



Feministische Theologie und Überwindung von Gewalt¹

VON SABINE PLONZ*

Frauenleben und Verwundbarkeit. Eine pastoraltheologische Lehrstunde in Costa Rica

San José im August 2003. Nidia Fonseca, costa-ricanische Pastoraltheologin an der Universidad Bíblica Latinoamericana, erläutert einer deutschen Besucherinnengruppe den Unterschied zwischen einem Leben in Armut und in extremer Armut. Sie lädt die Gruppe in ihre Gemeinde ein, die sie in ehrenamtlicher Arbeit als Pastorin begleitet. Am Sonntag findet sich eine Hand voll Frauen in einem äußerst schlichten Haus der wesleyanischen Kirche ein, einer winzigen autochthonen Glaubensgemeinschaft. Zu dieser Gemeinde gehören hauptsächlich Frauen, die in extremer Armut leben, ihre Kinder allein großziehen und die von Arbeitslosigkeit und Gewalt gezeichnet sind.

Nidia spült vor dem Gottesdienst das Geschirr, beschreibt den gemeindlichen Tagesablauf und erläutert dabei mit offenem Blick, dem die Vorfreude auf den heutigen Tag anzusehen ist, wie wichtig die erreichte Verbindlichkeit, die Gemeinschaft und das Sprechen der Frauen ist. Diese Errungenschaften sind – genau wie ihr Leben – äußerst verwundbar und jederzeit zerstörbar durch Einflüsse, die sie nicht selbst in der Hand haben. Nidia erklärt deshalb die Hürden, die sie auf dem Weg als Pastorin einer solchen Gemeinde zu nehmen hatte, um Vertrauen zu finden.

* Pastorin Dr. Sabine Plonz ist Leiterin des Referates Amerika/Pazifik beim Evangelischen Missionswerk in Deutschland e.V. (Hamburg) und dort auch zuständig für die theologische Grundsatzarbeit.

Anfänglich hatten die Frauen dieses Armenviertels sie zurückgewiesen. Schritt für Schritt hatten sie entdeckt, dass Nidias Biografie daran „schuld“ war. Sie war ebenfalls alleinerziehend und geschieden. Sie hatten dann entdeckt, dass Nidias persönliche Erfahrungen die Frauen an ihre eigenen Verletzungen erinnerte. Diese Schmerzen aber wollten sie überdecken, auch mit aggressiven Gesten. Erst als sie anfangen, sich ihrer aller Verwundbarkeit einzugestehen und als Teil des eigenen Lebens anzunehmen, konnten sie einander annehmen. Erst dann konnte das Wort Gottes in ihre Gespräche Eingang finden; erst dann die Erfahrungen der Gewalt als etwas wahrgenommen werden, dem der christliche Glaube widerspricht.

Gewalterfahrungen von Frauen und der Weg der feministischen Theologie

Feministische Theologie setzt bei den Lebenserfahrungen der Frauen ein, die in vielerlei Hinsicht von Diskriminierung, von Verletzung ihrer Menschenwürde und von Gewalt geprägt sind. Auch wenn diese Erfahrungen von Land zu Land und je nach sozialer Lage der Frauen verschieden sind, fällt auf, wie Gewalt gegen Frauen zum Motiv für die Suche nach einer anderen Theologie, einer anderen pastoralen Praxis² und einer anderen Kirche geworden sind. Daher sollte der Beitrag feministischer Theologie zur Überwindung von Gewalt zunächst darin gesehen werden, die spezifische Lage und Gewalt gegen Frauen zum Thema von Theologie, Ethik, Kirche gemacht zu haben. So hat sie ein theologiegeschichtliches und ökumenisches Novum der jüngeren Kirchengeschichte geschaffen.³

Gewalt gegen Frauen ist eine weltweite und geradezu epidemische Realität.⁴ Dass sie strukturelle und ideologische Gründe hat, ist mittlerweile kaum umstritten. Feministische Theologinnen haben diese strukturelle Gewalt in Anlehnung an andere Fachwissenschaften Patriarchalische Gewalt genannt.⁵ Dementsprechend hat feministisch-theologische Literatur zur Gewaltfrage hier ihren Schwerpunkt und mittlerweile Eingang in viele Synodenberatungen der evangelischen Landeskirchen gefunden.⁶ Auf allen kirchlichen Handlungsebenen und in den Fachgebieten der theologischen Forschung, Bildung, der Pastoralarbeit und des geistlichen Lebens sind Ansätze einer feministisch inspirierten Theologie entstanden, die der Überwindung von Gewalt verpflichtet sind.

Die „Ökumenische Dekade: Kirche in Solidarität mit den Frauen“ (1988–1998) hat eine starke Sensibilisierung für die Gewalt gegen Frauen und speziell für ihre theologisch legitimierte Verankerung erbracht. Dabei wurde auch mit Deutlichkeit wahrgenommen, dass sie in den Kirchen

selbst bis in die Pfarrhaushalte hinein virulent ist und sogar als Teil einer „christlichen Alltagsethik“ ausgeübt wird. So begründet ein ordinierter Pastor, der im Pacific Theological College (Fiji) studiert, warum er seine Frau schwer geschlagen hat: „We had guests for dinner and she talked too much, even disagreeing with me in front of our guests. It was my Christian duty to teach her to behave as a proper wife and not embarrass me.“⁷

Die feministische Theologie ist sicher eine der Quellen, die am meisten lebendiges Wasser für eine Ökumene der Gewaltfreiheit hervorgebracht hat. Um dieses würdigen zu können, sollte man ihre Verwurzelung in der Praxis, ihre kritisch aufklärende Dimension und ihre Verankerung in der Frauenbewegung als einer sozial und kulturell vielfältigen sowie politisch wirksamen gesellschaftlichen Kraft im Blick behalten.

Die folgenden Seiten präsentieren in knapper Form Erträge der feministischen Theologie und markieren Anknüpfungspunkte für die Weiterarbeit in systematisch-theologischer Sicht. Feministische Theologie kann zumindest teilweise als theologischer Bewältigungsversuch der Gewalt gegen Frauen gelesen werden. Das beschränkt ihre Bedeutung aber nicht auf den weiblichen Teil der Menschheit. Vielmehr zeigt die Zusammenschau mit anderen Ansätzen einer Theologie der Gewaltüberwindung, wie sie z.B. in diesem Studienheft vorgestellt werden, dass der jeweilige Focus (etwa auf den Widerstand gegen Diktaturen oder den politischen Verantwortungspazifismus) nach Ergänzung durch die Anderen ruft, weil er Gewalt aus rassistischen, sexistischen oder anderen Gründen (Behinderungen, sexuelle Orientierung usw.) ausblendet. Erst das Zusammenspiel dieser verschiedenen Zugänge wird eine Theologie ermöglichen, die aufrichtig auf ein Jenseits der Gewalt zielt. Dass eine von konkreten Herausforderungen absehende „Theologie in Reinkultur“ dieses leisten kann, darf hingegen bezweifelt werden.

Ansätze zur Gewaltüberwindung in der Systematischen Theologie – nicht nur der Frauen

1. Theologische Gotteslehre und biblisches Gottesbild

In der feministischen Diskussion gibt es Vorbehalte gegen die Trinitätslehre, sofern sie als metaphysisches Dogma verstanden wird. Das Gottesbild, das sie transportiert, so lautet nicht nur die feministische Kritik, betone die Autonomie und damit die Abstraktheit Gottes. Es unterstreiche die Herrschaft Gottes und damit häufig genug ein Bündnis Gottes mit den Herrschenden.

Auch neuere, ökumenisch orientierte Ansätze einer „sozialen Trinitätslehre“⁸ werden gefragt, warum Leidensfähigkeit und die Begründung befreiender Beziehungen „in Gott selbst“ zurückverlegt werden. Anders gesagt: Es bleibt die Frage, warum eine Trinitätstheologie „von oben“ entworfen werden muss, die dann „unten im menschlichen Leben“ ethische Folgen hat. Alternativ ließe sich nicht nur aus feministischer Sicht vorschlagen, eine „Theologie von unten“ zu entwerfen, die sich als Reflexion von Gewalterfahrungen und als Versuch, diese zurückzuweisen, kenntlich macht. Das aber erfordert einen stetigen Bezug der theologischen Überlegungen auf solche Kontexte.

Die Trinitätslehre stand eigentlich immer vor dieser Herausforderung und ist vielfach genau diesem Kriterium nicht gerecht geworden.⁹ Trinitarische Gottesrede ist kein Selbstzweck, sondern soll helfen, die Beziehungen zwischen dem gekreuzigten und auferstandenen Christus mit dem Gott des Bundesvolkes begreiflich zu machen und in einer Weise, die für das Leben der Christenheit hilfreich ist, zur Sprache bringen. In der Trinitätslehre ist die Autonomie Gottes mit dem leidenden und an Beziehungen orientierten (Gott-)Menschen Jesus verbunden. Aus weiblicher Sicht ginge es also darum, eine trinitarische Gotteslehre und die beziehungsorientierte (feministische) Theologie in einen für Frauen akzeptablen, weil Gewalt aufdeckenden und überwindenden Zusammenhang zu bringen.¹⁰

Ein anderer Strang der feministischen Auseinandersetzung mit Gottesbildern bezieht sich stärker auf die Bibel und setzt die Frage nach Gott damit eher „unten“ an. Geschlechtersensible Bibellektüre lässt deutlich werden, dass sich mit dem biblischen Gott Eigenschaften verbinden, die sowohl der männlichen als auch der weiblichen Handlungs- und Erfahrungssphäre, d.h. besonders ihren jeweiligen Funktionen in der damaligen Gesellschaft entlehnt sind. So spricht das Alte Testament viele Male von der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in einem Atemzug. Recht schaffen und Liebe oder Güte üben sind in diesem Gott unzertrennlich verbunden.¹¹ Die Würdigung dieser differenzierten Eigenschaften und Handlungssphären ist ein wichtiger Schritt, weil Frauen nun ihre Lebenserfahrungen in Gottes Sein und Handeln entdecken können und Gottesbilder nicht mehr exklusiv „Männerwelten“ spiegeln. Dieser Prozess kann jedoch nur ein Zwischenziel sein und darf nicht als erneute Begründung einer altbekannten Geschlechterontologie verstanden werden, in der letztlich Gerechtigkeit und Fürsorge diametral entgegengesetzt und einseitig dem je anderen Geschlecht zugeschrieben werden. Vielmehr dürfte sich im

biblichen Gerechtigkeitsethos eine stärkere Integration der Dimension des Sorgens finden als über lange Zeit bemerkt wurde. Das hat wiederum Folgen für die Ethik, die erst am Beginn einer Geschlechter bewussten und damit gerechteren Etappe steht.¹²

2. Christologie

Man könnte die feministische Beschäftigung mit Christologie als eine dialektische Bewegung charakterisieren: Sie erhebt einerseits Protest gegen Christologie als Mittel der Gewalt und setzt andererseits auf Christologie als Protest gegen die Gewalt.

Schaut man zunächst auf die Gewaltkritik in der christologischen Tradition, ist an die Kritik der Sühnopfertheologie zu erinnern, die das Opfersein Christi von den geschichtlichen Vorgängen abstrahiert und es theologisch verabsolutiert. Sie zementiert die Gewalt der Kreuzigung anstatt die Gewaltkritik des Kreuzestodes freizulegen.

Feministische Christologie als theologische Überwindung von Gewalt fragt nach der Realität der Inkarnation in die Gegenwart und stößt dabei auf die Inkulturationen des Christentums, die als weitergehende (weltweit und lokal regional differierende, konkrete) Prozesse zu verstehen sind. So erklärt Moeawa Callaghan (Auckland): „I have a keen interest in christologies from Maori women's perspectives and within these christologies identifying key understandings and images of Christ that foster life affirming spiritualities for Maori in our multi-faith, multi-ethnic and multi-cultural contexts today.“¹³

Feministische Christologie hat sich auf die Suche nach Metaphern begeben, die Erfahrungszusammenhänge von Frauen berücksichtigen, um von „Christus heute“ sprechen zu können. Symbolische Frauengestalten aus Bibel, Geschichte und populären Kulturen rücken so in den Blick und werden neu gewürdigt.

Christologie ist auch Anthropologie. Sie ist die Lehre von körperlich und seelisch verwundbaren konkreten Subjekten, die als Mann und Frau¹⁴ geschaffen sind und die im Licht der Auferstehung angesehen und bejaht werden. Die Aufrichtung und Ermächtigung der Subjekte wird so zu einem zentralen Anliegen der christlichen Praxis.¹⁵

Die Vergewisserung über die Auferstehungserfahrung bekommt in feministischer Theologie wie in der Befreiungstheologie neues Gewicht und Gesicht. Auferstehung wird verstanden als:

- Ermächtigung von Frauen und Männern, den Tod im diesseitigen Leben zu überwinden. Somit braucht ein realer Auferstehungsglaube gegenwärtige Erfahrungen, die als Christa/o/phanie zu deuten sind.
- Ausdruck der Solidarität Gottes mit den Leidenden und Kämpfenden oder als Präsenz der Geistkraft (der Ruach) im konkreten Leben von Frauen (Männern, Kindern).
- Protest gegen Leidenserfahrungen, die häufig genug religiös legitimiert werden oder die Frauen (theologisch verbrämt) herabwürdigten.

Widerstandsfähigkeit und Auflehnung gegen gewalttätige Zusammenhänge werden so zur Erfahrung *des* Geistes, von dem auch Jesus beseelt war. Zahlreiche historische und zeitgenössische Bewegungen lassen sich hier als Zeichen des Protestes und des Aufstandes des Lebens gegen den Tod begreifen, ohne sie vereinnahmen oder mit dem transzendent und unverfügbar bleibenden „Christus“ identifizieren zu wollen¹⁶: die Frauen gegen Atomrüstung in Greenham Common¹⁷, die Frauen in Schwarz in Israel/Palästina oder in Bosnien, die Liberianischen Frauen im Friedensprozess von 1995 sind Beispiele aus der weiblichen Praxis. Die Geistkraft¹⁸ (Ruach) vereint sie und lässt Jesus neu als Teil einer Geschichte von Gruppen und Bewegungen erkennbar werden.

3. Ethik

Sucht feministische Christologie die Wiederherstellung und Bejahung des Lebens¹⁹, so sind theologische Grundentscheidungen für die Ethik gefallen, die sich mit Worten einer langen christlich-europäischen Tradition formulieren lassen:

- Nicht nur die Rechtfertigung, sondern auch das Recht, nicht nur Versöhnung, sondern auch der Aufstand gegen das Unrecht sind fundamental.
- Die Ablehnung von Gewalt, ihre Brandmarkung als Sünde ist Ausdruck der Heiligung, welche unbedingt konkret verstanden werden muss.

Rechtfertigung und Heiligung wären im Sinn feministischer Theologie also zu übersetzen mit: *Würde erfahren, Freiheit erkämpfen, Sünde aktiv handelnd zurückweisen.*

Die mexikanische Exegetin Elsa Tamez schreibt: „Ich denke, dass ein Leben ohne Angst vor der Gewalt eines der begehrtesten Menschenrechte der Frauen ist“. So unterstreicht sie den ethischen Gehalt des Rechtes als Folge der Rechtfertigung derer, die durch Unrecht zu Tode gebracht werden²⁰. Eine Gewalt überwindende Ethik handelt davon, menschlich leben zu können, Unterstützung zu bekommen, Mut zu fassen und wirksam

Gegenmacht für die Verwirklichung des Menschenrechtes auf Unversehrtheit und Würde zu entwickeln.

Daraus erschließt sich die Betonung von zwei handlungstheoretischen Grundsätzen:

- a. Feministinnen entwerfen eine neue, das Patriarchat überwindende Ethik der Beziehungen, die nicht exklusiv, sondern inklusiv ist, jedoch die Differenzen (der Subjekte) bedenkt und auch zeitweise getrennte Wege der Geschlechter impliziert.
- b. Sie setzen auf „Macht zum Handeln“ oder „Machtgewinn durch freie Kommunikation“ (Hannah Arendt). Damit ist eine politische Kompetenz gemeint, die sich aus dem menschlichen Miteinander (Sprechen, Verhandeln am Runden Tisch) entwickelt und die häufig gewaltsame „Macht über Andere“ (Max Weber) ersetzt.²¹

Ein Fallbeispiel: Der ethische Brennpunkt Ehe und Familie

Ehe/Familie – wird noch vielfach unkritisch als Kernzelle der Gesellschaft und Ort der grundlegenden ethischen Orientierung verstanden oder gar als Schöpfungsordnung überhöht, obwohl sie weltweit nachweislich auch ein Ort von Gewalt (primär) gegen Frauen und Kinder ist. Angesichts dieser Gewaltrealität, die bei der Pekinger Weltfrauenkonferenz 1995 erstmals als Menschenrechtsverletzung und Gegenstand des Völkerrechtes anerkannt wurde, liegt in der christlich aufgeladenen Idealisierung der Ehe ein Fall der theologischen Gewaltlegitimation vor. „Rund 25% der in Deutschland lebenden Frauen haben Formen körperlicher und sexueller Gewalt (oder beides) durch aktuelle oder frühere Beziehungspartnerinnen oder -partner erlebt.“²²

Feministische Ethik fordert daher, genauer hinzusehen und sozialwissenschaftliche Beobachtungen einzubeziehen. So lässt sich für unsere westliche Industriegesellschaft die These aufstellen, dass die (intime Zweier-) Beziehungsstruktur und geschlechtliche Arbeitsteilung sich gegenseitig negativ verstärken und die asymmetrische Geschlechterordnung zementieren. Die Auflösung des patriarchalen Wohlfahrtsstaates der Nachkriegszeit und des liberal-bürgerlichen Gesellschaftsvertrages der Brüder (Carol Pateman) führen zur Erosion der traditionellen Lebensformen und der Rollengewissheiten. Die feministischen Forderungen nach materieller Autonomie und beruflicher Teilhabe von Frauen gewinnen vor diesem Hintergrund neue Evidenz.²³ Sozial- und Arbeitsmarktpolitik haben daher auch die Dimension von Strategien der Überwindung von Gewalt

gegen Frauen. Nicht die Ehe, sondern die Individuen, nicht das heterosexuelle Paar, sondern verletzte Kinder, Alte, Kranke sollten daher, so eine politische Forderung, normierend für Steuer und Familienpolitik wirken.

Ideologie, Politik und Ethik, so zeigt dies Fallbeispiel, hängen eng miteinander zusammen. Die Feministische Theologie kann biblische Erinnerungen in ihre Argumentation für eine Relativierung der Lebensform Ehe einbeziehen:²⁴

- In der Bibel sind viele Varianten von Gewalt in patriarchalischen Haushalten bezeugt²⁵;
- Jesus, Paulus, Urchristinnen lebten ehelos;
- Das Verlassen der patriarchalischen Haushalte war eine der Ursituationen der Jesusbewegung und des entstehenden Christentums.

So lässt sich aus sozialwissenschaftlich und biblisch gespeistem kritischen Urteilsvermögen feministisch-theologisch folgern: Die Überwindung von Gewalt unter Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher Analysen – nicht nur im Fall Ehe/Familie, sondern auch hinsichtlich anderer ökonomisch-politischer Herausforderungen – erfordert „Bilderkritik“. Frauen und Männer sollen nicht auf vermeintlich naturgemäße soziale oder ökonomische Rollen festgelegt und ethisch normiert werden. Positiv gesagt geht es um eine Bejahung ihrer Subjektivität, also auch um die Bejahung einer Vielfalt von Lebensformen, die jeweils gewaltfrei zu gestalten sind.

4. Ekklesiologie und Eschatologie

Feministische Theologie versteht sich als kirchenkritische Bewegung und hat immer nach alternativen Formen von Gemeinschaft gesucht. Diese etabliert sich in Freiräumen innerhalb kirchlicher Strukturen oder in autonomen Organisationsformen. Das Modell „Frauenkirche“, welches basierend auf solchen Experimenten von Elisabeth Schüssler Fiorenza ins Gespräch gebracht wurde, meint die Schaffung einer neuen Polis (Ekklesia, Qahal, Synagoge: Volksversammlung). Es ist somit eine zeitgenössische Reaktion auf die präsentisch-eschatologische Reich Gottes Botschaft.

Es kann nicht genug betont werden, dass sich dieses Modell nicht exklusiv weiblich und nicht als homogene, harmonische Ordnung versteht. Im Gegenteil: Die „Gemeinschaft der Gleichgestellten“ ist ein politisches Konzept, das sich über die Differenzen der Zusammenkommenden bewusst ist und Konfliktfähigkeit erfordert. Eine Schwäche ist in der

Begrifflichkeit zu sehen, die nicht vor einer irrtümlichen Identifikation von „Kirche“ und „Reich Gottes“ geschützt ist. Deshalb ist es wichtig, den öffentlichen und politischen, ja den säkularen und interkulturellen Charakter der gelebten Vision der Frauenkirche zu unterstreichen und zugleich an die biblischen Reich Gottes Verheißungen zu erinnern. Diese nämlich künden eine Transformation der Welt an und begründen keine religiöse Vermittlungsinstanz.²⁶

5. *Mission*

Feministische Theologie versteht Frauengeschichte als Heilsgeschichte mit gleicher Dignität und Relativität wie auch Männergeschichte Heilsgeschichte sein kann.²⁷ Eine feministisch-missionstheologische Alternative zur Gewaltgeschichte von Kolonialismus und Imperialismus und zum historischen Paternalismus der Mission setzt daher auf eine Paradigmenumkehr: Empfangen – nicht Senden ist primäre missionarische Erfahrung.²⁸

Damit lenkt feministische Theologie zum einen die Aufmerksamkeit auf die Empfängnis der heilsgeschichtlichen Geburtsverheißungen (Hanna, Elisabeth, Maria) und das Gebären selbst als Ausdruck für die Ankunft der Neuen Schöpfung (Röm 8). Es sind unverwechselbare weibliche Erfahrungen und zugleich Metaphern für die Wirksamkeit der Mission Gottes. Mit dem Rekurs auf die weibliche Biologie wird keine neue Schöpfungsordnung anvisiert. Doch durchbricht diese Anknüpfung an spezifisch weibliche Erfahrungen die frauenfeindliche schöpfungstheologische Tradition der Lehre von der Erbsünde.

Mit dem Primat des Empfangens betont feministische Theologie zum anderen eine Grundhaltung, die auch in der Missionstheologie vielfach anzutreffen ist, die nicht nach Geschlechtern differenziert: Hören, Lernen, Abhängigsein vom Anderen. Der *Missio Dei* Ansatz, der leider oft klerikal und patriarchal verstanden oder missbraucht wurde, kann eigentlich nur so herum „funktionieren“. Empfangen, nicht Senden ist in der missiologischen Kommunikation aus menschlicher Sicht (wir haben keine göttliche Sicht!) der erste Akt. Es ist eine menschliche Antwort auf Gottes Anruf gefragt (Joh 20,21f).

Schluss

Wie hängen das „Empfangen des Wortes Gottes“ und die Erfahrung der Gewalt zusammen? Die basisgemeindliche Praxis der Pastorin in Costa Rica weist darauf hin, dass es ohne das Bewusstwerden über die Schmerzen, die Gewalt verursacht, wohl nicht zu ihrer noch so begrenzten Überwindung kommen kann. Die Empörung und der Aufschrei dagegen sind dann schon ein Wunder *des* Glaubens, der Unrecht und Gewalt widerspricht.

Überwindung der Gewalt ist ein hoher Anspruch, dem sich Theologie in der Ökumene heute neu stellt. Viel wäre gewonnen, wenn – wie in der Praxis der Pastorin in Costa Rica erkennbar und in den Aufbrüchen der feministischen Theologie nachzulesen – Gewalt und ihre Wirkungen besser verstanden würden, die Perspektive ihrer Opfer geteilt und ihr Recht dagegen aufzubegehren, bejaht würde.

ANMERKUNGEN

- ¹ Der Studientag der ACK fand am 25.11.2005 statt. Dieser Tag wird seit 1981 weltweit als Internationaler Tag gegen Gewalt an Frauen begangen. Er war zunächst dem Gedenken an drei Bürgerrechtskämpferinnen aus Mittelamerika gewidmet, die 1960 aufgrund ihres frauenpolitischen Engagements ermordet wurden.
- ² Vgl. Artikel Gewalt in Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. von Elisabeth Gössmann u.a., 2. vollst. neu bearbeitete Auflage Gütersloh 2002, 237, dort weitere Literaturhinweise.
- ³ Bereits die Entstehung der modernen Diakonie im 19. Jahrhundert zeigt folgendes: Neben anderen Gründen, diakonisches Handeln als Wesensdimension von Kirche wertzuschätzen und seine theologische Bedeutung zu würdigen, spricht aus weiblicher Sicht dafür, dass in diesem Praxisfeld Frauenleben und Erfahrungen mit Gewalt früh geachtet wurden, und zwar von Frauen, die für Frauen etwas tun: angefangen bei der Bahnhofsmision über die Mitternachtsmission bis zu den Frauenhäusern. Zu Diakonie als weiblichem Beruf vgl. Jutta Schmidt, Beruf: Schwester. Mutterhausdiakonie im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1998.
- ⁴ „Die vorliegenden Befunde zu Ausmaß und Verbreitung körperlicher und sexueller Gewalt gegen Frauen in Deutschland bestätigen bisherige Dunkelfeldschätzungen und Untersuchungsbefunde, wonach in Deutschland etwa jede zweite bis dritte Frau körperliche Übergriffe in ihrem Erwachsenenleben und etwa jede siebte Frau sexuelle Gewalt durch bekannte oder unbekannte Personen erlitten hat.“ Bundesministerium, 2004. Für den Internationalen Zusammenhang wären die einschlägigen Studien der UN-Organisationen zu vergleichen, die traurige Belege bereithalten oder auch Informationen von NGOs wie terre des femmes, femme mondiale etc. Die Autorin dieser Zeilen begegnet dem Thema und auch denen, die dem etwas entgegensetzen wollen, bei allen Auslandsreisen für das EMW.
- ⁵ „Das Patriarchat kann als ein System ‚gestaffelter Unterwerfung‘ bezeichnet werden, wo einige die Macht über andere haben, und wo diese Macht auf der politischen, sozialen oder kulturellen Ebene ausgeübt werden kann. ... In jeder Gesellschaft sind Frauen am

verletzlichsten und tragen, zusammen mit den Kindern, die Hauptlast der Ungerechtigkeit auf der ganzen Welt. Ihre Sexualität wird ausgenutzt, wie uns das Frauenbild der Medien immer wieder deutlich macht. Ihre Arbeitskraft wird ausgebeutet und jede Krise des Wirtschaftssystems trifft die Frauen zuerst ...“ *Aruna Gnanadason*, Die Zeit des Schweigens ist vorbei, 23f, zitiert nach: *Kirchenamt der EKD*, Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche. Ein Bericht in zwei Teilen, Gütersloh 2000, 75.

⁶ Kirchenamt 2000.

⁷ Zitiert in einem Vortrag von *Taumua Toma*, in: Weaving, The newsletter of Weavers, the Women and Theological Education arm of the South Pacific Association of Theological Schools, Suva, October 2005, 9. Leider zeigen die international dokumentierten Fälle sexuellen Missbrauchs durch katholische Priester, dass mehr differenzierende Forschung über den Zusammenhang von theologischer und konfessioneller Orientierung und Gewalt nötig ist.

⁸ Vgl. u.a. Arbeiten von *Jürgen Moltmann*; in diesem Heft auch der Beitrag von *Fernando Enns*. Zur Diskussion über Trinitätslehre und Christologie vgl. *Julie Hopkins*, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996, 63 ff u.a.

⁹ Die Re-Interpretationen der umstrittenen Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury seien als Indiz benannt, dass auch in der Geschlechter indifferenten Theologie dieses Themas wichtig ist. Als Gegenentwurf zu dieser Tradition lässt sich unter anderem die Opferkritische Bibellektüre von René Girard und dessen breite Rezeption, besonders in der katholischen Theologie lesen.

¹⁰ Vgl. z.B. *Carter Heyward*, *Dorothee Sölle* u.a. Die Care-Ethik (Fürsorge) wurde durch die Kritik der formalrechtlich orientierten Verantwortungsethik (Justice) von *Carol Gilligan* in die Diskussion gebracht. Sie erkannte Differenzen im „männlichen“ und „weiblichen“ Moralverständnis und löste eine breite Rezeption aus, in deren Folge auch neue ethische Entwürfen entstanden. Vgl. *Gunhild Buse*, Macht – Moral – Weiblichkeit. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Friggar Haug, Mainz 1993; *Elisabeth Conradi*, Take care. Zur Kritik der Reziprozität aus der Perspektive einer Ethik der Achtsamkeit, Frankfurt am Main 2001.

¹¹ Vgl. *Sabine Plonz*, Erosion der Arbeitsgesellschaft – Zukunft der Arbeit. Kirchliche und sozialetische Beiträge in einem gesellschaftlichen Suchprozess, in: *Ute Klammer*, *Sabine Plonz* (Hg.), Menschenrechte auch für Frauen? Historische Forderungen und der Wandel der Arbeitsgesellschaft, Berlin 1999, 163–190.

¹² Vgl. *Sabine Plonz*, Arbeit, Soziale Marktwirtschaft und Geschlecht, Studienbuch Feministische Sozialethik, Neukirchen 2006, 2006 a.

¹³ Weaving, 5. Vgl. auch *Sabine Plonz*, Impulse für eine feministisch-interkulturelle Christologie: Ökofem-Tagung 2005, erscheint in Jahrbuch Mission 2006, Hamburg, 2006 b.

¹⁴ Wie die „queer theology“ sagen würde – mit wandelbaren Übergängen – vgl. Arbeiten von Marcella Althaus Reid.

¹⁵ Vgl. Stellvertretend dazu *Hopkins*, a.a.O., und die dort diskutierten Ansätze.

¹⁶ Vgl. hierzu auch die Versöhnungslehre und -ethik Karl Barths, bes. KD IV,3 und Das christliche Leben.

¹⁷ Vgl. *Hopkins*, a.a.O., 52.

¹⁸ Zu dieser Übersetzung vgl. *Claudia Janssen*, Der Römerbrief, in: Bibel in gerechter Sprache, erscheint 2006.

¹⁹ „I believe that those who perpetrate violence have lost sight of Jesus' life giving mission ... Jesus challenges everyone to maintain and nurture life, but not to end life as we continue to witness and experience everyday“, *Taumua Toma*, in: Weaving, 7.

- ²⁰ *Elsa Tamez*, Die Gesellschaft, die wir Frauen uns wünschen. Eine Lektüre ausgehend von der Bibel und den Menschenrechten der Frauen, in: *Wir tragen die Farbe der Erde*, 2004, 30. *Wir tragen die Farbe der Erde*. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika, EMW (Sabine Plonz, Freddy Dutz), NMZ (Bärbel Fünfsinn) (Hg.), Blaue Reihe Nr. 10, Hamburg 2004.
- ²¹ Dabei soll die unvermeidliche Pervertierung von Macht nicht ausgeblendet werden: Macht ist immer auch möglich als sündhafte Struktur; auch die „Macht in und durch Beziehungen“ muss daher herrschaftskritisch beleuchtet werden, was insbesondere in den USA durch die Gegensätze von Interessen und Normen von weißen und schwarzen Frauen zum Thema wurde. Vgl. aber auch die Schriften des bekannten Mailänder Frauenbuchladens, die für die hiesige feministische Theologie große Bedeutung haben: *Libreria delle Donne di Milano*, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlin 1989.
- ²² *Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend*, *Lebenssituation, Sicherheit und Gesundheit von Frauen in Deutschland. Eine repräsentative Untersuchung zu Gewalt gegen Frauen in Deutschland*, Berlin 2004, Punkt 2.2 der Zusammenfassung. Vgl. auch *Evangelische Frauenarbeit*, 1994. Die überbordende innerfamiliäre Gewalt lässt die katholische Kolumbianerin *Carmina Velasco* eine Theologie fordern, die „jede Möglichkeit eines Missbrauchs von Frauen oder Gewalt gegen Frauen ausschließt“, in: *Sexuelle Gewalt: Vom Tod zum Leben*. *Wir tragen die Farben der Erde*, 82.
- ²³ *Ilona Ostner*, *Arm ohne Ehemann? Sozialpolitische Regulierung von Lebenschancen für Frauen im internationalen Vergleich*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, B 36-37, Bonn 1995, 3.-12.; vgl. aber schon *Louise Otto Peters* seit 1848!
- ²⁴ Vgl. *Luise Schottroff*, *Lydias ungeduldige Schwestern. Zur Sozialgeschichte des Urchristentums*, Gütersloh 1996. *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988.
- ²⁵ Zu dieser Thematik gibt es eine sehr reichhaltige exegetische Literatur. S. unter anderem *Ilse Müllner*, *Art. Gewalt. Bibel und Theologie*, in: *Wörterbuch Feministische Theologie*, 234-236, dort weitere Literaturhinweise.
- ²⁶ *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *Patriarchale Herrschaft spaltet / feministische Verschiedenheit macht stark: Ethik und Politik der Befreiung*, in: *Angela Berlis u.a.*, (Hg.), *Frauenkirchen. Vernetzung und Reflexion im europäischen Kontext*, *Jahrbuch der ESWTR* 3, Kampen/Mainz 1995, 5-30/1995. Vgl. *Apk 21: In der neuen Stadt gibt es keinen Tempel*.
- ²⁷ *Sara und Hagar, Hanna, Elisabeth und Maria, Apokalypse(n)*. Dazu gibt es zahlreiche exegetische Arbeiten. Nicht umsonst ist auch *Schüssler Fiorenzas* Werk „Zu ihrem Gedächtnis“ in Teilen eine Missionstheologie des Urchristentums. *Schüssler Fiorenza*, 1988.
- ²⁸ Vgl. exemplarisch dazu *Joh 4*.