



Zwischen Erschrecken und Hoffnung

Zur theologischen Reflexion von
Gewalt gegen Frauen

VON HELGA KUHLMANN

Einleitung

Im Rahmen der 1998 auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare initiierten Dekade zur Überwindung von Gewalt betrifft ein Schwerpunkt die Gewalt gegen Frauen. Kirchen und christliche Initiativen, die auf die Überwindung von Gewalt gegen Frauen zielen, haben sich in den vergangenen Jahren vorwiegend darauf konzentriert, Gewaltopfer zu unterstützen und zu schützen, damit diese der Gewalt entkommen und nach dem von Gewalt beschädigten Leben selbstbestimmter und mit weniger Angst leben könnten, mit Tätern therapeutisch zu arbeiten, präventiv den gewaltfreien Umgang mit Konflikten zu trainieren sowie Mediation zu organisieren. Inzwischen breitet sich die Erkenntnis aus, dass sich, wie die jüngste Veröffentlichung der EKD „Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche,“¹ belegt, gewaltüberwindendes Handeln und Denken in Kirchen und unter Christen nicht darauf beschränken darf, andere auf dem Weg in ein gewaltfreies Leben zu unterstützen – seien sie Opfer oder Täter. Vielmehr müssen auch die christliche und kirchliche Praxis sowie die Theologie in die kritische Prüfung einbezogen werden.

Wer beginnt, über ein rasch zu gewinnendes Einverständnis hinaus, dass Gewalt gegen Frauen nicht sein soll, dies Thema theologisch ernst zu nehmen, sieht sich bald in einen Komplex von Fragen und Problemen hineinverwickelt, der zentrale Inhalte des christlichen Glaubens betrifft. Auch die Gottesvorstellung, das Menschenbild, die Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen, die Kreuzestheologie, das Nächstenliebegebot können davon nicht ausgenommen werden.

Frauen, die Gewalt überlebt und ihre Erfahrungen reflektiert haben, bringen eine besondere Sensibilität für Praktiken und Denkgewohnheiten mit, die dazu beitragen, Gewaltstrukturen zu festigen, sowie für solche Denk- und Verhaltensmuster, die dazu beitragen, Gewaltstrukturen zu dekonstruieren und zu überwinden. Kontinuierliche Dialoge mit ihnen können die Erkenntnisfähigkeit theologischen Denkens im Problemzusammenhang der Gewalt gegen Frauen fördern und auf verborgene Schwächen und Stärken theologischen Denkens zu diesem Thema aufmerksam machen. Die Bereitschaft zur theologischen Reflexion auch der dunklen Seiten der Thematik muss jedoch erheblichen Widerständen und Schmerzen standhalten. Denn zunächst erschreckt Gewalt gegen Frauen bei jeder näheren Konfrontation erneut auch die, denen die Fakten bereits bekannt sind, die sich eingehend mit der Problematik befasst haben, die mit Gewaltopfern und/oder mit Tätern arbeiten.

Auch Betroffene können trotz der vielfältigen und häufig skandalisierten Medienpräsenz des Themas kaum über ihre Erfahrungen sprechen. Die Gründe dafür sind vielfältig. In den meisten Fällen geschieht die Gewalt im sozialen Nahbereich und in der eigenen Wohnung.² Nicht selten stehen Opfer und Täter in engen emotionalen familiären oder Liebes-Beziehungen zueinander. Obwohl von außen kognitiv zwischen Tätern und Opfern differenziert werden kann, schämen sich häufig die Opfer und leiden unter Schuldgefühlen. Nicht selten sind die Täter biographisch damit belastet, dass sie selbst als Kinder Gewalt erlitten haben. All dies führt dazu, dass die Gewalt im eigenen Alltag noch immer häufig verdrängt und tabuisiert wird.

Überdies verunsichert die theologische Reflexion selbst, denn sie erfordert, neben den befreienden, Gewalt überwindenden Impulsen des christlichen Glaubens den Patriarchalismus und gewaltfördernde Elemente der Tradition und der biblischen Texte wahrzunehmen. Sie zwingt dazu, auch vertraute Glaubensinhalte zu befragen, ob an ihnen angesichts der Gewalt gegen Frauen weiterhin festgehalten werden kann. Die Kirche, der sich Christinnen und Christen verbunden fühlen und in der sie sich als Glieder des einen Leibes verstehen, die Geschichte der eigenen Tradition, die als heilig verehrte Schrift sind in die Geschichte der Gewalt gegen Frauen in unserer Gesellschaft verstrickt. Die Erkenntnis, dass Opfer, Täter und Mitwissende genauso unter Christinnen und Christen zu finden sind wie unter nichtchristlichen Menschen und dass auch christliche Familien und Ehen Orte der Gewalt gegen Frauen sind, erschüttert das christliche Selbstbild,

das christliche Bild von Ehe und Familie sowie das Selbstverständnis der christlichen Gemeinde.

Schwierig ist die Aufgabe theologischer Reflexion auch deshalb, weil das gemeinsame Anliegen, Gewalt kritisch zu bedenken und auf ihre Überwindung hin zu arbeiten, theoretische Kontroversen über zentrale Gehalte des christlichen Glaubens im Kontext der Thematik nicht erspart. Beispielsweise werden die Frage nach Gottes ausbleibendem rettenden Eingreifen und die Frage, wie heute die biblische Rede von Jesus als Opfer theologisch verantwortet und vermittelt werden kann, von vielen unterschiedlich beantwortet. Auch das Problem, wie Christinnen und Christen heute mit Texten der biblischen, der theologischen und der kirchlichen Tradition umgehen können, in denen Frauen gegenüber Männern benachteiligt und in denen weiblich Symbolisiertes geringer geschätzt wird als männlich Symbolisiertes, bleibt Gegenstand unabgeschlossener Diskussionen.

Die folgenden Überlegungen wollen in ihren inhaltlichen Akzentuierungen von fünf exemplarischen Themenbereichen der Theologie einer Perspektive von Frauen, die Gewalt erfahren haben, Gewicht verleihen. Sie suchen Berührungspunkte zwischen überlieferten theologischen Inhalten und Gewalterfahrungen von Frauen auf, um verborgene gewaltfördernde Elemente theologischer Tradition und Reflexion zu entdecken und um das gewaltüberwindende Potential sichtbar zu machen. Sie setzen voraus, dass die theologische Reflexion indirekt mitverantwortlich ist für bestehende Strukturen der Gewalt gegen Frauen und dass sie zum Prozess der Überwindung von Gewalt beitragen kann. Sie sollen deutlich machen, dass „Gewalt gegen Frauen“ kein Thema ist, das nur Frauen angeht, und dass es kein Spezialthema theologischer Ethik darstellt. Vielmehr führt es ins Zentrum theologischer Reflexion.

1. Umgang mit Texten der Tradition

Im Nachdenken über die Gewalt gegen Frauen zeigt sich immer wieder, dass zentrale Texte der theologischen Tradition sowohl gewaltfördernde und patriarchale als auch gewaltüberwindende und patriarchalismuskritische Bilder, Vorstellungen, Normen und Erzählungen enthalten und dass sich mehrere in Texten transportierte Inhalte erst im Kontext ihrer kommunikativen Situierung – gemessen am Anspruch, der christlichen Wahrheit Ausdruck zu geben – als problematisch oder als adäquat erweisen. Im Einzelnen stellt sich damit immer wieder das „Kanonproblem“, d. h. die Frage,

welche Elemente von Texten heute als maßgeblich dafür angesehen werden können, die christliche Wahrheit auch in die Zukunft hinein tradieren zu können, und welche Gestalten und Ausdrucksformen der Kommunikation christlichen Glaubens angemessen sind. Den Begriff des Kanons beziehe ich hier über die biblischen Schriften hinaus auf alle Elemente der theologischen Überlieferung, denn ich meine, dass diese Frage potentiell alle vielfältigen Bestandteile der Überlieferung und gegenwärtigen Darstellungsformen des Christlichen betrifft.

Zwei Beispiele sollen dies erläutern.

Festgehalten werden kann, dass nach der Überlieferung biblischer Texte das Handeln und der Wille Gottes auf die Überwindung von Gewalt und auf die Überwindung von Gewalt gegen Frauen zielen. Mehrere Texte verweigern ein Verschweigen der Gewalt gegen Frauen, sie dokumentieren und teilen mit, dass Frauen vergewaltigt werden. Ausnahmslos gilt sexuelle Gewalt gegenüber Frauen und Mädchen als Unrecht. So wird z.B. nach Dt 22,26f die Vergewaltigung einer verlobten Frau so schwerwiegend beurteilt wie die Ermordung eines Menschen. Dieser Text spiegelt und reproduziert jedoch zugleich, dass Frauen und Mädchen als Eigentum von Männern angesehen werden. Nach heutigen Maßstäben widerspricht dies deutlich ihrer in der Gottesbildlichkeit begründeten Würde. Der Vergewaltiger einer verlobten Frau soll mit dem Tod bestraft werden, der Vergewaltiger einer nicht verlobten Frau soll ihrem Vater eine Summe zahlen und sie dann heiraten, er darf sich nicht von ihr scheiden lassen. Hier mag eingewandt werden, dass wir über die Frage, ob Frauen Eigentum von Männern sein können, wirklich hinaus sind. In diesem Fall kann ein Konsens schnell gefunden werden, dass allein das Verbot der Vergewaltigung in einen aktuellen Kanon gehört, während die näheren Ausführungen des Verbots als historisch überwunden betrachtet werden können.

In anderen Fällen stellt sich ein Konsens nicht so rasch ein, etwa bei der Frage der Gottesmetaphorik und des Gottesnamens. In den biblischen Schriften dominieren männliche Bilder für Gott: der Richter, der Herr, der König, der Vater u. a., obwohl Gott auch mittels weiblicher personaler Metaphern und weiblich konnotierter transpersonaler Metaphern symbolisiert wird: die Mutter, die Henne, die Quelle. In der christlichen Theologie wird in Erinnerung an überlieferte Empfehlungen Jesu dem Bild des Vaters in der Anrede Gottes und im Sprechen über Gott ein Vorrang eingeräumt. Feministische Theologinnen erkennen in dieser Bevorzugung der Vatersymbolik einen Widerspruch zur Aussage gleicher Symbolisierungsfähig-

keit des weiblichen und des männlichen Geschlechts für Gott nach Gen 1,27. Frauen, die als Töchter die Erfahrung gewaltsamer Übergriffe ihres Vaters auf sie erfahren mussten, machen darauf aufmerksam, dass die Vorstellung eines Vaters für sie nicht die befreienden Impulse kommunizieren kann, die in den Worten Jesu und in vielen theologischen Kommentaren zu Gott als Vater gemeint sind.

Was bedeutet das für die Kanonfrage? Kann die vertraute, verbreitete und ritualisierte Rede von Gott als Vater weiterhin den Vorrang christlicher Gottesprädikate beanspruchen? Oder ist sie diskreditiert, weil sie möglicherweise Machtverhältnisse und Gewaltstrukturen zwischen Vätern und Töchtern stützt? Hier bleiben die beiden Positionen uneinig. Die an der Vatersymbolik festhalten, weisen darauf hin, dass sie die Differenz zwischen irdischen Vätern und Gott als Vater voraussetzen und dass Gott unmissverständlich als guter Vater angesprochen werde. Eine Selbstverpflichtung, dies regelmäßig deutlich zu machen, könnte möglicherweise hier weiterführen. Immerhin haben Diskussionen begonnen, die Problematik der Vateranrede Gottes wird zunehmend erkannt.

An der Vatersymbolik für Gott zeigt sich auch, dass identische Inhalte der Tradition in verschiedenen Kontexten Verschiedenes mitteilen. Gegenüber Symbolisierungen der Gott-Mensch-Relation als Herrschafts- und Unterordnungsbeziehung mit klarem Macht- und Abhängigkeitsgefälle kann sie ein kritisches oder ergänzendes Korrektiv darstellen. Nicht wie sich ein König seine Untertanen unterordnet, sondern wie ein Vater seine Kinder liebt und für sie sorgt, so liebt Gott die Menschen und sorgt für sie. Die Vatersymbolik kann auch, wie es Martin Luther in Erläuterungen zum vierten Gebot ausführt, als Maßstab für die Elternschaft und insbesondere für die Vaterschaft fungieren, die dann an den Ansprüchen der Liebe, der Fürsorge und der Verantwortung vor Gott zu messen ist. Sie kann allerdings ebenso, und das sollte allen bewusst sein, die sie verwenden, von Vätern gezielt dazu missbraucht werden, ihren Töchtern eine symbolische Nähe und Übereinstimmung zwischen ihrer Person und Gott als Vater zu suggerieren.

Neue theologische Erkenntnisse fordern die christliche Gemeinde immer wieder dazu heraus, den Prozess der Dekanonisierung und der Rekanonisierung³ jeweils neu zu vollziehen. Alle Gemeindeglieder tragen dafür die Verantwortung, dass in diesen Prozessen die Stimmen von Frauen besonderes Gehör finden, die Opfer von Gewalt sind oder waren.

2. Irritationen in der Gottesbeziehung von Frauen, die Gewalt erleiden

Für eine Frau, die Gewalt erleiden musste, kann es überlebenswichtig sein, zu wissen, dass Gott auf ihrer Seite steht und stand, dass er bei ihr ist und war, während sie Qualen erleidet bzw. erlitten hat. Sie kann sich eventuell innerlich daran festhalten, dass Gott ihre Würde anerkennt und sie wertschätzt, obwohl ein Mann sie erniedrigt, ihr Schmerzen zufügt, ihr ihren Willen und ihre Würde raubt. Frauen und alle anderen, die aufgrund ihrer Körperlichkeit zu Opfern von Gewalt werden, bedürfen in besonderer Weise des Zuspruchs ihrer Würde als Bilder und als Töchter Gottes. Der kontrafaktischen Geltung der Gottesbildlichkeit der Frau gebührt in der wissenschaftlichen Theologie, in der Religionspädagogik, in der Seelsorge und in der diakonischen Arbeit theologisches Gewicht, das potentielle Täter daran erinnern kann, dass die Verletzung einer Frau eine Verletzung Gottes bedeutet, und das Opfer ermutigen kann, die Spirale der Gewalt zu verlassen. Die Gottesbildlichkeit jeder Frau steht im Kontext anderer Vorstellungen theologischer Anthropologie, z.B. der Erfahrung des Paulus, dass der Geist Gottes Anteil gibt an der Freiheit der Kinder Gottes, die dem Geist der Knechtschaft entgegensteht, und der vielfach biblisch bezeugten Gewissheit, dass Gott besonders Schwachen Kraft gibt. Die Gewissheit der Treue Gottes zu ihr kann eine Frau in der schwierigen Situation, dass sie von einem Mann geschlagen wird, den sie liebt, bewegen, ihre Treue zu Gott der Treue zu ihrem Mann oder ihrem Vater überzuordnen und ihren Mann oder ihre Eltern zu verlassen.

Es gibt jedoch auch Gründe, die eine Frau zweifeln lassen, ob Gott tatsächlich auf ihrer Seite steht, wenn sie Leiden ertragen muss und wenn sie erwägt, Schritte aus dem Kreislauf der Gewalt heraus zu suchen. Sie stehen im Kontext der Frage nach dem Verhältnis von Gottes Macht und der Gewalt, unter der die Frau leidet. Wenn Christinnen erkennen, dass sie Opfer sexueller Gewalt wurden, stellt sich ihnen die Frage, warum sie leiden müssen. Wollte Gott die Gewalt? Soll die Frau durch die Gewalt gestraft werden?

Manche Texte der Bibel stellen Gott so dar, dass er sich selbst des Mittels der Gewalt bedient, indem er andere beauftragt, gewalttätig zu handeln, indem er selbst gewalttätiges Handeln ankündigt oder indem sein Handeln metaphorisch als gewalttätiges beschrieben wird. Um die Israeliten aus der Gewalt der Ägypter zu befreien, lässt Gott die Ägypter im Meer ertrinken. Propheten deuten die Niederlagen Israels, die Zerstörung des Tempels und die Vertreibung aus ihrem Land als Gottes Strafe für ihre

eigene Untreue ihm gegenüber. Der Tod Jesu geschieht nach den Aussagen der Evangelien nach dem Willen Gottes.

Besonders erschrecken Texte, in denen wie z. B. im Hoseabuch und im Ezechielbuch, in der Offenbarung des Johannes und in anderen Schriften Gottes Handeln gegenüber weiblich symbolisierten Städten und Ländern in Metaphern männlicher sexueller Gewalt beschrieben wird.⁴ So spricht Gott nach Jer 13,22 zu Jerusalem: „um all deiner Sünden willen wird dir die Schleppe aufgehoben, wirst du geschändet.“ Dass das gewaltsame Handeln Gottes als Strafgericht für die Schuld und die Gewalttaten gedeutet wird, die die Bewohner dieser Orte und Länder begangen haben, darf keinen Grund darstellen, die Brutalität zu ignorieren, mit der hier das Handeln Gottes metaphorisch als männliche sexuelle Gewalt gegenüber weiblich symbolisierten Städten geschildert wird. Frauen, die Gewalt erleiden mussten, begegnen in der Lektüre dieser Texte ihren eigenen Erfahrungen. Wo Gottes Handeln metaphorisch so dargestellt wird, dass es absichtsvoll und gewaltsam die Würde weiblich symbolisierter Städte, Orte oder Länder zerstört, hat die theologische Reflexion die Aufgabe, klar zu stellen, dass solche Metaphorik für Gottes Handeln zutiefst problematisch und frauenfeindlich ist. Gegenwärtige Gottesrede und theologische Reflexion in Universitäten, Schulen, Kirchen und gesellschaftlicher Öffentlichkeit müssen zur Kritik dieser Metaphorik befähigen.

Auch wenn eine Frau die erlittene Gewalt nicht als Strafe für vergangene Schuld interpretiert, wenn sie sich ihrer Würde so gewiss ist, dass sie weiß, dass Gott die Gewalt ihr gegenüber nicht wollen kann, liegt die Frage nahe, warum er sie nicht beschützt habe. Die theologische Reflexion bietet ihr (mindestens) zwei wirkmächtige Denkmodelle an, die die Frage jedoch nicht stillstellen. Das eine sieht Gottes Nichteingreifen gegenüber der Gewalt als unbegreifliches Wirken an, sein Sinn bleibt Menschen verborgen. Theologischer Reflexion im Sinn der Opfer kommt hier die Aufgabe zu, die Theodizeefrage immer wieder zu stellen, eine Antwort aber ebenfalls immer wieder zu verweigern.⁵ Das andere Denkmodell erkennt bereits in der Schöpfung eine Selbstbegrenzung göttlicher Macht, die den Geschöpfen Raum gibt für eigene Macht und Freiheit. Sie findet im gewaltlosen Weg der Liebe Gottes ihre Fortsetzung. Dieser Weg führt über das Kreuz Jesu Christi und über seine Auferweckung eschatologisch an das Ziel, an dem die Gewalt universal kenntlich für alle überwunden sein wird.⁶

Beide Modelle bieten Frauen, die Gewalt erleiden, keine Antwort im Sinn eines Auswegs aus ihrer Situation an. Beide können auf die Möglich-

keit der Klage und der Anklage Gottes verweisen, wie sie biblisch besonders in den Psalmen, in den Klageliedern und im Hiobbuch, aber auch im Schrei Jesu am Kreuz, dem Zitat aus Psalm 22, dokumentiert werden. In den letzten Jahren haben feministische Exegetinnen damit begonnen, Klagesalmen aus der Perspektive von Frauen zu interpretieren, die Opfer von Gewalt waren.⁷ In beiden Modellen nimmt die Hoffnung auf die gewaltbeendende Macht Gottes eine zentrale Position ein, allerdings wird sie begleitet vom Schmerz über weiter bestehende Gewaltverhältnisse.

3. Schuldzuweisungen an Frauen

Wenn Frauen Opfer sexueller Gewalt werden, fühlen sie sich häufig schuldig, während Täter nur geringes Schuldbewusstsein aufbringen und ihre Verantwortung für die Tat den Frauen zuschieben. Im Fall sexueller Gewalt gegenüber einer minderjährigen Frau fordert nicht selten der Täter, der der Vater, der ältere Bruder oder der Onkel sein kann, unter Androhung von Strafen die junge Frau auf, mit niemandem über die Tat zu sprechen, und macht sie für die sexuellen Annäherungen direkt verantwortlich. Dazu kommt, dass Frauen noch immer auch in der Öffentlichkeit bis in die Rechtsprechung hinein dafür verantwortlich gemacht werden, dass sie sich nicht genügend vor einer Vergewaltigung geschützt hätten, z.B. weil sie nachts allein auf der Straße waren, dass sie Männer durch Verhalten oder Kleidung zur Gewalt provoziert hätten – der kurze Rock, das Lächeln –, dass sie sich nicht genügend gewehrt hätten. Noch immer meinen Männer ihre Missachtung der Willensäußerung einer Frau damit rechtfertigen zu können, dass ein „nein“ einer Frau auch als Aufforderung verstanden werden könne.

Das Schuldgefühl einer Frau wird verstärkt, wenn sie in der Gewalt eine Strafe Gottes erkennt und sich Erklärungen zu eigen macht, wie sie z.B. prophetische Texte für das Ausbleiben der Hilfe Gottes und die Deutung der Gewalt gegen Israel als göttliche Strafe für die Schuld des Volkes heranziehen.

Zwar reproduziert die gegenwärtige Theologie die Ungleichheit im Verhältnis von Sünde und Geschlecht kaum noch, bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein konnten Theologen jedoch Frauen die größere Schuld an der Sünde zuschreiben. Frausein wurde mit dem Rückverweis auf „Evas“ Schwäche, ihre Verführung und ihren „Fall“ mit Fleisch, mit Geschlecht, mit Sexualität, Schmutz, Chaos, Irrationalität und mit Unmoral assoziiert,

Mannsein dagegen mit Rationalität, Autonomie, Klarheit, Gesetz, Ordnung, Kreativität. In Bildern der Werbung, in Geschichten, Filmen, Witzen, geschlechtsdifferenten Kleidungsstücken und Klischees wirken diese Geschlechterordnungen subtil weiter. Auch biblisch wird von Frauen als Strafe für den „Sündenfall“ mehr verlangt als von Männern. In Gen 3,16 liegt der einzige biblische Text vor, in dem Gott selbst die Herrschaft von Menschen über Menschen anweist,⁸ indem er Frauen die Herrschaft der Männer auferlegt.

Der Spruch dokumentiert einerseits den Patriarchalismus des biblischen Textes und spiegelt und stärkt andererseits die patriarchale Kultur seiner Entstehungszeit. Text und Kontext sind ineinander verwoben. Dass Gott die Männerherrschaft über Frauen als Strafe für die Verletzung seiner Weisung anordnet, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, zeigt zwar, dass die Herrschaft von Männern über Frauen vor und unabhängig von dieser Verletzung nicht von Gott gewollt sein kann. Zugleich wird er jedoch so dargestellt, dass er Frauen die Last dieser Übertretung in ungleich höherem Maß aufbürdet als Männern. Auch nach Aussagen des Neuen Testaments müssen Frauen an den Sündenfolgen schwerer tragen als Männer. Nach 1 Kor 11 wird ihnen die Mannesbildlichkeit zugewiesen, während Männern weiterhin in Aufnahme der Schöpfungsgeschichte die Gottesbildlichkeit zukommt. Nach 1 Tim 2, 11–15 sollen Frauen aufgrund ihrer Verführung und „Übertretung“, von der angeblich Adam nicht betroffen sei, demütig sein, still sein in der Öffentlichkeit, sich unterordnen, auf Schmuck verzichten und Kinder bekommen und erziehen.

Diese Traditionen bedürfen deutlicher theologischer Selbstkritik. Zwischen der Rede von einer allgemeinen Sündigkeit aller Menschen, der Rede von konkreten Sünden, die Verantwortliche sowie Geschädigte nennt, und der Rede von Strukturen der Sünde, die häufig nicht konkret personell zugeordnet werden können, differenziert die theologische Tradition bereits in biblischen Texten. Die Geschichte des theologischen Nachdenkens über Sünde und Schuld stellt damit weiterhin tragfähige Möglichkeiten zur Verfügung, Verantwortliche und Geschädigte, Täter und Opfer, zu unterscheiden und zu benennen. In Konsequenz dieser Erkenntnis sollten Frauen lernen, ihrer Gewohnheit zu widerstehen, sich für unverantwortliches Tun anderer in personalen Beziehungen schuldig zu fühlen, und Männer, die Verantwortung für sich und ihr Handeln in Beziehungen zu übernehmen.

4. Weiblichkeit und Ethik der Kreuzesnachfolge

Das Denkmuster der Verbindung von Frausein und Sünde ist eingebettet in den größeren Zusammenhang der Geschlechtscharaktere. Die bis in die Gegenwart fortwirkenden Geschlechtsstereotypen unterstützen Strukturen, in denen Männer dominieren und sich Frauen unterordnen müssen. Das traditionelle Bild der Weiblichkeit ist durch viele Eigenschaften und Verhaltensweisen gekennzeichnet, die bei Opfern sexueller Gewalt zu beobachten sind. Bevor Frauen laut werden und sich aktiv wehren, nehmen sie das, was auf sie zukommt, erst einmal hin und halten es aus. Aus Liebe sorgen sie für andere, sehen von sich selbst ab, sind für andere da, besonders für die Männer, die sie lieben. Frauen, die diese Weiblichkeitsvorstellung verinnerlicht haben, können nur in der Abkehr von diesem Ideal motiviert werden, Schritte aus bestehenden Gewaltsituationen und Gewaltstrukturen heraus zu suchen. Demgegenüber könnten sich Männer in einer Orientierung am traditionellen Bild der Geschlechterordnung darin bestätigt sehen, sexuelle Gewalt gegen Frauen allenfalls als Kavaliersdelikt zu bewerten.

Über die eigene theologische Tradition der Konstruktion einer Geschlechterordnung hinaus erkennt die theologische Reflexion eine Reihe der Zuschreibungen des Weiblichkeitsstereotyps in Motiven der Ethik christlicher Nachfolge wieder. Die Nachfolge Jesu verlangt, sich selbst zu verleugnen, das Leiden Jesu mitzuleiden, das Kreuz auf sich zu nehmen, demütig zu sein, dem Feind die zweite Wange hinzuhalten, wenn man geschlagen wird, das Eigene für andere zu geben, die Nächsten zu lieben. Zu ihr werden allerdings biblisch alle aufgefordert, nicht speziell Frauen. Wie sind angesichts der Gewalt gegen Frauen diese Parallelen zu beurteilen?

Die Fragen verschärfen sich, wenn sie in die Christologie fortgesetzt werden. Kann vor dem Hintergrund der christlichen Tradition nicht freiwillig ertragenes Leiden als erlösend betrachtet werden? Gibt es einen anderen Weg aus Gewaltverhältnissen hinaus als das freiwillige, liebende Erleiden der Gewalttaten anderer, wie es die Passionsgeschichten von Jesus Christus erzählen? Verhält sich somit eine Frau, die Schläge in Kauf nimmt, die ihr Leiden erträgt und es als gottgegeben nimmt, nicht genuin christlich?

Zu diesem Themenkomplex sind die Forderungen nach einer geschlechtsdifferenten und kontextsensiblen Ethik wohl besonders ernst zu nehmen. Die christliche Ethik der Nachfolge bestätigt in vielem einseitige und problematische Züge des Weiblichkeitscharakters, während sie zu-

gleich das Potential besitzt, problematische Züge des Männlichkeitscharakters zu korrigieren. Feministische Exegetinnen haben gezeigt, dass bereits die neutestamentlichen Texte möglicherweise patriarchatskritisch zu deuten sind. Mehrere Imperative der Nachfolgeethik sind direkt an Männer adressiert. So werden die Jünger, die um die Nähe zu Jesus konkurrieren, aufgefordert, einander zu dienen, während von Frauen indikativisch ausgesagt wird, dass sie dies bereits tun.

In einer christlichen Nachfolgeethik wäre überdies immer wieder auf die *theologische* Differenz zwischen dem Leiden und dem Opfersein Jesu und zwischen dem Leiden und dem Opfersein anderer hinzuweisen, die das Leiden Jesu erst als Tod und Leiden überwindendes qualifiziert, indem Gott Jesus auferweckt. Die noch nach seinem Tod bleibenden und seitdem neuen Gewaltstrukturen und Gewalttaten sprechen dagegen, dass seinem Leiden und seiner freiwilligen Selbsthingabe unabhängig von der Auferweckung „an sich“ schon eine erlösende gewaltüberwindende Kraft eignet. Die Übereinstimmung des göttlichen Willens mit dem Leiden Jesu darf theologisch nicht so erläutert werden, dass Gott dies Leiden um seiner Macht willen gefordert oder gebraucht hätte. Wenn Jesus als Opfer⁹ dargestellt wird, gilt es, ihn als Opfer gewalttätiger Menschen und nach Hebr 10,18 als letztes Opfer *der Sünde* zu qualifizieren, nicht als Opfer Gottes oder als Opfer für Gott. Gott vielmehr gibt dem toten Opfer neues Leben und weist in diesem Sinn das Opfer zurück.

Für den Problemkomplex der Gewalt gegen Frauen lässt sich folgern, dass unbeschadet dessen, dass Nächstenliebe, das Dasein für andere, die Unterstützung Schwacher, freiwillige Selbstbegrenzung und Gewaltverzicht die christliche Ethik in orientierender und normativer Hinsicht bestimmen, diese Imperative jeweils zu begrenzen und kontextuell zu konkretisieren sind. Nicht in jedem Fall und nicht um jeden Preis entspricht eine akzeptierende und liebende Haltung gegenüber anderen Menschen der christlichen freimachenden und Leben schenkenden Wahrheit. Bevor eine Frau sich hingibt und freiwillig leidet, sollte sie klären, ob und wie Leiden verhindert oder verringert werden und ob ihre Hingabe tatsächlich einem besseren Leben dienen kann. Erst dann kann sie den Weg wählen, auf dem sie kurz- und langfristig so wenig Leiden wie möglich in Kauf nehmen muss, und damit den Weg, der die Hoffnung zulässt, in ein gutes, freieres Leben zu führen.

Die patriarchatskritische Forderung, die die Texte der Evangelien an Männer richten, im sozialen Zusammenleben anstelle der Konkurrenz

eines jeden gegen den anderen die andere „weibliche“ Moral des Daseins für andere und des gegenseitigen Dienens zu praktizieren, büßt durch die Kontextualisierungen und Begrenzungen nichts an Aktualität ein.

5. Schritte auf dem Weg der Vergebung

Das überlieferte Wissen von der lebensverändernden Macht der Vergebung kann im Erfahrungskontext von Gewalt gegen Frauen neue Brisanz gewinnen.¹⁰ Dabei geraten die Schritte des Weges und der ungewisse Ausgang des langen und schweren Wegs zu einer vielleicht möglichen Vergebung besonders in den Blick.¹¹

Die jüdische und christliche Tradition beschreibt Vergebung als einen Vorgang zwischen zwei Subjekten, zwischen einer schuldigen und einer geschädigten Person, zwischen Täter und Opfer. Voraussetzung für die Vergebung stellt die Schulderkenntnis des Täters dar, die „Reue“, der Wille, umzukehren und sich zu ändern sowie seine Bitte um Verzeihung. Im Anschluss daran kann die geschädigte Person der schuldigen Person verzeihen. Die theologische Reflexion erlaubt nicht, eine automatische oder normative Sequenz anzunehmen, in der die Verzeihung der Bitte regelmäßig folgt oder in der sie ihr in jedem Fall folgen sollte.

Alle einzelnen Schritte in diesem Geschehen einschließlich der Vergebung können eine Erneuerung der Beziehung der Beteiligten zueinander und einen Neubeginn im jeweiligen Selbstverhältnis ermöglichen. Die Vergebung stellt somit nach der Erkenntnis eigener Schuld einen zweiten Wendepunkt in einem Prozess, aber keinen Endpunkt dar. Dabei geht es im Fall der Gewalt gegen Frauen nicht allein um Vergebung zwischen Opfer und Täter, sondern zusätzlich um die Vergebung zwischen Opfer und Mitwissenden, die aus der Perspektive der Frau, die Gewalt erfahren hat, den Täter unterstützt haben. Frauen, die in ihrer Kindheit oder Jugend Gewalt erlitten haben, spüren häufig ihr Leben lang psychisch und physisch die Folgen dieser Gewalt. Vorrangig für ihr Überleben nach der Gewalt ist, dass sie eigene Schritte in ein selbstbestimmtes und glücklicheres Leben finden und gehen können. Unabhängig davon, ob sie vergeben, kommt es darauf an, dass sich Frauen in ihrem Leben nach der Gewalt von ihren Schuldgefühlen für die Tat befreien, dass sie ihre berechtigten Ängste verlassen, damit sie sich selbst einen Neuanfang erlauben und sich mit Neugier auf die Suche nach für sie guten sexuellen Beziehungen begeben können. Manche psychotherapeutischen Ansätze leiten Frauen dazu an, sich selbst

zu vergeben, als Voraussetzung dafür, dass sie in ihrem Prozess der Heilung fortschreiten können.

Eine theologische Perspektive fragt dieses Verständnis von Vergebung aus zwei Gründen an. Zum einen wird die kommunikative Dimension der Vergebung auf einen innerpsychischen Vorgang reduziert. Damit wird der Charakter der Vergebung verändert. Aus dem Geschenk der Vergebung, das eine Person sich nicht selbst schenken kann und für das sie auf die schenkende Person angewiesen ist, wird ein als „Selbstvergebung“ benannter Vorgang, in dem sich eine Person selbst von Schuld bzw. von Schuldgefühlen freispricht. Zum zweiten könnte in der Selbstbeziehung verschwimmen, was eigentlich zu vergeben ist. In diesem Fall würde die Vergebung nicht für eine Tat gewährt, die eigentlich der Vergebung bedürfte, sondern dafür, dass sich die Frau unangemessener Weise die Schuld zurechnet, d. h. für eine psychische Reaktion, die sie vielleicht seit frühester Kindheit verinnerlicht hat, für deren Entstehung sie ebenso wenig verantwortlich ist. Angemessener als eine „Verggebung“ der eigenen Schuld erscheint mir in diesem Fall der psychische Vorgang der Rückgabe der Verantwortung an den bzw. an die tatsächlich Verantwortlichen.

In einigen christlichen Familien und Ehen werden Frauen, die Gewalt erfahren haben, aufgefordert, ihren Tätern zu vergeben. Diese Forderung muss die theologische Reflexion als unberechtigt zurückweisen. Auch aus christlicher Perspektive ist es als ungerecht zu beurteilen, wenn eine Geschädigte ihr Leben lang für die Folgen des Schadens zahlt, den ein anderer zu verantworten hat, während der Täter ungestört weiterleben und jegliche Kritik damit abwehren kann, die Vergewaltigte habe ihm vergeben. Wird Vergebung gewährt, setzt dies den freien Willen der Geschädigten voraus, die von sich aus vergeben will.

Zur Vergebung darf niemand gedrängt werden. Der freie Wille und die Zeit der geschädigten Person bestimmen, ob Vergebung gewährt wird und wann dies geschehen kann. Auch der Frau steht das Vermögen zur Vergebung nicht einfach zur Verfügung. Vergebung der Schuld der Gewalt braucht Zeit und Abstand. Es kann Jahre dauern, bis eine Frau, die Gewalt erlitten hat, den Mitwissenden und/oder dem Täter vergeben kann. Dann kann die Vergebung auch für sie ein Wendepunkt zum besseren Leben werden. Vielleicht bleibt die Vergebung aber bis zu ihrem Tod aus. Sie ist ein Geschenk, sie kann erbeten, sie kann gewährt oder verweigert werden. Täter und Mitwissende können kein Recht auf Vergebung beanspruchen.

Manche biblische Texte einschließlich des Vaterunser scheinen jedoch eine Pflicht zur Vergebung zumindest in der christlichen Gemeinde nahe zu legen. Ohne die große in der Vergebung Gottes begründete Hoffnung auf die Möglichkeit der Vergebung zwischen Menschen schmälern zu wollen, bezweifle ich, dass diese Texte als verpflichtende Norm tatsächlich flächendeckend auf alle Arten der Schuld bezogen werden können, die Menschen anderen zufügen. Insbesondere die Perspektiven von Personen, die Opfer von Gewalt wurden, scheinen mir zu wenig berücksichtigt. Weiterführen könnte hier die Berücksichtigung der Unterscheidung zwischen der Vergebung Gottes und der Vergebung von Menschen, von der das Vaterunser und andere Texte des Alten und des Neuen Testaments ausgehen. Mehrere Texte erkennen eine Analogie zwischen der Vergebung in der Gott-Mensch-Beziehung und der Vergebung unter Menschen.

Nach Mt 18,18 wird den Jüngern nicht allein die Lösegewalt, sondern auch die Bindegewalt übertragen. Gottes Vergebung wird hier so eng an die Vergebung der Menschen gebunden, dass die menschliche Vergebung ebenso wie die Nicht-Vergabung – das „Binden“ – auch „im Himmel“ bei Gott Gültigkeit behält. Andere Erzählungen differenzieren stärker zwischen der Vergebung Gottes und der Vergebung von Menschen. Das Vaterunser verknüpft die menschliche an Gott gerichtete Bitte um Vergebung der Schuld eng mit der Gabe menschlicher Vergebung an die, die sich gegenüber den Betenden schuldig gemacht haben. Diese Verknüpfung ermöglicht, theologisch auf den Zusammenhang zwischen einer Bitte um Vergebung und der Bereitschaft zu entsprechenden Verhaltensänderungen aufmerksam zu machen. Die Vergebung Gottes, die zwar als Verheißung, aber genauso wenig automatisch mit der Bitte gegeben ist wie die Vergebung einer Frau, die Gewalt erlitten hat, wird wie die Vergebung einer Frau an die Erwartung des besseren Verhaltens gebunden. Erst wenn ein Täter nicht mehr gewalttätig ist und die Würde einer Frau achtet, erst wenn die Mitwissenden aus ihrer Lähmung heraus den Kontakt mit der Vergewaltigten finden und mit ihr gemeinsam Schritte aus den Strukturen der Gewalt heraus suchen, erst wenn die Geschädigte nach der Vergebung sicherer und freier leben kann, kommt sie zu ihrem Recht.

Die enge Verbindung zwischen der göttlichen und der menschlichen Vergebung birgt allerdings die Gefahr, die Einsicht für das befreiende Potenzial der Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung zu verstellen. Die theologische Reflexion muss deutlich machen, dass die fünfte Bitte des Vaterunsers weder dazu missbraucht werden darf, Opfer von

Gewalt zur Vergebung zu drängen noch dazu, Opfern von Gewalt, die nicht vergeben können, die Berechtigung abzuspochen, dass sie Gott um Vergebung ihrer Schuld bitten. Frauen, die den Tätern nicht vergeben können, dürfen wissen, dass sie die Mitwissenden und die Täter nicht von einer Vergebung Gottes ausschließen. Ebenso dürfen dies Täter wissen, die ihre Tat bereuen, und Mitwissende, die ihr Schweigen bereuen, die wagen, ihr Leben zu ändern, und deren Vergebungsbitte von der Vergewaltigten abgewiesen wurde.

Bereits der Wortlaut des Textes beugt dem Missverständnis doppelt vor. Zum einen werden die beiden Teile der Bitte nicht konditional verbunden, sondern mittels einer Analogie. Zum anderen ist sie in der ersten Person Plural formuliert. Wenn sich eine betende Person aus freien Stücken in das „wir“ einschließen kann, geht sie eine Selbstverpflichtung ein. Darüber hinaus lässt sich die zweite Hälfte der Bitte, die der Bitte um Gottes Vergebung folgt, auch im Sinn des Textes als weitere Bitte lesen, durch die Kraft der Vergebung Gottes eigene Kraft zur Vergebung zu bekommen.

Aussagen vergewaltigter Frauen in Therapien und Mediationsprozessen zeigen, dass viele sich wünschen, zu erkennen, dass die Täter ihre Tat bereuen, und dass diese sie um Verzeihung bitten. Oft erscheint dies den Frauen wichtiger als eine Bestrafung, manche sehen sich schon unter dieser Voraussetzung zur Vergebung in der Lage. Vergebung setzt Schritte auf Seiten des Täters voraus. Wenn sie gewährt wird, ist an sie die Erwartung und die Zumutung der Verhaltensänderung gebunden. Wie die Opfer der Apartheid in Südafrika unterscheiden vergewaltigte Frauen zwischen dem Vergeben und dem Vergessen. Sie erwarten, dass auch die Täter zeigen, dass sie wie sie selbst nicht vergessen, sondern dass sie ihre Bereitschaft dokumentieren, ihr Leben zu ändern. Die Botschaft von der Vergebung Gottes gegenüber der gottlosen Person wird missverstanden, wenn ihr kein Leben folgt, das der Vergebung und der Rechtfertigung entspricht. Ebenso führt der Weg der Vergebung über die Vergebung selbst hinaus.

Nach dem Wendepunkt der Vergebung kann es der geschädigten Person vielleicht gelingen, ihre Angst vor einem erneuten Vertrauensbruch und einem erneuten Gewaltübergriff eine Weile hinter sich zu lassen. Vielleicht traut sich die schuldige Person dann zu, ihre spontanen Aggressionen zu kontrollieren, und die freie Selbstbestimmung der anderen Person auch im Fall eines Nein höher zu gewichten als die gewaltsame Durchsetzung der Befriedigung des eigenen Bedürfnisses nach Zuwendung und Sexualität. Sie ginge damit das Risiko eigener Verletzbarkeit ein. Vielleicht werden die

Mitwissenden durch die Vergebung befähigt, aufmerksamer zu werden auf Zeichen von Personen, die unter Gewalt leiden, das Gespräch mit ihnen in geschützten Räumen zu suchen und mit ihnen über Wege aus den Strukturen der Gewalt heraus nachzudenken. Unabhängig von den Veränderungen im Einzelnen wird nach und durch die Vergebung vielleicht in den durch das Schweigen zerstörten Beziehungen zwischen Mitwissenden und einer vergewaltigten Frau und in der durch die Gewalttat(en) zerstörten Beziehung zwischen einem Täter und einer vergewaltigten Frau ein Neubeginn möglich.

Solange Frauen Opfer von Gewalt werden, ist die theologische Reflexion herausgefordert, die Gewalt gegen Frauen theologisch ernst zu nehmen. Wenn sie sich darauf einlässt, wird sie das Thema nicht als Rand- oder Frauenfrage rasch erledigen können, denn es berührt zentrale Inhalte des christlichen Glaubens. Unter der Voraussetzung, dass sie sensibel wird und sensibel bleibt für ihre Verstrickungen in ein Denken, das Gewalt gegen Frauen begünstigt, kann sie ihr eigenes Potential einsetzen, um mit anderen an der Überwindung von Gewaltstrukturen zu arbeiten. Anlass zur Hoffnung geben ihre Erkenntnisse nur, wenn das Erschrecken über das Eigene nicht ignoriert wird.

ANMERKUNGEN

- ¹ Kirchenamt der EKD (Hg.), Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche. Ein Bericht in zwei Teilen, Gütersloh 2000.
- ² Helge Peters, Gewalt in der Familie, in: Soziologische Revue. Sonderband Familie 1994; P. Wetzels/C. Pfeiffer, Thesenpapier zur Gewalt gegen Frauen im sozialen Nahbereich. Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen e.V., Hannover 1996.
- ³ Vgl. Walter Sparr, Theologie als kulturwissenschaftliche Disziplin in der Universität, in: Hans-Richard Reuter (Hg.), Theologie in der Universität. Dokumentation einer Tagung im Rahmen des Konsultationsprozesses „Protestantismus und Kultur“. Texte und Materialien der FEST, Reihe B Nr. 27, Heidelberg 1999, 90–109, 102.
- ⁴ Vgl. die Untersuchung von Elke Seifert, Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter, Neukirchen-Vluyn 1997.
- ⁵ Vgl. zu diesem Modell Jürgen Ebach, *Theodizee: Fragen gegen die Antworten*. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der „Bindung Isaaks“ (1 Mose 22), in: Ders., *Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1997, 1–25; Johann Baptist Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: Ders., (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–102.
- ⁶ Vgl. zu diesem Modell Eberhard Jüngel, *Gottes ursprüngliche Selbstbegrenzung*. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“, in: Ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. Theologische Erörterungen III, BevTh München 1992, 151–162.

- 7 Ulrike Bail, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Psalm 6 und Psalm 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998.
- 8 Dies gilt auch dann, wenn sich, wie manche diesen Text deuten, die Herrschaft „nur“ auf die Sexualität beschränken sollte.
- 9 Die christologischen Fragen des Themas können hier nicht ausführlich entfaltet werden. Zu Jesus als Opfer im Zusammenhang dieses Themas habe ich mich in der EKD-Studie geäußert. Vgl. *Kirchenamt der EKD (Hg.), Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche*, 137–144.
- 10 Die Fragen der Vergebung müssten zusätzlich im größeren Zusammenhang von Gericht und Vollendung bedacht werden.
- 11 Die Schritte, die allen Personen, die sie gehen, viel zumuten, sollten durch die Wiederbelebung alter und die Erfindung neuer Rituale und liturgischer Formen erleichtert werden. Feste und einzuübende Formen entlasten davon, für die Schritte jedes Mal neu die Fußstapfen suchen zu müssen.