisch-christlich Depotenzierten bis hin zu Erde (vgl. "Gaia"), zum Eros und zur Sexualität (vgl. "Heilige Hochzeit") führen. Aber sie ist um so weniger selbst tendenziell auf derartige Umkehrungen von Traditionellem zu fixieren, als es inzwischen sowohl historisch wie systematisch auch

innerfeministische Kritik gibt, die dem ideologiekritischen Grundimpuls feministischer Theologie besser entsprechen dürfte als das Kritisierte.

(d) Christliche feministische Theologie subsumiert bis heute z.T. auch noch das unter den Begriff "feministische Theologie", was sich selbst nicht mehr "Theologie" und "christlich" (bzw. "jüdisch") nennt. Das spricht zwar für einen handlungsorientierten, dem gemeinsamen Referenzrahmen entsprechenden innerfeministischen Synkretismus von auch aus feministischer Binnenperspektive (s.o. 2) problematischer Art. Aber zum einen widersprechen dem auch innerfeministisch z.T. relativ scharfe Grenzziehungen und vor allem ein noch unabgeschlossener Schwestern-Streit. Zum andern entspricht dem eine tendenzielle, inzwischen oft sehr gebrochene Offenheit für das bloße, auf historische Göttinnen nicht fixierbare Göttinnensymbol gleichsam sprachpragmatischer, ja sprachspielerischer und zugleich religionskritischer Art. Sie zeigt sich z.B. versteckt noch in Sölles "Gott und ihre ..."; und sie wendet sich kritisch gegen die sprachliche und symbolische Androzentrisk gerade der traditionellen monotheistischen und trinitarischen Rede von "(dem) Gott" und also einen dementsprechenden Synkretismus erstarrter Art.

Genau diese Erstarrung aber, die heute gegen feministische Verflüssigungen mit seltsamen Argumenten z.T. auch hochstufiger Art verteidigt wird (z.B. R.M. Frye 1988), wird feministisch nicht ohne Grund immer wieder unter den Titel des "Götzen"-Dienstes oder der "symbolischen Unterdrückung" gebracht. Es macht auch exegetisch und theologiegeschichtlich wenig Sinn, sich in trinitarischem Rahmen gegen ein nun einmal undogmatisches, oft bewußt provokatives "sie" oder "ihre" — sei es zugunsten (auch) der "Mutter", der "Weisheit" oder der hebr. "Geistin", die durchaus auch neutestamentlich präsent ist (vgl. "Wiedergeburt") — mit dem Synkretismus- oder gar Polytheismusverdacht prinzipiell zu wehren. Und wer das alles als "grammatischen Feminismus" (Tübinger Stellungnahme 1990: 61) einfach lächerlich macht, bestätigt damit mit mangelnder Sensibilität für eine spezifische Macht "des" Wortes zugleich eine Fixierung auf grammatischen und symbolischen Androzentrismus folgenreicher Art, wie er leider auch K. Barths "Kirchliche Dogmatik" mitbestimmt, und zwar mitbedingt durch deren Art von Christozentrisk und Analogiedenken (J.C. Janowski 1995).

Summa summarum: Sollten derartige Fixierungen zum bleibenden und sich verfestigenden Kontext feministischer Theologie gehören, so werden in ihr als kontextueller Theologie faktische Tendenzen sowohl zu problematischen, etwas künstlichen (vgl. o. 2) und grenzverwischenden, Gestalten des Synkretismus als auch zum Separatismus

unterstützt. Auf diese Tendenzen ist sie aber m.E. von ihrem Ansatz her an sich nicht zu fixieren. Dann fixiert ferner nicht- bzw. antifeministische Theologie sich selbst umgekehrt auf einen von ihr selbst undurchschauenden und für die Behandlung der Geschlechterdifferenz bis heute nachweislich folgenreichen Synkretismus, der durch eben diese Fixierung und dogmatische Verteidigung noch einmal mehr ein höchst problematischer zu nennen ist.

Nur in der Klammer der entsprechenden Differenzierungen im Blick auf Synkretismusbegriff und -probleme ist in diesem Falle m.E. weiter zu reden und hier wie dort zuallerst einmal — zu denken. Dabei ist selbst gegenüber problematischen Gestalten von Synkretismus auch innerhalb christlicher feministischer Theologie zu bedenken, als was man solche Synkretismen im Blick auf Phänomene vor allem der sog. Dritten Welt längst erkannt hat: als "Symptome einer eigenen (christlichen) Schuldgeschichte" (H.P. Siller 1991: 20). Daß dabei umgekehrt diese Schuldgeschichte nicht sozialmoralistisch hochgerechnet und zum Freibrief für einen noch so experimentellen synkretistischen Umgang mit den christlichen Grundsakramenten werden sollte, der diese kaum mehr als christlich identifizieren läßt (s.o. II), steht auf einem anderen Blatt. Und dabei wird feministische Theologie nicht nur ihre eigene Fehlbarkeit (vgl. R.R. Ruether 1989: 75) in Rechnung stellen, sondern auch ihre eigenen Kategorien weiter kritisch klären müssen. Führt doch je nach Verständnis von "patriarchal" die an sich notwendige Patriarchatskritik zur "radikal-feministischen" Einstufung von Juden- und Christentum als hoffnungslos patriarchal und von da aus zu einem religiösen bzw. spirituellen Eskapismus (vgl. o. 2), der wohl auch einfach die *menschlichen* — auch die weiblichen — Identitätsprobleme unterbestimmt.

Verzeichnis der zitierten Literatur:

- S. de Beauvoir 1951: Das andere Geschlecht, übers. v. M. Montfort, Hamburg. — P. Beyerhaus u.a. 1983: Frauen im theologischen Aufstand. Eine Orientierungshilfe zur "Feministischen Theologie", Neuhausen-Stuttgart. — U. Berner 1978: Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung, in: G. Wiessner (Hg.), Synkretismusforschung. Theorie und Praxis, Wiesbaden, 11-26. — S. Brownmiller 1984: Weiblichkeit, übers. v. M. Ohl und H. Sartorius, Frankfurt a.M. — C.P. Christ 1977: Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections, in: Dies./ J. Plaskow, Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion, New York, 273-287. — Dies. 1985a: Warum Frauen die Göttin brauchen, übers. v. G. Gummel, in: schlangenbrut 8, 6-19. — Dies. 1985b: Vom Vatergott zur Muttergöttin, in: N. Sommer (Hg.), Nennt uns nicht Brüder!, aaO 282-287. — F. Capra ²1983: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, übers. v. E. Schumacher, Bern u.a. — Ders. 1988: Das neue Denken. Ein ganzheitliches Weltbild im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Mystik. Begegnungen und Reflexionen, übers. v. E. Schumacher, München. — Ders./ C. Spretnak 1984: Green Politics: The Global Promise, New York. — Chung Hyun Kyung 1988a: Han-pu-ri: Doing Theology from Korean Women's Perspective, ER 40, 27-36. — Dies. 1988b: Opium oder

Keim der Revolution? Schamanismus: Frauenorientierte Volksreligiosität in Korea, *Conc D* 24, 393-398. – *Dies.* 1992: Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch, übers. v. D. Dilschneider, mit e. Vorwort v. M. Bührig, Stuttgart. – *M. Daly* 1991: Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus, übers. v. E. Wisselink, München. – *Dies.* 1982: Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, übers. v. M. Reppekus, München. – *Dies.* 1992: Outercourse – The Be-Dazzeling Voyage, San Francisco. – *V. Drehsen/ W.Sparr* (Hg.) 1995: ##. – *A. Feldtkeller* 1992: Der Synkretismus-Begriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen, *EvTh* 52, 224-245. – *J.G. Fichte* 1797: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, §§ 32-38, in: *Fichtes Werke*, hg. v. I. Fichte, Bd 3, Berlin 1971. – *J. Flatters* 1990: Zur Frauenkirchenbewegung in den USA, in: *schlangenbrut* 28, 20-27. – *R.M. Frye* 1988: Language for God and Feminist Language. Problems and Principles. Center of Theological Inquiry Princeton. Report from the Center, Princeton, Nr. 3. – *C. Gilligan* 1993: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, übers. v. B. Stein, München. – *E. Gössmann u.a.* (Hgin) 1991: Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh. – Tübinger Stellungnahme zu Fragen der Feministischen Theologie 1990: in: *E. Moltmann-Wendel/ G. Kegel* (Hgg.), *Feministische Theologie im Kreuzfeuer. Der Streit um das "Tübinger Gutachten"*. Dokumente – Analysen – Kritiken, Gütersloh 1992, 13-70. – *H. Göttner-Abendroth* 1983: Du Gaia bist Ich. Matriachale Religionen – früher und heute, in: *L.F. Pusch* (Hgin), *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur*, Frankfurt a.M., 175-195. – *Dies.* 1993: Die Göttin und ihr Heros, vollständig überarb. Neuaufll., München. – *N.R. Goldenberg* 1979: Changing of the Gods. Feminism and the End of Traditional Religions, Boston. – *Dies.* 1988: Spiritualität und Theologie, in: *M. Kassel* (Hgin), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart, 165-190. – *C.J.M. Halkes* 1985: Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie, übers. v. F.J. Lukassen, Gütersloh. – *S. Heine* 1987: Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen. – *J. C. Janowski* 1988: Theologische Feminismus. Eine historisch-systematische Rekonstruktion seiner Grundprobleme, *BThZ* 5(1988) 24-47. 146-178. – *Dies.* 1991: Umstrittene Pfarrerin. Zu einer unvollendeten Reformation der Kirche, in: *M. Greiffenhagen* (Hg.), *Das Evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*, Stuttgart, 83-107. – *Dies.* 1995: Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in K. Barths "Kirchlicher Dogmatik", erscheint in: *H. Kuhlmann* (Hgin), *Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh. – *U. King* 1989: Women and Spirituality. Voices of Protest and Promise, Houndmills. – *H. Köhler u.a.* 1990: Frauen fordern gerechte Sprache, Gütersloh. – *J. Laplanche/ J.-B. Pontalis* 1972: Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt a.M., Bd 1. – *P.N. Levinson* 1992: Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie, Gütersloh. – *G. Lloyd* 1985: Das Patriarchat der Vernunft. "Männlich" und "weiblich" in der westlichen Philosophie, Bielefeld. – *C. Matthews* 1993: Sophia – Göttin der Weisheit. Die Vorstellungen von der weiblichen Gottheit quer durch die Religionen, Freiburg i.Br. – *H. Meier-Wilmes* 1990: Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Freiburg u.a. – *C. Mulack* 1985: Maria. Die Geheime Göttin im Christentum, Stuttgart. – *Dies.* 1988: Gnosis. Verdrängte christliche Erkenntnis, in: *M. Kassel* (Hgin), *Feministische Theologie*, aaO 13-44. – *D. Pahnke* 1993: "Sich mit den frühen Zeiten verbinden". Ein Interview mit J. Marler, in: *schlangenbrut* 42, 11-13. – *W. Pannenberg* 1967: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: *Ders.*, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd 1, Göttingen, 252-295. – *S. Perera* 1980: Der Weg zur Göttin der Tiefe. Die Erlösung der dunklen Schwester: Eine Initiation für Frauen, Interlaken. – *S.H. Pfürner* 1993: Nicht übers Ziel hinausschießen, in: *B. Hübenner/ F. Meesmann* (Hgg.), *STREITFALL Feministische Theologie*, Düsseldorf, 146-159. – *R.R. Ruether* 1987: Frauenbilder – Gottesbilder. Feministische Erfahrungen in religionsgeschichtlichen Texten, übers. v. B. Keunen u. M. Baumotte, Gütersloh. – *Dies.* 1988:

Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, übers. v. O. Rinne, Stuttgart. — *E. Schmetterer* 1989: "Was ist die Frau, daß du ihrer gedenkst". Eine systematisch-dogmatische Untersuchung zum hermeneutischen Ansatz Feministischer Theologie, Frankfurt a.M. — *E. Schüssler Fiorenza* 21991: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, übers. v. K. Hermans, München. — *Dies.* 1992: But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation, Boston. — *Dies.* 21993: Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Urprünge, übers. v. C. Schaumberger, Gütersloh. — *Dies.* 1994: Der "Athenakomplex" in der theologischen Frauenforschung, in: *D. Sölle* (Hgin), Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt, Gütersloh, 103-111. — *H.P. Siller* 1991: Synkretismus. Bestandsaufnahme und Problemanzeigen, in: *Ders.*, Suchbewegungen. Synkretismus — Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt, 1-17. — *D. Sölle* 1983: Gott und ihre Freunde. Zur feministischen Theologie, in: *L.F. Pusch* (Hgin), Feminismus, aaO 196-209. — *Dies.* 1986: Vorwort zu: *C. Heyward*, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, übers. v. H. Schneek, 7ff. — *N. Sommer* (Hg.) 1985: Nennt uns nicht Brüder! Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen, Stuttgart. — *Starhawk* (=Pseudonym) 1979: The Spiritual Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess, San Francisco. — dt. 1985: Der Hexenkult als Urreligion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen, Freiburg. — *F.J. Stendebach* 1991: Zur Frage des Synkretismus im Alten Testament, in: *H.P. Siller* (Hg.), Suchbewegungen, aaO 31-41. — *T. Sundermeier* 1991: Synkretismus und Religionsgeschichte, in: *H.P. Siller* (Hg.), Suchbewegungen, aaO 95-116. — *Ders.* 1992: Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung, *EvTh* 52, 192-209. — *L. Swidler* 1974: Jesu Begegnung mit Frauen: Jesus als Feminist, in: *E. Moltmann-Wendel* (Hgin), Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung, München/ Mainz, 130-146. — *M.M. Thomas* 1985: The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centered Synkretism, *ER* 37, 387-397. — *J. Voss* 1988: Das Schwarzmond-Tabu. Die kulturelle Bedeutung des weiblichen Zyklus, Stuttgart. — *M.-T. Wacker* 1987: Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe, in: *Dies.* (Hgin), Der Gott der Männer und die Frauen, Düsseldorf, 11-27. — *F. Wagner* 1992: Rez. v. Fr.-W. Marquardt, Von Elend und Heimsuchung der Theologie, *ZEE* 36, 309-311. — *Ders.* 1994: "Nämlich zu Haus ist der Geist nicht im Anfang". Systematisch-theologische Erwägungen zum Synkretismus, *NZStH* 36, 237-267. — *J.M. Weaver*, Wer ist die Göttin und was bringt sie uns?, in: *schlangenbrut* 28, 6-15. — *M. Weippert* 1990: Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigungen im alten Israel, in: *J. Assmann/ D. Harth* (Hgg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt a.M., 143-179.

Ulrike Wagner-Rau

Die Praxis der Pastorinnen Aspekte einer feministischen Pastoraltheologie

Die Praxis der Pastorinnen wird im Rahmen einer wissenschaftlichen Tagung ein eigenes Thema. Das ist ein neues Phänomen. Das liegt zunächst sicher daran, daß die Berufsgeschichte der Pastorinnen noch kurz ist. Ich selber gehöre zur ersten Generation von Frauen, die Anfang der 70er Jahre ihr Studium beginnen konnten in dem Bewußtsein, einen zwar noch ungewöhnlichen, jedoch in vielen Landeskirchen rechtlich abgesicherten Weg zu beschreiten.

Zum anderen aber ist das Interesse an den Frauen im Pfarramt, obwohl sie mittlerweile unübersehbar vorhanden sind, bisher merkwürdig gering im Rahmen pastoraltheologischer Reflexion. Das ist um so erstaunlicher, als ihre Legitimation über Jahrzehnte hinweg theologisch heftig umstritten war.

Insofern ergreife ich gern die Möglichkeit, meine Überlegungen dazu darzustellen, zumal ich der Überzeugung bin, daß die Praxis der Pastorinnen reich an fruchtbaren Aufbrüchen, aber auch an schwierigen Konflikten ist, die ein weitergehendes Nachdenken verlangen. Nicht nur um die Pastorinnen selbst geht es dabei und um Gestalt und Verständnis des Pfarramtes. Auch der Blick für die Wahrnehmung von Frauen und ihrer Bedeutung für das Theologisieren und die Arbeit der Kirche überhaupt schärft sich im Blick auf die spezifische Praxis der Frauen im Amt.

Nach einem Streiflicht auf die Geschichte werde ich zunächst die grundlegende Problematik und Aufgabe entfalten, der sich Frauen im Pfarramt aus feministischer Perspektive zu stellen haben.

Es folgen Anmerkungen dazu, inwieweit das Geschlecht überhaupt eine sinnvolle Bezugsgröße des wissenschaftlichen Fragens darstellt, inwieweit es also auch sinnvoll ist, die Praxis der Pastorinnen als ein eigenes Problemfeld in den Blick zu nehmen.

In einem dritten Schritt werde ich anhand des Gottesdienstes konkretisieren, was ein Blick auf die pastorale Praxis leisten kann, der die Geschlechterproblematik als eine leitende Fragestellung berücksichtigt.

Viertens werde ich einige Vermutungen darüber anstellen, was die Praxis der Pastorinnen an Veränderungen in Struktur und Inhalt des Pfarramtes auslöst.

Und schließlich werde ich in groben Umrissen ein mögliches Forschungsprojekt skizzieren, das die Praxis der Pastorinnen umfassender und fundierter wahrnehmen und bedenken könnte, als das bisher geschehen ist.

1. Bei der Eröffnung der Ausstellung "Das Weib schweigt nicht mehr", die vom Göttinger Forschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen zusammengestellt wurde, sagte die 1912 geborene, heute im Ruhestand lebende Pfarrerin Ilse Härter: "Unsere Berufsgeschichte ist vielschichtig. Sie muß... auch gesehen werden als Geschichte der Befreiung von einem bestimmten Frauenbild, das Männer und Frauen verinnerlicht hatten und z.T. noch haben als sog. 'christliches Frauenbild'. Das bedingte in der Vergangenheit nicht nur eine Auseinandersetzung zwischen Frauen und Männern, sondern auch zwischen uns Frauen."¹

In diesen Worten spiegelt sich wider, was Ilse Härter am eigenen Leib erlebte: Sie war eine der wenigen unter den sogenannten Vikarinnen, die schon früh Anspruch auf das uneingeschränkte Pfarramt erhoben. Und sie wurde als eine der ersten Frauen 1943 von Kurt Scharf, dem damaligen Präses der BK Berlin-Brandenburg, zum vollen Amt ordiniert. Das war ein Akt des Protestes gegen den wenige Monate zuvor gefaßten Beschluß der Bekenntnissynode der Altpreußischen Union, der das Amt der Vikarinnen als ein Amt sui generis erneut grundsätzlich vom Pfarramt unterschied und die Frauen von der öffentlichen Wortverkündigung ausschloß.² Dieser Beschluß erscheint um so erstaunlicher, als damals bereits verschiedene Frauen das volle Pfarramt ausfüllten, indem sie die als Soldaten abwesenden Pastoren in den Gemeinden vertraten.

Bei den Theologen wie bei den Theologinnen waren die in der Mehrzahl, die in einer androzentrischen Bestimmung der Geschlechterdifferenz dem Wesen der Frau den Dienst, dem Wesen der Männer dagegen die Leitung zuordneten. An ein gleiches Pfarramt für Frauen und Männer war auf dieser Grundlage nicht zu denken.

¹ Dagmar Henze, Die Konflikte zwischen dem "Verband evangelischer Theologinnen Deutschlands" und der "Vereinigung evangelischer Theologinnen" um die Frage des vollen Pfarramtes für die Frau, in: Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen, Göttingen (Hg.), "Darum wagt es, Schwestern...". Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 1994, 129-150, hier: 130.

² Vgl. Dagmar Herbrecht, Der "Vikarinnenausschuß" der Bekennenden Kirche der Altpreußischen Union, in: "Darum wagt es", 315-360, besonders 354ff.

Heute gehört das Ringen der Frauen und auch einiger Männer um die gleichen Rechte der Pastorinnen der Vergangenheit an. Daß es Pastorinnen gibt in wachsender Zahl, ist jedenfalls in unserem Kontext zu einer Selbstverständlichkeit geworden, an der offen nur noch selten Anstoß genommen wird.

Gleichwohl ist das Thema der Identität der Frauen in diesem Amt alles andere als erledigt und noch weniger die Frage der Auswirkungen der pastoralen Praxis von Frauen auf das Verständnis des Amtes und seiner Inhalte. Vielmehr haben die feministische Bewegung und die feministische Wissenschaft eine Fülle von Aufbrüchen, Fragen und Konflikten in das Pfarramt der Frauen und auch der Männer hineingetragen. Früher mußte von den Vikarinnen, wie es die württembergische Theologin Lore Volz in ihren Erinnerungen erzählt, um die "...persönliche Beauftragung...", oft noch in der Sakristei, innerlich im Gebet gerungen werden, ehe der Schritt auf die Kanzel gewagt werden konnte³, weil ihnen ihre Kirche die Legitimation versagte. Heute geht es um die Problematisierung eines von Männern geprägten Berufsbildes und der Traditionen, die es repräsentiert. Nicht mehr, ob es Frauen erlaubt ist und ob sie fähig sind dazu, ein Pfarramt auszufüllen, ist die Frage, sondern: Wie sieht ein Pfarramt aus, das Frauen gestalten und durch das die offene und verborgene Entwertung, Marginalisierung und Unterdrückung weiblicher Lebenszusammenhänge nicht fortgesetzt wird?

Denn das ist die wesentliche Erkenntnis der feministischen Theologie, daß die Strukturen der Kirche und die Inhalte und Symbolisierungen der christlichen Tradition vielfältig die patriarchale Ordnung der Geschlechter widerspiegeln. Nicht zuletzt die Debatte um die Frauenordination und die zahlreichen Demütigungen und Beschränkungen, die den Berufsweg der Theologinnen über 50 bis 60 Jahre hin begleiteten, geben beredtes Zeugnis ab von dieser Tatsache.

So war die rechtliche Gleichstellung ein wichtiger Meilenstein in der Berufsgeschichte der Theologinnen. Er schuf die Voraussetzung dafür, daß sie aus ihrer auch zahlenmäßig marginalen Existenz herauswachsen konnten. Erstmals in der Geschichte des Christentums sind sie im theologischen Diskurs nicht mehr nur als Einzelstimmen zu vernehmen, sondern in einer aufeinander aufbauenden und sich aneinander reibenden Vielstimmigkeit, die zunehmend an Gewicht gewinnt.

³ Lenore Volz, Talar nicht vorgesehen. Pfarrerin der ersten Stunde, Stuttgart 1994, 71.

Zugleich aber wächst das Bewußtsein dafür, daß die gleichen Rechte allein nicht ausreichen, um Frauen in Kirche und Theologie den Raum zu eröffnen, den ihnen die Verheißung des Evangeliums von Freiheit und Gnade zuspricht. Es ist eine Reflexion der Tradition und ihrer Vermittlung mit der Gegenwart nötig, die die Kategorie des Geschlechtes als zentrale Bestimmung berücksichtigt, weil sich ohne sie das Menschsein in der Regel auf das Mannsein reduziert. Damit aber verschwindet die Existenz der Frauen bzw. erscheint nur noch als Projektion eines androzentrischen Blickwinkels.

Dieser Perspektivenwechsel begründet die feministische Theologie. In ihren mittlerweile vielfältigen Verzweigungen und Auseinandersetzungen hat sie selbstverständlich auch Auswirkungen auf das Pfarramt und seine Praxis.

Daß nunmehr Frauen den Talar tragen, hat zwar nicht ohne weiteres zur Folge, daß sich das Amt verändert. Vielmehr ist es ein zunächst naheliegender Weg für sie, sich männlich zu identifizieren, Selbstbewußtsein und Bestätigung daraus zu gewinnen, "ebenso wie die Männer" die anstehenden Anforderungen und Aufgaben zu bewältigen. Denn in einem traditionellen Männerberuf fehlen weitgehend die gleichgeschlechtlichen Vorbilder und Identifikationsmöglichkeiten.

Gleichwohl ist die Frau auf der Kanzel, die eben nicht mehr schweigt und verschwiegen wird, sondern die verkündigt und die mit ihrer durch die Jahrhunderte als sündhaft abgewehrten und abgewerteten Körperlichkeit leibhaftig an exponierter Stelle anwesend ist, ein Symbol des sich verändernden Geschlechterverhältnisses in Theologie und Kirche. Nachdem die Hürden der bildungsmäßigen und rechtlichen Gleichstellung hinter ihnen liegen, erscheint es fast als zwangsläufige Folge, daß die Frauen die Reflexion ihrer spezifischen Situation in die inhaltlichen Fragen hinein weiterreiben.

Dabei wird dann sogleich der zentrale Konflikt deutlich, der in unzähligen Facetten die Identität und die Praxis der Pastorinnen bestimmt: Einerseits finden sie sich vor als Frauen, die sich der Festschreibung und Begrenzung ihrer Entfaltungsmöglichkeiten durch die Rollenstereotypen der kulturell bestimmten "Weiblichkeit" bewußt geworden sind und die danach trachten, sie zu überwinden. Andererseits sind sie Repräsentantinnen einer Tradition, die eben diese Festschreibungen mit produziert hat und auch jetzt fortschreibt, insoweit sie der Geschlechterproblematik gegenüber indifferent bleibt.

Nun ist aber die Liebe zu dieser Tradition und die Erfahrung ihrer Bedeutsamkeit für die eigene Existenz die Grundlage dafür, daß Frauen wie Männer den Entschluß fassen, das Pfarramt zum Beruf zu wäh-

len. Pastorinnen und Pastoren wollen sich, müssen sich identifizieren mit dem, was sie vertreten, um überzeugend und kompetent wirksam werden zu können. Für Frauen ist diese Identifikation unter der feministischen Perspektive zu einer gebrochenen geworden: Sie wollen verkündigen, lehren, Seelsorge treiben, und sie wollen nicht weitergeben und immer wieder bestätigen, was Frauen verschweigt, mißachtet und sie ihres eigenständigen Wertes und ihrer Freiheit beraubt.

Diese Wollen und Nichtwollen miteinander zu verknüpfen, ist äußerst konfliktreich und herausfordernd: Geraten doch die jeweiligen Loyalitäten allzuoft in schmerzliche Widersprüche: die Loyalität zur weiblichen Existenz, die von den feministischen Herausforderungen kaum unberührt bleiben kann, und die Loyalität zur pastoralen Existenz, durch die die Pastorin beruflich verpflichtet und willens ist, sich in den Dienst der christlichen Tradition zu stellen.

Das ist ein persönlicher Konflikt der Pastorin, der bearbeitet und einer Lösung nähergeführt werden will. Und ebenso – und das ist wichtig – ist es ein Konflikt ihrer beruflichen Verantwortung: Sind es doch überwiegend Frauen, die in den Gemeinden die Adressatinnen und Dialogpartnerinnen der Pastorinnen sind, und denen sie neben und in dem Heilvollen der christlichen Botschaft zugleich auch das Kränkende, das Selbst der Frauen Verunsichernde und Abwertende vermitteln.

Die Aufgabe, mit diesem Konflikt in den verschiedenen Feldern ihrer Tätigkeit umzugehen, wird von vielen Pastorinnen sehr bewußt wahrgenommen. Er taucht auf als schwerwiegende Anfrage an die Sinnhaftigkeit der eigenen Berufswahl, als Schwierigkeit, im Rahmen der vorfindlichen Tradition Worte zu finden und sich zu artikulieren. Denn Pastorinnen müssen sprechen und leben zugleich mit der Erfahrung, daß ihnen in vielen Bereichen die Sprache des Glaubens fragwürdig geworden ist, daß sie sie verloren haben, bzw. sie in einem komplizierten Prozeß der Neuaneignung begriffen sind.

In einem Traum, der mir von einer Pastorin berichtet wurde, stellt sich das symbolisch sehr beeindruckend dar. Auf dem Höhepunkt der inneren Auseinandersetzung mit ihrer beruflichen Existenz, die ihr zeitweise das Betreten von Kirche und Gemeindehaus körperlich unmöglich machte, weil es buchstäblich zum Kotzen war, träumte sie: "Ein Engel erscheint mir, legt mir den Finger auf die Lippen und weist mich an, ein Jahr lang nicht zu predigen und zu beten." Das Besondere an diesem Traum ist es, daß die Pastorin nicht träumt, daß sie nicht sprechen kann oder nichts zu sagen weiß, sondern daß es ein Gottesbote ist, der ihr die Schweigezeit auferlegt, gleichsam ein Moratorium, in dem Neues entstehen und Gestalt annehmen kann, ehe es

nach außen weitergegeben wird. Durch den Engel wird deutlich, daß es um einen religiösen Konflikt geht, der gewissermaßen unter den Schutz Gottes gestellt wird.

Solche leidvollen und schwierigen Wege sind die eine Seite der pastoralen Existenz von Frauen, und das Wissen, daß es beileibe nicht nur persönliche Konflikte sind, die sie auszufechten haben, ist wichtig, um sie durchzustehen. Zugleich aber sitzt in den Konflikten ein kreatives Potential, daß sich in einer phantasievollen und engagierten beruflichen Praxis zeigt. Wenn die Pastorinnen nicht einfach in den Talar, wie ihn die Männer tragen, hineinschlüpfen wollen und können, dann sind sie gezwungen, an eigenen Gewändern zu arbeiten und dadurch auch die Männer herauszufordern dazu, ihr gewohntes Kleid kritisch zu betrachten.

2. In meinen bisherigen Ausführungen habe ich vorausgesetzt, was in der feministischen Forschung der letzten Jahre fragwürdiger und umstritten geworden ist: daß nämlich das wie auch immer zu beschreibende Frausein eine sinnvolle Bezugsgröße wissenschaftlichen Fragens darstellt. In der Aufbruchsstimmung der 70er und frühen 80er Jahre schien die gemeinsame Erfahrung der Unterdrückung eine ausreichende Basis dafür zu sein. Nunmehr rückt das Bewußtsein der Unterschiedlichkeit der Frauen untereinander in den Vordergrund, aber auch die Frage, ob nicht die Orientierung der Blickrichtung am Geschlecht ungewollt bestärkt und bestätigt, was gerade überwunden werden soll: nämlich die Gleichsetzung der Person mit ihrem Geschlecht.

Diese Anfragen sind auch im Blick auf das Pfarramt der Frauen sehr ernst zu nehmen: Denn natürlich ist keine Pastorin wie die andere, und ihre Praxis als eine besondere gegenüber der der Männer zu betrachten, birgt in sich die Gefahr, Pastorinnen erneut als "die Anderen" festzuschreiben und ihnen damit die Möglichkeit zu nehmen, ihre Geschlechtsrollen immer wieder zu transzendieren.

Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, gibt es in der neueren feministischen Theoriebildung Stimmen, die das Geschlecht bis in die Biologie hinein als ein kulturelles Konstrukt ansehen, das durch Diskurse hervorgebracht wird.⁴ Diese radikale Position will ablösen, was bisher als grundlegend galt: daß nämlich zu unterscheiden ist zwischen dem biologisch bedingten "sex" der Geschlechter und ihrem kulturell geprägten "gender".

⁴ Vgl. das besonders intensiv diskutierte Buch von Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M. 1991, edition suhrkamp 1722.

Was in der feministischen Theoriebildung (und auch in der Praxis vor allem jüngerer Frauen) also läuft ist eine Dethematisierung des Geschlechts. Dadurch wird zum einen die Freiheit gewonnen, die eigene Rolle jenseits der festlegenden Geschlechterkategorien zu finden. Zugleich aber kann Dethematisierung auch bedeuten, daß die feministischen Anfragen überhaupt von der Bildfläche verschwinden, wie es in einer gesellschaftlichen Situation allgemeiner Verknappung (u.a. von Arbeitsplätzen) manchen gesellschaftlichen Interessen sicher nicht unangelegen käme.

Diese Thesen bleiben denn auch nicht unwidersprochen, wenn auch Einigkeit darüber besteht, daß die kulturellen Prägungen der Geschlechteridentitäten bisher oft nicht ausreichend gewürdigt worden sind.⁵ Einleuchtend erscheinen mir hier vor allem die Stimmen, die die rein sprachliche Orientierung der diskurstheoretischen Positionen kritisieren, durch die die Menschen quasi entkörperlicht werden. Menschsein ist aber ohne Körperlichkeit, die sich fundamental an der Fortpflanzung durch die Geburt erweist, nicht denkbar. In allen Kulturen bilden sich entsprechend der unterschiedlichen Beteiligung der Individuen an diesem Ereignis wie auch immer geartete geschlechtliche Kategorien, sowie Symbole und Mythen, die diese Unterschiedlichkeit darstellen. Sosehr die geschlechtlichen Kategorien und ihre Symbolisierungen dabei unterschiedlichste Ergebnisse kultureller Konstruktionen sind, sowenig lassen sie sich trennen von leiblicher Erfahrung und Wahrnehmung. Weil es mindestens in dieser Hinsicht keinen Ort jenseits der Geschlechtlichkeit gibt, lassen sich die Mythen über die Geschlechterdifferenz zwar kritisieren, verwandeln, neu erzählen und stehen sie zu unterschiedlichsten sozialen Realitäten in Beziehung. Aber in Nichts auflösen lassen sie sich nicht.⁶

Was wir meines Erachtens brauchen ist eine doppelte Perspektive: Zum einen den aufmerksamen Blick auf die Wahrnehmung der (kulturell und gesellschaftlich bedingten und damit veränderbaren) Auswirkungen der Geschlechterdifferenz, wie sie unleugbar überall vorhanden sind. Zum anderen aber den Blick darauf, ob unsere jeweilige Beschreibung der durch die Geschlechterdifferenz geprägten Wirklichkeit diese erneut festschreibt oder sie transzendiert und damit neue Freiräume eröffnet.

⁵ Vgl. dazu das Themenheft der Feministischen Studien 11 (1993), Heft 2: Kritik der Kategorie "Geschlecht".

⁶ Vgl. Hilge Landweer, Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung, in: A.a.O., 34-43.

Insofern scheint es mir weiterhin sinnvoll, das Geschlecht als Kategorie der Analyse zu benutzen, freilich unter Berücksichtigung der oben benannten Einwände: Weder dürfen die Unterschiede weiblicher Existenz ignoriert werden, noch darf die Frage übergangen werden, was denn ihre jeweilige Beschreibung etwa an Festschreibungen produziert, und was sie bewirkt im Prozeß des "doing gender", der alltäglichen interaktiven Herstellung unseres Geschlechtes.

Vor dem skizzierten Hintergrund erscheinen mir auch die psychoanalytischen Theorien zur Geschlechterdifferenz erhellend. Interessant sind sie besonders insofern, als sie die unbewußten Bilder von Weiblichkeit und Männlichkeit in unserer Kultur untersuchen, Bilder, die neben anderen Faktoren das Geschlechterverhältnis fortwährend bestimmen und damit am "doing gender" grundlegend beteiligt sind.

Die Psychoanalytikerin Christa Rohde-Dachser hat dazu einen wichtigen Beitrag geleistet.⁷ Ausgehend von den unbewußten Bildern von Weiblichkeit, wie sie sich in den Schriften Sigmund Freuds und seiner Schülerin Helene Deutsch widerspiegeln, umreißt sie die kollektiven unbewußten Phantasien, die in unserem Kontext die Beziehungen zwischen Frauen und Männern immer wieder mit prägen und gestalten.

Das unbewußte Weibliche erscheint in ihrer Analyse der Konzepte Freuds als Container für alles, was in sein narzißtisch geprägtes Bild von Männlichkeit nicht hineinpaßt. Unsicherheit, Verletzlichkeit und Abhängigkeit werden dadurch auf die Frau projiziert. Diese Phantasien wehren die Möglichkeit ab, daß es eine vom Mann unabhängige Frau mit einem eigenen Begehren geben könnte.

Das unbewußte Weiblichkeitsbild von Helene Deutsch spielt mit dem ihres Lehrers zusammen: Es tabuisiert die weibliche Autonomie und die Aggressivität der Frauen, und es idealisiert den Mann.

"Töchterliche Existenz"⁸ nennt Rohde-Dachser das Frausein in diesem Beziehungsmuster, von dem sie annimmt, das sein unbewußter Hintergrund gegenwärtig weiterhin (noch) wirksam ist, auch wenn die sozialen Realitäten der Geschlechter in Bewegung geraten sind und die Kosten des narzißtischen Zusammenspiels für beide Geschlechter allmählich ins Bewußtsein dringen. Viele Frauen merken, daß sie ihr in die männliche Idealisierung hinein verlorenes Selbst in die eigene Person zurücknehmen müssen, Männer bemühen sich um die Akzeptanz ihrer Begrenzungen und Verletzlichkeiten. Beides aber kann

⁷ Vgl. Christa Rohde-Dachser, Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse, Berlin/Heidelberg/New York 1991.

nicht gelingen ohne eine Auseinandersetzung mit den zählebigen unbewußten Bildern von Weiblichkeit und Männlichkeit und ohne die Anstrengung, sie zu verwandeln. Denn so unterschiedlich die individuellen Ausprägungen des Lebens von Männern und Frauen in unserer Gesellschaft sind, so wenig können sie sich doch lösen von der Bezugnahme auf das, was in der Gesellschaft als weiblich oder männlich gilt. Und das ist auch durch die unbewußt wirkenden Bilder bestimmt.

Die Pastorinnen, die mit gleichen Rechten ausgestattet nunmehr seit über 25 Jahren immer selbstverständlicher ihr Amt wahrnehmen, sind ebenfalls konfrontiert damit, daß in und unter dieser Selbstverständlichkeit die traditionellen Geschlechterbilder fortleben, geronnen in vielen Symbolen der christlichen Tradition und allgegenwärtig in den alltäglichen Interaktionen und in den Strukturen der Kirche.

Die Erwartung an sie, weitgehend wohl auch ihre eigene Erwartung, war ja zunächst, daß sie fraglos hineinschlüpfen in das Kleid der Tradition, das in den Jahrhunderten des Pfarramtes der Männer vorgeprägt und gestaltet war, daß sie es sich als gehorsame Töchter zu eigen machen.

Aber indem die Frauen sich aus solcher töchterlichen Existenz zunehmend befreien und ihr eigenständiges Wollen entdecken, geraten sie in Widerspruch zum Vorfindlichen. Sie verwerfen es, "männlich zu werden", wie es in der alten Kirche ein Weg für Frauen war, sich der sündhaften Leiblichkeit zu entledigen, um im Geistlichen den Männern gleich zu werden.⁹ Ganz im Gegenteil: Um die Anknüpfung des Geistes an den Leib geht es ihnen, die Rückbindung des vermeintlich grandios Unabhängigen an seine materiellen Voraussetzungen, Kraftquellen und Grenzen. Es geht darum, das sichtbar zu machen, was im Bild des Weiblichen abgewehrt und mit ihm unsichtbar gemacht wurde. Wo es zur Darstellung kommt, nicht in sich unterwerfender Abhängigkeit, sondern in selbstverständlicher Eigenständigkeit, bedeutet es nach wie vor eine große Konfrontation und Verunsicherung.

3. Was es heißt, wenn Pastorinnen mit ihrer Arbeit die gängigen Geschlechtsrollenzuschreibungen überschreiten und damit Theologie und kirchliche Praxis verändern, läßt sich in vielen Bereichen ihrer Tätigkeit sichtbar machen. Besonders deutlich wird es im Gottesdienst, den die Pastorinnen mit den Menschen ihrer Gemeinden feiern.

⁸ A.a.O., 81.

⁹ Vgl. Kari Vogt, "Männlichwerden" - Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, in: Conc 21 (1985), 434-442.

Zum einen sind die Pastorinnen hier im Zentrum ihrer Arbeit, durch das sie erkennbar und unübersehbar zur Pastorin werden. Es ist ja kein Zufall, daß ihnen dieses Zentrum in ihrer Berufsgeschichte besonders hartnäckig verweigert wurde: Im Hauptgottesdienst am Sonntagmorgen im Talar auf der Kanzel zu stehen, darum mußten die Pastorinnen lange kämpfen.

Zum anderen aber konzentriert sich in der Gestaltung des Gottesdienstes auch die feministisch-theologische Kritik: Liturgische Sprache, religiöse Symbolik, biblische Texte, Lieder — fast durchgehend spiegelt sich in ihnen ein Geschlechterverhältnis wider, das die Existenz der Frauen ignoriert. Es wird Gottesdienst gefeiert, als ob es sie nicht gäbe, obwohl sie doch die Mehrzahl derjenigen darstellen, die zum Gottesdienst kommen.

Ist die Pastorin einmal auf dieses Phänomen aufmerksam geworden — und es ist gegenwärtig kaum möglich, nicht darauf aufmerksam zu werden — steht sie vor schwierigen Gestaltungsaufgaben. Denn wie kann sie fortsetzen, was dazu beiträgt, daß ihre eigene Existenz und die ihrer Schwestern mißachtet wird? Der Wert und die Wichtigkeit des Gottesdienstes stehen auf der einen Seite, seine patriarchale Gestalt, die sich der Anverwandlung durch Frauen widersetzt, auf der anderen.

Wie sollen Frauen Vergewisserung ihrer Identität im Gottesdienst erfahren, wenn sie den Zuspruch dieser Vergewisserung fast ausschließlich vermittelt über Männergeschichten hören, wenn die Söhne Gottes allgegenwärtig sind, die Töchter Gottes aber kaum erscheinen? Wie sollen sie vertrauen auf den gleichen Grund für alle in der Taufe, auf die Einladung an alle zum Abendmahl, wenn sie in Liedern, Texten, liturgischen Stücken hinter Brüdern und Jüngern verschwinden? Wie sollen sie in einer fast ausschließlich androzentrischen Symbolwelt eine Perspektive finden, um ihre Existenz im religiösen Horizont zu deuten, sich in Beziehung zu setzen zum Göttlichen in ihren Möglichkeiten und Grenzen?

Jede gottesdienstliche Interaktion hat teil am "doing gender". Zweifellos ist die Tatsache an sich, daß Pastorinnen daran mitwirken, bereits eine Irritation der patriarchalen Muster. Das allein genügt aber nicht, um aufzubrechen, was sonst noch vermittelt wird in den traditionellen Formen: Daß Frauen nicht wichtig genug sind, um eigens benannt und angesprochen zu werden. Daß zentrale Themen ihrer Lebenszusammenhänge nicht in die Inhalte des Gottesdienstes eingehen. Und daß gynomorphe Bilder es nicht wert scheinen, neben anderen das Göttliche zu symbolisieren.

Die Arbeit am Gottesdienst und der Versuch, die patriarchalen Sprachmuster und Bilderwelten in Bewegung zu bringen, ist darum ein wichtiges – vielleicht das wichtigste – Thema in der Praxis der Pastorinnen. Wie sie die Texte der biblischen Tradition verwenden und welche sie auswählen, ob und wie sie die liturgischen Formeln der Agende verändern, welche Liedstrophen sie singen wollen, was und von welchem Ort her sie predigen, wie es gelingen kann, neben dem Wort auch Leibhaftes zum Tragen zu bringen – all das beschäftigt viele Pastorinnen auf eine sehr existentielle und oft auch sehr produktive Weise. Weitgehend sind sie dabei nach wie vor auf sich allein gestellt, angewiesen auf die Arbeit in informellen Gruppen, in denen sie gemeinsam experimentelle Liturgien und Rituale entwickeln. Teilweise gibt es mittlerweile auch einschlägige Literatur: Gottesdienstmodelle, Liederbücher, liturgische Textsammlungen, Predighilfen mit feministischer Perspektive.¹⁰ Vieles davon ist allerdings entstanden auf dem Hintergrund einer Frauenkultur, die mit der Wirklichkeit der normalen Ortsgemeinde nicht leicht zu vermitteln ist. Durch gesamtkirchliche Vorgaben bzw. Arbeiten der praktisch-theologischen Wissenschaft erfahren die Pastorinnen bisher kaum Unterstützung.

Für die breitere kirchliche Rezeption der feministischen Anfragen an den Gottesdienst wird es nicht ohne Bedeutung sein, was die weitere Bearbeitung der erneuerten Agende ergeben wird, bei der nun auch Frauen mitwirken.

Der Agendenentwurf zeigt ja durchaus das Bemühen, der aufgeworfenen Problematik insoweit Rechnung zu tragen, als eines der leitenden Kriterien der Erarbeitung die Formulierung in inklusiver, geschlechtergerechter Sprache ist.¹¹ Allerdings geht die Durchführung dieses Kriteriums vielen Frauen nicht weit genug. So kritisiert z.B. eine Arbeitsgruppe des nordelbischen Frauenreferates, die den Agendenentwurf bearbeitet hat, u.a. folgende Punkte¹²:

¹⁰ Vgl. z.B. Heid Rosensrock/Hanne Köhler, *Du Gott, Freundin der Menschen. Neue Texte und Lieder für Andacht und Gottesdienst*, Stuttgart 1991; Brigitte Enzner-Probst/Andrea Felsenstein-Roßberg, *Wenn Himmel und Erde sich berühren*, Gütersloh 1993 (Grundelemente für Frauengottesdienste und gleichnamiges Liederbuch); Eva Renate Schmidt/Mieke Korenhof/ Renate Jost (Hg.), *Feministisch gelesen*, Bd.1, 1988, Bd.2, 1989; Janet Morley, *Preisen will ich Gott, meine Geliebte*, Freiburg i. Br. 1989.

¹¹ Vgl. Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands/Evangelische Kirche der Union /Hg.); *Erneuerte Agende. Vorentwurf*, Hannover 1990, 10.

¹² Vgl. *Stellungnahme zur Erneuernten Agende*, in: *Informationen aus dem Frauenreferat der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche*, Januar 1994 (Frauenreferat der NEK, Dänische Str. 21-35, 24103 Kiel)

- In den Formulierungen des Segens werden Varianten vermißt, "die sich durch eine inklusive sprachliche Fassung bzw. durch eine größere Variabilität der Gesten auszeichnen"¹³.
- Auch im Abendmahl sollte die inklusive Sprache bis in die Einsetzungsworte hinein durchgehalten werden. Außerdem kritisieren die Frauen, daß das Abendmahl in seinen Deutungen fast ausschließlich als Mahl der Sündenvergebung durch den blutigen Tod Jesu erscheint, die Aspekte des Gemeinschaftsmahles und des Reiches Gottes aber inhaltlich und gestalterisch kaum zum Tragen kommen.
- Die Frauen wünschen sich mehr nonverbale Elemente: Gesang und Stille, Tanz und Meditation sollen mehr Raum haben im Gottesdienst.
- Im jeweiligen Proprium der Erneueren Agenda spielen die Frauen kaum eine Rolle: Sie sind nicht existent in den Kollektengebeten und in den Sonntagsthemen des Kirchenjahres "so gut wie unsichtbar"¹⁴.
- Ebenfalls die Gebetsvorschläge nehmen keine Themen auf, die besonders Frauen berühren. Männliche Gottesbilder dominieren.
- Die Gottesanreden der Agenda orientieren sich insgesamt an einer androzentrischen Symbolik. "Vergeblich haben die Frauen... nach Formulierungen gesucht, die von einem Gottesbekenntnis geprägt sind, in dem sich die Sehnsucht nach einem herrschaftsfreien Zusammenleben und der Wunsch nach Ökumene ausdrückt."¹⁵
- Insgesamt kommt die Arbeitsgruppe in Bezug auf das Kriterium der inklusiven Sprache zu dem Urteil, daß sie "theologisch in keiner Weise zum Ausdruck" komme, und daß sie auch anthropologisch "nicht durchgehalten" wird.¹⁶

Ohne daß ich auf das Einzelne dieser Kritik hier eingehen kann, macht sie doch deutlich, daß es um mehr geht, als das Austauschen weniger Formulierungen. Vielmehr kommt ja im Gottesdienst konzentriert zur Darstellung, was Theologie und Glaube in ihrer Gesamtheit

¹³ A.a.O., 7.

¹⁴ A.a.O., 8.

¹⁵ A.a.O., 10.

¹⁶ A.a.O., 11.

ausmachen. Und in ihrer Gesamtheit auch werden sie aus feministischer Perspektive hinterfragt.

Insofern sind die Veränderungen, die Pastorinnen und andere Frauen am Gottesdienst fordern und teils auch in Praxis umsetzen, eine besondere Provokation. Es wird deutlich, daß Kirche und Theologie nicht bleiben, wie sie sind, wenn die Frauen im Bewußtsein ihrer vergangenen und gegenwärtigen Situation und im Zutrauen auf ihr eigenständiges Denken, Wollen und Glauben ihren Raum der Einflußnahme ausfüllen. Daß dies Konflikte auslöst zwischen Frauen und Männern und auch unter Frauen, und daß es nach wie vor für Frauen nicht selbstverständlich ist, sich ihren Raum zu nehmen, ist dabei nicht verwunderlich. Ist doch die Bewegung, in die die Geschlechterrollen geraten sind, noch ein relativ junges Phänomen. Und sind doch die unbewußten Leitbilder dessen, was "weiblich" und was "männlich" ist, und die damit verbundenen Zuordnungen und Bewertungen wesentlich Träger in ihrer Veränderung als die soziale Wirklichkeit.

4. In der Person der Pastorinnen – das hoffe ich deutlich gemacht zu haben – prallt aufeinander, was auch sonst im Rahmen kirchlicher Praxis ein konflikträchtiges Thema ist: Daß die Lebenszusammenhänge und Orientierungen besonders der Frauen aber auch der Männer einem starken Wandel unterliegen, und daß sie sich stoßen mit einem religiösen Deutungshorizont, dem der patriarchale Geschlechtsmythos so wirkmächtig eingezeichnet ist.

Der Wandel der Geschlechterrollen ist ein wesentlicher Teil der gesellschaftlichen Entwicklung, die in der Soziologie unter den Stichworten "Individualisierung" und "Pluralisierung" verhandelt wird. Elisabeth Beck-Gernsheim und Ulrich Beck haben dazu in den letzten zehn Jahren eine Fülle von erhellenden Veröffentlichungen beigetragen.¹⁷ Darin wird deutlich, wie sehr die wachsende Entraditionalisierung und Individualisierung verknüpft ist mit der Veränderung der Lebenssituation von Frauen: Seit den 60er Jahren sind Geburten im bisher nicht dagewesenen Maße planbar, ist Haushalt immer weniger harte und zeitaufwendige Arbeit geworden, ist die Lebenszeit von Frauen, die sie ohne Kinder verbringen, für die sie sorgen müssen, deutlich länger geworden. Sie haben bildungsmäßig ungeheuer aufgeholt und drängen entsprechend ihrer guten Qualifikationen auf den Arbeitsmarkt. Sie haben an Freiheiten gewonnen und unterliegen auch neuen Zwängen. War in der Generation derer, die in den 50er und frühen

¹⁷ Vgl. Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986; Ders./Elisabeth Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt/M. 1990; Dies. (Hg.), Riskante Freiheiten, Frankfurt/M. 1994.

60er Jahre erwachsen geworden sind, der Lebensentwurf noch viel deutlicher durch die Perspektive der Ehe und der Mutterschaft bestimmt, wird jetzt die Gestaltung der eigenen Biographie zur beflügelnden aber auch zur bedrängenden, risikoreichen Aufgabe. Diese Aufgabe teilen sie mit den Männern, allerdings, das haben viele Untersuchungen ergeben, haben sie im Unterschied zu den Männern, die sich im Schnitt nach wie vor an der Priorität ihres beruflichen Werdeganges orientieren, mehrere Ziele in ihrer Lebensplanung zu vereinbaren. Für sie ist es eben nicht von vornherein klar, ob Beruf oder Kinder die Priorität in ihrem Leben haben sollen, bzw. ob und wie es gelingen kann, in einem institutionellen Rahmen, der nach wie vor mit den Frauen als den Hauptverantwortlichen für die Kleinkindererziehung und die Kranken- und Altenfürsorge rechnet, beides miteinander zu verbinden.

Diese doppelte Zielsetzung in Frauenbiographien – die ja potentiell auch dann erhalten bleibt, wenn die Entscheidung für Beruf oder für Kinder gefallen ist, ergibt im Vergleich zu den Männerbiographien in vielen Fällen eine scheinbare Diffusion und Planlosigkeit. Frauen planen nicht über lange Zeiträume, solange sie mit der Frage für oder gegen Kinder bzw. mit der Versorgung von Kleinkindern befaßt sind.

Das hat auch Brigitte Enzner-Probst in den Biographien der Pfarrerinnen festgestellt, mit denen sie Interviews zu ihrem Lebenslauf und ihrer beruflichen Situation durchgeführt hat.¹⁸ Sie schreibt dazu: "Die verschiedenen Optionen, vor denen Frauen heute stehen und die sich in ihrem Lebensgefüge so konflikthaft spiegeln, stellen auf der anderen Seite auch einen großen Reichtum verschiedener Erlebensebenen und -horizonte dar, die auf der rein männlich-beruflichen Schiene so nie möglich wären.... 'In alle Richtungen zugleich' – so läßt sich das Bemühen der befragten Pfarrerinnen umschreiben, keine der möglichen Optionen zu verlieren, die Fülle der Möglichkeiten nicht vor schnell aufzugeben. Der Preis dafür ist eine Unschärfe in der Gestaltung des eigenen Lebensplans, das Zurückscheuen davor, sich festzulegen, sich zu entscheiden, eine der Möglichkeiten endgültig zu verabschieden. Nur wenige der Befragten entscheiden sich schon frühzeitig und mit Konsequenz etwa für die berufliche Dimension. Vielen fällt es schwer, sich für eine der Möglichkeiten zu entscheiden. Sie verfangen sich in Ambivalenzen, in einer fast selbstquälerischen

¹⁸ Vgl. B.Enzner-Probst, Pfarrerinnen. Als Frau in einem Männerberuf, Stuttgart 1995, 127ff.

Diskussion möglicher Modelle und Alternativen, ohne konkrete Schritte struktureller Veränderungen zu wagen.¹⁹

Entsprechend zurückhaltend fällt Enzner-Probsts Urteil darüber aus, was sich denn an Veränderungen und verwandelten Perspektiven durch die Frauen im Pfarramt auf tut. Solange die strukturelle Situation sich für Frauen nicht grundsätzlich ändert, werden sie aus diesen Ambivalenzen, die ja auch wertvoll sind, weil sie zwischen den verschiedenen Lebensbereichen vermitteln und der Eindimensionalität des eindeutig karrierebezogenen Lebenslaufes widerstehen, nicht herauskommen. Schön finde ich das Symbol des Mantels aus dem Märchen "Allerleirauh", das Enzner-Probst zur Beschreibung weiblicher Identität benutzt: Aus vielen verschiedenen Fellstücken ist dieser Mantel zusammengesetzt wie die Vielfalt, die Frauen in ihrer Lebensgestaltung abverlangt wird heute, und wie sie sie sich auch selbst abverlangen.²⁰

Wichtig für Frauen — wie nie zuvor in ihrer Geschichte — ist in all dem die Frage, was sie denn wollen in der Gestaltung ihres Lebens. Das aber ist eine Frage, mit deren Beantwortung Frauen es oft schwer haben.

Aus psychoanalytischer Perspektive hat Jessica Benjamin für diese Schwierigkeit einen sehr überzeugenden Erklärungsversuch angeboten. In ihrem Aufsatz "Macht und Begehren der Frau"²¹ geht sie der Frage nach, warum das fehlende Begehren der Frau nicht nur ein überholtes Postulat einer unzeitgemäßen Psychoanalyse ist, sondern ebenso auch eine Teilwahrheit, insofern die Gleichsetzung von Männlichkeit mit Begehren und Weiblichkeit mit Begehrtwerden nicht nur als — zu kritisierende — Überzeugung, sondern auch als ein wirklicher Zustand existiert, dessen Genese erklärungsbedürftig ist. Und so fragt sie: "Wie wird das Begehren der Frau entfremdet und in Unterwerfung und Abhängigkeit verwandelt?... Wie geschieht es, daß Frauen ihr eigenes Begehren in einem anderen suchen; daß sie darauf hoffen, ihr eigenes Begehren durch die Vermittlung der Subjektivität eines anderen an- und wiederzuerkennen?"²² Und aus meinem Zusammenhang hier will ich dazusetzen: Wie kommt es, daß Frauen oft schwer wissen, was sie wollen und wenig Mut haben, ihrem Wollen Raum und Recht zu geben?

¹⁹ Ebd., 170f.

²⁰ Vgl. ebd., 199f.

²¹ J.Benjamin, Macht und Begehren der Frau, in: Chr.Rohde-Dachser, Psychoanalytische Zeitdiagnosen, Göttingen 1992, 97-123.

²² Ebd., 105.

Die Erklärung Benjamins führt zurück in die Zeit frühkindlicher Entwicklung erster Selbständigkeit und erster Wahrnehmung eines eigenen, vom anderen unterschiedenen Willens (zweite Hälfte d. ersten Lebensjahres). In dieser für das Kind durchhaus schwierigen und konflikthaften Zeit braucht es dringend die Bestätigung seines eigenen Wollens (trotz aller bestehenden Abhängigkeit), und es sucht sie durch identifikatorische Liebe zu einem Gegenüber, in dem dieses unabhängige Wollen verkörpert ist und das dem Kind signalisiert: Ja, du bist wie ich! In unserem kulturellen Kontext, in dem die Betreuung der Kleinkinder nach wie vor primär von den Frauen wahrgenommen wird, wird diese Rolle meist vom Vater eingenommen, der das unabhängigere Leben in der Außenwelt für das Kind repräsentiert. Das aber ist für das kleine Mädchen im doppelten Sinn problematisch: Zum einen bestätigen Väter die identifikatorische Liebe ihrer Töchter offenbar schlechter als die ihrer Söhne. Weil sie sich mit ihrem Begehren nicht mit dem Vater identifizieren können, idealisieren sie den, der das hat, was sie nicht haben können. So verwandelt sich die Liebe, die eigentlich den Wunsch entspringt, so zu sein wie der Geliebte, in Anbetung und Unterwerfung. Aber auch wenn der Vater das Begehren seiner Tochter bestätigt, gerät sie dadurch in Probleme, solange nicht auch die Mutter als Subjekt erscheint, "sich handelnd in der Welt bewegt und ihr Begehren zum Ausdruck bringt".²³

Dieser Gedankengang bestätigt sich darin, was Enzner-Probst von den Pastorinnen erfahren hat in ihren Interviews: Ihr Weg in den Beruf führte über die Identifikation mit Vätern aller Art und über den Wunsch, anders zu sein als ihre Mütter.²⁴ Auf diesem Weg das eigene Begehren zu entdecken, ist in unserer kulturellen Bestimmung der Heterosexualität und der damit verbundenen Zuschreibungen von Geschlechtsrollen ein schwieriger Weg.

Aber auch theologisch finde ich den Argumentationsgang von Benjamin anregend. Begründet er doch, wie wichtig für Frauen in der Entdeckung ihres eigenen Wollens eine Verwandlung der Symbolwelt ist: Auch im Göttlichen muß das Weibliche als wollendes und handelndes Subjekt Darstellung finden und muß Mütterliches wie Väterliches der einzelnen Frau vermitteln: Du bist meine liebe Tochter mit all deinem Begehren und Wollen.

In unserer Situation, in der Frauen — Pastorinnen und andere — so herausgefordert sind darin, die divergierenden Teile ihrer Biographie nebeneinander- und zusammenzuhalten, brauchen sie Räume, in

²³ Ebd., 111.

²⁴ Enzner-Probst, a.a.O., Kap.II und III.

denen ihr Wollen gestärkt und geheilt wird, und viele Frauen erhoffen das auch nach wie vor von dem, was ihnen in der Kirche begegnet.

Genauso wichtig ist das, was strukturell geschieht, um Frauen wie Männern Ausgänge aus den traditionellen Geschlechterrollenzuschreibungen zu ermöglichen. Ein wichtiger Punkt ist dabei die Frage der Begrenzung des Pfarramtes, denn wer potentiell immer im Dienst ist, kann nur schwer Verantwortung für ein wie auch immer geartetes Privatleben übernehmen.

Aus der Lebenswirklichkeit von Frauen heraus sieht ein potentiell unbegrenztes Engagement im Pfarramt immer schon fragwürdig aus. Wo einem Berufsbild nur entsprochen werden kann, wenn eine bereitwillige Pfarrfrau im Hintergrund die reproduktiven Arbeiten erledigt, ja, wenn sie möglichst noch die Grenzen der Arbeitskraft des Pfarrers ausweitet durch eigene Aktivitäten in der Gemeinde, dann kann dieses Bild nicht mehr stimmen, wenn Frauen ihre eigenen Berufe ausüben oder wenn sie selber Pastorinnen sind und im Normalfall keinen Mann haben, der bereit ist, solche weitgehende Unterstützung ihrer Berufstätigkeit zu leisten.

Auch in den pastoraltheologischen Überlegungen der letzten Jahre taucht das Thema der Begrenzung des Pfarramtes und seiner Entlastung von überzogenen Erwartungen und Ansprüchen auf, nachdem ihm lange immer neue Aufgaben und immer mehr Verantwortlichkeit für die Zukunft und Glaubwürdigkeit der Kirche zugesprochen worden waren.²⁵ So plädierte Wolfgang Steck unter dem Stichwort der Professionalisierung des Pfarramtes für eine erneute Frage nach der Arbeit des Pastors/der Pastorin, um die Anforderungen des grenzenlosen existentiellen Engagements und der unbeschränkten persönlichen Bürgschaft für die Inhalte der Verkündigung zu relativieren.²⁶

Es liegt nahe zu vermuten, daß es u.a. die Existenz der Pastorinnen, bzw. im weiteren Rahmen die Zunahme der Berufstätigkeit von Frauen überhaupt ist, die es aufdrängt und möglich macht, darüber nachzudenken, wo die Ansprüche an das Pfarramt über das menschliche Maß hinauszuwachsen drohen. Hat es doch eine sehr narzißtische Komponente, die "Schlüsselrolle", die die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD den Pastorinnen und Pastoren zuschreiben, unhinterfragt anzunehmen, anstatt so mit ihr zu arbeiten,

²⁵ Vgl. Christian Möller; Zwischen "Amt" und "Kompetenz". Ortsbestimmung pastoraler Existenz heute, in: PTh 82 (1993), 460-475; Wolfgang Steck, Die Privatisierung der Religion und die Professionalisierung des Pfarrerberufs, in: PTh 80 (1991), 306-321.

²⁶ Vgl. Steck, a.a.O.

daß es möglich wird, Verantwortung und Engagement auch wieder zu teilen und zur Partizipation einzuladen. Das jedenfalls ist das erklärte Ziel der Theologinnen, die sich bisher zu diesem Thema geäußert haben.²⁷

Die Reflexion einer sinnvollen Begrenzung und damit Konzentration von Arbeit und Engagement im Pfarramt jedenfalls erscheint mir gegenwärtig eines der wichtigsten Themen pastoraltheologischer Bemühungen. Je weniger es klar ist in den diffusen Lebensverhältnissen der Religion in unserer Gesellschaft, was denn eigentlich die Aufgabe des Pastors und der Pastorin ist, um so eher entsteht die Gefahr, die eigene Existenzberechtigung durch vermehrte Leistung und grenzenlose Verfügbarkeit unter Beweis zu stellen. Es ist ja eine Kränkung, wenn der Sinn einer Arbeit nicht mehr selbstverständlich wahrnehmbar ist. Und es ist ein Schutz vor dem Schmerz und der Wut, die damit verbunden sind, wenn um so mehr gearbeitet und geplant wird.

Auch wenn es den Pastorinnen in ihrer Praxis meist ebenso schlecht gelingt wie ihren Kollegen, sich überfordernden Ansprüchen zu entziehen²⁸, so ist es doch mein Eindruck, daß sie oft mehr darunter leiden, sensibler ihre Grenzen wahrnehmen und offener darüber sprechen.

5. Sehr häufig ist die Vermutung zu hören, daß die Frauen im Pfarramt in der Regel mehr Beziehungskompetenz einzubringen haben in ihre Arbeit als viele ihrer männlichen Kollegen, nicht, weil das ihr Wesen ist, sondern weil Frauen Beziehungsarbeit im kulturellen Kontext besser gelernt haben. Das geht auch hervor aus dem bisher allerdings sehr begrenzten empirischen Material, daß es über die Praxis von Pastorinnen gibt: Sie selber sehen sich so und werden auch von außen entsprechend wahrgenommen.²⁹ Kommunikative Fähigkeiten aber sind in den letzten Jahren immer wieder als notwendige Voraussetzung für das Pfarramt beschrieben worden.³⁰

Daß Frauen stark sind in der Beziehungsarbeit, entspricht den Anforderungen, die sie in ihrer traditionellen Rolle auszufüllen haben. Im familiären Kontext waren sie es (und sind es weitgehend noch), die

²⁷ Vgl. dazu Ulrike Wagner-Rau, *Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen*, Gütersloh 1992, 193ff.

²⁸ Vgl. Ulrich Schwab u.a.; Pfarrerin in Amt: "Sie schläft nicht, sie ruht nur...", in: ThP 25 (1990), 3-12.

²⁹ Vgl. Wagner-Rau, *Vaterwelt*, 182f.

³⁰ Vgl. z.B. *Der Beruf des Pfarrers/der Pfarrerin heute. Ein Diskussionspapier zur V. Würzburger Konsultation über Personalplanung in der EKD*, November 1989, er-

für diesen Bereich eine besondere Verantwortung übernehmen und die entsprechendenden Fähigkeiten ausbilden, die sie dann in viele Arbeitsgebiete der klassischen Frauenberufe hinein übersetzten. Auch die psychoanalytische Entwicklungspsychologie kennt gute Argumente dafür, warum Mädchen im nach wie vor beherrschenden Arrangement der Kindererziehung durch Mütter und andere Frauen es immer wieder besser lernen als ihre Brüder, sich auf die Menschen ihrer Umgebung zu beziehen und den unterschiedlichen Bedürfnissen Rechnung zu tragen.³¹

Trotzdem ist das Zuschreiben von besonderer Beziehungskompetenz für Frauen nicht ohne Probleme: Zum einen gibt es natürlich auch Frauen mit gravierenden Beziehungsschwierigkeiten und umgekehrt gibt es Männer, die in diesem Bereich über beträchtliche Kompetenzen verfügen. Zum anderen birgt die Konzentration auf Beziehungsthemen für Frauen die Gefahr, daß sie notwendige Abgrenzungen nur schwer vornehmen können und sie sich im Extremfall in ihre Beziehungen hinein auflösen. Und schließlich könnte diese Zuweisung erneut festschreiben, was eben in Bewegung zu geraten scheint: Daß Frauen u.a. im Familienbetrieb Gemeinde die Beziehungsarbeit leisten, während die Männer leiten, verwalten und die inhaltlichen Akzente setzen.

Verändern kann sich nur dann etwas, wenn Sensibilität für Beziehungsthemen in allen Bereichen pfarramtlicher Arbeit von Frauen und Männern eine wichtige Rolle spielt. Wahrscheinlich können Pastorinnen hier tatsächlich wichtige Anstöße geben. Allerdings dürfen sie sich mit ihrer Beziehungskompetenz nicht ins Persönliche hinein abdrängen lassen, sondern müssen es sich zumuten und zutrauen, sie ebenso in die Gestaltung inhaltlicher und struktureller Probleme einzubringen, also dort, wo traditionell gesprochen "männliche" Arbeit zu leisten ist und sie wohl auch vermehrt in Konflikte geraten. Das erfordert Kraft und Mut und auch ein gutes Unterstützungssystem.

Im Schnitt erfahren die Pastorinnen mittlerweile relativ problemlose Akzeptanz. Selten noch werden sie z.B. aufgrund ihres Geschlechtes für eine Amtshandlung abgelehnt. Oft wird es sogar besonders begrüßt, daß es endlich Frauen im Amt gibt, sind sie doch vielerorts immer noch die ersten, die in diesem Beruf erlebt werden. Zunehmend wird besonders nach Frauen gesucht, um bestimmte Stellen zu besetzen.

hältlich beim Kirchenamt der EKD - Studien- und Planungsgruppe - , Postfach 210220, 390402 Hannover.

³¹ Vgl. Nancy Chodorow, Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, München 1985.

Andererseits weiß ich aus zahlreichen Fällen, daß, wenn Pastorinnen beteiligt sind, auftretende Konflikte oft sehr böse werden, die Pastorinnen in ihrer Würde als Frau angegriffen und verletzt werden und die Auseinandersetzungen in offen sexistischer Art und Weise geführt werden.

Über die Ursachen dieses Phänomens lassen sich wiederum nur Vermutungen anstellen. Liegt es daran, daß es den Frauen im Fall der Auseinandersetzung doch immer wieder übelgenommen wird, wenn sie ihre "töchterliche Existenz" aufkündigen und eine eigenständige Position vertreten? Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist es, sich die unterschiedlichen Übertragungen vor Augen zu führen, die Frauen und Männer treffen: Pastorinnen sind häufig mit Mutterübertragungen konfrontiert, die von hoher gefühlsmäßiger Intensität und großer Ambivalenz sind. Darin spiegeln sich zunächst die Erwartungen an die "gute Mutter" wider, die versorgt, pflegt, für alles Verständnis und Liebe hat, wie es der kindlichen Erwartung und dem gesellschaftlichen Rollenbild der Mutter entspricht. Entsprechend aggressiv sind die Reaktionen, wenn diese Erwartungen enttäuscht werden. Gehen doch in die Mutterübertragungen sowohl die in den meisten Fällen sehr wichtigen und grundlegenden realen Erfahrungen der frühesten Kindheit ein als auch die hochprojektiven Mutter-Imagines, in denen die kindliche Phantasie die Erfahrungen mit der Mutter bearbeitet.³²

Diese schwierigen Mutterübertragungen spielen mit Sicherheit dort eine Rolle, wo Frauen reale Macht haben und als mächtig empfunden werden. Häufig werden ihnen in dieser Situation wenig Sympathien entgegengebracht. Das anziehende Bild einer mächtigen Frau ist in unserer Kultur kaum entwickelt. Während im Geschlechtsrollenbild der Männer Macht und Eros eine innige Verbindung eingegangen sind, stoßen sie sich in dem der Frauen.

Pastorinnen haben Macht, die Macht des Wortes zuerst, des Benennens und Deutens, der Konstruktion von Wirklichkeit mittels der Sprache. Aber nicht nur das: Sie haben Leitungsmacht in der Gemeinde, oft die Macht der Vorgesetzten der kirchlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, Macht in den professionellen Beziehungen, die ihr Berufsalltag mit sich bringt. Es wäre gut, mehr darüber zu wissen, wie auf diese Macht von anderen reagiert wird, und wie die Pastorinnen selber sie nutzen. Es wäre zu überprüfen, ob es ihnen gelingt, etwas davon umzusetzen, was feministische Programmatik im Hinblick auf

³² Vgl. Christa Rohde-Dachser, Weiblichkeitsparadigmen in der Psychoanalyse, in: Karola Brede (Hg.); Was will das Weib in mir?, Freiburg 1989, 73-97.

die Macht formuliert: Ob sie hierarchische in eher partizipatorische Strukturen verwandeln, ob sie Entscheidungsprozesse transparent gestalten, und ob sie über einer auch offensiven Wahrnehmung von Macht ihre Verletzlichkeit bewahren können. "Make me strong, keep me weak!" heißt ein Gebet aus der amerikanischen feministischen Theologie.

6. Aus meinen eigenen freudigen und leidvollen Erfahrungen in den Jahren pfarramtlicher Praxis, aber auch aus den vielfältigen zustimmenden Reaktionen auf meine Veröffentlichung über die pastorale Identität von Frauen heraus, glaube ich sagen zu können, daß die Überlegungen, die ich hier vorgestellt habe, nicht auf Sand gebaut sind. Dennoch: Vieles, was sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt über die pastorale Praxis von Frauen sagen läßt, bewegt sich im Bereich der Hypothesen und der Verallgemeinerung von Einzelerfahrungen. Die Pastorinnen sind noch viel zu wenig ein Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses. Im praktisch-theologischen Diskurs geschieht bisher mit ihnen, was immer schon Frauenschicksal war: Sie werden verschwiegen, am Rande erwähnt, unter allgemeinen Gesichtspunkten der Pastoraltheologie vereinnahmt. Daß es sie gibt, wird heute weit weniger übersehen als noch vor 10 Jahren, wie es sie gibt aber und was sich durch sie bereits verändert hat oder sich noch verändern muß, interessiert bisher nur wenige.

Über die Berufsgeschichte der Theologinnen wissen wir mittlerweile durch das Göttinger Forschungsprojekt eine Menge. Das bedeutet viel für die Frauen im Amt, die dadurch ein viel differenzierteres Bild des geschichtlichen Hintergrundes ihrer eigenen Situation gewinnen können. Für die Gegenwart der Pastorinnen bleibt ein ähnliches Forschungsprojekt ein Desiderat.

Dabei gibt es viel zu fragen und zu erforschen.

Zunächst ist es erforderlich, genauere Zahlen und Daten über die Pastorinnen zu erheben. Viel mehr als die Prozentzahl ihres Anteils an der gesamten Pfarrerschaft ist bisher nicht bekannt. Aber: Welche Art von Stellen besetzen sie? Wie ist ihr Familienstand, und welche Auswirkungen hat das auf ihre berufliche Situation? Wie verbinden sie berufliche und gegebenenfalls familiäre Verantwortung? Wie viele unter ihnen scheiden zeitweise oder ganz aus dem Pfarrdienst aus? Was sind die Gründe dafür?

Zu fragen wäre aber auch: Wie erleben sie die alltägliche Praxis in ihrem Berufsfeld? Wo setzen sie inhaltliche Schwerpunkte? Wie gehen sie mit den von mir beschriebenen Konflikten um? Für wie viele unter ihnen ist die feministische Theologie bedeutsam, und wie gelingt es

ihnen, sie in ihrer Tätigkeit – z.B. in der Predigt – umzusetzen? Nach meiner Erfahrung aus den Theologinnenkonventen sind es viele Frauen, die von den feministischen Fragestellungen in Bewegung gesetzt werden, sobald sie in die Wirklichkeit des Pfarrerberufes einsteigen, weit mehr als es das eher geringe Interesse der Theologiestudentinnen vermuten läßt.

Weiterhin wäre interessant zu wissen: Was trägt und was behindert die Pastorinnen in ihrer beruflichen Existenz? Was machen sie für Erfahrungen als Frauen in den kirchlichen Macht- und Entscheidungsstrukturen? Wie und in welchen ekklesiologischen Begründungsmustern verstehen sie ihr Amt? Wie sehen ihre Visionen von Kirche aus, und was sind die ihnen dringlich erscheinenden Schritte zur Veränderung? Wo und wie entwickeln sie Strategien, um solche Schritte zu realisieren? Wie ist es um ihre Frömmigkeit, um ihr spirituelles Leben bestellt? Welche Netze unterstützender Beziehungen haben sie sich aufgebaut?

Und schließlich wäre die Frage nach ihrer Wirkung zu stellen: Wie werden sie wahrgenommen von den Menschen in ihren Arbeitsfeldern, von Gemeindegliedern, Kollegen, kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern? Wie verändert sich die symbolische Funktion des Pfarramtes, wenn es von Frauen wahrgenommen wird? Inwieweit treten sie als erneuernde Kraft in Erscheinung in ihrem theologischen Denken und Verkündigen und in ihrem alltäglichen beruflichen Handeln, und welche Auswirkungen hat das auf die kirchliche Wirklichkeit?

Ein solches Forschungsprojekt wäre nicht nur wichtig, um die Praxis der Pastorinnen genauer in den Blick zu nehmen und sie in ihren pastoraltheologischen Konsequenzen zu reflektieren. Es würde ebenso einen Beitrag leisten dazu, Fragestellungen und Aufgaben zu präzisieren, denen sich Theologie und kirchliche Praxis stellen müssen, um den Frauen als einem tragenden Teil der Kirchenmitgliedschaft gerecht zu werden. Auch für die zukünftige Entwicklung werden sie eine wesentliche Rolle spielen. Was Frauen aber bewegt im Blick auf ihre religiöse Orientierung, dafür dürfte die Praxis der Pastorinnen ein aufschlußreicher Kristallisationspunkt sein.

Ingrid Lukatis

Frauen (er)leben die Kirche

1 Einige soziologische Vorbemerkungen

- a) Die sozialwissenschaftliche Frauenforschung hat in den vergangenen Jahren deutlich herausgearbeitet, wie stark unsere Gesellschaft in ihren verschiedenen Bereichen durch die Dominanz von Männern geprägt ist. Als Ergebnis dieser Forschung wird ein Strukturmuster beschrieben, für das üblicherweise der Begriff "patriarchal" gebraucht wird. Er beinhaltet, daß Männern — weit stärker als Frauen — Entscheidungs-, Richtlinien- und Deutungskompetenz übertragen ist. Geschlechtsspezifische Rollenzuschreibungen erleichtern Männern den Zugang zu bestimmten Positionen und Aufgaben, während komplementäre Muster die Hürden für Frauen spürbar höher legen.

Betrachtet man Kirche als gesellschaftliches Teilsystem, in dem Menschen leben und arbeiten, so legt sich auf dem Hintergrund einer solchen Gesellschaftsanalyse die Vermutung nahe, daß auch sie von den gleichen patriarchalen Strukturmustern geprägt ist wie andere Lebensbereiche in dieser Gesellschaft, und daß deshalb auch in der Kirche mit Ausgrenzungen und Benachteiligungen von Frauen zu rechnen ist.

- b) Wo es um die Situation von Frauen in der Kirche geht, ist zusätzlich ein zweiter, für die Kirche in besonderer Weise relevanter Aspekt zu berücksichtigen: Die feministisch-theologische Forschung hat in der christlichen Tradition wie in der gegenwärtigen kirchlichen Praxis Tendenzen aufgezeigt, die geeignet sind, die gesamtgesellschaftlich vorfindlichen patriarchalen Strukturen in der Kirche noch zu verstärken.

Zugleich allerdings gibt es — insbesondere in der neutestamentlichen Überlieferung — Anhaltspunkte, die geeignet sind, ein eher von Gleichrangigkeit gekennzeichnetes Geschlechterverhältnis zu begründen. Hinzuweisen ist ferner darauf, daß die Kirche in dieser Gesellschaft einen Bereich darstellt, in dem Frauen über längere Zeiträume hin in besonderer Weise gestaltend wirksam geworden sind (und werden). Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen könnte man eine — zumindest teilweise — Kompensation patriarchaler Muster vermuten.

In welchem Ausmaß ist die Kirche heute tatsächlich durch patriarchale Strukturen gekennzeichnet? Und was bedeutet ein solches Strukturmuster konkret für das Leben von Frauen in der Kirche? Ich möchte

den Versuch machen, auf diese Frage eine empirisch begründete Antwort zu geben und dazu von einer Studie berichten, deren Auswertung wir vor einigen Monaten abgeschlossen haben.¹ Gegenstand dieser Studie sind **Frauenerfahrungen in der Kirche**, genauer gesagt: in der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers.

Diese Studie ist also **ausschließlich im kirchlichen Bereich** angesiedelt; die Befunde lassen keinen direkten Vergleich zu mit den Ausgrenzungen und Benachteiligungen, wie sie Frauen in anderen Bereichen der Gesellschaft erfahren. Ein solcher Vergleich wäre auch nur begrenzt leistbar angesichts sehr unterschiedlicher Strukturen von Partizipation und Arbeit etwa in der Kirche, in der Wirtschaft, in Schule oder Hochschule, in der Politik oder im Bereich der Vereine und Verbände. Wir haben allerdings in einer zweiten Runde der Themenbearbeitung damit begonnen, Möglichkeiten zum Vergleich unserer Befunde mit anderen Resultaten der sozialwissenschaftlichen Frauenforschung aufzusuchen. D.h., wir wollen systematischer, als dies im Zusammenhang der empirischen Analyse zunächst möglich war, der Frage nachgehen, wo die von uns ermittelten Befunde Sachverhalte zum Ausdruck bringen oder auf Relationen hinweisen, die auch andernorts im Blick auf die Lebenssituation und die Erfahrungen von Frauen beschrieben werden. Diese Arbeit ist aber noch nicht abgeschlossen. Ihr Ergebnis wird auch nicht in "abschließenden Feststellungen" bestehen, sondern bestenfalls in einer noch besser begründeten, möglicherweise auch stärker differenzierenden Hypothesenbildung.

2 Untersuchungsansatz und Vorgehensweise

Die Studie setzt **konzeptionell** auf der Ebene von **Frauenerfahrungen** an; sie beschreibt also, wie *Frauen selbst* ihre Lebens- und Arbeitsmöglichkeiten im Lebensraum Kirche wahrnehmen. Das heißt, sie bejaht explizit die Subjektivität der Auswahl, Darstellung und Kommentierung der vorgetragenen Sachverhalte.

Alternative Ansätze beständen in der Suche nach sog. "harten Daten", die Ausgrenzung und Benachteiligung von Frauen belegen, also z.B. die statistische Analyse des Zugangs von Frauen zu bestimmten Positionen in der Kirche, die Beschreibung von Arbeitsabläufen, an denen Frauen und Männer beteiligt sind, auf der Basis teilnehmender Beobachtung usw.

Für einen solchen erfahrungsbezogenen Ansatz gab und gibt es mehrere Gründe:

- Zunächst einmal ist da die Genese des gesamten Vorhabens zu nennen:

Angestoßen durch nachdrückliche Forderungen von Fraueninitiativen wie durch Diskussionspapiere und Anregungen aus einer von der Kirchenleitung der Landeskirche in Zusammenarbeit mit

¹ Astrid Hieber / Ingrid Lukatis: Zwischen Engagement und Enttäuschung. Frauenerfahrungen in der Kirche, Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1994.

der Evangelischen Akademie Loccum durchgeführten Kolloquienreihe "Zukunft der Kirche" wurde im November 1987 von der Synode der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers die Durchführung einer Frauenanhörung beschlossen. Dort sollten Frauen zu ihrer Situation in Kirche und Gesellschaft Stellung nehmen. Dabei sollten die verschiedenen Erfahrungen, die Frauen in der Kirche machen, zur Sprache kommen. Eine Frauenbefragung im Vorfeld dieses Hearings sollte sicherstellen, daß möglichst viele Frauen aktiv an diesem Prozeß beteiligt werden und daß der vermuteten Breite und Verschiedenartigkeit kirchlicher Frauen-Erfahrungen auch tatsächlich Rechnung getragen würde.

Zusätzlich zur Befragung wurde ein "Frauen-Forum" konzipiert, das delegierten Frauen aus den verschiedensten Bereichen der Landeskirche die Möglichkeit geben sollte, auf dem Hintergrund unterschiedlicher Frauenerfahrungen inhaltliche Schwerpunkte der geplanten Anhörung zu beraten und konkrete Anliegen, Wünsche und Forderungen von Frauen zu formulieren und zu verabschieden.

- Neben dieser Einbindung in einen innerkirchlichen Gesamtzusammenhang gibt es auch Überlegungen inhaltlicher Art, die einen solchen Zugang zur Situation von Frauen über Erfahrungsberichte sinnvoll erscheinen lassen:
 - Erfahrungsberichte spiegeln Situations-*Wahrnehmungen* und -*Beurteilungen* wider, und sie sind damit zugleich Ausdruck bestimmter Leitvorstellungen und Wertmuster. Welche Erfahrungen die befragten Frauen in ihren Berichten überhaupt zur Sprache bringen und welche Eindrücke und Erfahrungen sie als positiv, welche als kritische darstellen, daraus läßt sich in vielen Fällen zugleich auf Erwartungen und oft auch auf frühere erfreuliche oder leidvolle Vorerfahrungen zurückschließen.
 - Wahrnehmungen und Beurteilungen sind ihrerseits einstellungsprägend und möglicherweise auch handlungsleitend, indem sie beispielsweise auf die Mitgliedschaftsmotivation, das Beteiligungsinteresse oder die Engagementbereitschaft in Kirche und Gemeinde einwirken; ungeachtet ihrer Subjektivität stellen sie damit einen zentralen Ausschnitt aus der sozialen Wirklichkeit dar.

Dem erfahrungsorientierten Ansatz entsprach, was das **methodische** Vorgehen betrifft, eine überwiegend **qualitative Erhebung**:

- Es wurden größtenteils offene Fragen formuliert, und zwar teils pauschale Erfahrungsinventare (positive bzw. negative Erfahrungen als Frau in der Kirche), teils bestimmte — jedoch relativ weit gefaßte — Aspekte von Erfahrung (z.B. Zusammenarbeit mit Männern / mit anderen Frauen, Beteiligung an Information, Diskussion, Entscheidungen).

- Hinzu kamen einige gezielte Fragen im Blick auf frauenpolitische Forderungen (Quotenregelung, Gleichstellungsstelle, eine Frauen und Männer explizit einbeziehende Sprache usw.), die mit standardisierten Antwortvorgaben präsentiert wurden.

Was die **Auswahl** der zu befragenden Frauen anbelangt, so zielte die Untersuchung nicht auf eine repräsentative Erfassung im Blick auf die Gesamtheit weiblicher Kirchenmitglieder. Gefragt waren in erster Linie die am kirchlichen Leben interessierten Frauen. Die Definition der Grundgesamtheit vollzog sich gewissermaßen zirkelförmig: Alle Frauen, deren Interesse an der anstehenden Thematik so groß war, daß sie sich an der Erhebung beteiligen *wollten*, sollten prinzipiell die Gelegenheit dazu erhalten.

- Dazu wurde eine Einladung, die eigenen Erfahrungen mitzuteilen, im Schneeballverfahren über verschiedene Multiplikator-Positionen verteilt — über die Strukturen landeskirchlicher Frauenarbeit und über autonome Frauen-Initiativen im kirchlichen Umfeld, über kirchliche Berufsgruppen-Vertretungen (z.B. Theologinnen-Konvent) bzw. Kontaktstellen mit Zugang zu einzelnen Berufsgruppen, über kirchliche Ausbildungsinstitutionen (Evangelische Fachhochschule, Predigerseminare) und Konvente von Theologiestudierenden und über die Pfarrämter.
- Mit dieser Einladung verbunden war die Möglichkeit, Fragebogen in unbegrenzter Zahl abzurufen; tatsächlich lag die Zahl der angeforderten Bogen bei etwa 35.000, wobei freilich nicht überprüft werden konnte, wieviele davon wirklich in die Hände einzelner Frauen gelangten.
- Die Zahl der ausgefüllt an die Pastoralsoziologische Arbeitsstelle zurückgesandten Fragebogen lag schließlich bei fast 4000.

Zweifellos sind die tatsächlich erreichten Frauen nicht mit der Gesamtheit der an dieser Thematik interessierten und prinzipiell antwortbereiten Frauen in der Landeskirche gleichzusetzen. Aus verschiedenen Rückmeldungen war zu entnehmen, daß die angesprochenen Multiplikatorinnen und Multiplikatoren die Fragebogen häufig nicht weitergegeben hatten. Auch Zeitknappheit, die aus dem durch die geplante Synoden-Anhörung resultierenden sehr engen Terminplan für Verteilung und Rücksendung der Erhebungsbogen erwuchs, verhinderte offenbar in einer ganzen Reihe von Fällen eine Beteiligung. Aus solchen Hindernissen kann aber nicht auf eine wie auch immer gartete systematische Verzerrung der Ergebnisse geschlossen werden.

- Die **Auswertung** der Fragebogen² begann mit einer vollständige Datenaufnahme: Alle Antworten wurden in EXCEL-Dateien³ übernommen.
- Anschließend wurden die offenen Antworten gesichtet, die verschiedenen Antworttendenzen zu thematischen Kategorien gebündelt und alle offenen Antworten entsprechend dieser neu gebildeten Kategorien codiert.
- In einem dritten Schritt wurden die codierten Informationen in SPSS-Dateien⁴ umgewandelt, um die differenzierte Analyse von Antwortschwerpunkten auf statistischem Weg zu erleichtern.
- Eine Beschreibung der unterschiedlichen Antworttendenzen vollzog sich dann unter erneutem Rückgriff auf die Texte in den Ursprungsdateien.
- Die Deskription von Antwortschwerpunkten in der Befragtengesamtheit wurde durch differentielle Analysen ergänzt; dabei wurde die Stellung der befragten Frauen in der Kirche (unterschieden nach: Beruf, Ehrenamt, Ausbildung, übrige Frauen = ohne besonderes Amt) ebenso berücksichtigt wie ihr Lebensalter, ihre Lebens- bzw. Familiensituation, nach Zugehörigkeit zu bestimmten Berufsgruppen in der Kirche und der zeitliche Umfang innerkirchlicher beruflichen Tätigkeit sowie – bei in der Kirche nicht beruflich tätigen Frauen – ihre Berufstätigkeit im außerkirchlichen Bereich

Ein zentraler Punkt bei der Bearbeitung offener Antworten besteht in der Art und Weise der **Kategorienbildung**. In dem von uns gewählten Verfahren mischen sich Kategorisierungsaspekte, die von uns – mehr oder weniger theoriegeleitet – gewissermaßen von außen an das Datenmaterial herangetragen wurden bzw. bereits in der Fragestellung vorgegeben waren, mit anderen, die aus der Beschäftigung mit den von den Frauen formulierten Antworten erwachsen.

Auch im ersteren Fall galt jedoch: Die Anwendbarkeit der vorab formulierten Kategorien mußte am Material selbst einer Überprüfung unterzogen werden. Daraus ergaben sich teilweise zusätzliche Differenzierungen.

² Die methodische Vorbereitung und Begleitung der Datenaufbereitung und -auswertung lag bei Wolfgang Lukatis.

³ EXCEL ist ein Tabellenkalkulationsprogramm des Software-Herstellers Microsoft; es ermöglicht in der Version für Apple Macintosh eine Feldlänge von 255 Zeichen.

⁴ SPSS = Statistical Package for the Social Sciences.

Grundsätzlich fanden Kategorienbildungen auf drei Ebenen statt:

— **Inhalts-Ebene:**

Insbesondere die von den Befragten erbetenen umfassenden Erfahrungsberichte im Blick auf Kirche und Gemeinde wurden daraufhin analysiert, unter welchen inhaltlichen Aspekten dieser Lebensbereich kritisch oder zustimmend präsentiert wurde; unterschieden wurde dabei zwischen

- a) religiösem Aspekt,
- b) Beziehungs-Aspekt,
- c) Struktur-aspekt, und
- d) dem Aspekt Alltagsbezug bzw. Lebensweltorientiertheit.

Eine solche Kategorienbildung erwies sich bereits bei einer ersten Sichtung der Antworten als naheliegend; sie läßt sich zudem recht gut **systemtheoretisch** begründen: Die genannten Kategorien nehmen Bezug auf systemspezifische Identitäts-, Legitimations- und Interpretationsmuster (religiöser Aspekt), auf Qualitäten von Beziehungen, auf die ihnen zugrundeliegenden Strukturmuster im Gefüge von Kirche und Gemeinde sowie auf deren Relation zu systemexternen Lebensräumen.

Weitere Inhalts-Aspekte bei der Kategorienbildung basierten unmittelbar auf dem Selbstverständnis dieses Projekts als **Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Frauenforschung**. Sie zielten darauf,

- e) Benachteiligungserfahrungen von Frauen in der Kirche herauszuarbeiten bzw. zu untersuchen, inwieweit die Antwortenden das Thema *Gleichberechtigung* explizit aufgenommen bzw. selbständig zur Sprache gebracht haben (auch in Form von Kritik an männlichen Strukturen, männlicher Sprache, männlichen Verhaltensweisen);
- f) den Umgang der Befragten mit dem Thema *Arbeit* zu erfassen, ohne dabei eine Engführung auf (bezahlte) Erwerbsarbeit zuzugrundelegen (Verknüpfung von Erwerbsarbeit, Familienarbeit, ehrenamtlicher Arbeit und daraus resultierende Belastungen und Konflikte);
- g) Frauenerfahrungen im Blick auf das Verhältnis von Frauen untereinander zu beschreiben (Stichworte Frauensolidarität bzw. *Schwesterlichkeit* sowie Umgang mit Konflikten und Konkurrenz unter Frauen);
- h) Vorstellungen bzw. Erfahrungen der Befragten hinsichtlich geschlechtsspezifischer (frauenspezifischer) *Kompetenzen* heraus-

zuarbeiten ("als Frauen können wir besonders gut..."), ebenso auch Vorstellungen / Erfahrungen derzeit bestehender *Defizite* ("wir Frauen müssen noch lernen,...");

- i) Erfahrungen mit Männern in Kirche und Gemeinde (als Pastoren, Vorgesetzte, Kollegen) wahrzunehmen — im Blick auf erlebte *Unterschiede*, auf Kooperation oder Konflikte, und — daraus resultierend — gegebenenfalls Erwartungen an das Verhalten von Männern explizit zu beschreiben.

— Ebene der **Bewertung**, der **positiven** bzw. **negativen Konnotationen**

Wie beurteilen die befragten Frauen selbst die von ihnen beschriebenen Erfahrungen? In einigen Punkten haben die Antwortenden selbst ihren Berichten erkennbare Bewertungen zugeordnet, in anderen ergaben sich diese bereits aus dem Tenor einer bestimmten Fragestellung (z.B. bei den Fragen nach positiven bzw. negativen Erfahrungen).

— Ebene der **emotionalen Ladungen** der von den Frauen berichteten Erfahrungen

Mit einer solchen Analyse des emotionalen Gehalts der von den Befragten vorgelegten Berichte nimmt sich Frauenforschung in ihrem Grundansatz selbst ernst — in ihrem Bemühen, Erfahrungen nicht auf die Sachebene zu reduzieren, sondern auch die emotionale Qualität der angesprochenen Fragen ins Bild zu rücken.

Zwar lassen sich solche emotional gefärbten Begleittöne bei Aussagen, die im Rahmen einer schriftlichen Befragung gewonnen wurden, in der Regel nur sehr begrenzt erschließen; an einigen Stellen des Erhebungsbogens ergaben sich jedoch — infolge entsprechender Frageformulierung — ziemlich deutliche Hinweise, die eine Zuordnung der die Berichte begleitenden Gefühle zu Kategorien wie Ärger, Wut, Verzweiflung, Irritation, Unsicherheit oder Hoffnung möglich machten.

3 Ergebnisse

3.1 Wer hat sich zu Wort gemeldet?

Die Beschreibung der Befragtengesamtheit ist in diesem Zusammenhang nicht nur ein Rechenschaftsbericht, wie er in eine ordentliche sozialwissenschaftliche Analyse gehört, sondern zugleich eigenständiger Befund: Die — als Reaktion auf eine offene Einladung erfolgte — Teilnahme an einer solchen Befragung drückt ja zugleich ein

Interesse der antwortenden Frauen *an Kirche und Gemeinde* heute und ihrer zukünftigen Gestaltung aus; aus der Verteilung der Antwortenden auf verschiedene Teilgruppen, die sich in je unterschiedlichen Lebenssituationen befinden, lassen sich — im Sinn einer Hypothesenbildung — Rückschlüsse ziehen auf Zusammenhänge zwischen eben dieser Lebenssituation und der Beziehung der Frauen zu Kirche und Gemeinde.

- Die meisten Frauen, die den Fragebogen beantwortet haben, leben in häuslicher Gemeinschaft mit ihrem (Ehe-) Partner, und — sehr oft — mit Kind bzw. Kindern. Daneben gibt es in der Stichprobe eine kleinere Gruppe alleinlebender Frauen. Auffallend **seltener** sind **alleinerziehende Frauen** in der Befragung vertreten.
- Besonders **viele Frauen**, die sich an der Befragung beteiligt haben, sind **zwischen 40 und 60 Jahre** alt. Soweit sie Kinder zu erziehen hatten, ist deren Kleinkind-Phase also in der Regel abgeschlossen. Auch die Zeit ihres ersten Berufseinstiegs liegt für diese Frauen mittleren Alters wahrscheinlich bereits etwas länger zurück. **Jüngere Frauen**, deren Lebensalltag möglicherweise noch stärker durch **Kindernerziehung** und / oder **Aufbau** eines eigenen **beruflichen Lebensraumes beansprucht** wird, haben sich entsprechend **seltener** an der Erhebung beteiligt.
- Die **meisten Befragten** sind **ehrenamtlich in der Kirche** tätig. Verglichen mit ihrem Anteil an der Kirchenmitgliederschaft haben sich allerdings in besonders **großer Zahl** Frauen beteiligt, die einen **Beruf in der Kirche** ausüben. Frauen, die sich — vor allem als Theologiestudentinnen, Vikarinnen oder Studentinnen der Religionspädagogik — auf einen späteren Beruf in der Kirche **vorbereiten**, haben ebenfalls in vergleichsweise großer Zahl geantwortet. Eine vierte Befragtengruppe wird von Frauen gebildet, die *keine* berufliche oder ehrenamtliche Tätigkeit in der Kirche übernommen haben; auch sie sind ganz überwiegend *nicht gänzlich ohne Kontakt zur Kirche*; ihre Beziehung zu Kirche realisiert sich, soweit die Angaben dies erkennen lassen, über Gottesdienstbesuch und / oder Beteiligung an kirchlichen Gruppen, Kreisen, Projekten und Initiativen.
- Die meisten **ehrenamtlich in der Kirche tätigen Befragten** — insbesondere die älteren unter ihnen — gehen **keiner außerhäuslichen Erwerbstätigkeit** nach. Unter den 30-50jährigen Befragten ohne besonderes Amt in der Kirche halten sich Berufstätigkeit und Nicht-Berufstätigkeit im außerkirchlichen Bereich etwa die Waage; ältere Frauen, die ihre Rolle in der Kirche als die einer bloßen Teilnehmerin beschreiben, sind dagegen außer Haus ebenfalls eher nicht beruflich tätig.

3.2 *Wo spiegeln Frauenerfahrungen in der Kirche Konfliktpotentiale in einer Männergesellschaft wider?*

Bei der Auswertung der Frauenfragebogen wird generell deutlich: Kritik an *mangelnder Gleichberechtigung* stellt sich als Grundtenor dar, der einen großen Teil der Berichte über Negativ-Erfahrungen bestimmt:

- Buchstäblich als Spitze des Eisbergs wird dieses Problem am Thema "Besetzung von Spitzenpositionen in der kirchlichen Organisation" sichtbar: Immer wieder weisen Frauen darauf hin, daß die Situation in der Kirche noch immer durch weitgehende **Nicht-Zulassung von Frauen zu Leitungspositionen** bestimmt ist:

"Je höher die Hierarchie, desto männlicher ist sie!"

"In Entscheidungs-Kompetenzen und repräsentativen Aufgaben haben Männer Mühe, Frauen zu 'dulden'."

Für beruflich in der Kirche tätige Frauen gehört in diesen Kontext auch die von vielen als beträchtlich erlebte **Eingrenzung von Aufstiegsmöglichkeiten**.

- Eng mit derartigen Erfahrungen verknüpft ist ein anderer Eindruck: Wo es um höhere Positionen geht, da erleben nicht wenige engagierte Frauen, daß sie — verglichen mit Männern — unter einem **besonderen Leistungsdruck** stehen:

"Frau muß mehr leisten / besser sein als ein Mann."

"Ich brauche mehr Überzeugungskraft und persönlichen Einsatz als ein Mann."

Die Vermutung, daß Frau "es eigentlich wohl doch nicht können könnte", muß nicht selten erst widerlegt werden, ehe Frauen in Leitungspositionen akzeptiert werden — von Männern wie häufig auch von anderen Frauen.

- Ein weiterer Komplex von Negativ-Erfahrungen beinhaltet die **Nicht-Anerkennung** bzw. **Gering-Bewertung von Frauen-Arbeit** — beruflicher wie ehrenamtlicher Art: Als — im wörtlichen Sinn — *Mit-Arbeiterin* an einer Aufgabe behandelt zu werden, die aber doch *in der Hauptsache* von anderen gemacht wird, diesen Eindruck gewinnen vor allem die ehrenamtlich tätigen Frauen sehr oft. Dazu gehört, daß ihr Engagement ihnen manchmal *ebenso erwartet wie gleichzeitig belächelt* zu werden scheint, und daß sie nicht selten erleben, daß sie *als billige Arbeitskraft ausgenutzt* und gleichzeitig *übersehen* werden. Daß Dank und Anerkennung für solche Mühe oft spärlich ausfallen oder ganz unterbleiben, ist ein weiterer Teilaspekt solcher Negativ-Erfahrung.

Für beruflich in der Kirche tätige Frauen spielt in diesem Zusammenhang eine große Rolle, daß nicht wenige von ihnen den Eindruck haben, als Frauen auf die schlechter dotierten, von den Arbeitsbedingungen her eher ungünstig ausgestatteten Positionen gewiesen zu sein.

Besondere Problemerkahrungen skizzieren in diesem Zusammenhang die Antworten der an der Befragung beteiligten Ehefrauen von Pastoren.⁵ Mangelnde Anerkennung der geleisteten Arbeit verbindet sich hier oft mit tiefreichenden Gefühlen von persönlicher *Rechtlosigkeit*; die Folgen ihrer *vom Ehepartner abgeleiteten Stellung* erscheinen ihnen besonders prekär im Fall eines Scheiterns der Beziehung.

- Diese Erfahrung von Nicht-Anerkennung erklärt sich recht gut aus einer nach wie vor verbreiteten Festlegung von Frauen auf eine **traditionell geprägte Frauenrolle**.

Ihre Schwerpunkte liegen in den Bereichen Kindererziehung und Reproduktionsarbeit in der Familie, – d.h. Erzeugung, Erhaltung und Wiederherstellung von Arbeitskraft, Arbeitsfähigkeit und Arbeitsbereitschaft der einzelnen Familienmitglieder für den außerfamiliären Bereich, eine Aufgabe, die die Sorge für das leibliche Wohl ebenso einschließt wie die Pflege der Beziehungen untereinander. Berufliche Arbeit hat in diesem Muster ihren Stellenwert allenfalls als "Mitarbeit" zur Verbesserung des Familienbudgets. In unserer auf Erwerbsarbeit als primärem Modus für Staturserwerb ausgerichteten Gesellschaft wird all diesen Tätigkeiten und Tätigkeitsformen, die die weibliche Rollenzuschreibung konstituieren, eher nachrangige Bedeutung beigemessen, wengleich sie sich objektiv – von den einzelnen wie von der Gesellschaft aus betrachtet – als unverzichtbar erweisen.

Eine solche Rollenfixierung findet sich – so die Erfahrung nicht weniger Befragter – vielfach auch dort, wo Frauen sich im kirchengemeindlichen Leben engagieren: Auch hier erleben sie eine Festlegung auf "*frauentypische*" Hilfen und Dienste, *auf Bereiche, die auch täglich im Haushalt zu leisten sind*, zugespitzt: auf die *Sorge für eine gute Atmosphäre, auf Betreuung, oder eben auf Kuchenbacken und Kaffeekochen*. Wo Frauen im Rahmen ihres kirchengemeindlichen Engagements den Versuch unternehmen, andere, ihnen wichtige Anliegen in den Vordergrund zu rücken – z.B. gesellschaftspolitische Themen im Kontext des Konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung, da erfahren sie nicht selten Irritation und Abwehr anstelle von Unterstützung und Mitmachbereitschaft.

Beruflich in der Kirche tätige Frauen machen mit der beschriebenen Rollen-Festlegung auch noch in anderer Weise Bekanntheit: Sie müssen – oft unter den kritischen Augen von Dienst-

⁵ An der Befragung haben sich, soweit aus den Antworten erkennbar, 243 Frauen beteiligt, deren Ehepartner Pastor ist.

vorgesetzten und gemeindlichen Gruppen — sozusagen öffentlich klären, wie sie die Verbindung ihrer Berufs- und Familienrolle zu bewältigen beabsichtigen — eine Frage, mit der männliche Berufs- und Amtskollegen in aller Regel nicht konfrontiert werden. Und immer wieder ist auch von Infragestellungen, ja Diffamierungen die Rede; immer wieder haben Frauen den Eindruck, daß ihnen das Recht auf berufliche Tätigkeit im Prinzip doch eher bestritten, zumindest — verglichen mit männlicher Berufstätigkeit — als minder bedeutsam und im Zweifel verzichtbar abqualifiziert wird.

- Hat der in solcher Rollenfestlegung von Frauen enthaltene Primat der Familienarbeit wenigstens zur Folge, daß kirchliche Strukturen den daraus resultierenden Erfordernissen Rechnung tragen? Viele kritische Hinweise in den Erfahrungsberichten lassen erkennen, daß dies nicht der Fall ist.

Tatsächlich erleben Frauen immer wieder eine **Nicht-Berücksichtigung ihrer konkreten Lebenssituation** (bei der Ausgestaltung von Arbeitsplätzen, bei der Einrichtung und Ausgestaltung von Kindergartenplätzen, im Blick auf Möglichkeiten ehrenamtlichen Engagements, bei gemeindlichen und anderen kirchlichen Angeboten — z.B. fehlende Angebote für alleinerziehende Frauen): Ihre im Familienbereich oft nach wie vor "selbstverständlich" gültige Zuständigkeit für die Reproduktionsarbeit erschwert die Übernahme umfassender und komplexer Aufgaben auch in der Kirche — und zwar solche ehrenamtlicher wie beruflicher Art:

Leitungsaufgaben mit hohem Zeitaufwand und ungeteilter Übernahme bestimmter Kompetenzen und Verantwortlichkeiten können Frauen oft nicht oder nur um den Preis sehr hoher persönlicher Belastung übernehmen, weil sie — anders als viele Männer — meist niemanden haben, der / die ihnen zu Hause "den Rücken frei hält", und weil sie es selbst nicht für verantwortbar halten, die elterliche — oder eben: mütterliche — Verfügbarkeit für die Kinderbetreuung allzu stark zu reduzieren. Entsprechend kritisch beurteilen sie z.B. das Ausbleiben struktureller Veränderungen im Blick auf kirchliche Leitungspositionen.

Aber nicht nur Leitungstätigkeiten, sondern auch andere Formen ehrenamtlicher Arbeit, zu der noch mehr Frauen grundsätzlich gern bereit wären, sind vielfach nicht möglich ohne partielle Entlastung von den meist selbstverständlich den Frauen übertragenen und vielfach von ihnen ebenso selbstverständlich übernommenen Verpflichtungen. Und dasselbe gilt in bestimmten Lebenssituationen bereits für die einfache Teilnahme am kirchlichen

Leben. Daß derartige Probleme auch in der Kirche meist gar nicht wahrgenommen, geschweige denn bearbeitet werden, erleben Frauen oft als Ausdruck von diskriminierender Nicht-Beachtung.

- Ähnliches gilt auch im Blick auf eine **Gering-Bewertung von Frauen-Voten** (u.a. in der Gremienarbeit, bei der Gestaltung von Gemeindeleben): Bei der Sichtung der Antworten sind uns immer wieder Hinweise darauf begegnet, daß Frauen in gemeindlichen Gremien oder MitarbeiterInnenkreisen die Erfahrung machen, nicht (oder nur unter beträchtlichen Mühen) zu Wort zu kommen und gehört zu werden, und daß ihre Anregungen und ihre Kritik keine Beachtung finden. Manchmal wird in solchen Berichten deutlich, daß sich dabei Frauen-Männer-Probleme mit Problemen zwischen Hauptamtlichen (vor allem: Pastoren) und Ehrenamtlichen verschränken.

Wo Frauen solche Nicht-Berücksichtigung ihrer Wünsche und Anliegen kritisch anmerken, da geht es ihnen häufig um bestimmte Aspekte von Sprache, Form, Stil oder Inhalt kirchlicher Arbeit auf verschiedenen kirchlichen Arbeitsfeldern — um Aspekte, an denen ihnen als Frauen in besonderer Weise gelegen ist — z.B. bei der Gestaltung von Gottesdiensten, im Gespräch über theologische Fragen oder in der Art und Weise, wie Gremienarbeit gestaltet wird. Die folgenden Sätze sind Beispiele aus einer ganzen Reihe solcher Formulierungen:

"Ich fühle mich in der pastoralen Männerwelt wie ein Fremdkörper. Meine Art zu denken ist nicht gefragt."

"Seit ich mich mit feministischer Theologie befasse, fühle ich mich an den Rand 'geschoben'."

"Ein Frauenhaus unter Vorhut der Kirche einzurichten ist mir nicht gelungen, obgleich es gute Chancen gegeben hätte."

Andere Frauen beschreiben den von ihnen empfundenen Mangel an Spiritualität bzw. Emotionalität in der Kirche, klagen — ihrerseits deutlich beziehungsorientiert — Defizite in der Zusammenarbeit ein oder sprechen davon, daß ihr Alltag, ihre gegenwärtigen Fragen und Probleme (oder — von nicht wenigen Befragten genannt — die Fragen und Probleme ihrer Kinder) in der Kirche keinen Platz fänden.

Eine erste **Zwischenbilanz** an dieser Stelle könnte lauten: Frauenerfahrungen in der Kirche spiegeln in vielfältiger Weise Ausgrenzungs- und Benachteiligungssituationen wider, wie sie die Frauenforschung auch im Blick auf andere Lebensbereiche in unserer Gesellschaft beschreibt.

Machen wir uns dabei noch einmal deutlich: Dies ist ein Problemerkatalog, wie er von überwiegend aktiv in Kirche und Gemeinde tätigen bzw. am kirchlichen Leben in oft mehrfacher Weise beteiligten Frauen formuliert wurde. Damit stellt sich allerdings zugleich die Frage, **warum Frauen, die solch ärgerliche, oft enttäuschende Erfahrungen in der Kirche gemacht haben, sich (bisher) weiterhin dort beteiligen** und — zum Teil mit großem Einsatz von Zeit und Kraft — **kirchliches Leben aktiv mitgestalten**.

Bei dem Versuch, hierauf eine Antwort zu finden, rücken die von sehr vielen Befragten ebenfalls formulierten **positiven Erfahrungen** in den Vordergrund.

3.3 Positive Erfahrungen von Frauen in der Kirche

An der Befragung haben sich überwiegend Frauen beteiligt, die — neben vielerlei Enttäuschung — in der Kirche als Frau (auch) **positive Erfahrungen** gemacht haben. Gelegentlich wird in den Antworten deutlich, daß die Befragten diese positiven Erfahrungen bewußt als Kontrast zu andersartigen Erfahrungen in der Gesamtgesellschaft verstanden wissen wollen. Nicht selten allerdings sind solche Positiv-Erfahrungen recht gezielt formuliert im Blick auf **bestimmte gemeindliche / kirchliche Gruppen** — oft: Frauengruppen: Dort speziell — und manchmal offenbar nur dort — macht ein Teil der Befragten die nachfolgend beschriebenen Positiv-Erfahrungen.

Stichworte, unter denen sich diese positiven Erfahrungen bündeln lassen, sind vor allem:

— **Heimat- und Gemeinschaftsgefühl, Angenommen-Sein:**

Ein großer Teil der antwortenden Frauen spricht von guter Gemeinschaft, dem Gefühl des Dazugehörens, von Integration und Möglichkeiten zum Gedankenaustausch. Erfahrungen dieser Art scheinen wichtig vor allem für Frauen mittleren und höheren Alters, für Alleinlebende; ihr Leben in der Kirche trägt offenbar wesentlich dazu bei, diese Frauen vor Isolation und Vereinsamung zu schützen.

— **Akzeptanz-Erfahrung**, Gehörtwerden, mit eigenen Meinungen und Fähigkeiten ernstgenommen werden:

Die Möglichkeit, in kirchlichen Handlungsfeldern eigene Fähigkeiten und Begabungen zum Einsatz bringen zu können, wird — ungeachtet der vorher beschriebenen Einschränkungen — von sehr vielen Frauen bejaht. Wo ehrenamtliche Mitarbeiterinnen von solchen positiven Erfahrungen berichten, beziehen sie sich

häufig auf die Anerkennung ihrer Arbeit durch Hauptamtliche, insbesondere PastorInnen; vor allem für nicht mehr ganz junge Frauen bedeutet eine solche positive Erfahrung offenbar die – ihnen sonst eher fehlende – Bestätigung, (noch) **gebraucht zu werden**.

Immer wieder allerdings machen Frauen in ihren Antworten deutlich, daß die von ihnen positiv vermerkte Akzeptanz nicht von Anfang an gegeben war, sondern sich erst in einem längeren Prozeß des Miteinander-Lebens und -Arbeitens in einer Gemeinde herausbildete. Auffallend häufig finden sich solche Hinweise bei den antwortenden Pastorinnen.⁶

– Frauen können sich einbringen, finden **Betätigungsfelder, Arbeitsplätze:**

Für beruflich in der Kirche tätige Frauen ist die Kirche der Ort, wo sie dem von ihnen gewählten Beruf nachgehen können; sie verdienen damit oft nicht nur ihren Lebensunterhalt, sondern haben, wie wir aus anderen Untersuchungen wissen, in vielen kirchlichen Berufen zugleich Gelegenheit, persönliche Vorstellungen von kommunikativer sozialer Arbeit zu verwirklichen.

Auch zahlreiche ehrenamtliche Mitarbeiterinnen erleben die Kirche als Ort, an dem sie persönliche Fähigkeiten über die Familie hinaus in einem öffentlichen – oder doch halböffentlichen – Raum zum Einsatz bringen können. Für einige Frauen ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig, daß ihnen ein solches Einbringen eigener Fähigkeiten hier möglich ist, ohne dadurch in unüberwindliche Konflikte mit familiären Aufgaben zu geraten. Alleinerziehende Mütter berichten allerdings auffallend selten von positiven Erfahrungen dieser Art; ihre besonders umfangreichen familiären Pflichten lassen sich offenbar nur selten ohne größere Probleme mit einem Engagement im kirchlichen Bereich verbinden.

– Frauen erleben sich oft als **für das Leben in der Kirche unentbehrlich**. Eine Frau z.B. beschreibt diese Erfahrung sehr selbstbewußt so:

"In unserer Gemeinde läuft ohne Frauen sowieso nichts. Erstens ist bei uns eine Pastorin. Wenn etwas vorbereitet und organisiert werden muß, machen das die Frauen, von der Küsterin bis zur Kindergottesdiensthelferin, junge Mädchen aus dem Jugendkreis, bis zur Frau aus dem Kirchenvorstand."

⁶ Die Fragebogen dieser Teilgruppe wurden zusätzlich einer gesonderten Auswertung unterzogen (vgl. Johanna Friedlein / Ingrid Lukatis: Pastorin - ein neuer Beruf?, in: Theologia Practica, 1990 (25), Heft 1, S. 26 - 40).

Das Gefühl, kirchliches Leben aktiv mitzugestalten, gibt manchen dieser Frauen die **Gewißheit**, auch über den Kreis der eigenen Kleinfamilie hinaus **wichtig und wertvoll** zu sein.

- Dieser Erfahrung nahe verwandt ist auch eine andere; sie lautet: Frauen haben *andere* Möglichkeiten als Männer / haben *andere* Kompetenzen einzubringen. Solche frauenspezifischen Möglichkeiten werden von einer Reihe von Befragten betont als Chancen, die *für Kirche wertvoll* sind, weil sie dort bisher vorhandene Defizite mindern können:

- Frauen haben soziale Fähigkeiten (kommunikative Kompetenz, Empathie, praktische Vernunft, Engagementbereitschaft) einzubringen.

- Frauen sind nicht so sehr wie Männer auf vorstrukturierte Amts-Rollen festgelegt, können deshalb leichter etwas verändern — und dies gilt offenbar insbesondere für Pastorinnen.

- **Gute Kontakte zu anderen Frauen**, auch im gemeinsamen Bemühen um Veränderung, bilden eine weitere Positiv-Erfahrung zahlreicher Frauen in der Kirche:

Wie im Rahmen der Frauenforschung immer wieder unterstrichen, zeigen auch in unserer Befragung viele Frauen eine ausgeprägte *Beziehungsorientierung*. Die soziale Qualität des Lebens und Arbeitens in der Kirche spielt für sie eine große Rolle. Wie die Antworten auf entsprechende Fragen erkennen lassen, wird die Zusammenarbeit mit Männern dabei häufiger als schwierig erlebt als die Zusammenarbeit mit anderen Frauen. Diese Gemeinschaft mit anderen Frauen bildet für zahlreiche Befragte den Raum, in dem sie Kirche positiv erleben, wo sie Möglichkeiten finden, ihnen wichtige theologische und andere Fragen zu besprechen, Engagement zu entwickeln (für andere wie auch in eigener Sache), Solidarität und emotionale Nähe zu erleben.

Besonders Frauen im Alter etwa zwischen 30 und 40 Jahren sind sich dieser Bedeutung der Begegnung mit anderen Frauen bewußt und sehen darin eine Chance, die eigenen Anliegen miteinander wirksam zu verfolgen.

Allerdings wird eine solche Frauengemeinschaft in der Kirche von den Befragten nicht selten als Nische wahrgenommen, in der Erfahrungen möglich sind, die andernorts in der Kirche fehlen. Und manchmal haben Frauen dabei den Eindruck, daß die Kirche sie als Gruppe von Frauen mit ihren Wünschen und Anliegen an den Rand drängt — und manchmal auch darüber hinaus.

Ziehen wir an dieser Stelle erneut eine kurze **Bilanz**; sie lautet:

Den oft sehr nachdrücklich formulierten **kritischen Voten** stehen vielfach stark entwickelte **Bindungskräfte** gegenüber, die das Interesse der befragten Frauen an der Kirche und ihre oft vielfältige Engagementbereitschaft — nicht zuletzt auch die Teilnahme an dieser Umfrage — verständlich machen. In diesem Befund kommt eine deutliche **Spannung** zum Ausdruck, die die antwortenden Frauen in ihrer Gesamtheit wie auch viele einzelne im Blick auf ihr Verhältnis zur Kirche kennzeichnet.

Der Versuch, die **emotionalen Ladungen**, die mit dem Thema "Frau und Kirche" verknüpft sind, sichtbar zu machen, spiegelt — insgesamt wie auch in den Reaktionen vieler einzelner — ebenfalls eine solche Spannung wider.

3.4 "Frau und Kirche" — Welche Emotionen löst das Stichwort aus?

"Bitte ergänzen Sie: 'Die Beschäftigung mit dem Thema Frau und Kirche' weckt bei mir..." — so lautete die Impulsfrage, bei deren Beantwortung die mit diesem Stichwort verbundenen Gefühle und Empfindungen besonders deutlich zutage traten.

Die Auswertung zeigt: Die Assoziationen, die sich für die Befragten mit dem Stichwort Frau und Kirche verknüpfen, sind **überwiegend positiv getönt**, drücken grundsätzliche Zustimmung aus, was das Bemühen um Verbesserung der Situation von Frauen in der Kirche betrifft. Allerdings gibt es unter den Befragten auch eine beträchtliche **Minderheit**, die auf dieser emotionalen Ebene **eher Abwehr** und Ablehnung — oder doch Nicht-Unterstützung — erkennen läßt. Das Maß an Emotionen, die die antwortenden Frauen mit dem durch die Befragung gesetzten Stichwort verbinden, ist dabei sehr unterschiedlich: Starke Gefühle werden hier ebenso signalisiert wie eher distanzierteres Fragen, Abwarten, Hinschauen. Das Spektrum reicht von emotional kaum erkennbar gefärbten Bekundungen von Interesse bzw. Desinteresse über milden Ärger bzw. Hoffnung auf Veränderung einerseits, Ablehnung / Unbehagen auf der anderen Seite bis zu Wut und tiefer Enttäuschung oder aber Aggression.

In einer Reihe von Antworten kommt zum Ausdruck, daß manche Frauen bei diesem Stichwort **zwiespältige Gefühle** haben, sei es, daß sie sich dringend Veränderung wünschen (und eigentlich nach wie vor darauf hoffen), auf Grund der bisherigen Erfahrungen mit solcher Veränderung aber nicht mehr zu rechnen wagen, oder aber, daß sie sich selbst über Zielrichtung und Notwendigkeit entsprechender

Veränderungen nicht so recht im klaren sind, weil sie z.B. im Widerstreit zwischen entsprechenden Wünschen und Befürchtungen bezüglich möglicher Folgen nur schwer zu einer eigenen Position finden können.

3.5 *Wie soll und kann es weitergehen?*

Veränderungswünsche – Hindernisse – bereits wahrgenommene Veränderung

Die überwiegende Mehrzahl der befragten Frauen, denen an Veränderung liegt, ist zum Befragungszeitpunkt durchaus **nicht resigniert und mutlos**.

Eine Reihe von ihnen verbindet ihre Erfahrungsberichte mit Hinweisen auf **bereits erkennbare Veränderungen**:

- Besonders oft finden sich in diesem Zusammenhang Hinweise auf Verbesserungen im Zugang für Frauen insbesondere zu ehrenamtlichen Leitungsgremien. Vor allem die Zahl der Frauen in den Kirchenvorständen ist in den letzten Amtsperioden kontinuierlich angestiegen; sie nähert sich im landeskirchlichen Durchschnitt mittlerweile der 50 %-Marke.
- Daneben gibt es für die Befragten auch noch andere Anhaltspunkte, die Frauen auf die allmähliche Entstehung einer frauenfreundlichen Kirche hoffen lassen:
 - So haben manche Frauen herausgefunden, daß sie durch die feministische Theologie neue, für sie wichtige Entdeckungen machen können.
 - Andere Befragte freuen sich darüber, daß Frauen im Pfarramt immer selbstverständlicher werden.
 - Mehr Frauen an entscheidenden Stellen tragen zur Ermutigung anderer Frauen bei.
 - Manchmal konnten Frauen die Erfahrung machen, daß ihre Anliegen in ihrer Gemeinde zunehmend ernster genommen werden – wobei sie unterstreichen, daß diese Anliegen gerade nicht auf traditionelle Frauenthemen reduziert werden dürfen; u.a. macht das folgende Zitat dies deutlich:

"Ich erlebe meine Kirchengemeinde seit einem Jahr positiv, da es auch möglich gemacht wurde, wichtige Themen wie z.B. Gentechnologie und Frauenhaus zu besprechen. Früher waren nur sog. Frauenthemen, wie Kinder, Küche, Stricken ... zur Sprache gekommen."

- Wichtig erscheint auch: Erfahrungen in der Kirche verändern die Frauen selbst; Kirche bietet einen Lern- und Übungsraum für Frauen; Selbstbewußtsein wächst; im gemeinsamen Bemühen um Veränderung entsteht Frauenbewußtsein, aber auch: mehr Sensibilität für Benachteiligung, kritische Wahrnehmung von Kirche.

Die Konsequenzen derartiger Veränderung sind freilich durchaus unterschiedlich: Verstärktes Bemühen um weitere Veränderung in der Kirche begegnet uns in den Antworten besonders häufig. Aber gelegentlich gibt es bei Befragten auch Auszugstendenzen aus einer insgesamt nicht als veränderungsfähig erlebten Kirche.

Wo werden von den befragten Frauen **Widerstände**, **Blockaden** wahrgenommen, die **Veränderung verhindern**?

Stichworte, die uns in diesem Zusammenhang in den Fragebogen immer wieder begegnen, sind:

- Kirche wird als **starr und bürokratisch** erlebt; ihre **Traditionsorientierung** läßt wenig Raum für Veränderung.
- Kirche mit ihren eingefahrenen patriarchalen Strukturen ist (und bleibt) nach Wahrnehmung zahlreicher Frauen eben doch eine **Männerkirche**; mit ihren von Männern besetzten Entscheidungspositionen eröffnet sie den Vorstellungen von Frauen wenig Realisierungschancen.
- Aber auch bei sich und anderen Frauen sehen die Befragten Hinderungsfaktoren: **Frauen**, so sagen sie z.B., treten oft selbst freiwillig einen Schritt zurück; sie sind **nicht mutig genug**, sich gegen Benachteiligung oder Vereinnahmung zu wehren oder wollen sich nicht vordrängen, und lassen daher Männern den Vortritt.
- Oder: **Frauen unterstützen oft andere Frauen nicht genug**; sie konkurrieren eher miteinander als sich gemeinsam zu engagieren.

Neben solchen Hinweisen auf Schwierigkeiten, die einer Veränderung entgegenstehen, werden in der Erhebung aber auch Wünsche und Forderungen formuliert, die deutlich erkennen lassen, worin notwendige **nächste Schritte** aus der Sicht der befragten Frauen bestehen könnten bzw. sollten:

- In der **Institution Kirche** müssen vorherrschende Leitvorstellungen, Strukturen und Arbeitsweisen verändert werden.
Das bedeutet insbesondere:
 - eine stärkere Leitungsbeteiligung von Frauen,

- veränderte Muster der Arbeitsteilung zwischen Frauen und Männern,
- veränderte Arbeitsbedingungen, um Frauen (und Männern) bessere Möglichkeiten zu eröffnen, die eigenen Fähigkeiten und Kräfte einzubringen,
- Veränderungen in der Sprache und in der Theologie, um Frauen(leben) sichtbar zu machen.

Um solche Veränderungen in Gang zu bringen und wirklich umzusetzen, bedarf es nach Meinung vieler Befragter der Unterstützung durch **institutionelle Regelungen**. Die Einrichtung einer **Gleichstellungsstelle** als kontinuierlich wirkender Agentur der Veränderung rückt in diesem Zusammenhang besonders ins Blickfeld. Eine **Quotenregelung**, die einen hinreichenden Zugang von Frauen zu kirchlichen Leitungspositionen auf normativem Weg sicherstellen könnte, wird von den Befragten dagegen eher kontrovers beurteilt; die Antworten lassen dabei erkennen, daß nicht wenige Frauen das Ziel einer solchen Maßnahme grundsätzlich durchaus bejahen; ihre Skepsis resultiert eher aus Befürchtungen, ob mit einer solchen Regelung Fraueninteressen auch wirklich gewahrt bzw. gefördert werden können.

Neben solchen auf die Institution Kirche bezogenen Veränderungswünschen entwerfen viele Frauen aber auch Vorstellungen, in denen es um das Denken und Handeln von Männern bzw. Frauen geht. Konkret skizzieren sie dabei folgende Aspekte:

- **Männer** müssen sich verändern / müssen lernen.
 - in Bezug auf ihre Vorstellungen von einer Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, im beruflichen wie im privaten Bereich,
 - hinsichtlich ihrer Vorstellungen von Zusammenarbeit und Sich-Einbringen in gemeinsames Planen und Tun.
- **Frauen** müssen sich verändern, müssen lernen (z.B. Umgang mit Macht und Leitung, Selbstbewußtsein, Artikulationsvermögen).

Diese Wunschvorstellungen im Blick auf die bei Männern bzw. Frauen erforderlich scheinenden Veränderungen lassen sich — zugegebenermaßen sehr vereinfachend — bündeln in folgendem Satz:

"Es wäre gut, wenn Männer ihre sog. weiblichen Anteile, Frauen umgekehrt ihre männlichen Anteile verstärken, entwickeln, zulassen, einsetzen..."

4 Einige abschließende Überlegungen zum Projekt "Frauenerfahrungen"

Kirche der Frauen — das ist nach den Befunden dieser Studie, auf eine kurze Formel gebracht, eine Kirche, in der **Beziehungen sehr wichtig** sind. Gute zwischenmenschliche Beziehungen erscheinen vielen Befragten nicht nur um ihrer selbst willen bedeutsam, sondern auch deshalb, weil sie sie als Voraussetzung betrachten, den **christlichen Glauben** im alltäglichen Miteinander **erfahrbar** zu machen. Bei dem Versuch, die eigene Wunsch-Kirche in Worte zu fassen, stehen Beziehungsfragen deutlich im Vordergrund, verbunden mit dem Wunsch nach einer Kirche, in der der **Glaube in seiner lebensweltlichen Relevanz erfahrbar** werden kann.

Man könnte eine solche Beschreibung einer Kirche der Frauen für eine Selbstverständlichkeit halten, fragend, wie Kirche denn wohl anders sein könnte. Nichtsdestoweniger halte ich es für bemerkenswert, daß diese Gesichtspunkte von den Befragten in der Auseinandersetzung mit Erfahrungen in der vorfindlichen Kirche so stark betont werden. Schließlich weist die feministische Theologie ebenso wie die sozialwissenschaftliche Frauenforschung nachdrücklich darauf hin, daß ein *Leben in Beziehungen* einen für viele Frauen besonders wichtigen Aspekt ihrer persönlichen Existenz darstellt.

"Zwischen Engagement und Enttäuschung" — der Titel der Studie macht **Spannungen** sichtbar; sie liegen zum einen zwischen Gruppen von Frauen, die die eigenen Erfahrungen in der Kirche in sehr unterschiedlicher Weise wahrnehmen, darstellen, bewerten. Zum anderen empfinden nicht wenige Frauen eine solche Spannung auch innerhalb der eigenen Person. Kirche wird von ihnen einerseits als ein für sie wesentlicher Lebensraum erlebt, in dem sie Glaubenserfahrungen machen und wichtige Seiten ihrer Persönlichkeit entfalten können — oft vielleicht besser als an anderen Orten in der Gesellschaft. Andererseits messen sie die Kirche an einem im Evangelium begründeten Anspruch, leiten daraus Vorstellungen eines liebevollen, zugewandten Umgangs miteinander ab, Vorstellungen von Offenheit und bleibender Freundlichkeit, auch dort, wo Kritik und Streit angesagt sind; im Kontrast dazu empfinden viele von ihnen die in Kirche und Gemeinde erlebte Benachteiligung und mangelnde Anerkennung als besonders schmerzhaft, enttäuschend und kränkend.

Trotz solcher Enttäuschungen bleiben die Aussagen der Befragten in ihrer Gesamtheit nicht in Schuldzuweisungen stecken. In den vielfältigen Antworten sind konstruktive Vorschläge bzw. handfeste Forderungen im Blick auf strukturelle Veränderungen ebenso enthalten wie

Appelle an ein Umdenken bei Männern wie Frauen. Vor allem im Blick auf das eigene Geschlecht verbinden Befragte solche Anstöße mit z.T. recht konkreten Vorstellungen notwendiger Lernprozesse. (Ein in diesem Zusammenhang immer wieder anzutreffendes, wichtiges Stichwort heißt Fortbildung!).

Vieles spricht dafür: Wo Frauen genügend echten Gestaltungsspielraum und die notwendige ideelle wie materielle Unterstützung erhalten, da kann die von ihnen vielfach empfundene **Diskrepanz** zwischen gegenwärtig erfahrbarem Leben in Kirche und Gemeinden auf der einen Seite und den von Frauen gesetzten Maßstäben wichtige **Veränderungen** in Gang setzen.

Die Untersuchung läßt freilich auch Probleme erahnen: Die inhaltlichen **Divergenzen unter den in der Kirche aktiven Frauen** selbst erweisen sich zum Teil als **recht groß**; dies gilt sowohl im Blick auf theologische Zielvorstellungen und Prämissen als auch in gesellschaftlich-politischer Hinsicht, und nicht zuletzt im Blick auf das jeweils favorisierte Frauen-Leitbild. Es wird in hohem Maß einer Einlösung der von sehr vielen Befragten postulierten **Offenheit** bedürfen, damit Frauen in der Kirche auch untereinander — ohne sich gegenseitig zu ängstigen oder zu verurteilen — über ihre unterschiedlichen Sichtweisen ins Gespräch kommen, um so vielleicht zu entdecken, daß auch bei individuell unterschiedlichen Prioritäten gemeinsame Wege gefunden werden können.

Schließen möchte ich mit einer Frage, die an den Ausgangspunkt der Studie zurückführt: **Was geschieht mit den Ergebnissen?** Aus kirchenpolitischer Absicht, dem Plan einer Frauen-Anhörung in der Landessynode erwachsen — einem Impuls, der seinerseits wesentlich Produkt nachdrücklichen Bemühens kirchlich engagierter Frauen war —, sollte das Projekt mit dem Abschluß der Analyse eigentlich nicht an seinem Ende angelangt sein. Die mit Hilfe der Studie gesammelten Erkenntnisse müßten vielmehr in kirchliche Bemühungen um Veränderung einfließen, ihnen Impulse und Richtungsanzeigen geben. Wird das gelingen? **Werden die Stimmen der Frauen**, die sich hier — und ähnlich auch in Anhörungen und Befragungen in anderen Landeskirchen und auf EKD-Ebene — zu Wort gemeldet haben, tatsächlich in der kirchenpolitischen Arbeit, in kirchlichen Leitungsgremien **Gehör finden?** Werden sie Anstöße geben für weitere Gespräche — und gegebenenfalls auch für Forderungen und Aktionen — in der kirchlichen Frauenarbeit und in der kirchlichen Frauenbewegung? Werden dabei Vorstellungen, die aus der Sicht der je eigenen Position ärgerlich oder unbequem erscheinen, nicht einfach übersehen werden? Wird tatsächlich ein Prozeß der Diskussion und Argumentation gelingen, in

dem Kritik nicht heruntergespielt, Differenzen nicht weggebügelt werden? Diese Fragen können heute wohl gestellt, aber noch längst nicht abschließend beantwortet werden. Die ökumenische Dekade Kirche in Solidarität mit den Frauen hat gerade Halbzeit. Die Offenheit kirchlicher Gruppen und Gremien für die auch in dieser Studie dokumentierten Anliegen vieler Frauen wird sich in den kommenden Jahren erweisen müssen.

Theophil Müller

Feministische Liturgien aus der Sicht eines Mannes¹

Inhaltsübersicht

1. Vorbemerkungen
2. Ausgangsbasis: Allgemeine Charakterisierung feministischer Gottesdienste
3. Beispiele als Orientierungsmarken
 - a) Allgemeines zur Literatur
 - b) Brigitte Enzner-Probst und Andrea Felsenstein-Rossberg (Hg)
 - c) Rosemary Radford Ruether
 - d) Hinweis: Miriam Therese Winter
4. "Sicht eines Mannes"
5. Was mir inhaltlich-theologisch auffällt und zu denken gibt
 - 5.1 Meine Darstellung
 - 5.2 Meine Stellungnahme zu den Grundfragen
6. Zur Gestalt von feministischen Gottesdiensten
 - 6.1 Meine Darstellung
 - 6.2 Meine Stellungnahme
7. Schluss: An der Schwelle einer möglichen theologischen Neuorientierung?

1. Vorbemerkungen

1.1 Auch wenn ich heute als Mann sozusagen das letzte Wort habe, ist das, was ich sage, kein Gutachten. Ich will vielmehr einige Gedanken äussern aus der Begegnung mit Gottesdiensten von Frauen, die sich als feministisch verstehen. Ich habe solche Gottesdienste miterlebt und einiges gelesen.

1.2 Sie alle wissen, wie umfangreich und vielfältig die Bewegung der feministischen Theologie und des kirchlichen Feminismus schon ist, und entsprechend weit ist auch schon das Feld der Publikationen. Aus dem, was mir bekannt ist, werde ich einiges herausgreifen, um meinen Äusserungen einen Anhalt zu geben.

1.3 Zu meinem biografischen Standort nur dies:

¹ Vortrag, gehalten am letzten Halbtage der Fachtagung Prakt. Theologie (Sektion der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie), 26.-26. September 1994 in Eisenach. Der Charakter eines Vortrags wurde für diese Veröffentlichung beibehalten.

a) Ich lebe in reformierter Tradition der Deutschschweiz und vertrete von da aus eine offene Auffassung des Gottesdienstes.

b) Ich bin verheiratet mit der Frau, in die ich mich 1946 verliebt habe. Meine Frau ist nicht Theologin, aber sehr engagiert in der feministisch-theologischen Bewegung. Frauen sind für mich allgemein gerade in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren zu besonders "signifikanten Anderen" geworden, und zwar auch im Blick auf die ganze Theologie.

c) Ich betrachte mich nicht als einen "neuen Mann" und bin bisher nicht in einer Männergruppe, aber ich denke, ich bin heute in meinem Selbstverständnis anders Mann als vor 41 Jahren, als ich mein Studium beendete.

1.4 Ich will vorläufig keine Begriffsbestimmungen vornehmen: Liturgie, feministisch, Gottesdienst, Frausein, Mannsein². Ich versuche, aufmerksam kritisch mit dem umzugehen, was ich aus Kirche und Gesellschaft mitbekam und was ich neu sehe, höre, erfahre.

1.5 Ein Hintergrund meiner Äußerungen in diesem Vortrag ist natürlich das, was ich vor allem in meinem Buch zum Evangelischen Gottesdienst aufgearbeitet und geschrieben habe³.

1.6 Schliesslich dies — es ist allen klar —: Im Gottesdienst fließt so vieles zusammen, daß man schnell die Ufer aus den Augen verliert.

2. Allgemeine Charakterisierung feministischer Gottesdienste — als Ausgangsbasis

Ich nehme hier auf, was Frauen selber sagen, und zwar zunächst zwei junge Frauen in jüngster Zeit.

Magdalene Frettlöh (Assistentin im Bereich Syst. Theologie an unserer Fakultät bis März 1995) nennt in einem (unveröffentlichten) Vortrag⁴ acht Charakteristika, die ich selber so formuliere:

² Definitionen wären nicht nur schwierig, sondern am Anfang eines Vortrags auch fehl am Platz, weil sie ausführlich sein müssten.

³ Theophil Müller, Evangelischer Gottesdienst. Liturgische Vielfalt im religiösen und gesellschaftlichen Umfeld. Kohlhammer, Stuttgart, 1993. Vgl. aber auch mein früher erschienen Buch: Konfirmation, Hochzeit, Taufe, Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste. Kohlhammer, Stuttgart, 1988.

⁴ Wiederentdeckte Wege ins Leben: Frauengottesdienste und christlich-feministische Liturgien als Beitrag zur Erneuerung der Agende. Vortrag, gehalten auf der Theolo-

1. Die Charismen aller Teilnehmenden werden entfaltet, und dies wird auch als antiklerikal verstanden.
2. Es besteht in diesen Frauengottesdiensten eine Spannung zwischen ständiger Originalität und Aktualität einerseits und dem Bedürfnis nach Wiederholung. Gesucht wird ein neues Gleichgewicht.
3. Verdrängte und vergessene Frauentraditionen werden wiederbelebt unter der Devise: "unser Erbe ist unsere Macht".
4. Die konfessionellen Schranken werden überschritten.
5. Hierarchie wird abgebaut zugunsten gleichberechtigter Partizipation aller.
6. Die Gottesdienste orientieren sich an Alltagserfahrungen.
7. Sinnlichkeit und Leiblichkeit werden zu wesentlichen Dimensionen und Ausdrucksformen im Sinn des "Ganz-Seins des Menschen".
8. Theologisch sind diese Gottesdienste an weisheitlicher und an Befreiungstheologie orientiert.

Birgit Foth hat in Heidelberg im Sommer-Semester 1994 eine Magisterarbeit eingereicht zum Thema "Frauenliturgien und traditionelle Gottesdienste. Feministische Kritik und neue Entwürfe". Der Schwerpunkt ihrer Arbeit ist die Frauenkirche in den USA. Sie nennt zunächst drei Pole christlich-feministischer Spiritualität, nämlich: Befreiungserlebnis, Sinnlichkeit, gemeinschaftliche Verbundenheit, und unterstreicht dann folgende Gemeinsamkeiten der Frauenliturgien: die Konkretion der Inhalte und "das Achten auf eine Atmosphäre, die die Öffnung der Teilnehmerinnen für die Inhalte erlaubt".

Ich füge hinzu, was die **Zürcher Gruppe Frausein-Kirchesein** (eine der Projektgruppen der ökumenischen Frauenbewegung Zürich) in einem Papier von 1991 schreibt: "Gebet, Meditation, Stille, Gesang, Musik, Ritual, Bewegung, Tanz, Bilder, Texte, gemeinsames Nachdenken über Texte, offenes Mikrofon, Segen sind mögliche liturgische Formen für uns. Es ist sinnvoll, in einem Gottesdienst nur wenige Elemente auszuwählen, je nach Thema. Unverzichtbar sind Gebet und Segen."

Es wäre interessant, die Beziehungen zwischen den Frauengottesdiensten der letzten Jahre und der allgemeinen kirchlichen Bewegung der Gottesdienst-Reform seit den sechziger Jahren zu betrachten. Ausserdem sollte man auch nicht vergessen, was alles schon – z.B.

giestudierendentagung der EKvW zum Thema "Analyse des realexistierenden Gottesdienstes - Zukunft einer Illusion?" Haus Reineberg, 21.09.92

von den Kirchentagen her – an Erneuerung im Sinn von Lebendigkeit und Ganzheitlichkeit vorgeschlagen und möglich wurde.⁵

3. Beispiele als Orientierungsmarken

a) Allgemeines zur Literatur. Es liegen heute schon einige Bücher vor, die feministische Gottesdienste dokumentieren. Ich nenne folgende Autorinnen: Teresa Berger 1985, Diann Neu 1987, Elisabeth Aeberli 1987, Werner Ripplinger (ein Autor! Auf dem Umschlagbild steht ein Mann neben der Frau, die am Pult steht) 1987, Christine Hojenski u.a. 1990, Leni Altwegg u.a. 1990, St.Hilda Community 1991, Michaela Ferner 1993, Roselies Taube u.a. 1993⁶.

Einigen, gerade römisch-katholischen Modellen ist gemeinsam, daß sie Gottesdienste um Frauengestalten aus Bibel und Kirchengeschichte (so z.B. Taube), aber auch Themen aus "Jahreslauf-Lebenslauf" aufnehmen (so z.B. Ripplinger). Michaela Ferner redet von

⁵ Z.B. aus den letzten Jahren: Erhard Domay (Hg), Arbeitsbuch Gottesdienst, 1990, und die beiden Bücher von Sybille Fritsch-Oppermann und Henning Schröer (Hg): 1. Lebendige Liturgie, Texte, Experimente, Perspektiven. 1990. 2. Lebendige Liturgie. Vom Kirchentag zum Kirchenalltag. 1992. Alle: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Gütersloh. Jedoch bleibt z.B auch unvergessen: Arbeitskreis für Gottesdienst und Kommunikation (AGOK) (Hg), Liturgische Nacht. Ein Werkbuch. Jugenddienst-Verlag. Wuppertal 1974 (Dokumentation zum Kirchentag in Düsseldorf 1973).

⁶ - Berger Teresa, Tanzt vor dem Herrn, lobt seinen Namen, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985. Vgl. dazu: dieselbe, Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven. EOS Verlag Erzabtei, St.Ottilien 1985.

- Neu Diann, Feministische Liturgien für die Fastenzeit, hrg. von Marx E.Hunt und Debbie Polhemus, Uebersetzung zu beziehen bei Angelika Elixmann und Martina Meyer. Einfache Reproduktion des maschinengeschriebenen Textes. Münster, im Dezember 1987.

- Aeberli Elisabeth, Frauengottesdienste. Modelle. Rex-Verlag Luzern/Stuttgart 1987.

- Ripplinger Werner, Lasst uns loben, Schwestern, loben. Frauengottesdienste. Echter Verlag, Würzburg 1987.

- Hojenski Christine u.a. (Hg), Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien - Modelle für die Praxis. Edition liberación, Münster 1990.

- Leni Altwegg u.a. (Hg), Ich spielte vor Dir auf dem Erdenrund. Frauen-Gottesdienste - Anleitungen und Modelle. Paulusverlag. Freiburg/Schweiz, und Friedrich Reinhard Verlag. Basel 1990.

- The St Hilda Community, Women Included. A Book of Services and Prayers. SPCK. London 1991.

- Ferner Michaela, Du beflügelst meine Schritte. Gottesdienstmodelle - von Frauen gestaltet. Klens-Verlag Düsseldorf und Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1993.

- Taube Roselies u.a., Frauen in Bibel und Kirche. Oekumenische Gottesdienstmodelle. Echter Verlag. Würzburg 1993.

sieben verschiedenen "Ansätzen" (und meint damit das inhaltliche Zentrum des Gottesdienstes): biblisch, kirchengeschichtlich, fundamentaltheologisch, mythologisch-symbolisch, marianisch, ekklesiologisch, sozialetisch.

Für diesen heutigen Vortrag habe ich zwei sehr unterschiedliche Beispiele von Büchern ausgewählt, die ich kurz charakterisiere, und weise dann auf ein drittes, das noch einmal ganz anders ist, nur kurz hin. Auch wenn Ihnen die beiden ersten bekannt sind, will ich doch einige Gedanken in Erinnerung rufen.

b) Das eine Buch, aus dem Bereich der ev.-lutherischen Kirche in Bayern, mit starker Verbindung zu den Weltgebetstagen: **Brigitte Enzner-Probst und Andrea Felsenstein-Rossberg (Hg), Wenn Himmel und Erde sich berühren.** Texte, Lieder und Anregungen für Frauenliturgien, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993.

In diesem sorgfältig durchdachten und gestalteten Buch werden Grundsätze und Gestaltungsmaterialien in enger Anlehnung an die offizielle Agenda weitergegeben. Die Struktur der Agenda wird in fünf Schritten aufgenommen, und in allen Teilen gelingt es den Verfasserinnen, die alten Formen und Inhalte aufzunehmen und durch aktuelle Erfahrungen neu zu füllen und zu gestalten. Schon die Formulierung der Schritte kann dies andeuten: 1. Ankommen und Begegnen, 2. Reinigen und Aufrichten, 3. Wahrnehmen und Bekräftigen, 4. Teilen und Verbundensein, 5. Segnen und Senden. — Ein Beispiel als Illustration sei hier eingefügt: siehe ⁷ (Der Text wurde den Hörerinnen und Hörern als Fotokopie verteilt.)

⁷ S. 42f: "REINIGEN UND AUFRICHTEN"

In diesem Teil des Gottesdienstes sind wir eingeladen, uns selbst vor Gott und der Gemeinschaft wahrzunehmen.

Traditionell ist das der Ort des Sündenbekenntnisses. Viele haben heute dazu kaum mehr einen Zugang.

Doch bei genauer Betrachtung wird deutlich, dass hier ein Angebot liegt, die eigene Person, die momentane Situation wahrzunehmen und zu bedenken. Hier ist der Raum, sich mit sich selbst und anderen in Gottes liebevoller Gegenwart wieder in Beziehung zu setzen. Hier gibt es Raum, aus- und aufzuatmen.

Das Sündenbekenntnis kann so als ein Akt verstanden werden, sich der tiefen Verletzungen bewusst zu werden, die wir erleiden und die wir anderen zufügen, weil wir weder mit uns selbst, noch mit unserer Mitwelt in wirklichem Kontakt stehen. Wenn wir unsere eigenen Bedürfnisse nicht wahrnehmen und sie nicht erkennen, ist keine lebendige Beziehung zum Urgrund unseres Seins, zu Gott, möglich.

Vor diesem Hintergrund bedeutet Sündenvergebung nun nicht ein Wegwischen oder Wegreden aufgezählter Verfehlungen, welches uns dazu zwingen würde, unsere Schattenseiten zu verachten.

Sündenvergebung ist vielmehr der Zuspruch, als ganze, mit Grenzen und Unzulänglichkeiten lebende Frau bejaht, gewollt und geliebt zu sein. Im Raum der liebe-

Vorher aber werden in einem ersten, grundsätzlichen Teil "Hintergrundinformationen" geboten unter den Stichworten: Sprache, Leib und Seele, Tanzen.

Bei den angebotenen "Modellen" geht es dann darum – so heißt es da –, den Frauen in der Bibel zu begegnen, der Schöpfung Raum zu geben, Lebensräume zu erschliessen, und schliesslich: das Leid der Schwestern mitzutragen. Dabei fällt einerseits auf, daß und wie traditionell-theologische Topoi ausgeweitet, gedehnt werden, andererseits, daß bestimmte Topoi in explizitem Sinn fehlen. Es gibt, soviel ich sehe, nur eine sehr implizite christusbezogene Soteriologie: S. 43 "Jesu Handeln an allen seinen Mitmenschen, besonders den Frauen, zeigt uns, was das bedeutet: aufgerichtet und frei unseren Weg zu gehen". Die Liturgien bleiben zum grossen Teil hart an der Bibel, aber so, daß ein Unterschied gemacht wird "zwischen denjenigen Texten, die vom befreienden Handeln Gottes und von der neuen Art des Umgangs Jesu mit Frauen reden, und den von Menschen der jeweiligen Zeit gemachten Auslegungen"(S. 75). So sehr zu dieser Hermeneutik kritische Gedanken angebracht sind, ist doch die Hauptsache die: Auf diese Weise ergibt sich die Möglichkeit, "das mühsame und doch immer wieder überraschend befreiende Gespräch mit der Bibel zu suchen".

Dazu noch ein Beispiel zum Thema "Schöpfung": "Vielen Frauen ist die leib-seelische Verbindung zum Wandel der Zeiten im Jahreskreis wichtig geworden ... Frauen beginnen die Übergänge vom Frühjahr in den Sommer und vom Winter in das Frühjahr zu feiern. Sie suchen Heilung und Stärkung in der Begegnung mit diesen Grundbewegungen und Energien des Lebens als guter Schöpfung Gottes" (S. 221). Da gibt es aber auch eine "Begrüßung und Heiligung der (vier) Elemente", denen die vier Himmelsrichtungen zugeordnet werden, und

vollen Annahme kann Zerrissenes verbunden werden. Wo wir wieder in Beziehung zu einander und zu Gott treten, uns aufrichten lassen und lernen, auch unsere Bruchstückhaftigkeit zu lieben, können wir Heilung und Neuorientierung erfahren.

Wir tragen Gottes Ebenbild in uns.

Jesu Handeln an allen seinen Mitmenschen, besonders den Frauen, zeigt uns, was das bedeutet: Aufgerichtet und frei unseren Weg zu gehen.

Deshalb tut es gut, im Gottesdienst diese existentielle Aufrichtung vertieft zu erfahren und gleichzeitig sorgfältig zu gestalten.

Auf diesem Hintergrund ist die Auswahl folgender Texte und Anregungen zu verstehen.

Aufgenommen sind Anleitungen zu Selbstbesinnung und Meditation; Zeichenhandlungen, die sinnhaft erfahrbar machen wollen, welche tiefe Dimension sich hinter den Worten verbirgt; Klage- und Kyrierufe, die darüber hinaus auch durch einen Tanz Ausdruck finden können. Weitere Texte, Körper- und Atemübungen verdeutlichen Zuspruch, Aufrichten und Dank."

zwar in der Form: "Wir rufen euch, ihr Kräfte ..." (S. 225-228) und in einer geleiteten "Erfahrung der heilenden Kräfte der Elemente" (S. 229-231). Dabei kommt ein wichtiges Kriterium ins Spiel: "Ob an katholische Traditionen oder an religiöse Formen aus anderen Kulturkreisen anknüpfend, sollte das übernommen werden, was spirituell wacher und sensibler macht. Gerade die Meditation von Ur-Symbolen der Menschheit, von Elementen kann dabei tiefere Schichten in uns ansprechen" (S. 75). Schließlich diese Beobachtung: Frauen sagen, in ihren Gottesdiensten könnten sie Entscheidendes "spüren" bzw. "erfahren". Beides ist zwar nicht in Abrede zu stellen, aber es ist sehr schwer, sowohl den Charakter als auch den Stellenwert solcher Prozesse zu erfassen und denkend damit umzugehen. N.B. Auch in diesem Buch wird darauf hingewiesen (S. 232ff, Lebensräume erschliessen), dass die kirchlichen Kasualien "der Vielfalt von Übergängen und Schwellensituationen des menschlichen Lebens ... noch nicht gerecht" werden. Damit bin ich aber beim zweiten der fast ein wenig idealtypischen Beispiele. Es ist

c) das Buch von **Rosemary Radford Ruether, Unsere Wunden heilen – unsere Befreiung feiern**. Rituale in der Frauenkirche, 1985 engl., 1988 dts. Kreuz Verlag Stuttgart – es dürfte also schon vielen bekannt sein. Der soziale und religiöse Sitz im Leben ist bei diesem Buch die amerikanische "Frauenkirche" (zunächst auf dem Hintergrund röm.-katholischer Tradition), und es geht vor allem um Rituale, die im Zusammenhang mit Lebenserfahrungen begangen werden (also im weiteren Sinn Kasualien). Es handelt sich um Erfahrungen dreifacher Art:

1. Individuelle Erlebnisse (wie Vergewaltigung oder Schwangerschaftsabbruch, aber auch Namengebung),
2. Lebenszyklische Phasen und Ereignisse (Menarche und Menopause, aber auch Lebensbündnisse, Umzug in ein neues Haus, Versöhnung ...),
3. Zeitzyklen wie Tag und Nacht, Woche, Monat, Jahr – mit Einschluß historischer Gedenktage.

Umfassende Klammer in Bezug auf Inhalt und Intention ist hier die Überwindung der Gewalttätigkeit des Patriarchats (S.170).

In diesem Buch geht es also nicht um den Gemeindegottesdienst am Sonntag. Die Autorin will aber entschieden "mit den historischen Traditionen des Judentums und des Christentums in Kontakt bleiben", freilich ohne deren Begrenzungen zu akzeptieren (S.51). Dazu gehört, daß die feministische Bewegung "nicht einfach auf die früheren Formen des Christentums oder Judentums" rekurriert, sondern "auf verlo-

rene Entwicklungsmöglichkeiten" zurückgreift, "die vor der Zeit dieser Religionen liegen" (S.50).

Der zentrale Begriff ist in diesem Buch der der "Rituale". Dabei wird der Begriff nicht eigentlich definiert, sondern wie selbstverständlich gebraucht, und ebenso selbstverständlich wird damit gerechnet, daß solche Rituale bzw. die sie einbettenden Liturgien eine heilende, helfende Wirkung haben, wenn sie so und in dieser Gemeinschaft gefeiert werden.

d) Hinweis: **Miriam Therese Winter, WomanPrayer, WomanSong**, Resources for Ritual⁸. Das Buch hat Wurzeln in Erfahrungen in Äthiopien 1985. Es enthält "Rituals" und "Songs", die sprachlich weit gehen auf der Suche nach weiblichen Namen für Gott. Es ist aufgebaut nach den theologischen Themen Creation, Liberation und Transformation. Inhaltlich fällt auf: die ausgebaute Metaphorik bzw. weitreichende Symbolik, in welchen große Kreise von Vorstellungen bzw. Kräften hypostasiert werden. Entsprechend fällt formal auf: die grosse Zahl von unterschiedlichen Litaneien, z.B. als Anrufungen und Herbeirufungen, die mit ihrer Intensität beinahe ekstatisch anmuten.⁹ — Ein sehr lebendiges, anregendes Buch, das bei mir z.T auch Befremden und Skepsis wachrief!

Mit dem Bisherigen wollte ich kurz in Erinnerung rufen, um was für (feministische) Gottesdienste es in meinem Thema geht. Es ist klar, daß sich hier in konkreten Handlungen alle Merkmale feministischer Theologie zeigen, die ins "Kreuzfeuer" des Tübinger Gutachtens gerieten¹⁰. Im Unterschied zu einer Auseinandersetzung rein literarischer Art geht es hier um real erlebbare bzw. gestaltete und erlebte Gottesdienste bzw. Feiern — Handlungen, in denen Menschen — hier meist Frauen — etwas Wichtiges in ihrem Leben erleben, ausdrücken und bekommen.

⁸ 1987: Medical Sisters, Philadelphia, 1993: The Crossroad Publishing Company, New York

⁹ z.B. die Litany in Praise of Valiant Women (S. 119-141! mit über 140 Namen von Frauen und Gruppen von Frauen), die der Tradition der "Allerheiligenlitanei" verbunden scheint. - Der responsorische Ausruf "Hail (valiant woman)", 140mal gerufen, weckt in einem 65-jährigen Europäer äusserst tiefgreifende Assoziationen.

¹⁰ vgl. Moltmann-Wendel Elisabeth und Kegel Günter (Hg), Feministische Theologie im Kreuzfeuer. Der Streit um das "Tübinger Gutachten", Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1992.

4. "Sicht eines Mannes"

Entscheidende Frage: Inwiefern ist meine Sicht dadurch bestimmt, daß ich ein Mann bin? Wir wissen ja generell sehr wenig über das, was Frau und Mann unterscheidet — biologisch mit allen Konsequenzen, sozial mit allen Differenzierungen ... Ferner: Was ist an meiner Sicht generell männlich, was aber speziell persönlich? Freilich gibt es Typisierungen, und auch Frauen wagen es, generell und typisch Männliches zu benennen. Es wurde gefragt: Glauben Frauen anders?¹¹ Es wurde behauptet: Frauen denken anders¹², z.B. "in alle Richtungen zugleich"¹³, und wir sollten nicht aufhören zu fragen. Es ist auch allen klar: Unsere Gesellschaft ist geprägt von dem, was die Männer, so wie sie geworden sind, mit ihrer Über-Macht getan haben und tun. Es ist tatsächlich nötig, laufend eine "Inspektion der Herrenkultur" vorzunehmen¹⁴. Und doch, so unterschiedlich die Frauen, auch die feministischen Theologinnen sind, so unterschiedlich sind Männer, auch als Theologen.

Ich möchte darum nicht "die männliche Sicht" darstellen, sondern meine Sicht als die eines Mannes. Ich weiß zwar ein wenig, was zu meinem Mannsein gehört, und ich weiß ein wenig, was mich gesellschaftlich und in der Familie geprägt hat. Ich bin mir auch ein Stück weit bewußt, wie meine Beziehung zu Frauen dadurch bestimmt ist. Aber es ist für mich sehr schwer zu sagen, was an meiner Sicht der feministischen Gottesdienste durch mein Mannsein qualifiziert ist. Urteilen Sie selbst.

Immerhin will ich hier schon darauf hinweisen, daß sich wesentliche meiner theologischen Anliegen und Überzeugungen mit solchen von feministischen Gottesdiensten (und Theologien) berühren, u.a. in folgenden Punkten¹⁵:

1. Ich vertrete eine Theologie und verstehe die Gottesdienste entsprechend so, daß sie sich auf gemachte Erfahrungen des Alltags beziehen und solche Erfahrungen ermöglichen.

¹¹ Dirks Marianne (Hg), Glauben Frauen anders? Erfahrungen. Herder, Freiburg i.B., 1983

¹² Wisselinc Erika, Frauen denken anders, Sophia, Strasslach, 1984

¹³ Nölleke Brigitte, In alle Richtungen zugleich. Denkstrukturen von Frauen, Verlag Frauenoffensive, München 1985

¹⁴ Pusch Luise F. (Hg), Feminismus. Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch. Suhrkamp, Frankfurt 1983

¹⁵ vgl. hier wieder meine in Anm. 3 genannten Bücher.

2. Ich verstehe Heilsein als Erfahrung im konkreten Leben bzw. ich verstehe das "Verlangen nach Heilwerden"¹⁶ als ein sich Ausstrecken nach einer Qualität des Lebens vor Gott.

3. Ich wünschte mir darum Gottesdienste, die nicht nur das Reden und Hören ernstnehmen, sondern auch den Körper und seine übrigen Sinne, und die auch nicht davon ausgehen, daß da ein einzelner Mensch gegenüber den andern mehr göttliche Autorität vertritt.

5. Was mir inhaltlich-theologisch auffällt und zu denken gibt

5.1 Meine Darstellung

5.11 Grundlage, Kommunikationsbasis ist eine Sprache, die den Frauen gerecht wird. Gottesdienste sind darin Prüfstein für Theologie und Kirche überhaupt. Dies ist auf dem Hintergrund unserer eingeschliffenen Denk- und Sprechbahnen auch für Frauen nicht leicht. Was hier gesucht wird, ist jedoch theologisch höchst relevant, nämlich eine Inkarnation von Gerechtigkeit.

5.12 Nicht nur in den feministischen Theologien, sondern auch in den Liturgien feministischer Gruppen wird der theologische Topos der Schöpfung in enorm weiter Bedeutung aufgenommen. Es geht keineswegs vor allem um eine Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf oder um die Verantwortung des Menschen in Bezug auf die Schöpfung. Kosmos, Erde, Leben, Fruchtbarkeit, Gezeiten sind der große Raum. Wir erinnern uns nicht nur an Teilhard de Chardin, sondern auch an Matthew Fox¹⁷ und von da an den breiten Strom von New Age und Esoterik, aus dem Gedanken und Sprachformen z.T. bruchlos aufgenommen werden. Damit wird auch die Auseinandersetzung zwischen Jahwe und Baal/Astarte und ebenso diejenige zwischen Kirche einerseits und Gnosis sowie Mystik andererseits neu und notwendigerweise in einer neuen Art aktuell.

5.13 Auch in den Liturgien feministischer Pägung wird der theologische Topos des (Heiligen) Geistes in enorm weiter Bedeutung aufgenommen. Es geht keineswegs nur um ein göttliches Person-Gegenüber des Menschen oder um ein göttliches Wirken im Menschen. Ruach, Geistin, Kraft, Energie, Lebendigkeit, Bewegung sind der große Raum. So ist auch hier klar, daß damit einerseits Vorstellungen

¹⁶ Strahm Doris/Strobel Regula (Hg), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht. Edition Exodus, Fribourg/Luzern 1991

¹⁷ Fox Matthew, Schöpfungsspiritualität. Heilung und Befreiung für die Erste Welt, engl. 1991, dts. Kreuz, Stuttgart 1993

und Handlungen aus "anderen Religiositäten" dazugenommen werden und dass andererseits die Auseinandersetzungen aus den Zeiten der Bibel und der Kirche (z.B. Dionysios Areopagita oder die "Schwärmer" der Reformationszeit) neu und notwendigerweise in einer neuen Art aufzunehmen sind.

5.14 Auch in den Liturgien feministischer Grundhaltung wird der theologische Topos der "Beziehung zu Gott" in enorm weiter Bedeutung vorausgesetzt und zum Ausdruck gebracht. Es geht keineswegs vor allem um eine persönliche Beziehung zum Gott Jesu Christi. Mit dem Begriff der Spiritualität und dem Begriff "das Göttliche" werden Bedeutungsinhalte weit jenseits des Bereichs traditionell-kirchlichen Glaubens hereingeholt. Da werden die bisherigen vermeintlichen oder deklarierten Grenzen durchlässig — nicht nur zwischen christlicher Theologie, Religionsphilosophie und -phänomenologie, sondern auch zwischen traditionellen Gottesdiensten und andern "religiösen Praktiken".¹⁸

5.15 Auch in den Liturgien tritt in der feministisch-theologischen Bewegung der traditionelle theologische Topos der Christologie und der christusbegründeten Soteriologie zurück. Nicht alle, aber einige tun sich schwer damit, daß Jesus ein Mann war, aber noch grundsätzlicher: daß das Heil an einer historischen Person hängen soll (Vgl. Strahm/Strobel a. in Anm. 16 a .O .). Mitunter wird die Lösung darin gesucht, statt Christus eine Christa anzureden (so in Winter — vgl. oben unter 3 d —, aber auch Strahm/Strobel).

Entsprechend finde ich wenige neutestamentliche Brieftexte in den Gottesdiensten. Vielmehr stehen Erzählungen, mythische und symbolische Texte der Bibel im Vordergrund. Ich sehe dies nicht nur im Zusammenhang mit der Problematisierung diskursiven Denkens, sondern auch als Teil des Problems von Zeit und Überzeitlichkeit, und dies kann eine andere Seite des Problems des Verhältnisses von Natur und Geschichte sein — hier im Blick auf den Glauben und das Heil zur Diskussion gestellt.

5.16 Liturgisch zugespitzt, ergibt sich eine doppelte Spannung. Hier zwischen Anamnese und Epiklese¹⁹ bzw. zwischen vergangener Ge-

¹⁸ Die Verbindung bzw. die Nähe von Ritual und Magie z.B. wird offensichtlich etwa im Artikel Ritual/Magie, verfasst von Christa Mulack, in: Gössmann Elisabeth u.a. (Hg), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991

¹⁹ In welcher Art ich Anamnese und Epiklese in einem etwas weiteren Sinn als üblich verstehe, habe ich in meinem Buch "Evangelischer Gottesdienst" dargelegt, v.a. im Abschnitt zum Abendmahl, S. 88-107.

schichte und Gegenwart, dort zwischen Ritual, das Überzeitliches repräsentiert, und Spontaneität, die im Jetzt erlebt und handelt. Vielleicht zeigt sich darin auch die Spannung zwischen ritueller und personaler Kommunikation. N.B.: Es gibt zwar in feministischen Gottesdiensten eine Anamnese, aber ich sehe sie vor allem in der Erinnerung an Frauen, die litten, und Frauengestalten, die durch Vergegenwärtigung neu gewürdigt werden sollen.

5.2 Meine Stellungnahme zu den Grundfragen

5.2.1 Lebendige Entwicklung ist nötig.

– Das Prinzip "semper reformanda" ist nicht nur Norm, sondern auch Existenzbedingung, und Entwicklung ist darum Existenznotwendigkeit. Damit ist ein auf die Bibel oder auf die Reformatoren bezogener Fundamentalismus ausgeschlossen. Wir brauchen eine Hermeneutik auch der historischen Bekenntnisse. (Ich denke da nicht zuletzt an die Confessio Augustana, den Heidelberger Katechismus, aber auch die Barmer Erklärung.) Auch die feministischen Gottesdienste können eine Art von Hermeneutik im Vollzug sein.

– Damit sage ich auch dies: Auch feministische Gottesdienste sind nicht nur Objekte theologischer Beurteilung, sondern sie können auch eine Quelle theologischer Erkenntnis sein.

– Gottesdienste bzw. Liturgien leben aus Traditionen und aus Kräften der Gegenwart. Hier kann sich Entwicklung ereignen, wenn man Entwicklung zulässt. Vielleicht – wer weiß? – können Frauen tatsächlich Entwicklungen besser zulassen als Männer.

– Ein System, kognitiv oder sozial, bleibt nur lebendig, wenn es in Interaktion mit der Umwelt steht. Synkretismus, verstanden als Aufnahme von äußern Einflüssen ins eigene Sein – auch neue Synkretismen sind also lebensnotwendig. In der Frage, wie sich evangelischer Glaube und Gottesdienst im kulturellen und religiösen Umfeld weiterentwickeln können bzw. müssen, ist eine große Offenheit nötig.

5.2.2 Bewahrung von Identität.

– Identität – wichtig für Individuen und Gruppen – verstehe ich vor allem von einem Zentrum, nicht vor allem von Grenzen her. Zu fragen ist deshalb zuerst: was ist zentral christlich? und erst dann: was ist noch christlich? Nun brauche ich, vielleicht gerade als Mann, (formulierbare) Identität. Dazu gehören "Kriterien", auch im Blick auf feministische Gottesdienste. Begriffe wie Spiritualität, das Göttliche, das Leben u.a. sind mir zu wenig klar.

— Ich suche und behalte "das Christliche" nicht mit dem Ziel oder Resultat, anderen Glauben bzw. andere Gottesdienste abzuwerten, sondern mit der Intention zu klären, worum es mir geht. Dabei ist mir die Gestalt Jesu von Nazareth zentral, indem ich zugleich seine Verwurzelung im israelitischen Glauben und die Vielfalt der Interpretationen im Neuen Testament ernst nehme. Wichtig ist mir weniger seine metaphysische Einordnung als seine Funktion als Träger einer Intention, als Quelle von Freiheit und Verantwortung in der Begegnung mit ihm über Jahrhunderte hinweg, auch als Kraft einer von ihm ausgehenden Bewegung. Was dies bedeutet, finde ich in unterschiedlichsten Texten des Neuen Testaments zum Ausdruck gebracht.

— Es scheint mir kaum mehr möglich, kognitive Konstrukte als Kriterien für Wahrheit und Heil zu formulieren. Ich meine, es gebe im Grunde nur so etwas wie pragmatische Kriterien — sie allerdings stammen aus meiner Interpretation der "Sache Jesu".

— Frauen sagen gern erfreut, daß ein Gottesdienst "etwas auslöst"²⁰. Das ist tatsächlich wichtig. Es kommt jedoch darauf an, was er auslöst. Meine pragmatischen Kriterien lauten als Fragen: Was macht er mit den Menschen, und was machen Menschen damit? Inhaltlich: Was macht freier von unterdrückenden Abhängigkeiten? Was gibt mehr Kraft zum Einsatz für grössere Gerechtigkeit? Was befähigt zu mehr Liebe? Was hilft besser, Ängste abzubauen? Was ermöglicht größeres Vertrauen? In diesen Hinsichten stehen manche Frauengottesdienste besser da als viele traditionelle Gottesdienste unterschiedlicher Konfessionen.

— Ist damit die Wahrheitsfrage zugedeckt? Ich denke nicht, denn auch Wahrheit gibt es nur bezogen auf das konkrete Leben unterschiedlichster Menschen auf der Erde.

— Was im einzelnen die festgestellten Tendenzen/Ausweitungen in die Dimension von New Age und Esoterik betrifft, kann ich hier vorläufig nur sagen: In Bezug auf Astrologie und Reinkarnationsglauben: ich weiss es nicht, ich glaube es nicht, ich brauche es nicht, und in Bezug auf den Bereich Geist/Kraft/Energie: Ich habe zu manchen Vorstellungen, Erfahrungen, Aussagen keinen Zugang. Ich achte andere Menschen mit anderen Positionen in diesem Bereich. Entscheidend ist für mich, was es bei ihnen im Leben bewirkt ("An ihren Früchten ...").

5.23 Leiden und Sünde, Gesundung und Heil

²⁰ z.B. Enzner-Probst/Felsenstein-Rossberg - vgl. oben unter 3 b) - S. 165.

– In unserer gesellschaftlichen Gesamtsituation ist es begründet, daß Frauen anders leiden, sicher in mancher Hinsicht mehr leiden als Männer und daß das Versagen und die Schuld der Frauen anders aussieht als bei den Männern. Das haben gerade Frauen uns zum Bewußtsein gebracht²¹ – auch in Gottesdiensten bzw. in Liturgien. Beides kann auch benannt werden, gerade in Bezug auf die Männer: Frauen leiden unter Männern, und ihre Sünde ist weniger die des "sich Rühmens" als die der Unterwerfung.

– Zur Gesundung brauchen Frauen eine Kraft, die sie aus der Unterordnung unter "den Mann" befreit, und Heil heißt für sie u.a. eine freie Selbständigkeit gegenüber "dem Mann".

– Gottesdienste können die Funktion haben, Leiden und Sünden der Frauen zum Ausdruck zu bringen, u.a. in vehementer Anklage, aber sie können auch Wege eröffnen zu Gesundung und Heilsein.

– Eine Hauptfrage ist auch hier die: Wie ist das Verhältnis von "Kampf gegen das Patriarchat" zu "Gemeinschaft mit Männern"? Was ist Übergangszeit? Was ist Mittel und Methode auf dem Weg? Was ist Ziel?

6. Zur Gestalt von feministischen Gottesdiensten

Vorbemerkung: Jetzt zeigt sich die besondere Schwierigkeit, daß es so unterschiedliche feministische Theologien, so unterschiedliche feministische Gottesdienste, aber dahinter eben auch so unterschiedliche Frauen gibt – schon nur unter dem einen Gesichtspunkt: Frauen mit Männern und ohne Männer, mit Kind (oder Kindern) und ohne.

6.1 Meine Darstellung. (Hier nehme ich einige Male Bezug auf: Manfred Josuttis, *Der Weg in das Leben*²²)

6.11 Feministische Gottesdienste werden wohl vorwiegend in kleineren Gruppen gefeiert. Es sind Gruppen besonders engagierter Frauen. Frauen fragen selber: Was ist möglich in größeren Gruppen? Was "geht" für nicht feministische Frauen? Und auch: Was ginge für welche Männer?

²¹ Vgl. u.a. Traitler Reinhild, *Feministische Theologie im Spannungsfeld zwischen Bibel und Erfahrung*, in: *Pastoraltheologie* 81/1992, S. 414-428.

²² Josuttis Manfred, *Der Weg in das Leben, Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, Kaiser, München 1991

6.12 Feministische Frauen wollen nicht nur sitzen und hören, sondern auch Bewegung und Gespräch. Der agendarische Gottesdienst sieht dies nicht vor. Hier zitiere ich Josuttis S.126f: "Es geht (speziell von der Reformation her, ThM) um einen hörenden und gehorsamen Glauben. Aktivitäten der Teilnehmenden sind Ablenkungsmanöver. Das Sitzen in den Kirchenbänken ist körperlicher Ausdruck auf dem Hintergrund einer theologisch konstitutiven Ohnmachtserfahrung"(vgl. auch S. 206). Frauen – und nicht nur Frauen! – wollen dies nicht. Frauen wollen im Gottesdienst Macht übernehmen und aktiv werden.

Schon deshalb ziehen diese Frauen vor, nicht in Reih und Glied zu sitzen, sondern im Kreis (Dazu wären zu vergleichen gewisse Formen reformierten Kirchenbaus).

6.13 Vielen feministischen Frauen sind in ihrer "Spiritualität" Rituale wichtig. Rituale – ein weites Problemfeld, neu entdeckt, in vielen Richtungen erkundet, vielfach vernetzt! Den Ritualen wird viel zuge-
traut und zugemutet. Josuttis S. 288: "Eine verhaltenswissenschaftlich orientierte Liturgik" versucht, verständlich zu machen, "wieso rituelles Verhalten ein derartiges Transzendierungspotential enthält, so daß man in diesem Rahmen sowohl die Alltagswirklichkeit als auch das Theoriebewußtsein hinter sich läßt". Ich denke, daß hier auch eine Spannung entsteht zu wichtigen andern Bedürfnissen feministischer Frauen wie etwa zu ihrem emanzipatorischen Impetus und zu ihrem Dringen auf den Bezug zur Alltagserfahrung. (Auch hier sei verwiesen auf die Nähe von Ritual und Magie²³.) Für katholische Frauen, aber auch für lutherisch beheimatete, dürfte eine Auseinandersetzung mit dieser Nähe ganz anders aussehen als für reformierte.

6.14 Besondere Ausprägungen der Ritualisierung im Gottesdienst, ebendeshalb jedoch auch besondere Problemstellungen ergeben sich im Bereich der Wiederholung von Formen. Es gibt charismatisch-expressive und auch irgendwie ekstatische Formen mit gemeinsamen Bewegungen und Ausrufungen (Winter!). Es gibt aber auch eher meditative Formen – verbal und auch in Bewegungen zu Musik – wie in den sacred dances. Wird die Formkraft eines Mantras damit in den christlichen Gottesdienst eingebracht?²⁴

6.15 Frauen wehren sich in ihren Gottesdiensten – und auch durch sie? – gegen die institutionalisierte Autorität (herkömmlich: von Männern) im Gottesdienst. Hier wieder Josuttis (S.226): "Was ist in einem

²³ Vgl. Christa Mulack, Art. in: Gössmann Elisabeth u.a.(Hg), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991

²⁴ Vgl. bei Winter die Ruf-Responsorien (S.111) und die oben genannten "Hail"-Litaneien S.119-141, auch Stücke auf S.151-159 und 166-169.

Gottesdienst der Großkirchen zu hören? Was der Geist Gottes in Wort und Schrift durch den Mund des Amtsträgers sagt". So werden offenbar die agendarischen Gottesdienste erlebt. Aber sowohl die Engführung der Autorität auf die Schrift als auch die besondere, legitimierte Autorität des Amtsträgers wird von feministischen Frauen abgelehnt. Autorität darf nicht auf solche Weise literarisch eingeeignet und auf eine besondere Menschengruppe beschränkt werden.

6.16 Frauen wollen die Gottesdienste (das Geschehen sowie den Raum dafür) vielfältiger körperlich-sinnlich gestalten. Dazu gehört offenes Wahrnehmen und vielgestaltiges Ausdrücken. Bewegung und Gespräch fordern frei gestaltbaren Raum. Rituale – verbunden mit Symbolen – verlangen einen Vorrat an Bewegungsmustern und Gegenständen (meist: in der Natur gewachsenen).

Die Teilung der Autorität aber fordert nicht nur die Leitung durch eine Gruppe, sondern auch eine Sitzanordnung, in der – mehr oder weniger – alle alle sehen und hören können, aber schließlich auch den Verzicht auf eine Amtstracht.

6.2 Meine Stellungnahme

6.21 Vorbemerkungen

1. "Stellungnahme" impliziert für mich gerade hier nicht nur eine Formulierung der eigenen Position, sondern auch einerseits unmittelbare Reaktion, andererseits eine Beurteilung. Alles ist verbunden, aber da und dort versuche ich doch auch, die Dinge auseinanderzuhalten.

2. Vieles an feministischen Gottesdiensten entspricht meiner Überzeugung und meinen Gefühlen. In mancher Hinsicht habe ich auch Vorbehalte oder reagiere negativ. Dies ist aber gegenüber traditionellen Gottesdiensten nicht viel anders.

3. Feministische Frauen, die entsprechende Gottesdienste feiern, sind eine kleine Gruppe auch unter den Frauen. Viele Frauen, auch starke, selbständige, religiös interessierte, finden keinen Zugang zu solchen feministischen Gottesdiensten. Dies allerdings ist kein Argument gegen diese Gottesdienste. Die Tatsache unterstreicht allerdings die Pluralität der christlich-religiös interessierten Bevölkerung.

4. Es ist also auch nötig zu differenzieren, auf welchen Kreis von Teilnehmenden ein Gottesdienst ausgerichtet ist und ob er – bzw. inwiefern er – Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt. Dies wiederum steht ebenfalls in gewisser Parallelität zu den traditionellen Gottesdiensten (d.h. u.a. zu den unterschiedlichen Formularen).

5. In meiner Stellungnahme greife ich nur einige mir besonders wichtige Gebiete auf.

6.22 Die Beziehung zum Patriarchat und zu uns Männern

a) Es ist nicht nur verständlich, sondern auch nötig, daß Frauen die Ungerechtigkeiten, Unterdrückungen, Herabsetzungen und Verletzungen in Geschichte und Gegenwart aufarbeiten, und dies auch so, daß sie es in den Gottesdienst bringen. Es ist verständlich und nötig, daß dabei auch ausgedrückt wird, worin die besonderen Möglichkeiten des Frauseins bestehen, z.T. in ausdrücklicher Unterscheidung von den Männern (z.B. Winter S 79f). Es ist verständlich und nötig, daß deshalb in Frauengottesdiensten auch Frauenerfahrungen im Zentrum stehen, und zwar Erfahrungen, die sie in ihrer Verbundenheit mit der Natur machen, und dazu gehört auch der Monatszyklus und die Möglichkeit, Kinder zu gebären. Es sind jedoch eben auch Erfahrungen, die sie in Beziehungen und Strukturen der Gesellschaft machen, und dazu gehört das Verhältnis zu den Männern. Es gibt Tendenzen, auch im Gottesdienst die befreite Gemeinschaft mit Männern als Ziel anzustreben. Es gibt aber auch Tendenzen, jetzt einmal die Kraft der Frauen allein unter sich zu stärken.

b) Wie kann man als Mann damit umgehen? Einerseits ist es für uns wichtig, die Wirklichkeit der Frauen wahrzunehmen unter dem Gesichtspunkt, daß tatsächlich wir Männer auch heute dafür mitverantwortlich sind. Andererseits kann ich nicht die Schuld der Männer aus Tausenden von Jahren auf mich nehmen, auch vor Gott nicht. Ich kann sehen und sagen, daß die Beziehung zu den Frauen ein ebenso grundlegendes theologisches Thema ist wie das des Heils vor Gott und wichtiger als viele andere Themen der Theologie und der Kirche.

Ferner:

Es wäre wirklich zu fragen, in welcher Weise wir Männer in Analogie zu den Frauen unser Verhalten und unsere Erfahrungen in den Gottesdienst einbringen könnten und auch sollten. R.Radford Ruether hat — schon spezieller im Blick auf Rituale — Vorschläge gemacht (Unsere Wunden heilen ... s.o. unter 3c, dort S.202: Pubertätsrituale, "Rituale für ältere Männer, die in den Ruhestand gehen"). Hier gäbe es unter Männern einiges zu tun. (Ein Gottesdienst, wie er zum Männersonntag 1994 der EKD vorgeschlagen wurde, würde mir nicht genügen.) Gut wäre schon dies, wenn wir formulieren könnten, was wir mit unserer Körperlichkeit erleben und wie wir Sexualität erfahren. Auch wir sind ja in die Natur eingebunden. Auch wir nehmen teil an der Entstehung von neuem Leben. Es wäre schon viel, wenn wir uns gegen die beleidigende Sprache wehren könnten — z.B. "fuck" als Aggression,

Samenerguss als "Pollution", Beischlaf als "Penetration", gegenüber den "Immaculatae" unsere Rolle als Makulatoren = Beschmutzer. — Wir könnten unser Leid aussprechen darüber, daß wir eher gelernt haben, körperlich stark und seelisch hart zu sein als weich, zärtlich und einführend. Wir könnten ausdrücken, wie fragwürdig uns die Rollenverteilung prägt und wie sehr viele Männer von der Notwendigkeit bestimmt sind, sich fünf Tage in der Woche in eine ganz bestimmte wirtschaftliche Institution einzufügen. Und schließlich hätte ich auch zu beklagen, daß Eros und Sexualität in vielen Gottesdiensten nicht positiv, als wunderbares Grunderleben Platz hat — auch in feministischen Gottesdiensten nicht.

Und doch — trotz diesen Gründen zum Klagen auch auf seiten der Männer — dürfte die Grundtendenz gegenüber dem Leiden der Frauen in der Geschichte und in der heutigen Gesellschaft niemals die sein: wir Männer leiden ja auch, also ...! Die Leiden der Frauen sind, insofern sie unter Männern und unter von Männern dominierten gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen leiden, kategorial verschieden.

6.23 Zum Verhältnis von Verstehen und Spüren bzw. Verstand und Gefühl

Zunächst drei recht zufällig herausgegriffene Zitate:

"Die gegenseitige Handauflegung setzt die Energie des Geistes frei, der sein Feuer unter den Frauen entzündet" (Diann Neu²⁵).

"Men tend to deal in abstractions"."Men tend to see things one at a time" (Winter, s.o. unter 3 d), S.79 und 80).

"Gott wird so (beim Vollziehen des Kreuzzeichens) im Gottesdienst nicht nur genannt, sondern auch spürbar. Ich spüre: Gott ist bei meinem Verstand, wenn ich meinen Kopf berühre ..." (Enzner-Probst/Felsenstein-Rossberg, a.a.O., S.38).

Wir wissen ja beides: Oft wurde den Frauen das Gefühl, den Männern der Verstand zugeteilt, und: Sowohl Kognitionspsychologie als auch Emotionspsychologie sind sehr schwierige Wissenschaften. Im ganzen sind definitive Zuteilungen für mich bisher nicht plausibel geworden.

Dazu jetzt nur zwei Gedanken: 1. Wir sollten tatsächlich in der Theologie die Bedeutung der Gefühle ernster nehmen, auch wenn wir es nicht mehr so tun können wie Schleiermacher. 2. Für mich persönlich

²⁵ Neu Diann, Unser Name ist Kirche. Die Erfahrung katholisch-christlich-feministischer Liturgie, in: concilium 18/1992, S.135-144. Zitat S.140

ist das Zusammenspiel von Verstand und Gefühl sehr wichtig. Ich glaube auch, daß ich fähig bin, vieles zu spüren, und zwar körperlich und "atmosphärisch". Jedoch, ich könnte nie sagen "Ich spüre Gott". Ja, es befremdet mich, wie klar und selbstverständlich jemand dies sagen kann. Indessen, hängt dies nun vom Mannsein bzw., vom Frausein ab?

6.24 Rituale, Mythen und Symbole

a) Ich erwähnte schon: Frauenliturgien legen großen Wert auf Rituale, und zwar in unterschiedlichster Form und Funktion. "Frauengottesdienst" ist manchmal beinahe gleichbedeutend mit "Frauenritual". Ich möchte aber "Liturgie" verstehen wie "Gottesdienst" und darunter mehr meinen als wortgestütztes Ritual. Ich kann die Funktion von Litaneien und andern Ritualformen zwar begreifen, habe aber große Schwierigkeiten mit einem Verständnis von Ritualen, die durch den Vollzug selbst wirken sollen. Ich bin nicht offen für eine solche Nähe zur Magie oder auch nur für eine Bewußtseinsverschiebung durch repetitive Worte oder Bewegungen. Vielleicht hängt dies damit zusammen, daß ich ein Mann in der akademischen Welt bin, vielleicht auch damit, daß ich reformiert und Deutschschweizer bin. Vieles in feministischen Gottesdiensten ist ja direkt gewachsen auf dem Wurzelboden der katholischen Kirche, Theologie, Liturgie. Vieles daran kann ich schätzen und als für andere Menschen wichtig anerkennen, aber es bleibt mir für das Erleben und für das Verstehen fremd. Jedenfalls erhoffe ich mir nicht viel z.B. von neuen biografischen Ritualen für mich als Mann (und für Männer überhaupt?).

Problematisch ist es n.m.M., wenn feministische Gottesdienste grundsätzlich auf eine Predigt verzichten. Freilich, Gottesdienste sind Gottesdienste auch ohne Predigt. Und es ist klar: Predigt scheint eine Kumulation des Männlichen zu sein: Monolog und Hierarchie. So ist Predigt ja weithin verstanden worden, wie es Josuttis formuliert (s.o.). Aber so muß sie ja nicht verstanden werden.²⁶ Eine kurze Rede, eine Anrede, die ein Denkimpuls und ein Gefühlsangebot ist, kann — komme sie nun von einem Mann oder einer Frau — eine wichtige Funktion haben, und zwar gerade nicht nur als Information über ... oder als "Zuspruch und Anspruch", sondern als Einladung zum Weiterdenken und zum Weiter-klingen-Lassen.

b) Mythos und Symbol haben in bestimmter Hinsicht ähnliche Funktion wie Rituale, gerade als nicht-digitale Kommunikation und als nicht nur materiale, sondern psychische Wirklichkeitskonstitution. Nun aber

²⁶ Hier verweise ich noch einmal auf mein Buch "Evangelischer Gottesdienst"

sind christliche Mythen und Symbole weitgehend patriarchal besetzt. Was tun? "Symbolsysteme kann man nicht einfach eliminieren (eject), sondern man muss sie ersetzen (Carol P.Christ²⁷). Das ist befremdlich — nicht nur für Männer, und zwar weil unsere Sozialisation die männlich geprägten Mythen tief in uns gesenkt hat und weil die Texte, die wir haben und auf die wir uns berufen, Gott als männliche Person darstellen. Anthropomorphismen können nicht geschlechtsneutral sein. Darum finde ich die Versuche mutig, nicht nur von Gott als Mutter zu reden, sondern auch das Wort Göttin zu brauchen. Allerdings: Es ist zum ersten sofort klar, dass man damit häufig die Kommunikation schnell abbricht. Vorsicht bzw. Sorgfalt ist geboten. Zum ändern scheint es mir dann besonders schwierig zu sein, wenn die historische Person Jesu von Nazareth — ich vermute: nach ihrer Auferstehung — nicht Christus, sondern Christa genannt wird²⁸.

Ferner: Ich bin mir zwar der symbolischen Bedeutung der sog. vier Elemente bewußt, aber ihre Hypostasierung kann ich doch nicht mitvollziehen, kann sie nicht wie Personen anreden und von ihnen Bewegungen oder Handlungen erwarten und erbitten. Ebenso ist mir zwar klar, was für einen symbolischen Sinn die vier Himmelsrichtungen bekommen können, aber eine Anrufung im Gottesdienst kann ich trotzdem eigentlich nicht mitvollziehen, und ich frage mich dann irritiert: Was solls eigentlich? Ist es für eine Wirklichkeitskonstitution aus dem Glauben gut oder gar nötig, Erfahrungskoordinaten auf diese Weise — hier: zu liturgischem Gebrauch — zu hypostasieren?

6.25 Offenheit und Geschlossenheit

Herkömmliche Gottesdienste waren und sind in Form und Inhalt grundsätzlich geschlossen, und zwar in ganz bestimmter Weise. Insofern als es nicht beim Zuschauen blieb, war man gezwungen, in vorgegebenen Bahnen mitzuhalten.²⁹ Viele feministische Frauen können dies nicht (mehr) wegen der vielfältigen patriarchal-autoritären Dimensionen. Umgekehrt wäre zu fragen, ob und, wenn ja, in welcher Weise es den Frauengottesdiensten gelingt, wirklich ein ganz freies Mithalten

²⁷ Christ Carol P., *Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections*, in: Christ Carol P. and Plaskow Judith (Ed.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper & Row Publishers, San Francisco, 1979, S. 273-287. Zitat S. 275.

²⁸ Vgl. Strahm Bernet Silvia, Jesa Christa, in: Strahm Doris/ Strobel Regula, *Vom Verlangen nach Heilwerden...* Edition Exodus Fribourg/Luzern 1991, S. 172-181.

²⁹ Kritische oder auch nur rationale Fragen stellen sich "erst jenseits des Rituals ... oder im rituellen Vollzug nur dann, wenn man innerlich aussteigt" (Josuttis Manfred, *Der Weg in das Leben ...*, S. 288).

oder einen inneren Rückzug zu ermöglichen. Sind sie ihrerseits geschlossen oder doch offen für andere Teilnehmende? Jedenfalls tauchen auch wieder die Probleme von 1.Kor 14,23f in neuer Weise auf: Wie geht es den "idiotai e apistoi", die in einen solchen Gottesdienst hereinkommen?

Hier schliesslich die Frage: Wäre es vielen Männern möglich, mitzufeiern? Oder sind Frauengottesdienste vielmehr ein Anstoß, Männergottesdienste auf ihre Weise zu gestalten? Viele Männer hätten vermutlich auch damit Mühe. Es gibt zwar Männer, die "ihren eigenen Exodus aus dem Patriarchat vorbereiten"(Ruether, a.a.O. S. 203) oder auf ihrem Exodus bereits auf der Sinaihalbinsel herumkurven. Aber ob sie von Gottesdiensten in dieser Richtung etwas erwarten?

7. **Schluß: An der Schwelle einer möglichen theologischen Neuorientierung**

Mein Schluß muss nun sehr kurz sein. Ich dränge ihn hauptsächlich auf zwei Gedanken zusammen.

7.1 Neuorientierung als befürchtete Gefahr.

Stimmen im Tübinger "Gutachten" befürchten eine feministische "Kulturrevolution"³⁰. Es ist offenbar deutlich, daß hier sehr vieles, sehr viel oder das Ganze in Frage steht. Dafür sind feministische Gottesdienste vielleicht Symptom und Symbol. Dazu denke ich: 1. So etwas ist in der Geschichte immer wieder passiert, und es muß immer wieder geschehen. Diesmal geht es um eine grundsätzliche Gerechtigkeit und was damit zusammenhängt. 2. Es gibt auch Männer, die wirklich neue Möglichkeiten der Theologie suchen. Auch sie machen vielen Angst oder erregen Zorn und Ablehnung. Feministische Theologien und Liturgien sind also keine Ausnahmen.

7.2 Neuorientierung als gefährdete Notwendigkeit.

Hier möchte ich zum Schluß Teresa Berger (die ich nur von ihren Büchern kenne) meine Achtung bezeugen. Sie hat nachgewiesen³¹, wie schon in der Zeit zwischen 1918 und 1941 einige Männer und Frauen in der röm.-katholischen Kirche eine grundlegende Änderung als notwendig erachteten – gerade auch im Blick auf die Rechte der Frau im

³⁰ Der Begriff wird auch gebraucht in der Tübinger "Stellungnahme" (Der Text ist enthalten in: Feministische Theologie im Kreuzfeuer, vgl.o. Anm.10, S.15-69), nämlich auf S.63.

³¹ Berger Teresa, Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung, Kohlhammer, Stuttgart, 1993.

Isolde Karle

Zur Unterscheidung von Prediger und Predigerin¹

1 Die Homiletik und die Geschlechterdifferenz

Sie haben sich vielleicht etwas über den Titel dieses Vortrags gewundert. Was gibt es denn schon bei dem Prediger und der Predigerin zu unterscheiden? Was trägt diese Unterscheidung aus? Es ist ganz offensichtlich eine Unterscheidung, hinter der die Unterscheidung der Geschlechter, von Männern und Frauen, steht, eine Unterscheidung also, die mit Hilfe der Form Geschlecht beobachtet.² Immer, wenn wir etwas beobachten, verwenden wir eine Unterscheidung — wir können von Wasser z.B. nur sagen, daß es kalt ist, wenn wir es von warm unterscheiden können. Die Frage, die uns heute beschäftigen soll, ist nun, was wir mit Hilfe der Unterscheidung der Geschlechter in den Blick bekommen und zwar in bezug auf einen ganz bestimmten sozialen Ort — die Kanzel.

Zunächst möchte ich dazu aus einem Aufsatz von Ernst-Rüdiger Kiesow zitieren, der sich als einer der ganz wenigen Homiletiker explizit mit der Frage beschäftigte, ob das Geschlecht des oder der Predigenden irgendeine Bedeutung für die Wirksamkeit auf der Kanzel habe.³ Kiesow beklagt, daß es zu dieser Frage bislang kaum Forschungen in der Homiletik gebe, die Predigtlehre das Problem der Geschlechterdifferenz nicht für erwähnenswert halte und weitgehend unreflektiert und selbstverständlich vom männlichen Prediger ausgehe.⁴ Kiesow weist darauf hin, daß im Gegensatz zu diesem Befund die Mehrheit der Gottesdienstversammlung aus Frauen bestehe und es wichtig und notwendig wäre, die Rolle der Frau auf der Kanzel sowie ihren Einfluß

1 Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um das leicht bearbeitete Manuskript eines Vortrags, den ich am 22.11.1994 in Kiel in der Homiletikvorlesung von Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost im Rahmen der Frauenhochschulwoche hielt.

2 Vgl. zu diesem Beobachtungsbegriff als Einheit einer Operation, die eine Unterscheidung verwendet: Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1992, 73ff.

3 Vgl. Ernst-Rüdiger Kiesow, *Der Prediger*, in *Handbuch der Predigt*, Berlin 1990, 101ff. Ein älterer Aufsatz ähnlichen Inhalts lautete Plädoyer für den Prediger und die Predigerin, in: F. Wintzer (Hg.), *Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit*, München 1989, 255ff. Vgl. auch den kurzen Abschnitt *Frauenpredigten* bei Hans Werner Dannowski, *Kompodium der Predigtlehre*, Gütersloh 1985, 58f.

4 Vgl. Kiesow, *Der Prediger*, 110.

auf die Gestalt und Aufnahme der Predigt⁵ zu untersuchen. Daran schließt sich die Frage an: Predigen Frauen anders oder werden sie anders gehört als Männer, und wie verstehen sie selbst ihre Aufgabe?⁶ Kiesow berichtet dazu aus dem Schatz seiner Erfahrungen als Universitätslehrer und konstatiert: Die Predigten von Studentinnen erwiesen sich häufig als lebensnäher, anschaulicher, gefühlsbetonter und *im guten Sinne schlichter* als die ihrer männlichen Kommilitonen; sie wirkten in der Regel weniger abstrakt, weniger dogmatisch und hatten stärkere persönliche Färbung.⁷ Demgegenüber habe sich bei der älteren Generation der Theologinnen die Predigtweise oft nur wenig von der ihrer männlichen Kollegen unterschieden, ja, die Theologinnen hätten auf dem Wege des Fleißes oder der Kompensation die Predigten ihrer männlichen Kollegen *an Gedanklichkeit und theologischem Niveau [...] u.U. sogar übertroffen*⁸. Man fragt unwillkürlich zurück: Was könnte daran beklagenswert sein, wenn Frauen niveauvoller predigen als Männer? Kiesow meint, daß die heutigen Theologinnen im Gegensatz zu den früheren *ihren Platz gefunden* und vor allem die Verheirateten unter ihnen ein eigenes Profil entwickelt hätten und gerade darum von der Gemeinde voll akzeptiert würden.⁹ Denn, so Kiesow, die Pastorin mit eigener Familie stehe den Alltagsproblemen oft näher als der Pastor, der ist zwar heute oft in die häuslichen Angelegenheiten voll einbezogen, wenn seine Frau berufstätig ist, aber sieht darin doch nicht seine eigentliche Domäne. *Die Frau hat vom Lebensanfang der Kinder an für deren elementare Bedürfnisse zu sorgen, muß Wärme, Nahrung und Zuwendung geben* etc.¹⁰ Und dasselbe tut sie als Predigerin nun eben auch noch von der Kanzel herab, denn psychologisch sei es für Männer wie für Frauen ein neues, sie tief berührendes Erlebnis, die *weibliche bzw. mütterliche Stimme* von der Kanzel zu vernehmen.¹¹ Diese Erfahrung sei für Frauen bedeutsamer als die schlichte Tatsache, daß Frauen endlich Zugang zum öffentlichen Wort in der Kirche erhalten haben.

Die weibliche Stimme ist die mütterliche Stimme, Weiblichkeit wird mit Mütterlichkeit identifiziert. Gedankliche Differenziertheit scheint dagegen weiterhin eine männliche Domäne zu bilden. Die Orte authenti-

⁵ Ebd.

⁶ A.a.O., 111.

⁷ Ebd. Hervorhebung I.K.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. Ebd.

¹⁰ A.a.O., 112. Hervorhebung I.K.

¹¹ A.a.O., 111. Hervorhebung I.K.

scher Weiblichkeit werden nicht in niveauvollen und theologisch elaborierten Predigten aufgesucht, sondern in *Ehe* und *Familie*, in der *mütterlichen Funktion* der Weiblichkeit. Es überrascht insofern nicht, daß nach Kiesow die Theologinnen, die das vielfach notwendige Stadium des feministischen Protests schon hinter sich lassen konnten und nun als Pastorinnen anerkannt sind, ihre Identität weniger aus dem Predigtamt als aus ihrer Familienposition und ihren mütterlich-kommunikativen Fähigkeiten, über die sie als Frau aus natürlichen und sozialen Gründen verfügen, beziehen.¹² Sie seien aus demselben Grund auch weniger als Männer erfolgsorientiert und könnten deshalb weniger präventiv, weniger doktrinär und weniger pathetisch predigen als manche Männer und wirken gerade darum echter, warmherziger, überzeugender.¹³

Gerade durch seine vermeintlichen Komplimente und die Aufwertung genuin weiblicher Fähigkeiten weist Kiesow Frauen vorschnell wieder eine bestimmte Lebensform, einen bestimmten sozialen Ort zu. Die damit verbundene Vorstellung von Weiblichkeit und Mütterlichkeit verdankt sich gesellschaftlichen Zuschreibungen, von denen viele Frauen, insbesondere in der Kirche, Laiinnen wie Professionelle, sich seit Jahrzehnten zu befreien und zu distanzieren suchen. Ein Blick in die Geschichte zeigt, daß diese Argumente und Beobachtungsmuster keineswegs neu sind, sie wurden bislang nur nicht in ein Plädoyer für die warmherzigere und im guten Sinne schlichtere Predigtweise der Predigerinnen umgemünzt, sondern vielmehr dazu verwendet, Frauen vom Predigtamt überhaupt auszuschließen. Schon hier taucht die Frage auf, ob die Thematisierung der Geschlechterdifferenz notwendig in eine Sackgasse führt: Bedeutet die explizite Reflexion der Geschlechterdifferenz in der Homiletik letztlich nur, und sicherlich meist ungewollt, alte Stereotypen über die unterschiedlichen Sozialcharaktere der Geschlechter zu wiederholen und ihnen neue Plausibilität zu verleihen? Bevor ich dieser Frage intensiver nachgehe, möchte ich mit einem Blick in die Geschichte die Historizität der Argumentationsmuster verdeutlichen und Ihnen einen Eindruck davon vermitteln, wie jung der Zugang zum öffentlichen Predigtamt für die Predigerinnen ist, der Ihnen zum großen Teil schon völlig selbstverständlich sein dürfte. Es wird sich dabei zeigen, daß der Zugang zum offiziellen Predigtamt keineswegs so nebensächlich einzustufen ist,

¹² A.a.O., 112. Christine Globig weist darauf hin, daß die Erwartungshaltung an Theologinnen in bezug auf ihre mütterlichen Fähigkeiten im Amt bis heute sehr hoch seien. Vgl. Christine Globig, *Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1994.

¹³ Kiesow, *Der Prediger*, 112.

wie Kiesow meint, und es wird sich im Anschluß daran auch zeigen, wie prekär es ist, altbekannte Stereotypen und Vorurteile gegenüber den unterschiedlichen Fähigkeiten der Geschlechter, insbesondere der Frauen, unter anderen, gleichsam positiven, Vorzeichen zu wiederholen und wieder einzuführen.

2 Predigerinnen im Protestantismus¹⁴

Erst zu Beginn dieses Jahrhunderts wurden Frauen allgemein zum Universitätsstudium zugelassen. In einem Gutachten des Dogmengeschichtlers August Dorner aus Königsberg von 1897 heißt es zur Zulassung von Frauen zum Theologiestudium: Nun fragt es sich aber, ob ein speziell theologisches Studium der Frauen dem religiösen Leben dienlich ist. Das Wissenschaftliche Analysieren theologischer Probleme, sei es in der Dogmatik oder in der Historischen Forschung liegt der weiblichen Begabung fern, *da die Frau weniger für begriffliche Analyse und Erfassen großer Zusammenhänge, als intuitiv angelegt ist.*¹⁵ So lächerlich dies heute klingen mag, die Verwandtschaft zu Kiesows Beurteilung weiblicher Begabung ist nicht zu verkennen – den Frauen liegt nicht das begriffliche Denken, sondern die Intuition, das Gefühl. – Theologie wurde anfänglich nur von sehr wenigen Frauen belegt. Erst 1919/20 erhielten die Theologinnen die Möglichkeit, ihr Studium qualifiziert abzuschließen, allerdings nicht mit kirchlichem Examen, sondern ausschließlich mit Fakultätsexamen. Trotz des akuten Pfarrermangels wehrten sich die Theologen in den 20er Jahren gegen die Zulassung von Theologinnen zum geistlichen Amt. Folgende Argumente wurden angeführt: a) Eine Frau im Pfarramt widerspräche der *Sitte* und stelle eine ungeheure und unzumutbare Neuerung dar. b) Eine Frau im Pfarramt widerspräche ferner der *Bibel*

¹⁴ Durch ein Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen in Göttingen liegt seit neuestem eine umfangreiche Studie zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland vor, auf die ich mich im folgenden beziehe: Darum wagt es Schwestern.... Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland. Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen (Göttingen) mit Beitr. von Andrea Bieler..., Neukirchen 1994. Meine historischen Ausführungen basieren ferner auf einem unveröffentlichten Manuskript von Kerstin Söderblom (Mitarbeiterin am Göttinger Frauenforschungsprojekts) anlässlich eines Vortrags zur Eröffnung der Ausstellung Das Weib schweigt nicht mehr am 11.1.1993 in Kiel: Darum wagt es Schwestern, den beschwerlichen Weg zu beschreiten.... Darüber hinaus verweise ich auf die schon zitierte Dissertation von Christine Globig, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie.

¹⁵ August Dorner, in: Arthur Kirchhoff [Hg.], Die Akademische Frau. Gutachten hervorragender Universitätsprofessoren, Frauenlehrer und Schriftsteller über die Befähigung

– die einschlägigen Stellen sind 1. Kor 14,34 (Das Weib schweige in der Gemeinde) und 1. Tim 2,12 (Einer Frau gestatte ich nicht, daß sie lehre, auch nicht, daß sie über den Mann Herr sei, *sondern sie sei still*). c) Es widerspräche insbesondere der *Schöpfungsordnung*. Die schöpfungsgemäße Aufgabe der Frau wurde vor allem in ihrer Funktion als Gebälerin, Erzieherin und Mutter gesehen. Ich komme darauf zurück. Und schließlich fehle d) die entsprechende *Qualifikation*, denn eine Frau könne nicht organisieren, verwalten und kirchenleitende Tätigkeiten übernehmen.¹⁶

Noch in den Jahren 1925-30 wurde die Anstellung von Theologinnen in den verschiedenen Landeskirchen in einem *Amt sui generis* geregelt. Die sogenannten Vikarinnengesetze legten die Arbeitsgebiete der Vikarinnen oder Pfarrgehilfinnen auf Kindergottesdienste, Bibelstunden, Andachten für Frauen und Mädchen, auf Konfirmanden- und Religionsunterricht und auf Seelsorge, insbesondere an Frauen, fest. Ausdrücklich ausgeschlossen blieb die öffentliche Wortverkündigung im Gemeindegottesdienst und die Sakramentsverwaltung. Ausgerechnet die beiden Mittel, die nach dem 5. Artikel der Confessio Augustana das geistliche Amt kennzeichnen – *Wort und Sakrament* –, wurden den Theologinnen damit vorenthalten.¹⁷ Die Wortverkündigung auf der Kanzel blieb weiterhin eine Domäne männlicher Theologen, die als eigentliche Inhaber des geistlichen Amtes galten. Die Theologinnen wurden in der Konsequenz zwar eingesegnet aber nicht ordiniert – eine offizielle kirchliche Bevollmächtigung für ihren Dienst wurde ihnen versagt. Schon 1930 bemerkten Annemarie Rübens und Ina Gschlössl von der Vereinigung evangelischer Theologinnen dazu treffend: Es ist nicht theologische Besinnung, Rückgang auf die Sache des Evangeliums und seine Verkündigung in dieser Welt, die die Theologin vom vollen Pfarramt ausschloß und ausschließt. Man kann auch nicht annehmen, daß um der Ordnung in der Kirche willen eine derartige Unordnung, wie sie das [Vikarinnen-] Gesetz notwendig zur Folge hat, habe entstehen müssen. [...] Hintergrund [...] ist, sagen wir es einmal gerade heraus, eine gewisse Auffassung von der Minderwertigkeit, d.h. hier Ungeeignetheit der Frau zu dem eigentlichen kirchlichen Amt, die man zuweilen biblizistisch zu begründen versucht. Ferner ist diese Auffassung begründet durch den Konkur-

gung der Frau zum wissenschaftlichen Studium und Berufe, Berlin 1897, 4f. Hervorhebung i.K.

¹⁶ Vgl. dazu das Manuskript von Söderblom, Darum wagt es, Schwestern, den beschwerlichen Weg zu beschreiten..., 8f. Ähnlich auch Almut Witt, Die Auseinandersetzung unter Theologen um das Pfarramt für Frauen, in: Darum wagt es Schwestern.... Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland, 159-174.

¹⁷ Vgl. BSLK, 58.

renzgedanken und die auf anderen Lebensgebieten längst erledigte Fabel von der Überlegenheit des männlichen Geschlechts.¹⁸ Eigentlich, so sollte man meinen, ist damit schon alles gesagt. Doch die Diskussion um die Zulassung zum vollen geistlichen Amt sollte noch bis in die siebziger Jahre hinein andauern und selbst heute noch findet man sie hierzulande in evangelisch-freikirchlichen Kreisen und der römisch-katholischen Kirche vor.

Unter dem Einfluß des Nationalsozialismus wurde das eingeschränkte Amt der Vikarinnen teilweise wieder zurückgenommen. So heißt es in einem Hamburger Kirchengesetz von 1935: Das geistliche Amt ist nach Schrift und Bekenntnis Mannesamt. Für das kirchliche Gesetz betreffend die Verwendung theologisch vorgebildeter Frauen in der Hamburgischen Kirche vom 8. November 1927, das einer überholten Auffassung von der Berufstätigkeit der Frau seinen Ursprung verdankt, ist heute kein Platz mehr.¹⁹ Während des Zweiten Weltkrieges übernahmen die Theologinnen dann allerdings die Vakanzvertretungen der verwaisten Pfarrstellen und versahen auf diese Weise das volle Pfarramt, freilich ohne kirchenrechtliche und finanzielle Absicherung. Es bildete sich der Vikarinnenausschuß der Bekennenden Kirche der Altpreußischen Union, der sich mit der Frage von Amt und Ordination befaßte. 1942 wurde schließlich ein Memorandum verabschiedet, das die Möglichkeit der Vikarinnen, Gottesdienste zu halten und Sakramente zu verwalten, in Notzeiten erlaubte. Es heißt darin: *In Zeiten der Not, in denen die geordnete Predigt des Evangeliums aus dem Munde des Mannes verstummt, kann die Kirchenleitung gestatten, daß Frauen, die dazu geeignet sind, auch im Gemeindegottesdienst das Evangelium verkünden.*²⁰ Mit dieser Argumentationsweise wurden einschlägige Aussagen Martin Luthers aufgenommen.²¹

¹⁸ Annemarie Rübens/Ina Gschlössl, Ein notwendiges Wort in Sachen der Theologinnen. An Herrn Generalsuperintendenten D. Schian, in: ChW, 44. Jg. (1930), Sp. 219f. Im Unterschied zum Verband evangelischer Theologinnen Deutschlands setzte sich die 1930 abspaltende Vereinigung evangelischer Theologinnen die Durchsetzung des vollen Pfarramts für Theologinnen zum Ziel. Vgl. Dagmar Henze, Die Konflikte zwischen dem Verband evangelischer Theologinnen Deutschlands und der Vereinigung evangelischer Theologinnen um die Frage des vollen Pfarramtes für die Frau, in: Darum wagt es Schwestern.... Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland, 129-157.

¹⁹ Gesetz vom 23.5.1935 in: Gesetze, Verordnungen und Mitteilungen aus der Hamburgischen Kirche, Hamburg 1935, 47. Vgl. dazu auch Andrea Bieler, Aspekte nationalsozialistischer Frauenpolitik in ihrer Bedeutung für die Theologinnen, in: Darum wagt es Schwestern.... Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland, 243-269.

²⁰ Beschluß V der Synode der APU 1942 in Hamburg-Hamm: Der Dienst der Frau in Zeiten der Not, Evangelisches Zentralarchiv/Berlin (EZA) Bestand 616/156, Hervor-

Nach Ende des Krieges und damit der Notzeit mußten die Theologinnen die Pfarrstellen wieder an ihre männliche Kollegen abtreten. Das Amt *sui generis* hat sich dann noch bis in die sechziger Jahre hinein gehalten und wurde durch entsprechende gesetzliche Regelungen gestützt. Das theologisch problematische Modell eines Frauenamtes *sui generis* legte die Theologinnen auf vorwiegend katechetische und diakonische Aufgaben fest.²² Die Annahme von besonderen weiblichen Charismen bildeten den Hintergrund für diesen, dem vollen Pfarramt nachgeordneten, Status. Die weiblichen Charismen wurden begründet mit biologistischen Vorstellungen über das Wesen der Frau, über ihre natürlich-geschöpfliche Beschaffenheit und die damit implizierte Gleichsetzung von Frau und Mutter – noch heute sind zwei weit verbreitete Zeitschriftenblätter auf evangelischer und katholischer Seite genau so tituliert.²³ Frauen wurden aufgrund ihrer gottgegebenen Gebärfähigkeit – die keineswegs alle Frauen teilen, wie uns die Biologie heute lehrt – auf die scheinbar naturwüchsig aus dieser Fähigkeit hervorgehenden Charismen sozialer Mutterschaft reduziert. Diese Zuschreibungen schlossen die intellektuelle Qualifikation und die Verantwortung zur öffentlichen Wortverkündigung aus. Im Amt *sui generis* der Vikarinnen wurde den Theologinnen die fürsorglichen, pflegerischen und beratenden Tätigkeiten der sozialen Mutterschaft anvertraut, die kaum zufällig mit der sogenannten *Zölibatsklausel* verbunden wurden, nach der die Theologin bei Verheiratung aus dem Dienst ausschied und ihre Rechte als Pastorin erloschen.²⁴ Die *Zölibatsklausel* wurde mit der Unvereinbarkeit von Ehe/Familie und Beruf begründet und galt selbstredend nur für Frauen, die von ihrer eigentlichen Bestimmung, nämlich Ehefrau und Mutter zu sein, nicht durch die Berufstätigkeit im Pfarramt abgehalten werden sollten. Die *Zölibatsklausel* erwies sich als ein wichtiges Mittel, Frauen weiterhin die Erziehungs- und Familienfunktionen und damit das Haus zuzuordnen,

hebung I.K, zit. n. Dagmar Herbrecht, Der Vikarinnenausschuß der Bekennenden Kirche der Altpreußischen Union, in: Darum wagt es Schwestern.... Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland, 356, vgl. 315-360 zum ganzen.

²¹ Vgl. Herbrecht, Der Vikarinnenausschuß der Bekennenden Kirche der Altpreußischen Union, 356.

²² Vgl., auch zum folgenden, Globig, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie, 21.

²³ Frau und Mutter, monatlich herausgegeben von der katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands mit einer Auflage von 750 000 in Düsseldorf und Frau und Mutter, monatlich herausgegeben von der (ev.) Arbeitsgemeinschaft Frau und Mutter mit einer Auflage von 55 000 in Stuttgart.

²⁴ Waltraud Hummerich-Diezun, Die Weiterentwicklung der Berufsgeschichte der Theologinnen nach 1945 - ein Überblick, in: Darum wagt es Schwestern.... Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland, 469.

während die Männer im Bereich der Öffentlichkeit tätig waren.²⁵ Sie wurde erst Ende der sechziger Jahre abgeschafft.

Viele der betroffenen Theologinnen stimmten, nicht nur in den 20er Jahren, dieser Zuschreibung weiblicher Identität zu. Sie wollten nicht Konkurrenz für ihre männlichen Kollegen, sondern Ergänzung sein. Sie verstanden sich selbst als das andere Geschlecht, wie es Simone de Beauvoir treffend formulierte. Dabei enthielt das Amt *sui generis* Theologinnen nicht nur die Leitung der Gemeinde und des Gemeindegottesdienstes vor. Es war zugleich mit einem niedrigeren Gehalt (75%) bei gleicher Ausbildung verbunden, auch durften die Vikarinnen keinen Talar tragen und nicht Pastorin oder Pfarrerin genannt werden. Seit der Inkraftsetzung des im Grundgesetz festgeschriebenen Gleichheitsgrundsatzes 1958 wurde die rechtliche Gleichstellung der Theologinnen angestrebt. Zu einer endgültigen Gleichberechtigung auf juristischer Ebene kam es allerdings erst in den 70er und 80er Jahren. Eine definitive Gleichstellung in Nordelbien wurde 1977/78 erarbeitet. In Schaumburg-Lippe sind die Theologinnen erst seit 1991 gleichgestellt. [...] endlich hatte sich die Einsicht durchgesetzt, daß Frauen mit gleichem Recht berufen und mit dem gleichen Geist begabt sind, das Evangelium aller Welt zu verkünden wie ihre männlichen Kollegen.²⁶ Der Beschluß der Anglikanischen Kirche, Frauen zu ordinieren und die Wahl der ersten lutherischen Bischöfin ist noch jüngeren Datums. Doch ich möchte noch einmal zurückkommen zur Frage der Unterscheidung von Prediger und Predigerin in der theologischen Diskussion und einen Einblick in die Debatte um die Zulassung der Theologin zum vollen geistlichen Amt – und damit vor allem auch zum *öffentlichen* Dienst am Wort – in den sechziger Jahren vermitteln.

Zentrale Streitpunkte waren Fragen der Schöpfungsordnung, der Ämterlehre sowie die Frage, ob Frauen nur im Notfall oder grundsätzlich im Gemeindegottesdienst predigen dürften.²⁷ Mein Augenmerk richtet sich vornehmlich auf den sozialen Ort oder Platz, wie Kiesow formulierte, der Frauen in diesen Diskussion zugeordnet wurde. So schreibt Wolfgang Trillhaas 1962, daß die Leitung einer verfaßten

²⁵ Vgl. a.a.O., 481.

²⁶ A.a.O., 463. Skeptischer urteilt Globig, die meint, daß die Gleichstellung sich eher pragmatischen denn theologischen Einsichten verdankt habe und daß eine ekklesiologische und amtstheologische Reflexion der Entwicklung zur Frauenordination immer noch ausstehe, vgl. Globig, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie, 15 u. 21f.

²⁷ Hummerich-Diezun, Die Weiterentwicklung der Berufsgeschichte der Theologinnen nach 1945 - ein Überblick, 471.

Gemeinde eine hausväterliche, keine mütterliche Aufgabe sei. Er meint, daß die Theologin im Amt davor bewahrt bleiben müsse, unter dem Schein der Gleichberechtigung um die Eigentümlichkeit ihres Dienstes betrogen [...] zu werden.²⁸ Und Trillhaas fährt fort: Es geht nämlich darum, der Theologin im Amt *den Dienst zuzuweisen, den sie und nur sie der Kirche zu leisten vermag*. Es geht darum, daß sie zu dem Dienst hindurchfindet, in dem sie nicht nur davor bewahrt ist, Ersatz für den Pastor zu sein, sondern in dem sie – umgekehrt – durch den männlichen Pastor gar nicht ersetzt werden kann.²⁹ Die Frau soll ihren eigenen unverwechselbaren Dienst an Frauen und Kindern tun, aber nicht Zugang zur allgemeinen Wortverkündigung erhalten. Immerhin gesteht Trillhaas der Theologin die Sakramentsverwaltung zu, was die zentrale Bedeutung des Zugangs zur Wortverkündigung auf der Kanzel einmal mehr unterstreicht.

Viel zitiert wurde in dieser Zeit auch ein Aufsatz von Peter Brunner über das Hirtenamt und die Frau, der mit der göttlichen Schöpfungsordnung argumentierte.³⁰ Diese sähe eine ontische Kephale-Struktur im Verhältnis von Mann und Frau vor, die die Unterordnung (Hypotage) der Frau bedinge (vgl. Eph. 5,22f: Der Mann ist das Haupt [Kephale] der Frau, wie Christus das Haupt der Gemeinde ist.³¹). Die Christin könnte die ihr als Frau zukommende Würde nicht grundsätzlicher verkennen und verleugnen, als wenn sie aus der Kephale-Struktur ihres Verhältnisses zum Manne heraustreten und in Ehe und Kirche *an den gleichen Ort treten wollte, an dem der Mann steht*.³² Diese Oben-Unten-Struktur, die das Verhältnis von Christus und Gemeinde spiegele, gälte in der Kirche Jesu Christi bis an den Jüngsten Tag. Wer ihre Gültigkeit bestreite, verkünde an einem zentralen Punkt, an dem das Ganze der christlichen Botschaft letzten Endes auf dem Spiel steht,³³ eine falsche und häretische Lehre. Interessant ist, daß als erster und zentralster Punkt aus dieser vermeintlichen Schöpfungsordnung die Konsequenz der Verweigerung der Predigt durch Frauen in der zum Gottesdienst versammelten Ekklesia folgt.³⁴ Nach

²⁸ Wolfgang Trillhaas, Amt der Theologin, in: LM, 1. Jg. (1962), 201.

²⁹ Ebd. Hervorhebung I.K.

³⁰ Peter Brunner, Das Hirtenamt und die Frau, in: LR, 9. Jg. (1959/60), 298-329.

³¹ Vgl. auch a.a.O., 320f.

³² A.a.O., 322. Hervorhebung I.K.

³³ Ebd.

³⁴ A.a.O., 328f. Christine Globig hat sich mit Brunner ausführlich auseinandergesetzt in: Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie, 111ff. Vgl. auch Hummerich-Diezun, Die Weiterentwicklung der Berufsgeschichte der Theologinnen nach 1945 - ein Überblick, 472ff.

diesen Ausführungen wird man den Zugang zu genau diesem Amt und Ort kaum mehr als nebensächlich bewerten können. Auch sticht sowohl bei Trillhaas wie bei Brunner die Metapher des *Ortes* und des *eigentümlichen Dienstes* der Frau wieder einmal ins Auge. Für die beiden Systematiker war es unvorstellbar, daß Frauen die Orte der Männer betreten und in Besitz nehmen könnten. Mit großem Nachdruck wurde ihnen deshalb ein eigener Ort zugewiesen.

Statt diese für sich selbst sprechenden Statements ausführlicher zu kommentieren, möchte ich Ihnen nun aber in einem letzten Schritt eine Studie vorstellen, die sich mit Frauen- und Männerpredigten *in der Gegenwart* beschäftigt. Was hat sich verändert durch den Zugang zu dem heiligen Ort der Kanzel, der Frauen mit soviel Pathos so lange vorenthalten wurde? Wurden durch diesen Zugang nicht alle hier vorgestellten Argumentations- und Beobachtungsmuster ad absurdum geführt? Oder tauchen sie plötzlich in neuem Gewande wieder auf? Schließlich: Wie wirkt sich das Selbstverständnis der Geschlechter in den Predigten von Predigerinnen und Predigern in der Gegenwart aus?

3 Geschlechtsspezifische Predigtstile der Gegenwart?

Birgit Klostermeier-Wulff hat 1991 eine kleine Studie über 22 von Männern und 26 von Frauen verfaßte Predigten, die zum 2. theologischen Examen angefertigt wurden, veröffentlicht.³⁵ Ich möchte kurz ein paar Beobachtungen daraus referieren. Bemerkenswert ist, daß dieser Studie zufolge Frauen ihre eigenen Erfahrungen und konkreten Probleme viel häufiger in der Predigt thematisieren, als Männer dies tun.³⁶ Predigerinnen bieten sich mit ihren Gedanken, Gefühlen, Erfahrungsberichten eher als Identifikationsfigur an und stellen sich selbst viel ungeschützter dar. Die eigene Person wird schnell zum exemplarischen Ich. Predigerinnen versuchen, über das Vorbild der eigenen Offenheit und des Vertrauens das Vertrauen ihrer Hörer und Hörerinnen zu gewinnen.³⁷ Sie meinen, so Klostermeier-Wulff, legitimieren zu müssen, warum sie auf der Kanzel stehen.³⁸ Sie haben eher als Männer Probleme mit ihrer herausgehobenen Rolle und leiden nicht selten unter einem *diffusen Rollenverständnis*. Als Beispiel

³⁵ Birgit Klostermeier-Wulff, *Geschlechtsspezifische Verkündigung? Beobachtungen an Frauen- und Männerpredigten*, in: ZGP, 9. Jg. (4/91), 30-35.

³⁶ Vgl. a.a.O., 30.

³⁷ A.a.O., 31.

³⁸ Ebd.

verweist Klostermeier-Wulff auf eine Predigerin, die es in ihrer eigentümlichen Interpretation von Psalm 23 sehr beruhigend findet, daß das Gegenüber von Hirte und Herde verschwimme und nicht mehr eindeutig sei, wer wo steht. Sie ist froh, nicht eindeutig als Hirtin und das heißt als Pastorin identifizierbar zu sein. Die Frage des eigenen Ortes erscheint wieder einmal problematisch, was nach der hier skizzierten Vorgeschichte kaum verwundern dürfte.

Allen Predigerinnen [der Studie] ist daran gelegen, deutlich zu machen, daß sie sich in ihrer Funktion als nicht autonom betrachten: Sie wollen sich selbst nicht separieren, aber auch nicht separiert werden. Sie wollen in erster Linie Schwestern³⁹ und nicht Leiterinnen der Gemeinde sein. Predigerinnen bieten eher ihre menschlich-emotionale, weniger ihre theologisch-kognitive Kompetenz an und verstehen sich entsprechend eher als Fragende denn als Antwortende. Sie wollen nicht autonom *über* der Gemeinde, sondern *in* ihr stehen und verstehen sich eher abhängig von dieser. Sie haben Schwierigkeiten, die Professionalität ihrer Tätigkeit zu akzeptieren und behandeln die Gemeinde eher *wie ihre Familie* als wie ihre Klientel. Theologisch betonen sie die Akzeptanz durch Gott, die Bedeutung der Beziehungshaftigkeit und der Gemeinschaft als dynamisches und hierarchiefreies Miteinander von Menschen. Dem entsprechen im Vokabular überwiegend passivische Formulierungen wie sich schenken lassen können, sich helfen lassen können, empfangen, dankbar sein, gelassen sein, [...] angenommen sein, warten können.⁴⁰ Negativ wird Beziehungslosigkeit und Einsamkeit, erstaunlicherweise oft auch der Begriff der Verantwortung gewertet, offenbar, weil mit ihm untrennbar die Erfahrung der Überforderung verbunden ist.⁴¹

In den Männerpredigten ist selten etwas über die Person des Predigers zu erfahren. Entsprechend verwenden Männer viel seltener den Ich-Stil und bevorzugen den Wir-Stil. Sie machen deutlich weniger Beziehungsangebote und ziehen zur Verdeutlichung einer Aussage weniger eigene Erfahrungen als fiktive Figuren und Geschichten heran. Der Typ der Lehrpredigt wird relativ häufig gewählt, mit Handlungsanweisungen nicht gespart. Vielfach wird der Gebrauch von Finalsätzen gewählt, es überwiegen entsprechend die aktivischen Formulierungen: aufeinander zugehen, selber tätig werden, Herausforderung annehmen, bekennen, Gefühl investieren, weitergeben, Verantwortung tragen [...] entscheiden, Aufbruch wagen, vertrauen

³⁹ Ebd.

⁴⁰ A.a.O., 33.

⁴¹ Ebd.

können.⁴² Theologisch geht es bei den untersuchten Männerpredigten oft um das Problem der rechten Gotteserkenntnis und des Glaubenkönnens. Gott wird dabei nicht nur als leidend und liebend beschrieben, sondern auch als unbequeme und fordernde Autorität. Das Gottesbild ist personaler als bei den Frauen gedacht, was nicht zuletzt an der Dominanz männlicher Metaphern liegen dürfte. Männer thematisieren schließlich weit weniger die unterschiedlichen Erfahrungswelten von Männern und Frauen.

Nun sind die Ergebnisse dieser kleine Studie sicherlich in ihrem empirischen Gehalt begrenzt und nicht vorschnell zu verallgemeinern. Zum einen haben wir es in dieser Untersuchung mit einer beschränkten Predigtanzahl zu tun, zum andern handelt es sich dabei vor allem um Examenspredigten, das heißt um Predigten, die im Zusammenhang einer Prüfung erstellt wurden, die den Predigten eine eigene Dynamik verleihen könnte und zudem am Beginn einer Karriere als Prediger oder Predigerin stehen. Diese Einschränkungen sind wichtig. Es gibt genügend Frauen wie Männer, deren Predigten nicht in das Raster dieser mehr oder weniger klassischen Rollenaufteilung passen und die die ontologisierenden Aussagen über die spezifischen Fähigkeiten von Männern und Frauen längst ad absurdum geführt haben. Dennoch: Es erstaunt, daß die Untersuchung die anfänglich zitierten Beobachtungen Ernst-Rüdiger Kiesows zunächst einmal eher zu bestätigen als zu widerlegen scheint. Frauen predigen lebensnah und persönlich, Männer dagegen abstrakt und dogmatisch. Klostermeier-Wulff kommentiert: Das Problem ist: Sie [die Predigerinnen] predigen oft zu persönlich — manchmal bis zur Selbstausslieferung.⁴³ In dem Bemühen, nicht einfach das männliche und oft genug arrogante Predigerrollenverständnis zu kopieren und sich vom traditionellen Predigtverständnis abzusetzen, in dem Bemühen, das genuin Weibliche, das lange genug abgewertet wurde, nun endlich in Stärke umzuwandeln, machen die Predigerinnen in vielfältiger Hinsicht letztlich wieder genau das, was ihnen solange gesellschaftlich zugeschrieben wurde: Sie kümmern sich, sie trösten und manchmal vertrösten sie auch.⁴⁴ Sie lassen sich auf die Rolle der Mutter auf der Kanzel ein und betrachten die Gemeinde als ihre Familie. Insbesondere in der unterschiedlichen Haltung den Hörerinnen und Hörern gegenüber sind die Ergebnisse Spiegel jener Beobachtungsmuster und Stereotypen, mit denen in den letzten hundert Jahren immer wieder gegen den Zugang der Frauen zum öffentlichen Predigtamt argumentiert worden ist. Die

⁴² A.a.O., 34.

⁴³ A.a.O., 35.

⁴⁴ Vgl. a.a.O., 34.

Geschlechtsstereotypen werden damit letztlich reifiziert, nicht infrage gestellt. Besonders deutlich sieht Klostermeier-Wulff dies bei den Predigerinnen, die die bisher männlich geprägte Predigerrolle nun von einem Gegenbild her entwerfen, das dem entspricht, was sie als Frauen anders können.⁴⁵ Sind die Frauen am Ende doch das andere Geschlecht?

Es ist ohne Zweifel für die Predigerinnen schwer, zwischen Vaterwelt und Feminismus⁴⁶ eine eigene pastorale Identität zu entwickeln. Darüber hinaus sorgt die Präsenz von Frauen auf der Kanzel und das Wort des i.d.R. immer noch männlich gedachten Gottes aus Frauenmund für theologische Erschütterungen und Verunsicherungen. Gott männlich zu denken wird prekär, Gott weiblich zu denken, ist theologisch schwer durchzusetzen und wird vielfach auch nicht als Alternative akzeptiert. Diese theologischen Umbrüche bereiten Predigerinnen zusätzliche Schwierigkeiten, ihre Identität auf der Kanzel zu bestimmen. Auch sind die Geschlechtskonstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit so tief verankert in unserer Kultur, daß man sie nicht einfach abstreifen kann wie ein zu eng gewordenes Kleid. Allerdings ist es möglich, durch historische Beobachtung und Reflexion die *Kontingenz* der bipolaren Geschlechtskonstruktionen zu erkennen, d.h. ihre Zwangsläufigkeit und Natürlichkeit zu bestreiten und damit Distanz zu ihnen zu gewinnen. Es wäre Aufgabe der Homiletik herauszuarbeiten, wie sich die Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit in subtiler Form in den Predigtstilen und dem Rollenverständnis von Predigern und Predigerinnen niederschlagen und damit sichtbar zu machen, wie die Geschlechterdualität interaktiv immer wieder neu hergestellt wird. Durch Reflexion und Distanznahme wäre es möglich, die weiblichen und männlichen Identitätsmuster als historisch und kulturell vermittelte zu identifizieren und damit schließlich auch die Möglichkeit zu gewinnen *zu entscheiden*, wie man sich auf der Kanzel darstellen will, was Weiblichkeit oder Männlichkeit heute für jeden und jede jeweils bedeuten soll.

Ich möchte Sie dazu ermutigen, sowohl auf männlicher, insbesondere aber auf weiblicher Seite, der traditionellen Geschlechtermoral nicht länger auf den Leim zu gehen und sich nicht erneut einen eigentümlichen Dienst der Frau einreden zu lassen. Lassen Sie sich als Frauen nicht länger auf Werte der Beziehung/des Gefühls und lassen Sie sich als Männer nicht länger auf Werte der Gerechtigkeit/der Erkenntnis festlegen. Die Situation der Gegenwart ist paradox zu beschreiben:

⁴⁵ A.a.O., 35.

⁴⁶ Vgl. Ulrike Wagner-Rau, *Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen*, Gütersloh 1992.

Frauen thematisieren ihr Geschlecht, weil sie es in vielen sozialen Kontexten endlich dethematisiert wissen wollen. Das heißt, sie machen auf die Unterschiede der Erfahrungswelten von Frauen und Männern aufmerksam in der Hoffnung, daß ihr Geschlecht sie endlich nicht mehr bis in die letzten Fasern hinein bestimmt, sondern sie in sozialen Praktiken *spielerisch* und *kreativ* damit umgehen lernen und die Unterscheidung von Person und Geschlecht zu einer Selbstverständlichkeit wird. Dies ist ein Prozeß, in dem Frauen negative Definitionen von Weiblichkeit für sich ablegen und beginnen, ein eigener Mensch zu werden, eigene Bilder von Weiblichkeit zu entwickeln, ohne sich erneut festlegen zu lassen auf besondere weibliche Fähigkeiten — jetzt etwa die der besonderen Beziehungsfähigkeit.⁴⁷ Dasselbe gilt umgekehrt für Männer, die ebenso gefragt sind, sich reflektiert und differenziert mit der ihnen kulturell zugeschriebenen Männlichkeit auseinanderzusetzen — Ansätze dazu sind bereits da.⁴⁸ In bezug auf die Predigtsituation bedeutete dies, daß sich die Predigerin z.B. fragen lassen müßte, wie sie sich zum Herausgehoben-Sein und zu der damit verbundenen Verantwortlichkeit verhalten will, der Prediger umgekehrt, worin sich sein Eingebundensein in der Gemeinde in der Predigt erweisen könnte.⁴⁹ Predigttheoriekonzepte müssen auf diesem Hintergrund relativiert und mit Unterscheidungen angereichert werden.

Und noch etwas: Die moderne funktional ausdifferenzierte Gesellschaft verlangt von Ihnen nicht, daß sie sich als *ganzer* Mensch ständig und überall einbringen und darin liegt insbesondere für Frauen eine Chance. Sie brauchen sich auf der Kanzel nicht ständig als ganze Person mit ihren persönlichen Erfahrungen und Schwierigkeiten einbringen, um eine überzeugende Predigerin zu sein. Sie stehen in erster Linie als offiziell beauftragte Predigerin, als Leiterin der Gemeinde, nicht als Freundin oder gar als Hilfesuchende auf der Kanzel. Sie sind professionell und mit sehr viel Aufwand ausgebildet — setzen Sie diese ihre *professionelle Kompetenz* selbstbewußt auf der Kanzel ein. Sie haben guten Grund dazu. Ihre Vorgängerinnen haben lange und mit viel Mühe dafür gekämpft, den Auftrag öffentlicher Rede offiziell und mit gleichem Recht wie die Männer auszuführen — nehmen Sie diesen Ort selbstbewußt in Anspruch, *machen Sie die Kanzel zu Ihrem Ort* und lassen Sie sich nicht erneut einen Ort authentischer

⁴⁷ Hummerich-Diezun, Die Weiterentwicklung der Berufsgeschichte nach 1945 - ein Überblick, 483.

⁴⁸ Vgl. z.B. Barbara Heller/Karl-Heinz Risto, Der Pfarrer als Mann, in: ZGP, 9. Jg. (6/91), 12-14.

⁴⁹ Klostermeier-Wulff, Geschlechtsspezifische Verkündigung?, 35.

Weiblichkeit von irgendwelchen Homiletikern oder Systematikern zu weisen. Bringen Sie ihre neuen Vorstellungen von Predigt und Predigtamt selbstbewußt in ihren Beruf ein. Um nicht mißverstanden zu werden: Dies bedeutet keineswegs, nun schließlich doch noch den traditionellen Männlichkeitsstil zu kopieren oder einem lutherischen Predigerverständnis des Hirten über die Gemeinde das Wort zu reden. Die Männer haben ihrerseits viel nachzuholen, sie haben insbesondere ein *zivilisatorisches Defizit*⁵⁰ in Sachen Fürsorge.

Ich komme zum Schluß. Ernst-Rüdiger Kiesow meinte, die jungen Predigerinnen hätten schließlich ihren Platz gefunden. Haben sie ihn gefunden, wenn sie Unsicherheit auf der Kanzel vermitteln und ihre Leitungsfunktion, die sie als Wortverkündigerinnen de facto innehaben, verweigern? Haben sie ihn gefunden, wenn sie Mütterlichkeit symbolisieren und Weiblichkeit erneut mit Werten der Mütterlichkeit anreichern? Die Antworten werden verschieden ausfallen. Ich möchte Sie in jedem Fall dazu ermutigen, die Konstruktionen des Geschlechts, der Männlichkeit und der Weiblichkeit, nicht einfach zu pflegen, als ob es sich um Naturereignisse handelte, sondern eigenständig und verantwortungsbereit mit ihnen umzugehen. Es liegt an Ihnen, was Sie aus sich machen, wie Sie sich als Prediger oder Predigerin in ihrer Gemeinde einmal darstellen werden. Sie können entscheiden, welchen Weg sie gehen wollen. Wenn beide Geschlechtergruppen sich nicht mehr festlegen lassen auf die ihnen zugeschriebenen Geschlechtsidentitäten, dann werden womöglich bald die Männer ebenso lebensnah und anschaulich wie Frauen predigen, weil sie die Erfahrungen der Kindererziehung von früh auf genauso gut und in vielen Fällen besser kennen als die Frauen, die berufstätig sind, allein oder lesbisch leben. Und Frauen werden den Mut finden, sich nicht länger auf mütterliche Funktionen reduzieren zu lassen, sondern als professionell ausgebildete Predigerinnen und vom Geist Begabte mit Selbstbewußtsein und in voller Verantwortung verkündigen.

⁵⁰ Vgl. Ursula Pasero, Wandlungsprozesse im Arrangement der Geschlechter, in: Ursula Pasero/Friederike Braun (Hg.), *Frauenforschung in universitären Disziplinen. Man räume ihnen Kanzeln und Lehrstühle ein...*, 36.

Berufungsverfahren

In Luzern ist die Pastoraltheologie (Nachf. Mödl) besetzt worden mit Prof. Dr. Reinhold Bärenz, früher Eichstätt, zuletzt Priesterseelsorger im Erzbistum Bamberg.

In Utrecht ist DDr. Hans Georg Ziebertz, Dozent für Pastoraltheologie in Nijmegen und PD für Religionspädagogik in Mainz, als Praktischer Theologe zum Nachfolger von Prof. Dr. P.G. van Hoojdonk berufen worden.

Für die Pastoraltheologenstellen in Trier, München und Freiburg sind die Besetzungsverfahren bei Redaktionsschluß noch nicht abgeschlossen.

Religionssoziologentagungen

"Religion als Kommunikation" ist Thema der Tagung der Arbeitsgruppe Religionssoziologie in der DGS (Dt. Gesellschaft für Soziologie) in Naurod vom 17.-19.11.95. Im Frühjahr '96 ist eine Tagung mit der Sektion Kultursoziologie der DGS geplant über "Religion und Kunst". Am Kongreß der DGS in Halle vom 3.-7.4.95 war die Arbeitsgruppe beteiligt mit einer Themenreihe "Zum Wandel religiöser Orientierungen in Ostdeutschland".

Neuer AKK-Vorstand

Die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK) hat mit DDr. Richard Schlüter, Prof. im Fachgebiet Praktische und Ökumenische Theologie der Univ.-GHS Siegen, einen neuen Vorsitzenden gewählt. Schlüter folgt Prof. Dr. Roland Kollmann, Dortmund, der für eine 'Rotation' eingetreten war.

INFORMATIONEN UND NACHRICHTEN

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Dr. J.C. Janowski, Professorin für Systematische Theologie an der Universität Bern.

Isolde Karle, Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Praktische Theologie der Christian-Albrechts-Universität Kiel, jetzt: Vikarin in Reutlingen.

Dr. Ingrid Lukatis, Mitarbeiterin bei der Pastoralsoziologischen Arbeitsstelle der Evangelischen Landeskirche Hannover.

Dr. Theophil Müller, Professor für Praktische Theologie in Bern (em.).

Dr. Ulrike Wagner-Rau, Hochschulassistentin am Institut für Praktische Theologie der Christian-Albrechts-Universität Kiel.

Herausgeber:

Berat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

✓ 20

Gottes Spuren
Erfahrungen und Reflexionen

ZA 5629

