

Proseminararbeit im SS 2005

Seminar aus Religionspädagogik

„Und das Wort ist Fleisch geworden? Christentum im Spannungsfeld von
Leibfeindlichkeit und befreiter Lebenslust“

Lehrveranstaltungsleiterinnen: Univ.Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Ilse Kögler,

Univ.Ass.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Sylvia Habringer-Hagleitner

Zur Aufwertung der Körperlichkeit in Feministischen Theologien

Andrea Mayer-Edoloeyi
Scharitzerstr. 10, 4020 Linz

Linz, Mai 2005

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung.....	3
1. Voraussetzungen: Feministische Theorie im Kontext	
Körperlichkeit und feministische Theologie.....	4
1.1. Feministische Theorie und Philosophie im Kontext Körperlichkeit – eine Vielfalt der Ansätze	4
1.2. Was sind feministische Theologien?	6
2. Feministische Biblexegese zur Körperlichkeit	8
2.1. Hebräische Bibel.....	8
2.2. Neues Testament.....	10
3. Beziehungstheologie und Körperlichkeit –	
Die feministische Theologie von Carter Heyward	12
3.1. Das Anliegen Carter Heywards	12
3.2. Die Inkarnation Jesu Christi als Ausgangspunkt einer Aufwertung des Körpers.....	13
3.3. Das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe.....	15
3.4. Ein neues Gottesbild: Macht in Beziehung.....	16
4. Die Neubewertung des Körpers -	
Die feministische Theologie von Regina Ammicht-Quinn	17
4.1. Das Anliegen und die Methode von Regina Ammicht-Quinn: Der Körper als Teil der Erkenntnis	17
4.2. Den Diskurs über Sexualität im Körper ver-orten: Gott ist Fleisch geworden.....	21
4.4 sex und gender	22
4.5. Männerkörper: Der Mythos des Machers	24
4.6. Frauenkörper: Maria und Eva	25
4.7. Zweigesichtigkeit: Körperkult und Körperverachtung	28
4.8. Körperlichkeit in christlichen Traditionen.....	29
4.9. Die Heilungen Jesu und ein neues Körperbild.....	29
5. Versuch eines Zusammendenkens.....	31
Literaturverzeichnis	33

0. Einleitung

Ich verstehe mich seit vielen Jahren als Feministin und darum war es naheliegend, die Gelegenheit zu nutzen und mich im Rahmen dieser Seminararbeit mit feministischen Theologien zu beschäftigen. Auch das Thema Körper interessiert mich – gerade weil ich denke, dass Körper und Geschlechterdifferenz untrennbar verbunden sind. Pierre Bourdieu, mit dessen Arbeiten ich mich früher schon beschäftigt habe, meint zur fundamentalen Struktur der sozialen Ordnung:

„Dadurch lässt sie den biologischen Unterschied zwischen dem männlichen und dem weiblichen Körper und ganz besonders den anatomischen Unterschied zwischen den Sexualorganen, der, wie jedes andere Ding in der Welt auch, für mehrere Konstruktionsarten (in bestimmten Grenzen) offen ist, als unanfechtbare Rechtfertigung des gesellschaftlich konstruierten Unterschieds zwischen den Geschlechtern erscheinen“.¹

Der sexed body, der weibliche und männliche Körper, ist ein grundlegendes, ja naheliegendes Phänomen, doch kommt er in manchen Diskursen gar nicht vor² - auch nicht in der theologischen und philosophischen Leib-Seele-Debatte.

Diese Abwesenheit einer für mich grundlegenden Wahrnehmungsdimension von mir selbst und anderen Menschen hat in mir immer ein Gefühl der Irritation ausgelöst und meine emotionale Distanz zur Theologie und Philosophie gefördert, auch wenn ich die vorgestellten Inhalte kognitiv interessant gefunden habe. Ein Gottesbild, das dann völlig entkoppelt von meiner alltäglichen Erfahrungen da steht, erscheint mir fern, abgehoben, manchmal bedrohlich, jedenfalls wenig inspirierend für eine weitere Auseinandersetzung und für Konsequenzen im Handeln.

Feministische Theologien bieten eine erfreulich andere Sicht, die ich als inspirierend empfinde, die neugierig macht, zum Weiterdenken anregt. Letztlich machen erst diese Sichtweisen – in aller Unterschiedlichkeit – für mich persönlich den Sinn der Rede von Gott oder Göttin deutlich.

¹ BOURDIEU Pierre, Die männliche Herrschaft, in: DÖLLING Irene, KRAIS Beate (Hgg.), Ein alltägliches Spiel, Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Gender Studies, Frankfurt/Main 1997, Seite 167

² vgl. AMMICHT-QUINN, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz, ³2004 (1999), 37

Die Seminararbeit wird von einer kurzen Darstellung, welche feministischen Ansätze es zum Thema Körper gibt und was feministische Theologien wollen, eingeleitet. Das eigentliche Thema beginnt in Kapitel 2, wo ich versuche, kurz die Erkenntnisse feministischer Biblexegese zum Thema Körper zusammenzufassen. Das dritte Kapitel ist der Darstellung der feministischen Theologie von Carter Heyward gewidmet, die eindrucksvoll eine Beziehungstheologie und eine neue Christologie entwickelt. Mit Regina Ammicht-Quinn wird in Kapitel 4 ein feministisch--theologischer Ansatz vorgestellt, der ein neues Körperbild entwickelt – als Basis einer neuen Sexualethik. Auf die Sexualethik wird im Zusammenhang dieser Arbeit nur partiell eingegangen. Abschließend versuche ich, die aufgearbeiteten theologischen Ansätze zusammenzudenken und persönlich Stellung zu beziehen.

1. Voraussetzungen: Feministische Theorie im Kontext Körperlichkeit und feministische Theologie

1.1. Feministische Theorie und Philosophie im Kontext Körperlichkeit – eine Vielfalt der Ansätze

Gertraud Ladner systematisiert in ihrer Dissertation feministisch-philosophische Zugänge zum Thema Körper, sehr unterschiedliche Haltungen zum Thema lassen sich ausmachen³.

Die Müttergeneration der zweiten Frauenbewegung (Simone des Beauvoir, Shulamith Firestone u.a.) betrachtete den FrauenKörper als Stolperstein. Der Körper wird als biologisch determiniert aufgefasst und es wird zwischen dem geschlechtlich neutralen Verstand und dem geschlechtlich determinierten und begrenzten Körper differenziert⁴.

³ vgl. LADNER Gertraud, FrauenKörper in Theologie und Philosophie. Feministisch-Theologische Zugänge, Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 11, Münster 2002

⁴ vgl. LADNER, 85 ff.

Angestrebt wird die Anerkennung der geistigen Fähigkeiten unter Kompensation der körperlichen Mängel.

Schon in der ersten Frauenbewegung (Helene Lange) gibt es Ansätze zu einer Position, die den Körper als Erkenntnisvorteil wahrnimmt und ihn als von einzigartiger Bedeutung für den Zugang von Wissen und Lebensformen ansieht⁵. Bekannte Vertreterinnen sind Gerda Weiler, Heide Göttner-Abendroth, Maria Mies, Claudia von Werlhof, Vandana Shiva, Mary Daly, Christa Mulack u.a. Ziel ist die Wertschätzung „weiblicher Werte“ bis hin zu einer Vorrangstellung dieser.

Die Mehrheit der feministischen Theoretikerinnen heute ist dem sozialen Konstruktivismus zuzuordnen⁶. Vertreterinnen sind z.B. Frigga Haug, Naomi Goldberg, aber auch viele Theologinnen. Diese Position unterscheidet zwischen sex (dem biologischen Geschlecht) und gender (dem sozialen Geschlecht). Nicht die Biologie ist es, die gesellschaftliche Machtverhältnisse herstellt, sondern die Art und Weise wie Gesellschaft die Biologie organisiert. Die Gleichstellung der Geschlechter erfolgt über sozialen und psychologischen Wandel.

Judith Butler geht einen Schritt weiter und kritisiert die Vorstellung eines biologischen Geschlechts. „Frauen“ und „Männer“ werden durch Diskurs erst produziert, auch das anatomische Geschlecht („sex“) ist ein kulturelles Produkt. Die Konstruktion von „sex“ und „gender“ führt zu patriarchalen Herrschaftsverhältnissen.

Im Rahmen dieser Arbeit wird in Kapitel 4.4. näher auf das Thema sex und gender bzw. den Ansatz Judith Butlers eingegangen, in Auseinandersetzung mit der Theorie von Regina Ammicht-Quinn.

Eine weiterer feministisch-philosophischer Ansatz versteht den Körper als Knotenpunkt, der Körper ist keine tabula rasa, sondern ein politisches,

⁵ vgl. LADNER, 87 f.

⁶ vgl. LADNER, 89 ff.

gesellschaftliches und kulturelles Objekt par excellence⁷. Der Körper ist zugleich von Natur und Kultur produziert. Gertrud Ladner ordnet diesem Ansatz sowohl die Theorie Judith Butlers als auch das ‚Denken der Geschlechterdifferenz‘ zu. Von letzteren wird auch als die ‚Italienerinnen‘ gesprochen, Pionierinnen sind Frauen rund um den Mailänder Frauenbuchladen und die Philosophinnengemeinschaft Diotima an der Universität Verona. Die Zweigeschlechtlichkeit wird anerkannt, doch wird der Vergleich Frau-Mann unbedeutsam, die Beziehung Frau-Frau erhält den Vorrang⁸. Unterschiede zwischen Frauen und Erfahrungen von Frauen in ihrer Bezogenheit aufeinander sind zentral. Die Beziehung von Frau zu Frau wird als „Affidamento“, vom Italienischen „affidarsi“, „sich anvertrauen“ benannt⁹. Es geht um die Anerkennung der Autorität der anderen Frau.

1.2. Was sind feministische Theologien?

Es gibt unterschiedliche Definitionen feministischer Theologie, die jeweils unterschiedliche Aspekte in den Mittelpunkt rücken. Doris Strahm definierte 1990:

„Feministische Theologie geht davon aus, dass Religion und Religiosität eine wichtige Dimension des menschlichen Lebens ist und dass die traditionelle Religion und Theologie unseres westlichen Kulturkreises Frauen um eine authentische Religiosität betrogen hat. Feministische Theologinnen stellen fest, dass die theologische Tradition Frauen systematisch abgewertet hat, immer und immer wieder deren Minderwertigkeit und Unterordnung unter den Mann betonte und Frauen von allen entscheidenden Positionen in der Kirche ausschloss. Feministische Theologinnen sind sich einig, dass Frauen sich von allen ideologischen und institutionellen Strukturen befreien müssen, die ihren Prozess der Selbstwerdung und ihre Suche nach Autonomie und eigener Identität behindern. Erfahrung, und zwar die Erfahrung von Frauen, wird dabei zum Schlüsselwort, ja zur Norm, von der her feministische Theologinnen die traditionelle Theologie kritisieren und neue Formen von Religiosität und Theologie zu entwickeln suchen“¹⁰.

⁷ vgl. LADNER, 94 ff.

⁸ vgl. LADNER, 134

⁹ vgl. LADNER, 138

¹⁰ STRAHM, Doris, Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in die feministische Theologie, Fribourg (Schw.) 1990, 22

Strahm¹¹ betont, dass feministische Theologie eine Erfahrungstheologie – ausgehend von den konkreten Erfahrungen von Frauen - und deshalb auch kontextuelle Theologie ist. Feministische Theologie ist prozesshafte Theologie und eine Form der Befreiungstheologie. Schwesterlichkeit und Ganzheitlichkeit steht im Mittelpunkt.

In der Definition von Hedwig Meyer-Wilmes aus dem Jahr 2003 fällt auf, dass eine weitere Differenzierung stattgefunden hat. Sie zitiert die populäre, ironische Kurzdefinition „Feminist theology is the radical notion that wo/men are people of G*d!“¹² und definiert: “Feministische Theologie ist eine Theorie, Praxis und weltweite, internationale, interkontinentale und interreligiöse Bewegung, die Frauen in allen Lebensbereichen von Staat, Gesellschaft, Kultur und Religion gleichen Einfluss und eine gleichberechtigte Position verschaffen möchte”¹³. Sie erläutert verschiedene Strömungen und fasst die Zielsetzungen folgendermaßen zusammen: „Feministische Theologie ist Teil und Reflexion einer Bewegung von ‚wo/men‘ (Elisabeth Schüssler Fiorenza), denen es nicht nur um die rechtliche, soziale und religiöse Gleichstellung geht, sondern auch um die Veränderung kyriarchaler Strukturen und androzentrischen Denkens. In diesem Sinne ist sie keine Theologie der Frau, sondern eine frauenbefreiende Theologie, nicht an das Geschlecht gebunden, sondern eine Problematisierung der Geschlechterbeziehung. Sie ist Patriarchats-, Kultur- und Theologie-Kritik, was sich auf der inhaltlichen Ebene zum Einen in der systematischen Darlegung der Entfremdung christlicher Glaubenserfahrungen und Offenbarung im Patriarchat, zum Zweiten in der Kritik der Marginalisierung von Frauen in Gesellschaft und Kultur und zum Dritten in der Betonung von Frauenerfahrungen in den verschiedenen Kontexten jüdisch-christlicher Tradition zwischen gestern und heute ausdrückt“¹⁴.

¹¹ vgl. STRAHM, 14 ff

¹² MEYER-WILMES, Hedwig, Programm Feministischer Theologie(n), in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 2003, 148

¹³ MEYER-WILMES, 147

¹⁴ MEYER-WILMES, 148

Strahm unterscheidet einen reformistischen und einen revolutionären Ansatz feministischer Theologie¹⁵. Reformistische, feministische Theologinnen sind davon überzeugt, dass der Kern der christlichen Botschaft nicht sexistisch ist und dieser von seiner patriarchalen Überformung zu differenzieren sei. Theologinnen der revolutionären Richtung halten den Kern der christlichen Botschaft für sexistisch, da die christliche Kernbotschaft (Gottvater, männlicher Erlöser, männlicher Geist) für männliche Macht und weibliche Unterwerfung symbolisch stehe. Pohl-Patalong¹⁶ unterscheidet anders. Sie differenziert zwischen institutionalisierter theologischer Frauenforschung in Ergänzung zur Theologie und hinterfragender feministischer Theologie.

2. Feministische Bibelexegese zur Körperlichkeit

2.1. Hebräische Bibel

In der Zeit der hebräischen Bibel gab es keine dualistische Trennung von Körper und Geist. Der Körper wird „als psychosomatische Einheit verstanden, die die Menschen erst zu Beziehung und Kommunikation befähigt und somit Ursprung aller Sozialität und Anknüpfungspunkt für die Gottesbeziehung (Ps 139) ist“¹⁷. Leiblichkeit wird positiv bewertet.

Der metaphorische Gebrauch von Körperteilen steht für dieses dynamische Körperverständnis¹⁸, beispielweise steht die Hand für das machtvolle Handeln, das Herz wird als Sitz des Verstandes und der Überlegung begriffen. Körperbezogene Begriffe werden nicht geschlechtsspezifisch verwendet – bis auf wenige Ausnahmen.

¹⁵ vgl. STRAHM, 22 ff

¹⁶ vgl. POHL-PATALONG, Uta, Gender. Allgemeiner Diskussionsstand, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 2003, 219

¹⁷ MAIER, Christl, Körper der Frau / Leiblichkeit. Biblisch. Altes Testament, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 2003, 332

¹⁸ vgl. MAIER, 332

„Basar“ bezeichnet die männlichen Genitalien, wenn es um Beschneidung geht, was das Erkennungszeichen für den Bund des Volkes mit Gott ist. Damit steht der männliche Körper stellvertretend für die menschliche Leiblichkeit.

Mit rāhām (Gebärmutter) existiert ein nur Frauen einschließender Körperbegriff. Dessen Plural bezeichnet spontane Zuneigung und Mitleid, was nicht nur auf Frauen beschränkt ist und Gottes mütterliche Liebe zu seinem Volk umschreibt. Im Alten Orient wurde die kreative Potenz des weiblichen Körpers domestiziert. Es gibt die Vorstellung, dass allein Gott Macht über die Gebärmutter hat bzw. in der Gebärmutter wirkt. Auch werden Sexualität und Fortpflanzung strikt von kultischen Vollzügen getrennt – bei beiden Geschlechtern.

Frauen und Männerkörper werden in der hebräischen Bibel unterschiedlich vorgestellt¹⁹. Männliche Genitalien und nackte Männerkörper sind selten, häufig begegnen nackte Frauenkörper. Die Ehemetaphorik in den Prophetenbüchern (Hos 2; Jer 2-3; 13; 26; Ez 16; Nah 3) stellt den weiblichen Körper in der Verfügungsgewalt der Männer dar und legitimiert Gewaltstrukturen bis hin zu sexueller Gewalt. Weibliche Schönheit wird sexualisiert, Frauen wecken männliche Begierde (Sara, Tamar, die „fremde Frau“ in Spr 5-7 u.a.).

Die meisten Texte der hebräischen Bibel stellen weibliche Sexualität aus der Sicht des Mannes dar und beschränken diese auf die Ehe²⁰. Männer haben andere Freiheiten.

Ausgeglichen ist die Präsentation von Körpern nur im Hohelied der Liebe. Dort wird der weibliche Körper zwar zum Objekt männlicher Begierde, aber nicht zum Objekt männlicher Dominanz²¹. Ein junger Mann und eine junge Frau begegnen einander gleichwertig, ohne dass von Hochzeit die Rede ist. Das Hohe Lied kann als Gegenentwurf zum Sündenfall und seinen Folgen verstanden werden, die Gleichheit

¹⁹ vgl. MAIER, 332 f.

²⁰ vgl. STROTMANN, Angelika, Sexualität. Biblisch, in: GÖSSMANN, Elisabeth u.a., Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 2003, 505

²¹ vgl. MAIER, 333

zwischen Mann und Frau ersetzt die hierarchische Beziehung, die Liebe besiegt den Tod²².

Christl Maier erklärt, dass die negativen Haltungen gegenüber dem weiblichen Körper in der hebräischen Bibel typisch für patriarchale Gesellschaften sind und es darum darauf ankommt, die grundsätzlich positive Körperbewertung der hebräischen Bibel in den Mittelpunkt zu rücken²³.

2.2. Neues Testament

Die Körpervorstellungen des Neues Testaments spiegeln das hebräische Menschenbild, es sind aber auch griechische Einflüsse festzustellen²⁴. Interessant sind damit nicht einzelne Körperteile, sondern die Dynamik des Handelns: „Der Körper wird als Ort der Gottesbeziehung und Heilung verstanden, die auch die sexuellen Begabungen umfasst“²⁵. Die kollektive Praxis ist bedeutsam.

Frauenkörper sind im Neuen Testament besonderen Gefährdungen ausgesetzt²⁶: (sexuelle) Gewalt, Armut, Prostitution, Arbeit für Hungerlöhne, erniedrigende Eheverhältnisse, Schwangerschaften, Krankheit und Hunger. Berufungsgeschichten beginnen mit der Heilung. Die Vorstellung, dass der Körper (soma) der Tempel Gottes sei, wurde von Frauen als Aufwertung des Körpers verstanden. Damit verbunden ist Autonomie in bezug auf die Verkündigung und die Wahl der Lebensform. Die Theologie des Paulus unterstreicht die Bedeutungslosigkeit der römisch-patriarchalen Ehe und eröffnete damit neue Möglichkeiten der Gestaltung der Lebensform. Der gesamten Gemeinde wird die ökonomische Verantwortung

²² vgl. STROTMANN, 506

²³ vgl. MAIER, 332

²⁴ vgl. JANSSEN, Claudia, Körper der Frau / Leiblichkeit. Biblisch. Neues Testament, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 2003, 333

²⁵ JANSSEN, 333

²⁶ vgl. JANSSEN, 334

übertragen. Es gibt allerdings Gegenbewegungen, und im Laufe der Zeit setzt sich das patriarchale Konzept der Ehe durch.

Der historische Jesus hatte als Freund der ZöllnerInnen und SünderInnen keine Berührungsängste gegenüber Huren und Ehebrecherinnen. Diese integrierte Sicht von Sexualität wird jedoch auch von starken Restriktionen überlagert²⁷.

In den Paulusbriefen (v.a. Tim; Tit) finden sich aber explizit sexistische Passagen²⁸. Frauen- und Sklavenunterdrückung wird gutgeheißen und die Partizipation der Frauen in den Gemeinden eingeschränkt, indem mit wesensmäßigen Tugenden argumentiert wird, die sexuell konnotiert sind. Frauen wird – begründet mit ihrer größeren Nähe zur Sünde – ein Lehrverbot erteilt, Erlösung gibt es für Frauen durch das Gebären von Kindern. Paulus identifiziert Frau, Sexualität und Sünde²⁹. Claudia Janssen dazu: „Diese Texte und ihre Wirkungsgeschichte sind mit der biblischen Tradition der (Geschlechter-) Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit unvereinbar und müssen als Teil der menschen- und körperverachtenden Tradition des Christentums kritisiert werden“³⁰.

Im Zusammenhang mit Judith Butlers Gender-Theorie gibt es aber auch andere feministische Positionen³¹, die stärker an der Dekonstruktion von Rollenzwängen, Geschlechter- und Ehemustern interessiert sind und in diesem Kontext sehr wohl interessante Inhalte für die feministische Debatte bei Paulus ausmachen.

²⁷ vgl. STROTMANN, 506

²⁸ vgl. JANSSEN, 334

²⁹ vgl. STROTMANN, 506

³⁰ JANSSEN, 334

³¹ vgl. STANDHARTINGER, Angela, „Die Frau muss Vollmacht haben auf dem Haupt“ (1 Kor 11,10). Zur Geschichte und Gegenwart feministischer Paulusauslegungen, in: DINGEL, Irene (Hg.), *Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz, Perspektiven, Akzente*, Leipzig 2003, 57 ff

3. Beziehungstheologie und Körperlichkeit – Die feministische Theologie von Carter Heyward

3.1. Das Anliegen Carter Heywards

Für die US-amerikanische feministische Theologin Carter Heyward ist die Liebe zum Körper ein zentrales Moment ihrer Moralthologie³². Der Feminismus unterscheidet sich von anderen Befreiungsbewegungen durch die Betonung des Körper, besonders des Körpers der Frauen. Feministinnen sind verpflichtet, die negative und einseitige Bewertung des Frauenkörpers durch Männer (verbunden mit „weiblichen“ Rollenzuschreibungen) zu durchbrechen und statt dessen den „Körper zu feiern“³³.

Carter Heyward ist Lesbe, Feministin, Christin, Pfarrerin, Lehrerin³⁴. Sie ist Mitglied der Episcopal Church, dem Zweig der anglikanischen Kirche in den USA³⁵.

Sie argumentiert explizit theologisch und führt in diesem Zusammenhang die Vertreibung Liliths aus dem Paradies als Beispiel für primitive patriarchale Vorstellungen an. Lilith ist diejenige, die es wagt, dem männlichen Begriff von der „guten Frau“ zu trotzen. Sie will nach weiblichen Anknüpfungspunkten für die Beziehung zu Gott suchen³⁶.

Carter Heyward bezieht sich in ihrer Theologie auf die Beziehungstheologie Martin Bubers und die Erfahrungen von Elie Wiesel. „Die Erfahrung der Beziehung ist fundamental und grundlegend für den Menschen, sie ist gut und machtvoll, und nur innerhalb dieser Erfahrung, wie sie hier und jetzt geschieht, können wir erkennen, dass die Macht in Beziehung Gott ist“³⁷. Diese Position unterscheidet sich von traditionellen theologischen Positionen insofern, als diese Positionen eher die Trennung, Teilung und

³² vgl. HEYWARD, Carter, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung. Mit einer Einleitung von Dorothee Sölle, Stuttgart ⁴1992 (1986, englisch 1982), 37 ff.

³³ HEYWARD, 38

³⁴ vgl. HEYWARD, 199

³⁵ vgl. MAROT A., Episkopalisten, in: LThK, Bd. 3, Freiburg 1986

³⁶ vgl. HEYWARD, 117

³⁷ HEYWARD, 44

Entfremdung („Einsamkeit“³⁸) als Grundbedingung des Lebens ansehen – und eben nicht die Beziehung. Für Carter Heyward ist Theologie „ein Prozess, Beziehung zu entwerfen“³⁹.

Eine ethische Orientierung steht im Mittelpunkt der feministischen Theologie von Carter Heyward. Sie will der Frage nachgehen, in welchem Maße wir für die eigene Erlösung in der Geschichte verantwortlich sind⁴⁰. Sie bezieht sich auf befreiungstheologische Positionen wie jener des peruanischen Priesters Gustavo Gutiérrez⁴¹, der die augustinisch-lutherische Zwei-Reiche-Lehre ablehnt und die Geschichte als Ort der Enthüllung des Geheimnisses Gottes sieht. Der Mensch muss zu seinem Heil selbst einen Beitrag leisten. Gutiérrez bezieht sich auf Gesellschaftsklassen und setzt die natürliche und unkorruptierte Menschheit mit den Armen gleich. Sünde ist eine soziale und geschichtliche Tatsache, ungerechte Strukturen müssen von der Menschheit und von Gott in Partnerschaft zerstört werden.

Für Carter Heyward ist die Kirche sexistisch und die Tradition patriarchal⁴². Ihr geht es keineswegs darum, dies zu rechtfertigen oder zu übertünchen. Ihr geht es um das Rütteln an dogmatischen Maßstäben – aus Verantwortung für eine Kirche, die ihre Verantwortung für die Welt und ihre Mitglieder ernst nimmt.

3.2. Die Inkarnation Jesu Christi als Ausgangspunkt einer Aufwertung des Körpers

Klassische Theologische Positionen⁴³ gehen – ausgehend von der Interpretation der Verfasser des Neues Testaments und der Auffassung der Kirchenväter – davon aus, dass Jesus Christus „wahrer Gott und wahrer Mensch“ ist. Die Konzile von Chalkedon und

³⁸ HEYWARD, 43

³⁹ HEYWARD, 74

⁴⁰ vgl. HEYWARD, 43

⁴¹ vgl. HEYWARD, 68

⁴² vgl. HEYWARD, 110 f.

⁴³ vgl. WULF, F., Inkarnation, in: LThK, Bd. 5 und GRILLMEIER, A., Jesus Christus, Dogmengeschichte der kirchlichen Christologie, in: LThK, Bd. 5, Freiburg 1986

Nizea haben dieses Dogma fixiert. Inkarnation ist das „Erscheinen im Fleische“ (1 Tim 3, 16a) und „Kommen im Fleische“ (1 Joh 4,2; 2 Joh 7).

Wichtig ist Carter Heyward die Christologie aus zwei Gründen⁴⁴: Sie fühlt sich selbst, aufgrund ihrer Sozialisation, in Jesus verankert und sie meint, dass es für Feministinnen kein grundlegenderes und problematisches Thema gibt als die Person Jesu. Denn Jesus wurde von der Tradition herangezogen um sexistische Strukturen der Kirche rechtfertigen.

Carter Heywards theologische Position bezieht sich auf die Auffassung von Beverly Wildung Harrison⁴⁵, die meint, dass wir mit dem Körper anfangen müssen, mit uns selbst, um zu erkennen, dass unser ganzes Wissen, unser moralisches Wissen eingeschlossen, über den Körper vermitteltes Wissen ist. Sinnlichkeit und Wahrnehmung ist grundlegend für das Begreifen der Welt.

Carter Heyward meint weiterführend:

„Ohne das Bewusstsein und die Annahme unseres Körpers, in dem unsere Gefühle Gedanken und Handlungen auslösen, sind wir unfähige, machtlose, körperlose und entstellte Wesen, die zu nichts eine Beziehung und deshalb auch keine Erfahrung mit dem leibhaftig inkarnierten Gott haben. Theologisch ist unsere Bejahung des Körpers eine radikal auf die Inkarnation bezogene Bejahung: Ganz menschlich zu sein, einen Körper zu haben, der von Gefühlen lebendig ist, einen Körper, der zu anderen Körpern nah und fern in Beziehung steht, einen Körper zu haben, dem in Beziehung Macht gegeben wird – heißt, an der Bewegung des Göttlichen teilzuhaben. Unter uns ist Gott leibhaftig inkarniert, und Gott gibt uns zusammen die Macht, die Welt zu schaffen, zu erlösen und zu segnen“⁴⁶.

Darum kritisiert Carter Heyward die einseitige Akzentuierung der Göttlichkeit Jesu in der Geschichte der Kirche, die zu einer Entwertung seines Menschseins und der menschlichen Praxis geführt hat. Mit der Betonung der Inkarnation als eines Aktes Gottes durch die orthodoxe Theologie bekommen die Taten Jesu eine abgeleitete und

⁴⁴ vgl. HEYWARD, 112

⁴⁵ vgl. HEYWARD, 38 f.

⁴⁶ HEYWARD, 39

nebensächliche Bedeutung⁴⁷. Jesu Wesen ist für Carter Heyward nicht göttlich, sondern die „Essenz der menschlichen Fähigkeit, sich für das Handeln mit Gott zu entscheiden“⁴⁸.

Carter Heyward versteht so den Begriff Inkarnation inklusiv⁴⁹: Die Menschwerdung Gottes setzt sich fort im Leben und Handeln aller Menschen, die am Prozess der Erlösung und Befreiung mitwirken. Für Carter Heyward ist „Jesus nur von Bedeutung, weil er ganz und nur Mensch war“⁵⁰. Es geht darum, die historische Existenz von Jesus mit der eigenen Erfahrung zu verknüpfen:

„Wir müssen anders handeln, nicht um Jesus zu erhöhen, sondern um uns selbst aufrecht zu erhalten, statt uns zu erniedrigen. Nur in dieser Weise ergibt Inkarnation – Gottes aktive Gegenwart in und mit der Welt, dem Fleisch und der Menschheit – Sinn für mich“⁵¹.

3.3. Das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe

Für Carter Heyward ist „Du sollst Gott lieben, und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ die fundamentale Grundlage für ihre Lebenshaltung⁵². Sie kritisiert, dass in der Geschichte der Kirche das erste und das zweite Gebot auseinanderdividiert wurden und die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten normativ ethisch unterschieden wurden⁵³. Jesus hat diese Gebote nicht getrennt, im christlichen Denken wurde der Liebe zu Gott der höhere, spirituellere Wert beigemessen. Spiritualität ist so verstanden mit Immaterialität und Nicht-Körperlichkeit verknüpft. Dem gegenüber schlägt die Theologin vor, unsere Körperlichkeit in der Welt ernst zu nehmen und die Liebe zu „untersuchen, wie sie in Formen gegenwärtig ist, die wir sehen, berühren, erkennen und unter uns kultivieren können“⁵⁴. Ihr theologischer Entwurf sieht vor, dass die zwei

⁴⁷ vgl. HEYWARD, 76 f.

⁴⁸ HEYWARD, 88

⁴⁹ vgl. zum Begriff „inklusiv“ STRAHM, Doris, Jesus Christus – Feministische Christologien, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 2003, 306 - 313

⁵⁰ HEYWARD, 75

⁵¹ HEYWARD, 76

⁵² vgl. HEYWARD, 15

⁵³ vgl. HEYWARD, 60

⁵⁴ HEYWARD, 60

Gebots eines und untrennbar sind. „Gott ist Liebe. Liebe ist Gott. Göttlich handeln (to god) heißt lieben“⁵⁵ und weiter konkreter:

„Gott zu lieben bedeutet nichts anderes als den Nächsten zu lieben wie uns selbst. Gott zu lieben heißt gerechte Beziehung, Gerechtigkeit unter den Menschen, zu schaffen. Mit Gott, durch Gott und für Gott zu handeln heißt mit der Menschheit, für die Menschheit und durch die menschliche Entscheidung zu handeln. Gott zu lieben heißt die Menschheit auf so intime Weise zu lieben, dass erkannt wird: Das Reich Gottes ist hier und jetzt unter den Menschen, die die Menschheit lieben“⁵⁶.

3.4. Ein neues Gottesbild: Macht in Beziehung

Als zentralen Kritik-Punkt für die feministische Theologie sieht Carter Heyward die „Passivität und Machtlosigkeit der Menschen gegenüber einem aktiven und omnipotenten Gott, der uns nicht braucht“⁵⁷. Pointiert meint sie: „Jesus als ewiger Christus ist eine Karikatur, entworfen von christlichen Männern“⁵⁸.

Dem gegenüber stellt sie die „Macht in Beziehung“, in der Gott lebendig wird, die schöpferisch und erlösend ist. „’Wie Gott’ werden heißt Mensch werden“⁵⁹ begründet sie mit Elie Wiesel damit, dass die Erfahrungen mit Gott die Erfahrungen mit Beziehungen sind⁶⁰. „Wo es keine Inkarnation gibt, gibt es keinen Gott“⁶¹.

Die Macht gegenseitiger Beziehung ist schöpferische sexuelle Macht, die die Isolation und Gebrochenheit durchbricht⁶². Nur wenn wir uns selbst, unseren Körper und den Körper anderer Menschen lieben, ist eine Überwindung des allmächtigen Gottesbildes denkbar. Für Carter Heyward liegt die Ursache des traditionellen historischen Versagens, die Transzendenz Gottes zu erfahren und zu verstehen, in den Lehren der

⁵⁵ HEYWARD, 97

⁵⁶ HEYWARD, 97 f.

⁵⁷ HEYWARD, 114

⁵⁸ HEYWARD, 190

⁵⁹ HEYWARD, 173

⁶⁰ vgl. HEYWARD, 152

⁶¹ HEYWARD, 184

⁶² vgl. HEYWARD, 169

Kirche über die Sexualität. Wir wurden dazu erzogen, zu glauben, dass menschliches Verlangen und menschliche Berührung falsch sei⁶³.

Homosexuell lebende Menschen⁶⁴ können für die Entwicklung einer neuen Gottes- und Menschenbeziehung einen wichtigen Beitrag leisten. Sie haben keine traditionellen Lebensmuster wie Ehemann, Ehefrau, Weiblichkeit, Männlichkeit, Braut und Bräutigam. Für sie steht die Liebe, der oder die Geliebte im Mittelpunkt⁶⁵. Liebe und Beziehung erhalten so eine neue Bedeutung. Liebe ist Gerechtigkeit, Sexualität ist das Mittel, Liebe und Gerechtigkeit herzustellen, da diese beziehungsfördernd und befreiend ist. Eros, philia und agape sind untrennbar verbunden⁶⁶.

4. Die Neubewertung des Körpers - Die feministische Theologie von Regina Ammicht-Quinn

4.1. Das Anliegen und die Methode von Regina Ammicht-Quinn: Der Körper als Teil der Erkenntnis

Regina Ammicht-Quinn ist Privatdozentin für theologische Ethik am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen. Für sie ist die „Frage nach dem Körper [...] immer die Frage nach dem geschlechtlichen Körper“⁶⁷. In „Körper – Religion – Sexualität“ entwirft sie eine feministische Ethik der Sexualität. Darin findet sich eine umfassende Neubewertung des Themas Körper und Körperlichkeit.

⁶³ vgl. HEYWARD, 168

⁶⁴ Ich verwende den Begriff „homosexuell/heterosexuell lebende Menschen“, weil ich der Meinung bin, dass alle Menschen grundsätzlich offen sind für sexuelle Beziehungen mit beiden Geschlechtern und es somit auch offen ist, in welcher Lebensphase welche Beziehungsformen gelebt werden.

⁶⁵ vgl. HEYWARD, 198

⁶⁶ vgl. HEYWARD, 204

⁶⁷ AMMISCHT-QUINN, 11

Die Theologin rezipiert die Arbeiten von Michel Foucault und Georges Bataille, die vom Zusammenhang des Todes Gottes und einer Veränderung des Diskurses über Sexualität sprechen. Mit dem ‚Tod Gottes‘ ist das Ende der großen Diskurse verbunden, in der Postmoderne sind die Diskurse ausgesplittert⁶⁸. „Sexualität wurde aus dem Diskurs der (Moral-)Theologie und dem Diskurs des bürgerlichen Verhaltenskodex herausgelöst und neu in Sprache gefasst“⁶⁹. Das passierte durch die Sexualwissenschaften im Kontext der mediengesteuerten Veröffentlichung von Sexualität. Im Wandel der Gesellschaft – Stichwort Individualisierung – kam es zu einer Überhöhung der Sexualität. Es entstanden Mythen des Alltags. „Sexualität ist auf diese Weise wieder zum – unterschiedlich konnotierten – Mythos geworden, gleichermaßen zum Mythos von Tod und Sünde wie zum Mythos von Heil und Perfektion“⁷⁰.

Als feministische Theologin will Ammicht-Quinn über die Analyse Foucaults und Batailles hinausgehen, da sie deren Analyse auch für eine historisch gebundene Analyse hält. Ihr geht es um die Entwicklung eines Verständnisses von Sexualität als Sprache - und dies in der Sprache, die im Alltagsleben verwurzelt ist; sie will „die Präzisierung der Frage nach der Grenze und der Überschreitung als Frage nach Körperlichkeit und Körpergrenzen, die den Sinn von Sexualität an den Sinn von Körperlichkeit bindet“⁷¹.

Regina Ammicht-Quinn bezieht sich auf den Versuch theologischer Ethik im postmodernen Kontext von Hermann Ringeling. Dabei geht es darum, innerhalb zerbrechender Ordnungen keine neuen global ordnenden Regelsysteme zu entwerfen, sondern um die Anerkennung der grundsätzlichen Ambivalenz der Welt als Welt der gefährdeten Freiheit. Diese Freiheit ist Grundvoraussetzung der Ethik und gleichermaßen geschenkte wie kontingente Freiheit⁷². Für Regina Ammicht-Quinn ist

⁶⁸ vgl. AMMICHT-QUINN, 10

⁶⁹ AMMICHT-QUINN, 8

⁷⁰ AMMICHT-QUINN, 10

⁷¹ AMMICHT-QUINN, 11

⁷² vgl. AMMICHT-QUINN, 13

Sexualethik damit einerseits eine Instanz zur kritischen Analyse des Sexuallebens und andererseits eine Instanz zur selbstkritischen Analyse der Ethik⁷³.

Methodisch plädiert sie für eine erweiterte Interdisziplinarität⁷⁴ und für die Narrativität, die die Grenzziehung wissenschaftlichen Arbeitens erweitert⁷⁵. Sie will – als feministische Theologin – der Lebenserfahrung auch wissenschaftliche Relevanz einräumen und damit erreichen, dass der Diskurs nicht ohne Subjekt geführt wird⁷⁶, das erkennende Subjekt ist verbunden mit dem Gegenstand der Forschung.

„Für die Sexualethik bedeutet dies, dass sie bescheidener und anspruchsvoller zugleich wird: Sie wird bescheidener, indem sie den Anspruch zurücknimmt, ein komplexes und komplettes Regelsystem zu entwerfen, bei dessen Akzeptanz und Einhaltung das Sexualleben des einzelnen Menschen ‚richtig‘ wird. [...] Gleichzeitig wird die Sexualethik anspruchsvoller, indem sie von dem grundlegenden und geschlossenen Akt des Verstehens menschlicher Sexualität innerhalb der Problematik der Geschlechterdifferenz ausgeht und von hier aus in doppelter Weise kritisch wirkt: Sie entwickelt in einer parallelen Denkbewegung die kritische Analyse gesellschaftlicher Beziehungsformen und die selbst-kritische Analyse nicht nur der eigenen Geschichte, sondern auch der grundlegenden Struktur“⁷⁷.

Der Körper wurde traditionellerweise als Störfaktor der Erkenntnis wahrgenommen⁷⁸, die wissenschaftliche Tätigkeit ent-körpert, indem der Körper zum wissenschaftlichen Objekt wurde. Entkörperte WissenschaftlerInnen sind die Folge, vereinzelt, getrennt von anderen Menschen. Für Popper ist objektive Erkenntnis Erkenntnis ohne den Erkennenden, Erkenntnis ohne erkennendes Subjekt.

Damit wurde der Vernunftbegriff ortlos. Der Ausschluss des Körpers aus der Erkenntnis bildet die „ideologische Tiefenstruktur“ der Moderne⁷⁹. Adorno und Horkheimer („Dialektik der Aufklärung“) präzisierten die Folgen, die Regina Ammicht-Quinn folgendermassen beschreibt:

⁷³ vgl. AMMICHT-QUINN, 15

⁷⁴ vgl. AMMICHT-QUINN, 16

⁷⁵ vgl. AMMICHT-QUINN, 17

⁷⁶ vgl. AMMICHT-QUINN, 17 f.

⁷⁷ AMMICHT-QUINN, 18

⁷⁸ vgl. AMMICHT-QUINN, 40 f.

⁷⁹ vgl. AMMICHT-QUINN, 45

„Es geht um den männlichen Charakter des Menschen und den männlichen Charakter der Erkenntnistheorie. Dem Ausschluss des Körpers (und all dessen, was mit dem Körper assoziiert wird) aus dem Akt der Erkenntnis und dem modernen Vernunftbegriff folgt ein gesellschaftlich-politischer Ausschluss mit größten Konsequenzen: der Ausschluss der mit Körperlichkeit assoziierten und identifizierten Frauen – und der Ausschluss anderer Gruppen, die aufgrund ihrer Hautfarbe, Rasse oder sozialen Verortung unter denselben – weiblichen – Identifikationsrahmen fallen. Dieser Ausschluss der Frauen [...] erstreckt sich sowohl auf die Institutionen wissenschaftlicher Erkenntnis als auch auf die ideelle Gemeinschaft der Vernunft, die das Gemeinwesen trägt, Religion fördert, Zukunft sichert. Bei all dem ist das Weibliche aber nicht einfach abwesend, sondern in besonderer Weise präsent: als das Andere, das im theoretischen Rahmen zu gleichen Teilen diffus, minderwertig und bedrohlich erscheint, im praktisch-lebensweltlichen Zusammenhang aber dringend benötigt wird zur Aufrechterhaltung des Bildes männlicher Autonomie, das sich auf diese Weise als Fiktion entpuppt“⁸⁰.

Die Theologin plädiert dafür, als erstes die Zuständigkeit der Frauen für den Körper und die angrenzenden Bereiche zurückzuweisen und das Verhalten zu ändern⁸¹. Dann geht es um einen Perspektivenwechsel: „Leiblichkeit/Körperlichkeit wird zum erkenntnistheoretischen Grundbegriff. Ein vivo wird dem cogito zur Seite gestellt, ein ‚ich lebe‘ – und zwar in körperlich bedingter, inkarnierter, kontingenter Art und Weise; und dieses ‚ich lebe‘ ist kein auszugrenzender, zu kontrollierender Störfaktor des Denkens, sondern dessen Grundlage, eine das Denken bestimmende und vom Denken bestimmte Basis“⁸². Eine politische Konsequenz ist auch und gerade die Akzeptanz von Frauen im wissenschaftlichen Prozeß. Fragen der Erkenntnistheorie rücken bei der Betrachtung des Themas Körper neu in den Mittelpunkt⁸³.

Körper und Körperlichkeit ist für die feministische Theoriebildung kein Thema unter anderen, sondern verknüpft mit der Frage nach Ort und Präsenz der Frauen⁸⁴.

„Erst die Akzeptanz des bisher Ausgegrenzten – des Körpers, der Emotion, der Phantasie, der mit Körperlichkeit identifizierten Frauen und derjenigen, die aufgrund von Hautfarbe, Herkunft oder sozialem Status unter einen weiblichen Bezugsrahmen fallen – kann dafür sorgen, dass den Grenzen des einzelnen

⁸⁰ AMMICHT-QUINN, 46 f.

⁸¹ vgl. AMMICHT-QUINN, 47

⁸² AMMICHT-QUINN, 48

⁸³ vgl. AMMICHT-QUINN, 353

⁸⁴ vgl. AMMICHT-QUINN, 53

*menschlichen geschlechtlichen Körpers mit Würde und Achtung begegnet wird*⁸⁵.

4.2. Den Diskurs über Sexualität im Körper ver-orten: Gott ist Fleisch geworden

Die Entmystifizierung von Sexualität als Anprangerung bisheriger Moral ist nach Regina Ammicht-Quinn Teil zweier größerer Diskurse⁸⁶: eines politischen Diskurses zur Sprengung der Herrschaftsverhältnisse, die sich auf Ehe und Familie gründen, und eines human- und sozialwissenschaftlichen Diskurses, dem es nicht um Revolution, sondern um die Rationalität der Sexualität geht.

Das Erbe der sexuellen Revolution ist nicht die erstrebte Befreiung auf allen Ebenen des privaten und öffentlichen Lebens, sondern die „sexuelle Verwirrung“⁸⁷: Am sexuellen Marktplatz sind Frauen marginalisiert. Aus ehemals guten und bösen sexuellen Handlungen wurde die Auflistung von Mehrheits- und Minderheitsverhalten. Die „befreite“ Sexualität findet sich als kommerzialisierte Sexualität wieder. Das Aufbrechen der sexuellen Praxis und der Diskurse über die Sexualität in den 1960er-Jahren brachte ein Stillwerden sexualmoralischer Diskurse in der Theologie und in anderen Disziplinen.

Vor diesem Hintergrund schlägt Regina Ammicht-Quinn vor, den Diskurs über Sexualität zu „ver-orten“⁸⁸. Ein theologisch-ethischer Diskurs über Sexualität muss an einen bestimmten Ort rückgebunden sein: den Körper. Der Körper ist kein Forschungsgegenstand unter anderen, es geht um „ein Erspüren und Erfahren des Körpers, das ein Denken mit sich führt – und genauso um ein Denken, das sich nicht scheut, im Körper seinen Ursprung zu nehmen“⁸⁹.

⁸⁵ AMMICHT-QUINN, 137

⁸⁶ vgl. AMMICHT-QUINN, 22

⁸⁷ vgl. AMMICHT-QUINN, 23 ff.

⁸⁸ vgl. AMMICHT-QUINN, 26

⁸⁹ AMMICHT-QUINN, 27

Ihr theologisches Argument dafür ist die Inkarnation: „Gott hat auf das Fleisch gesetzt, und das Wort ist Fleisch geworden. Es zieht nicht eine fleischliche Hülle an, um vorübergehend den Menschen menschlich begegnen zu können, sondern es wird Fleisch“⁹⁰. Daraus ergibt sich – in Auseinandersetzung mit dem Körper-Seele-Diskurs - „dass im Begriff Körper immer personale und transzendente Kompetenz mitgesagt ist“⁹¹.

4.4 sex und gender

Der Körper ist nie „neutral“, er ist immer sexed body, männlicher oder weiblicher Körper. Hinter dieser Aussage steht vorschnell die Vorstellung, dass mit Mann männliche Geschlechtsorgane (zum Zweck der Zeugung) und mit Frau weibliche Geschlechtsorgane (zum Zweck des Austragens, Gebärens und Stillens von Kindern) verbunden sind⁹². Foucault sieht diese Kategorien als Produkt des 18. Jahrhunderts.

Männlichkeit und Weiblichkeit sind gesellschaftliche Konstrukte, Männer- und Frauenkörper sind gesellschaftliche Konstrukte. Die Frage ist damit nicht primär die, woraus das Geschlecht besteht, sondern wie Geschlecht wahrgenommen wird⁹³.

Die Unterscheidung zwischen anatomischem Geschlecht (sex) und Geschlechtsidentität (gender) hatte laut Judith Butler (eine theoriebildende, viel-rezipierte US-amerikanische feministische Theoretikerin) die ursprüngliche Intention, die Formel „Biologie ist Schicksal“ anzufechten⁹⁴. Damit wird die Argumentation unterstützt, dass gender eine kulturelle Konstruktion ist. Regina Ammicht-Quinn meint zum Gender-Begriff:

„Gender war von Anfang an ein Diskussionsbegriff, mit dessen Verwendung allein schon Stellung genommen wurde: Der Begriff spricht gegen Positionen, die Geschlecht und Geschlechterdifferenz eindeutig an biologische Fakten rückzubinden versuchen und damit die Diskussion des Geschlechterverhältnisses

⁹⁰ AMMICHT-QUINN, 36

⁹¹ AMMICHT-QUINN, 37

⁹² vgl. AMMICHT-QUINN, 58

⁹³ vgl. AMMICHT-QUINN, 59

⁹⁴ vgl. BUTLER, Judith, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main 2003, 22

*in einem biologischen Determinismus auflösen – innerhalb dessen dann die mangelnde Körperkraft von Frauen, die Menstruation und die Möglichkeit von Schwangerschaft und Mutterschaft als hinreichende und unhinterfragbare Begründung für eine soziale Ordnung gelten*⁹⁵.

Das Vordenken eines Gender-Begriffs wird häufig⁹⁶, so auch bei Judith Butler, auf Simone de Beauvoir zurückgeführt. De Beauvoir formulierte schon 1949: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“⁹⁷.

Für Judith Butler ist es nicht ausreichend, zu untersuchen, wie Frauen in Sprache und Politik vollständiger repräsentiert werden können: „Die feministische Kritik muss begreifen, wie die Kategorie ‚Frau(en)‘, das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll“⁹⁸.

Judith Butler kritisiert die Vorstellung eines biologischen Geschlechts ausserhalb sprachlicher Konstruktionen, eines ausserdiskursiven Subjekts. „Frauen“ und „Männer“ werden durch den Diskurs erst produziert, auch das anatomische Geschlecht („sex“) ist ein kulturelles Produkt. Die Konstruktion von „sex“ und „gender“ führt zu patriarchalen Herrschaftsverhältnissen.

Die Existenz von homosexuell lebenden Menschen ist für Judith Butler ein Beleg für die Unmöglichkeit der Kategorie „Frau(en)“, weil Homosexualität die Identitätskonstrukte radikal in Frage stellt. Es eröffnen sich damit „subversive Matrixen der Geschlechter-Unordnung (gender disorder)“⁹⁹. Für Butler werden gesellschaftliche Machtverhältnisse durch den Zwang zur Heterosexualität stabilisiert.

Judith Butler wurde viel rezipiert, aber auch kritisiert. Sehr positiv wurde ihre Theorie in der queer theory aufgenommen¹⁰⁰, da sie die Basis Zwangsheterosexualität massiv in Frage stellt. Kritisiert wurde seitens feministischer Theoretikerinnen an Judith Butler

⁹⁵ AMMICHT-QUINN, 64

⁹⁶ vgl. POHL-PATALONG, 217

⁹⁷ DE BEAUVOIR, Simone, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek bei Hamburg ²2002

⁹⁸ BUTLER, 17

⁹⁹ vgl. BUTLER, 39

¹⁰⁰ <http://www.spsh.de/texte/butler.html> [28.5.05]

vor allem ihr mangelnder Alltagsbezug und der „Tod des Subjekts“ durch den radikalen Dekonstruktivismus. Wichtig ist auch die Kritik, dass diese Theorie kompatibel mit dem Neoliberalismus ist, da es ihr aus dem Blick gerät, dass es um die Veränderung realer Verhältnisse geht und nicht nur um Handlungen im Symbolischen, in der Sprache und im Imaginären¹⁰¹. Dieser Kritik schliesst sich auch Dorothee Sölle, feministische Theologin aus Deutschland, an¹⁰².

Für die Theologie, so meint Regina Ammicht-Quinn, macht der Gender-Begriff deutlich, dass es nicht primär um eine „Ergänzung der traditionellen Theologie um ‚Frauenthemen‘ geht, sondern um ein Aufbrechen alter Interpretationmuster, die mit Hilfe des gender-Begriffs neu gesehen, sich als Machtstrukturen erweisen“¹⁰³.

Die Idee aber, dass sex selbst zum Gender-Konstrukt wird (wie Judith Butler meint), lehnt Regina Ammicht-Quinn ab. Mit Barbara Duden (feministische Historikerin mit vielen Arbeiten zum Thema Körper) spricht sie von einer „zynischen Entkörperung“¹⁰⁴, die den Körper aus der Geschichte und aus dem wissenschaftlichen Diskurs hinauskatapultiert.

Die Bilder von Frauenkörpern und Männerkörpern sind geschichtlich geworden.

4.5. Männerkörper: Der Mythos des Machers

Der Körper des Mannes ist ein Mythos, es ist der Körper des Helden, des Drachentöters und Ungeheuerbezwingers, des Eroberers und Erforschers und des siegreichen Kriegers¹⁰⁵. Im Männerkörper wird die Trennung Körper – Geist deutlich. Mit John Updike meint Regina Ammicht-Quinn, dass der Männerkörper „bewohnt“ sei¹⁰⁶, aber

¹⁰¹ vgl. HAUG, Frigga, Geschlechterverhältnisse, in: HAUG, Frigga (Hg.), Historisch-Kritisches Wörterbuch des Feminismus, Band 1, Hamburg 2003, 483 f

¹⁰² vgl. SÖLLE, Dorothee, Was erreicht ist – was noch aussteht. Einführung in die Feministische Theologie, in: DINGEL, Irene (Hg.), Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz, Perspektiven, Akzente, Leipzig 2003, 18

¹⁰³ AMMICHT-QUINN, 64

¹⁰⁴ vgl. AMMICHT-QUINN, 65

¹⁰⁵ vgl. AMMICHT-QUINN, 70

¹⁰⁶ vgl. AMMICHT-QUINN, 67

nicht als Ich, das Ich befindet sich im Körper, aber nur in geografischer, nicht in ontologischer Ortsbestimmung. Das bewohnbare Körper-Ding hat einen Inhaber – wie ein Bankkonto oder Eigenheim. Denken und Körperbewohnen findet in zwei unterschiedlichen Sphären statt - aus dem öffentlichen Leben ist der Männerkörper entfernt und der Obhut der Frauen übergeben.

Regina Ammicht-Quinn meint mit Elisabeth Moltmann-Wendel¹⁰⁷, dass daraus das Gefühl entsteht, der Männerkörper sei zwei, das Körper-Äußere hat ein weiteres Äußeres. Es entsteht eine Spannung, die mit Emotionalem, Unkontrolliertem und der Sexualität verbunden ist. Die westlichen Traditionen der Abstinenz, des Zölibats und mit der Homophilie wie der Männerbünde sind eng mit diesem Körpergefühl verwoben: Das ‚Andere‘ wird ausgeschlossen.

Auch heute wird der Mythos von Potenz, Stärke und Sieg nicht einfach aufgelöst im Entstehen neuer Männerrollen wie ‚fürsorglicher Vater‘ oder ‚sinnlicher Mann‘, sondern re-mythisiert¹⁰⁸. Ausdruck dafür ist die Ästhetisierung des Männerkörpers in der Werbung. Diese Betonung des Körperäußeren wurde durch die öffentlich auftretende Homosexuellenszene gefördert. Die tradierten Zuschreibungen wirken noch immer und gleichzeitig, anders sind öffentliche Massenvergewaltigungen von Frauen in Kriegsgebieten nicht zu erklären.

4.6. Frauenkörper: Maria und Eva

Maria und Eva repräsentieren zwei gegensätzliche Frauenkörper-Bilder.

Eva ist ganz und gar ihr Körper, mit ihr ist Tod und Verdammnis assoziiert. ‚Eva verkörpert den Minderwert der Frau, später geschaffen, anfällig für Sünde, durch Leidenschaften und nicht durch Verstandeskkräfte getrieben, während Maria als neue Eva frei von den Fehlern ihres Geschlechts ist‘¹⁰⁹. Eva wird mit Körperlichkeit, Geschlechtlichkeit und Sünde assoziiert, Maria ist die Reine, nicht der Körperlichkeit

¹⁰⁷ vgl. AMMICHT-QUINN, 68

¹⁰⁸ vgl. AMMICHT-QUINN, 71 f.

¹⁰⁹ AMMICHT-QUINN, 78

verhaftet. Sie steht für das Ideal der demütigen, selbstlosen und sexualitätsfernen Dienerin, die den Vorsprung der unbefleckten Empfängnis hat.

Diese Assoziationen mit Maria und Eva sind heimliche Körperbilder, die auch heute noch, weit über christlich geprägte Kontexte hinaus, wirksam sind. Auch wenn in der theologischen Debatte ganz andere Denkmuster über Eva und Maria möglich sind¹¹⁰, wirken die dargestellten Frauenkörper-Bilder in der Gesellschaft bis heute.

Frauen haben einen gemeinsamen geheimen zweiten Namen: „Eva-Maria, Stigma der Zerrissenheit, eines doppelten Weiblichkeitskonstrukts, dass reine, von Körperlichkeit befreite Emotion mit reiner, von Mutterschaft befreiter Lust konfrontiert“¹¹¹.

Auch heute, nach der Ver-Öffentlichung des nackten Frauenkörpers und damit der Zerstörung der körperlichen Privatsphäre der einzelnen Frau, ist die exklusive Zuständigkeit der Frau für den und die primäre Identifikation mit dem Körper aufrecht¹¹². In der postmodernen Verunsicherung bieten diese Zuschreibungen Möglichkeiten einer globalen Selbstvergewisserung. Frauen sind Repräsentantinnen, Gebärerinnen und Pflegerinnen nicht nur ihres Körpers, sondern des Körpers schlechthin.

Über weibliches Körpergefühl wird viel geschrieben, sehr wenig über männliches Körper-Empfinden. Weibliches Körperempfinden ist zyklisches Empfinden, das im Widerspruch zur bürgerlichen Identität steht. Regina Ammicht-Quinn meint im Blick auf diese Zyklizität, dass es mehr als der Veränderung von Geschlechterrollen bedarf: „ein grundsätzliches Überdenken und Strukturieren der Faktoren Körperlichkeit und Zeit, Generativität, Produktivität und Sterblichkeit wäre vonnöten“¹¹³.

¹¹⁰ vgl. u.a. GÖSSMANN, Elisabeth, Eva. Theologiegeschichte, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 2003, 128-131. SPENDEL, Maria Aurelia OP, Maria / Mariologie. Maria heute, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 2003, 396-398

¹¹¹ AMMICHT-QUINN, 80

¹¹² vgl. AMMICHT-QUINN, 81

¹¹³ AMMICHT-QUINN, 83

Regina Ammicht-Quinn zieht einen interessanten Vergleich: Die perfekte Puppe Barbie ist heute das, was in früheren Zeiten Marienbilder waren¹¹⁴. Es ist ein Entwurf, der außerhalb der Reichweite der Betrachterinnen liegt, ihr Körper wird nie so sein. Die Theologin analysiert, dass Schönheitsideale doppeldeutig sind¹¹⁵, einerseits ist Schönheit (d.h. der Norm entsprechend) eine Möglichkeit zum sozialen Aufstieg und andererseits gleichzeitig ein Zwang zu Normierung. Interessant ist, dass der Zwang zur Schlankheit als neues Ideal zeitgleich mit neuen Rechten für Frauen wie dem Wahlrecht um 1920 entstand. Diese Normierung wird kommerziell in der Diät- und Kosmetikbranche bis hin zur Plastischen Chirurgie vielfach genutzt, Folgen sind oftmals Essstörungen. Die Gleichsetzung von Schönheit und Schlankheit etabliert implizit den Körper des männlichen Jünglings als Ideal¹¹⁶.

Regina Ammicht-Quinn stellt fest, dass die Notwendigkeit besteht, für Frauen – wie für Männer – neue Körperbilder zu entwerfen. Für diese sind zwei Dinge wichtig: „Zum einen die reflektierte Distanz vom herrschenden Schönheitsmythos mit der gleichzeitigen Aufgabe, körperliche Ästhetik und ästhetische Körperlichkeit neu zu beschreiben; zum anderen das Offenhalten der Vielfalt von Körper-Bildern als Kontrapunkt gegen überkommene und neue gesellschaftliche Festlegungen, die Moral und Sittlichkeit, Mutterschaft und Sexualität, Emotion und Lust zu trennen versuchen“¹¹⁷. Sowohl Eva als auch Maria sind im christlichen Glauben auf das konstitutive Glaubensereignis, die Inkarnation, hin ausgerichtet. „Frauen [...] haben nie probeweise das Wort Inkarnation auf sich selbst angewandt. Zu verdächtig war das eigene Fleisch, zu sehr stand das Streben nach Reinheit und/oder Schönheit im Weg“¹¹⁸. Es geht damit um die Befreiung der statischen Maria/Eva-Bilder in nicht-widerstreitenden, nicht moralisierenden und nicht normierenden Bildern. Inkarnation hat dann eine neue Identität: Eva-Maria.

¹¹⁴ vgl. AMMICHT-QUINN, 85

¹¹⁵ vgl. AMMICHT-QUINN, 88 f.

¹¹⁶ vgl. AMMICHT-QUINN, 91

¹¹⁷ AMMICHT-QUINN, 97

¹¹⁸ AMMICHT-QUINN, 91

4.7. Zweigesichtigkeit: Körperkult und Körperverachtung

Der Körper verschwindet aus der Gesellschaft durch technologisch vermittelte Begegnungen und die Medialisierung der Welt. Als Beispiel dient Regina Ammicht-Quinn ein Roman von Nicholson Baker, in dem zwei Menschen ihre Kommunikation nur über eine kommerzielle Sex-Hotline aufrecht erhalten¹¹⁹. Telefonsex ist dabei sowohl Symptom als auch Symbol für das körperliche Leben in unserer Gesellschaft, Begegnung, Kommunikation und Nähe haben damit eine andere Bedeutung bekommen. Ein anderes Beispiel kommt aus der Medizin: der Herzschrittmacher ist das Symbol eines innerlich mit dem Motor verschmolzenen Menschen, der den Rhythmus des Körpers bestimmt¹²⁰ (Regina Ammicht-Quinn will aber die Fortschritte der Medizin nicht in Frage stellen).

Auf der anderen Seite steht aber die Betonung der Körperlichkeit. Am Anfang stand die Ver-öffentlichung des Frauenkörpers, die nun über die Vermittlung des Körperbewusstseins der homosexuellen Subkultur die allgemeine Kultur erreicht hat¹²¹. Der Körper als Markt ist entdeckt worden. Unsere Gesellschaft ist überflutet von Körperbildern, deren Qualität es ist, einen neuen unerreichbaren Körper darzustellen¹²². Jugendlichkeit, Schönheit und Fitness gelten als erstrebenswerte Ziele. „Körperlichkeit ist nicht einfach ‚da‘, sondern sie ist gut oder schlecht, gelungen oder misslungen“¹²³. Dieser Körperkult ist eng mit der Suche nach Sinn in der post-religiösen Gesellschaft verbunden¹²⁴, die Urangst der Sünde wirkt, Heilserwartungen werden mit dem Körper verknüpft. Fasten und Selbstqual werden als Fitness etikettiert. Die säkulare Gesellschaft hat die Struktur einer bestimmten religiösen Tradition übernommen, in der der natürliche, fehlerhafte, alternde und auch begehrlche Körper ein Objekt der Verachtung ist.

¹¹⁹ vgl. AMMICHT-QUINN, 98

¹²⁰ vgl. AMMICHT-QUINN, 109

¹²¹ vgl. AMMICHT-QUINN, 110

¹²² vgl. AMMICHT-QUINN, 115

¹²³ AMMICHT-QUINN, 110

¹²⁴ vgl. AMMICHT-QUINN, 113 f.

Regina Ammicht-Quinn ist es wichtig, beide Aspekte zusammenzudenken – als zwei Seiten einer Medaille:

„Körpermarkt und Körperverdrängung, Körperkult und Körperverachtung erweisen sich als parallele und zusammenhängende Erscheinungen; der Kampf um den guten, neuen, heilsverheißenden Körper ist zugleich der Kampf gegen den schlechten, alternden, alten und sterblichen Körper“¹²⁵.

4.8. Körperlichkeit in christlichen Traditionen

Regina Ammicht-Quinn meint, dass der Zugriff heute im institutionalisierten Christentum – nach einer langen Geschichte der Körperfeindlichkeit, die sie weniger in den christlichen Inhalten, sondern in griechisch-römischen Traditionen festmacht – sich im wesentlichen auf zwei Bereiche konzentriert: die Moral und die Liturgie¹²⁶.

Traditioneller Moraltheologie geht es darum, die Kontrolle über den Körper durch die Kontrolle der Triebstruktur zu erreichen. Diese Zielvorstellung ist umstritten, und der Körper gewinnt ein legitimes Eigenleben zurück¹²⁷.

In der Liturgie, in sakramentalen Handlungen, ist der menschliche Körper ein direkter Bezugspunkt. „Der religiöse Akt wird im Sakrament zu einem sinnlich erfahrbaren Akt“¹²⁸. Neue theologische Entwürfe lassen das nicht außer acht. Zu bedenken ist allerdings, meint Regina Ammicht-Quinn, dass es um die Einbindung eines durch ein Regelsystem kontrollierten Körpers geht und dass nicht die Kontrolle des Körpers zur Zugangsberechtigung wird¹²⁹.

4.9. Die Heilungen Jesu und ein neues Körperbild

Regina Ammicht-Quinn macht ihre Aufwertung des Körpers nicht nur an der Inkarnation¹³⁰ fest, sondern auch im erzählten Leben und Wirken Jesu. Im Neuen

¹²⁵ AMMICHT-QUINN, 136

¹²⁶ vgl. AMMICHT-QUINN, 123

¹²⁷ vgl. AMMICHT-QUINN, 123 f.

¹²⁸ AMMICHT-QUINN, 124

¹²⁹ vgl. AMMICHT-QUINN, 124

¹³⁰ siehe Kap. 4.2.

Testament finden sich sowohl in den Evangelien als auch in der Apostelgeschichte überdurchschnittlich viele Heilungserzählungen. Es scheint also die Sorge um körperliches Wohlergehen zentral für diese Texte zu sein.

Regina Ammicht-Quinn fragt nach, was dieses Motiv körperlichen Wohlergehens bedeutet und welchen Stellenwert es innerhalb der Botschaft der frühchristlichen Kirche hat. Die Wunder der Heilungen sind theologisch und anthropologisch im Kontext der Reich-Gottes-Botschaft Jesu zu verstehen: „Der Zusammenhang von Heilung und Gottesreich, von Heilung und Heil ist ein direkter und notwendiger. [...] Heilungen sind Heilstaten, die die verheißene Heilszeit anbrechen lassen“¹³¹. Die Wunder dienen nicht dazu, den Glauben zu erwecken, sondern setzen ihn vielmehr voraus.

„Heilungen sind [...] die konkrete und körperliche Seite des verkündeten Heils“¹³². Die Intensität der Körperlichkeit des Heils wird durch die vielen Heilungen von Frauen deutlich, da Frauen diejenigen sind, die mit Körper und Natur identifiziert werden¹³³.

Ammicht-Quinn macht nach dieser Analyse deutlich, dass die Abwertung des Körpers in der christlichen Tradition die Entwurzelung der Verkündigung Jesu bedeutet. Diese ist eine körperlich verwurzelte und körperlich erfahrbare Heilsverheißung¹³⁴.

¹³¹ AMMICHT-QUINN, 129

¹³² AMMICHT-QUINN, 132

¹³³ vgl. AMMICHT-QUINN, 133 f.

¹³⁴ vgl. AMMICHT-QUINN, 135

5. Versuch eines Zusammendenkens

Interessanterweise beziehen sich sowohl Carter Heyward als auch Regina Ammicht-Quinn in ihrer Argumentation einer Aufwertung des Körpers auf die Inkarnation. Die theologischen Ansätze unterscheiden sich aber. Carter Heyward sieht die Inkarnation als Grundlage ihrer Beziehungstheologie und argumentiert so die Bezogenheit der Menschen aufeinander. Regina Ammicht-Quinn geht 17 Jahre später weiter, sie schlägt vor, die Inkarnation auf Frauen anzuwenden und so zu einem neuen Körperbild zu kommen, welches die Grundlage für die Geschlechterverhältnisse darstellt. Dieser Unterschied überrascht weniger, da zwischen den beiden hier beachteten Publikationen eine relativ lange Zeit feministischer Theoriebildung zum Thema Körper liegt. Ammicht-Quinn führt ein zweites in Jesus begründetes theologisches Argument für die Aufwertung des Körpers an, die Wundergeschichten über die körperlichen Heilungen durch Jesus stehen für ein positives Körperbild.

Die Forderung Carter Heywards, den Körper zu feiern¹³⁵, ist ein Gegenkonzept zur Körperverachtung und –verdrängung, aber auch zur Kommerzialisierung und Ver-öffentlichung des Frauenkörpers, wie sie Regina Ammicht-Quinn beschreibt. Was das konkret heißt, ist bei beiden Theologinnen mit einer unterschiedlichen Schwerpunktsetzung angedacht.

Es wird aber noch viel Phantasie und vielen Mut zur Veränderung von Herrschaftsverhältnissen in Gesellschaft und Kirchen brauchen, um wirklich alltagsadäquate, vielfältige, positive Ausdrucksformen zu entwickeln, von der Entwicklung neuer Rituale in der Liturgie bis hin zu politischem Handeln.

Wichtig ist dafür sicherlich auch die Auseinandersetzung mit den positiven Denkbewegungen und Traditionen, die im Christentum sehr wohl auch vorhanden sind, wenn auch oftmals verstellt von einer männlichen, systemerhaltenden Theologie und

¹³⁵ vgl. HEYWARD, 38

einer patriarchalen Praxis der Kirchen. Ich habe bei der Beschäftigung mit dem Thema den Eindruck gewonnen, dass es schon eine sehr umfassende Auseinandersetzung mit den negativen Körpervorstellungen und dem damit verbundenen Sexismus gibt, aber noch weniger eine Theologie, die die theoretisch geforderte Aufwertung des (Frauen)Körpers konkret macht. Interessant finde ich in diesem Zusammenhang Fragen der Reproduktionsmedizin und das „alte“ Thema der Frauenbewegung, das Recht auf Selbstbestimmung der Frau beim Schwangerschaftsabbruch. Relevant ist aber das in der Befreiungstheologie¹³⁶ vielfach schon aufgearbeitete Thema der Diskriminierung von Menschen aufgrund von Hautfarbe, körperlichen Beeinträchtigungen und sozialer Stellung. Pierre Bourdieu weist darauf hin, dass die soziale Stellung in den Körper eingeschrieben ist¹³⁷ (überhaupt hielte ich die Auseinandersetzung feministischer Theologie mit Bourdieu für fruchtbringend). All diese Fragen sind nie von Fragen der Geschlechterdifferenz zu trennen.

Und nicht zuletzt geht es bei diesem Thema um ein neues Gottesbild. Das macht Carter Heyward deutlicher, als es Regina Ammicht-Quinn tut. Das Bild von Sallie Mc Fague, Gott als Mutter, LiebhaberIn und FreundIn zu sehen¹³⁸ gefällt mir. Aber es geht dabei für mich nicht nur darum, in der Sprache neue, mit dem Weiblichen verbundene Wörter für Gott zu finden, sondern vor allem darum, ein Gottesbild endgültig zu verabschieden, dass Gott/Göttin als fern, nur transzendent, allmächtig, als männlichen „Macher“ darstellt.

136 vgl. FÜNFSINN, Bärbel, Körper der Frau / Leiblichkeit. Befreiungstheologisch (Lateinamerika), in: GÖSSMANN, Elisabeth u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh²2003, 341-343

137 vgl. BOURDIEU Pierre, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/Main 1998 (1979)

¹³⁸ vgl. LADNER, 217

Literaturverzeichnis

AMMICHT-QUINN, Regina, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz ³2004 (1999)

BOURDIEU, Pierre, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/Main 1998 (1979)

BOURDIEU, Pierre, Die männliche Herrschaft, in: DÖLLING Irene, KRAIS Beate (Hgg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt/Main 1997, 153-217

BUTLER, Judith, Das Unbehagen der Geschlechter, übersetzt von Katharina Menke, Frankfurt am Main 2003 (1991)

DE BEAUVOIR, Simone, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek bei Hamburg ²2002 (1949)

FÜNFSINN Bärbel, Körper der Frau / Leiblichkeit. Befreiungstheologisch (Lateinamerika), in: GÖSSMANN, Elisabeth u.a., Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh ²2003, 341-343

GÖSSMANN Elisabeth, Eva. Theologiegeschichtlich, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh ²2003, 128-131

GRILLMEIER A., Jesus Christus, Dogmengeschichte der kirchlichen Christologie, in LThK, Bd. 5, Freiburg 1986

HAUG Frigga, Geschlechterverhältnisse, in: HAUG, Frigga (Hg.), Historisch-kritisches Wörterbuch des Feminismus, Band 1, Hamburg 2003

HEYWARD Carter, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung. Mit einer Einleitung von Dorothee Sölle, Stuttgart ⁴1992 (1986, englisch 1982)

JANSSEN Claudia, Körper der Frau / Leiblichkeit. Biblisch. Neues Testament, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh ²2003, 333 – 336

MAIER Christl, Körper der Frau / Leiblichkeit. Biblisch. Altes Testament, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh ²2003, 331 – 333

MAROT, A., Episkopalisten, in: LThK, Bd. 3, Freiburg 1986

- MEYER-WILMES, Hedwig, Programm Feministischer Theologie(n), in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh ²2003, 147-150
- LADNER Gertraud, FrauenKörper in Theologie und Philosophie. Feministisch-Theologische Zugänge, Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 11, Münster 2002
- POHL-PATALONG, Uta, Gender. Allgemeiner Diskussionsstand, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh ²2003, 216-221
- SCHUMAK Renate, Feministische Theorie in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts – Rund um den "Butler-Boom"
<http://www.spsh.de/texte/butler.html> [28.5.05]
- STANDHARTINGER, Angela, „Die Frau muss Vollmacht haben auf dem Haupt“ (1 Kor 11,10). Zur Geschichte und Gegenwart feministischer Paulusauslegungen, in: DINGEL, Irene (Hg.), Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz, Perspektiven, Akzente, Leipzig 2003, 23-66
- STRAHM, Doris, Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in die feministische Theologie, Fribourg (Schw.), 1990
- STRAHM, Doris, Jesus Christus – Feministische Christologien, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh ²2003, 306-313
- STROTMANN Angelika, Sexualität. Biblisch, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh ²2003, 505 – 507
- SÖLLE, Dorothee, Was erreicht ist – was noch aussteht. Einführung in die Feministische Theologie, in: DINGEL Irene (Hg.), Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz, Perspektiven, Akzente, Leipzig 2003, 9-22
- SPENDEL Maria Aurelia OP, Maria / Mariologie. Maria heute, in: GÖSSMANN, Elisabeth, u.a. (Hgg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh ²2003, 396-398
- WULF, F., Inkarnation, in: LThK, Bd. 5, Freiburg 1986