GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Geschlechtergerechtigkeit als theologische Wissensfigur : die Ausdifferenzierung feministischer Theologien im Wissenssystem der Religion

Winkel, Heidemarie

2010

https://doi.org/10.25595/569

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Winkel, Heidemarie: *Geschlechtergerechtigkeit als theologische Wissensfigur : die Ausdifferenzierung feministischer Theologien im Wissenssystem der Religion*, in: Gender : Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jg. 2 (2010) Nr: 1, 100–117. DOI: https://doi.org/10.25595/569.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY SA 4.0 Lizenz (Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY SA 4.0 License (Attribution - ShareAlike). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Heidemarie Winkel

Geschlechtergerechtigkeit als theologische Wissensfigur: die Ausdifferenzierung feministischer Theologien im Wissenssystem der Religion

Zusammenfassung

Die Ausdifferenzierung christlich-feministischer Theologien wird in diesem Aufsatz aus religions- und wissenssoziologischer Perspektive betrachtet. Feministische Theologie wird dazu als eigenständige Wissens*figur* innerhalb des theologisch gebündelten Wissensvorrats der Religion eingeführt. Solchermaßen zielt feministische Theologie auf die Rekonstruktion der symbolischen Sinnwelt christlicher Religion und der hierin verankerten Wissensformen in ihrer Gesamtheit, also auf die Glaubenspraxis (*Ortho-Praxie*), die Glaubenslehre (*Ortho-Doxie*) und auf deren wissenschaftliche Reflexion in der Theologie. Es wird am Beispiel des Protestantismus diskutiert, vor welchem Hintergrund sich feministische Theologie historisch zu einem eigenständigen Reflexionshorizont entwickelt hat und inwiefern sie dabei als Modus theologischer Selbstreflexion im Verhältnis zum institutionalisierten Kern christlicher Theologie an Bedeutung gewonnen hat.

Schlüsselwörter

Geschlechtersoziologie, Religionssoziologie, Wissenssoziologie, feministische Theologie, religiöser Wandel

Summary

Gender Justice as a Theological Knowledge Figure: The differentiation of feminist theologies in the religious knowledge system

The social differentiation of feminist theology will be examined from a sociological point of view, namely from the sociology of religion and the sociology of knowledge. Thereby feminist theology will be introduced as distinct knowledge *figure* within the theologically based religious reservoir of knowledge. According to this conceptual classification, feminist theology aims at the reconstruction of religion's symbolic horizon of meaning at large, including all its forms of knowledge, namely: the practice of belief (*orthopraxy*), and the theological doctrines (*orthodoxy*) and their scientific reflection within theology. The article is discussed in terms of Protestantism, against the background of which feminist theology has historically developed as a distinguished horizon of reflection, and in terms of how far it has gained significance with regard to the institutionalised kernel of Christian theology.

Keywords
Gender sociology, sociology of religion, sociology of knowledge, feminist theology, religious change

1 Einleitung

Evangelische Theologinnen haben jüngst einen Sammelband herausgegeben (Matthiae et al. 2008), in dem sie dreißig Jahre feministische Theologie in Deutschland rekapitulieren. Sie bewerten den Verlauf ihrer Institutionalisierung trotz aller Ambivalenzen als Erfolgsgeschichte. Mit der feministischen Theologie sei es gelungen, der traditionellen Theologie einen frauenspezifischen Ansatz gegenüberzustellen, der sich nicht als Ergänzung des herkömmlichen Verständnisses von Kirche, Amt und Theologie versteht,

sondern dieses grundsätzlich herausfordert. Religionssoziologisch gesehen geht es um die Infragestellung des Kerns christlichen Selbstverständnisses, also von Glaubenslehre und Glaubenspraxis, und damit um die De-Legitimierung der institutionalisierten Mitte.

Aus der Perspektive eines soziologischen Institutionenbegriffs[1] erscheint es aber fraglich, inwiefern von einer Institutionalisierung feministischer Theologie einerseits und einer damit korrespondierenden De-Institutionalisierung der religiösen Geschlechterordnung andererseits gesprochen werden kann. Die kritische Bilanz basiert darauf, dass die religiöse Geschlechterdifferenz in den Kirchen nach wie vor in hohem Maß institutionell abgesichert ist. Beispielhaft kann nicht nur auf den Ausschluss der Frauenordination in der Katholischen Kirche oder der Orthodoxie verwiesen werden. Auch die Entwicklungsgeschichte des Pfarrberufs für Frauen in der Evangelischen Kirche belegt dies (Bartsch 1996). Indem sich ein spezifisches Deutungsmuster der protestantischen Pfarrerin ausdifferenziert hat (Sammet 2005), werden Geschlechtergrenzen im Vollzug religiösen Handelns auf neue Weise symbolisch verfestigt. Auch wenn hierdurch das Stereotyp des männlichen Pfarrberufs relativiert wird, kommt es infolge der Übernahme des Pfarramts durch Frauen zu einer erneuten Vergeschlechtlichung. Obwohl Frauen als religiöse Expertinnen regelmäßig traditionelle Geschlechterbarrieren durchbrechen, ist das soziale Geschlecht als Ordnungsfaktor im Sinne einer besonderen religiösen Symbolisierung von Weiblichkeit immer noch relevant.

Die institutionelle Verfestigung feministischer Theologie im Wissenssystem christlicher Religion erscheint aber noch aus einem weiteren Grund fragil. Nach Birgitta Nedelmann (1995) hängt der Verfestigungsgrad einer Institution aus soziologischer Sicht vor allem davon ab, inwiefern der sich in ihr manifestierende Erwartungshorizont als gegeben vorausgesetzt werden kann oder auf der Ebene sozialen Handelns durch explizites, strategisches Verhalten regelmäßig reproduziert werden muss. Hiernach liegt ein umso geringerer Institutionalisierungsgrad vor, je mehr eine Institution zu ihrer Aufrechterhaltung der Bestätigung durch praktischen Vollzug bedarf.[2] In der Folge ist ihre Legitimation eher niedrig und ihr Eigenwert eher gering. Angewendet auf die feministische Theologie bedeutet dies, dass nach ihrem Stellenwert innerhalb der institutionalisierten Religion gefragt wird. Bärbel Wartenberg-Potter stellt dazu aus protestantischer Sicht fest: „Feministische Theologie hat von ihren Anfängen an von der Praxis gelebt“ (2008: 11), und zwar vor allem von einer Vielzahl an Initiativen an der kirchlichen Basis, die teils gegen hohen Widerstand der institutionalisierten Kirche feministische Theologie betreiben. Aus katholischer Perspektive lässt sich ergänzen, dass die Resultate feministischer Theologie ungeachtet ihrer Bandbreite – von der Exegese bis hin zur Moraltheologie – nur selten aufgegriffen werden. Sie gelten nicht als selbstverständlicher Teil des theologischen Kerns: „diese Studien und Ergebnisse werden kaum rezipiert; im größeren Rahmen der Theologie werden sie meist schlicht ‚übersehen‘ “ (Schüngel-Straumann 2003: 184). Insgesamt scheint die feministische Theologie – und mit ihr ein geschlechterinklusives Konzept von kirchlicher Realität – in hohem Maß von

1 Vergleiche hierzu einführend Esser (2000) und Lepsius (1996, 1995): Hiernach schaffen Institutionen legitimierte Handlungsräume und ermöglichen somit die Verfolgung spezifischer Interessen.

2 Vgl. zum Verhältnis von Institutionalisierungsgrad und handlungsmäßiger Reproduktion der Geschlechterdifferenz am Beispiel verschiedener nichttheologischer Berufe Bettina Heintz und Eva Nadai (1998).

der religiösen Praxis spezifischer Gruppen abhängig zu sein. Ihr Legitimationsgrad ist aus institutionentheoretischer Sicht folglich eher gering.

Wenn die Geschlechterdifferenz nach wie vor eine zentrale Strukturkategorie innerhalb der christlichen Religion darstellt und von einer De-Institutionalisierung der religiösen Geschlechterordnung nur bedingt die Rede sein kann, stellt sich die Frage, wie sich die Entstehung feministischer Theologie und mit ihr die theologische Professionalisierung von Frauen in soziologischer Hinsicht einordnen lassen? Es wird argumentiert, dass es sich aus wissenssoziologischer Perspektive um einen programmatischen Wandel der religiösen Symbolisierung von Geschlecht auf der Ebene theologischer Sinn- und Deutungsschemata handelt. Er mündet mit der feministischen Theologie respektive der theologischen Frauenforschung[3] in die Ausdifferenzierung einer distinkten Wissens*figur* innerhalb des theologisch gebündelten Wissensvorrats der Religion. Theologie wird in diesem Zusammenhang als eine zentrale Wissens*form* innerhalb des Wissens*systems* der Religion definiert; sie setzt sich aus einer Vielzahl von Wissens*figuren* zusammen, von der Dogmengeschichte über die Pastoraltheologie bis hin zur feministischen Theologie.[4] Letztere zielt als eigenständige Wissens*figur* auf die Rekonstruktion der symbolischen Sinnwelt christlicher Religion und auf die darin verankerten Wissensformen in ihrer Gesamtheit, und damit neben der Theologie auch auf die Glaubenspraxis (*Ortho-Praxis*) und die Glaubenslehre (*Ortho-Doxie*) als den beiden grundlegenden Wissensformen jeder Religion. Ziel des Aufsatzes ist es, am Beispiel des Protestantismus zu zeigen, vor welchem Hintergrund sich feministische Theologien innerhalb des theologisch gebündelten Wissensvorrats christlicher Religion zu einem eigenständigen Reflexionshorizont entwickelt haben.

Dieser Prozess hat seinen historischen Hintergrund im 19. Jahrhundert, und zwar in der Frauenmissionsbewegung. Sie ist Ausdruck einer wachsenden Suche nach religiös begründeten Lebensformen für Frauen. Weil ihnen als religiösen Expertinnen bis dahin kaum Handlungsmöglichkeiten in der christlichen Religion zur Verfügung stehen, fordern sie sinnstiftende Formen religiöser Praxis für sich ein. Die Suche nach einer angemessenen Funktion und Rolle in der Religion mündet zu Beginn des 20. Jahrhunderts in das Infragestellen der ordnungslegitimierenden Funktion christlicher Religion für das Geschlechterverhältnis. Den Rahmen hierfür bildet die aus der Missionsbewegung historisch hervorgegangene ökumenische Bewegung. Sie verbindet sich mit einem Perspektivenwechsel, indem die Frage nach den Möglichkeiten religiöser Partizipation von Frauen nun zu einem theologischen Anliegen gemacht wird. Im Kern geht es hier bereits um eine theologische Neubewertung der religiösen Symbolisierung von Geschlecht, und zwar in Richtung einer gleichberechtigten Gemeinschaft von Frauen und Männern. Im

3 Im Weiteren wird nur der Terminus ‚feministische Theologie' verwendet. Die in der begrifflichen Differenzierung von feministischer Theologie und theologischer Frauenforschung mitschwingende Unterstellung, es handele sich um zwei verschiedene, methodologisch konträr operierende Ansätze, wird nicht geteilt. Vergleiche hierzu Leonore Siegele-Wenschkewitz (1995: 68ff.).

4 Im Anschluss an Durkheim und Weber wird Religion hier als eigenständiges Erkenntnis- und Wissenssystem verstanden (Knoblauch 2005: 81). Der Begriff der Wissensform geht auf Scheler (1960) zurück, wird hier aber anders verwendet. Während Scheler Religion in ihrer Gesamtheit als eine Wissensform neben anderen bezeichnet, z. B. der positiven Wissenschaft (Knoblauch 2005: 92ff.), unterscheide ich mit der Glaubenspraxis (*Ortho-Praxis*), der Glaubenslehre (*Ortho-Doxie*) und der Theologie als theoretischer Reflexion des Glaubens und der Glaubenslehre drei Wissensformen innerhalb der Religion.

Hintergrund steht dabei die auf Inklusion jenseits konfessioneller und anderer Formen sozialer Verschiedenheit beruhende ökumenische Leitidee. Diese Entwicklung mündet in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der Entstehung feministischer Theologie in die Ausdifferenzierung einer distinkten theologischen Wissensfigur innerhalb des Wissenssystems der Religion.[5]

Dieser Prozess wird entsprechend seiner historischen Entwicklung in vier Schritten skizziert. Ausgangspunkt ist die Missionsbewegung und ihre Bedeutung als Reflexionshorizont für die innerreligiöse Thematisierung des Geschlechterverhältnisses. Hierauf aufbauend wird der in der ökumenischen Bewegung vollzogene Paradigmenwechsel im Selbstverständnis christlicher Religion skizziert. In einem weiteren Schritt wird gezeigt, inwiefern dadurch eine neue Perspektive auf das Geschlechterverhältnis befördert wird. Es wird argumentiert, dass die traditionellen theologischen Wissensfiguren und die ihnen inhärenten Auffassungen zum Geschlecht ausgehend von der ökumenischen Leitidee neu gedeutet werden. Dies mündet in eine auch in geschlechtsspezifischer Hinsicht inklusive, theologische Konzeption von kirchlicher Gemeinschaft. Auf welche Weise dies zur Ausdifferenzierung feministischer Theologie als eigenständiger Wissensfigur beiträgt, ist Thema eines vierten Abschnitts. Damit trägt der Aufsatz nicht nur zur religionssoziologischen Auseinandersetzung über die Muster und Formen sozialen Wandels von Religion in der Moderne bei. Er ist auch als Beitrag zur geschlechtersoziologisch relevanten Frage nach dem Wandel gesellschaftlicher Erwartungs- und Deutungsstrukturen zu Geschlecht zu lesen.

2 Ein spezifisch christliches Frauenideal als Kern der religiösen Geschlechterordnung

Es kommt nicht von ungefähr, dass die Suche von Frauen nach einer sinnstiftenden religiösen Praxis im Rahmen des 19. Jahrhunderts eine besondere Dynamik entfaltet. Als Folge der Auflösung ständischer Gesellschaftsstrukturen suchen beide Geschlechter nach neuen Vergesellschaftungsformen, und zwar auch innerhalb der Religion (Meiwes 2000: 19). Der allgemeine strukturelle Wandel wird im Protestantismus zum Ausgangspunkt weitreichender Aktivitäten um eine ‚Rechristianisierung' der Gesellschaft gemacht. In Abgrenzung zu den Idealen der neuen politischen und geistigen Strömungen richten sich die religiösen Anstrengungen auf die Vermittlung christlicher Werte mit dem Ziel einer sittlich-religiösen Erneuerung der Gesellschaft (Schieder 1993; Kuhn 2003).

Die religiösen Bewegungen münden in die Gründung vielfältiger neuer Organisationsformen. Frauen haben an dem daraus hervorgehenden religiösen Wandel entscheidenden Anteil. Im protestantischen Kontext manifestiert sich dies in den konfessionell gebundenen Frauenmissionsvereinen der inneren und äußeren Mission (Robert 1998; Konrad 2001; Gleixner 2007). Frauen stellen weltweit die Mehrheit der Aktiven in der Missionsbewegung (Markolla 2006) und werden als religiöse Akteurinnen sichtbar.[6] Dies verbindet sich mit der Schwierigkeit, einen eigenständigen, frauenspezifischen Ansatz

5 Auf die weiteren Wurzeln feministischer Theologie wird an anderer Stelle näher eingegangen.

6 Im katholischen Kontext kommt es mit der Ausdifferenzierung von Frauenkongregationen ebenfalls zu einer Expansion frauenspezifischer Sozialformen (Meiwes 2000: 77).

diakonisch-missionarischer Arbeit neben der männlich dominierten Missiologie durchzusetzen. In der Folge wird die Missionsbewegung zum expliziten Reflexionshorizont für die Partizipation von Frauen in der Religion. Der Kern des von Frauen vermittelten Missionsideals unterscheidet sich aber nicht von traditionellen Vorstellungen über ihre gesellschaftliche Rolle. Neuzeitliche Weiblichkeitsvorstellungen werden mit christlichen Werten verbunden und dabei die gesellschaftliche Funktion von Frauen als ergebene Mutter und Gattin fokussiert. Damit bewegt sich die Frauen-Missiologie innerhalb der traditionellen religiösen Symbolisierung von Geschlecht (Okkenhaug 2004; Keim 2005).

Dies spiegelt sich auf nationaler Ebene wider. In der inneren Mission wird die Kultivierung eines spezifisch christlichen Frauenbildes der Unterordnung gepflegt (Gause 2003: 79). Noch in den 1930er und 1940er Jahren ist die evangelische Frauenbewegung vor allem dadurch charakterisiert, dass sie ihre Arbeit an den protestantischen Sittlichkeitsvorstellungen des 19. Jahrhunderts orientiert (Kaufmann 1988: 27).[7] Insofern fällt die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung protestantischer Mission hinsichtlich ihres Anteils an einer strukturellen Öffnung der Religion im 19. Jahrhundert ambivalent aus. Einerseits ermöglichen die neuen religiösen Sozialformen existentiell gesicherte Lebensperspektiven jenseits von Ehe und Familie (Meiwes 2000: 18). Andererseits verbindet sich damit kein programmatischer Wandel im Bereich kognitiver Leitbilder und Sinnmuster. Das Frauenbild ist nach wie vor von dem hierarchisch begründeten theologischen Ordnungsdenken bestimmt.[8] Erst mit der Ökumene zeichnet sich eine Veränderung im theologischen Deutungshorizont ab.

3 Perspektivenwechsel im Selbstverständnis christlich-protestantischer Religion

Weil die Mission angesichts des umfassenden gesellschaftlichen Wandels die Bewahrung des institutionalisierten Kerns der Religion im Blick hat, konnte sich in ihren Arbeits- und Kommunikationszusammenhängen keine kritische Rekonstruktion traditioneller Geschlechterschemata entfalten. Vielmehr wurde mit einem distinkten christlichen Leitbild und der ihm innewohnenden Geschlechterordnung auf den allgemeinen Wandel reagiert. Differenzierungstheoretisch betrachtet handelt es sich hierbei um eine Reaktion auf den Rückgang gesellschaftlicher Integration durch Religion, also auf die wachsende funktionale Differenzierung. Religion ist nun ein gesellschaftliches Subsystem unter anderen und damit dem Vergleich und der Konkurrenz ausgesetzt (Luhmann 2000: 125). Daraus entsteht die Frage, wie die christliche Religion ihren Geltungsanspruch als *vera religio* auch weiterhin behaupten kann (Tyrell 1996). Weltweite Mission ist seit Ende des 15. Jahrhunderts, insbesondere aber im 19. Jahrhundert, ein zentraler Modus zur Bekräftigung des christlichen Universalismusanspruchs.[9]

7 Im deutschen Missionskontext gibt es nur wenige Ausnahmen, so etwa Amalie Sieveking (Baumann 1992: 39ff.). Von ihr kann angenommen werden, dass sie der traditionellen Beschränkung von Frauen auf den häuslichen Bereich kritisch gegenüberstand (Gause 2003: 78).

8 Inger Marie Okkenhaug (2004) bezeichnet dies als paradoxe Emanzipation.

9 Die unheilige Allianz zwischen Christentum und imperialer europäischer Expansion kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Siehe hierzu etwa die Missionshistorikerin Christine Lienemann-Perrin (1999).

Der strukturelle Wandel hat aber nicht nur Konsequenzen für das Außenverhältnis christlicher Religion, sondern auch für ihr Binnenverhältnis sowie für ihre Selbstauffassung. Im Zusammenhang der äußeren Mission treten die theologischen Differenzen der seit dem 16. Jahrhundert konfessionell fragmentierten christlichen Religion besonders stark hervor. Das Problem konkurrierender missionarischer Aktivitäten wird in interkonfessionellen Zusammenkünften auf lokaler und überregionaler Ebene zur Sprache gebracht (Hogg 1954: 47; 249ff.). Seit dem 19. Jahrhundert werden Möglichkeiten der Zusammenarbeit im Rahmen solcher Missionskonferenzen ausgelotet, und zwar auch mit dem Ziel, Formen eines einheitlichen Auftretens im Missionsfeld zu entwickeln. So entstehen auf nationaler und internationaler Ebene Kooperationen und Zusammenschlüsse. Dies mündet 1921 in die Gründung des Internationalen Missionsrats als weltweite Dachorganisation.

Hierbei handelt es sich keineswegs um eine konfliktfreie Entwicklung, denn die Frage der Integration gegensätzlicher theologischer Grundpositionen zum Amts- und Kirchenverständnis berührt den institutionellen Kern christlicher Religion. Deshalb wird die Beschäftigung mit dem Verhältnis der verschiedenen christlichen Programmatiken zueinander auf den ersten größeren Missionskonferenzen noch ausgespart. Aus Angst vor zu weitreichenden Auseinandersetzungen wird sie in einen eigenen Diskussionszusammenhang verlagert; er konstituiert sich in den 1920ern als Bewegung für ‚faith and order' *(Glaube und Kirchenverfassung)* (Tatlow 1958). Hier verstetigt sich in den 1930ern die interkonfessionelle Zusammenarbeit. Damit geht ein Perspektivenwechsel einher; er mündet schließlich in eine neue Grundhaltung der verschiedenen Denominationen zueinander. Diese Grundhaltung ist von der Hinwendung auf das Verhältnis der verschiedenen theologischen Programmatiken zueinander getragen (Visser't Hooft 1958), und zwar im Sinne einer Fokussierung auf Alterität statt auf prinzipiell unüberbrückbar erscheinende theologische Differenzen.

Diese Neuakzentuierung der interkonfessionellen Beziehungen vollzieht sich in Selbstbeschreibungen der Missionsbewegung zunehmend unter Heranziehung des Ökumene-Begriffs. Seinem griechischen Ursprung entsprechend hebt der neue Leitbegriff auf die Inklusion der ganzen bewohnten Erde ab und damit auf all diejenigen, die darin wohnen, und zwar ungeachtet ihrer sozialen Herkunft oder Zugehörigkeit. Auf diese Weise wird die Ökumene zum Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen sozialer Grenzziehung und Ungleichheit, nicht nur konfessioneller, sondern auch nationaler, ethnischer, ökonomischer und schließlich auch geschlechtsspezifischer Art. Die Ökumene entwickelt sich dabei nach und nach zu einem eigenständigen theologischen Ansatz, von dem ausgehend soziale Ungleichheit in ihren verschiedenen Erscheinungsformen thematisiert und an Möglichkeiten ihrer Überwindung gearbeitet werden kann (Jaspert 1998). So wurde beispielsweise Rassismus ab den 1960er Jahren zu einem zentralen Arbeitsthema der ökumenischen Bewegung. Insbesondere aber war mit dem Paradigmenwechsel von der Mission zur Ökumene auch ein Grundstein zur theologischen Neubewertung des Geschlechterverhältnisses gelegt.

4 Paradigmenwechsel: Geschlechtergerechtigkeit als religiöse Sinnressource

In der Mission war die Beschäftigung mit dem Geschlechterverhältnis von der Suche nach sinnstiftenden religiösen Tätigkeiten für Frauen innerhalb der hierarchisch angelegten religiösen Geschlechterordnung bestimmt. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gibt es nur wenige Ansätze, die dies mit einer kritischen Anfrage an traditionelle theologische Wissensfiguren zu Geschlecht verbinden. Eine dieser Ausnahmen war die in der ökumenischen Jugendbewegung aktive Henriette Visser't Hooft. In den 1930ern setzte sich die theologisch gebildete ‚Laiin' in einem Briefwechsel mit einer Ikone der protestantischen Theologie, und zwar mit Karl Barth, über dessen Theologie der Geschlechterordnung auseinander. Sie kritisiert Barths Ansatz vor dem Hintergrund seiner anderen Arbeiten, die ein ausdrücklich reformatorisches Gottes-, Menschen- und Glaubensverständnis beinhalten, als widersprüchlich (Siegele-Wenschkewitz 1995: 65f.). Visser't Hooft steht damit für eine Generation von Frauen in der weltweiten ökumenischen Bewegung (Herzel 1981), die den Kern der Frauenfrage im theologischen Verständnis vom Geschlechterverhältnis sehen (Moltmann-Wendel 2005: 100).[10] Diese Frauen bilden zwar keineswegs den damaligen *mainstream*.[11] Aber es kristallisiert sich – wie auch die Diskussion über die sogenannte Theologinnenfrage in den 1920er Jahren zeigt (vgl. Herbrecht 2000) – bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein explizites Interesse an einer theologisch begründeten Revision der Geschlechterbeziehungen heraus.

Die Institutionalisierung der ökumenischen Bewegung befördert diesen Prozess auf eigene Weise, indem sich hier ein neuer Deutungshorizont als Teil des theologischen Wissensvorrats christlicher Religion durchsetzen kann. Dabei nimmt die Frage der religiösen Partizipation von Frauen eine neue Ausrichtung an. Es geht nicht mehr um eine angemessene Form religiöser Praxis für Frauen in der christlichen Religion, sondern um eine Veränderung der religiösen Symbolisierung von Geschlecht selbst. Ausgehend von der ökumenischen Leitidee wird die institutionalisierte Geschlechtertheologie zunehmend als Haupthindernis für die Einbeziehung von Frauen als religiöse Expertinnen wahrgenommen. Im Sinne der sich mit dem ökumenischen Gedanken verbindenden Einheitssemantik und der sich unter diesem Leitbegriff vollziehenden Reflexion werden die Kirchen nun von Frauen dazu aufgefordert, ihre Wissensformen zu Geschlecht zu überprüfen, also auf theologischer Ebene sowie hinsichtlich ihrer Glaubenspraxis (*Ortho-Praxis*) und Glaubenslehre (*Ortho-Doxie*). Dabei geht es von Beginn an um Fragen institutionalisierter Partizipationsmöglichkeiten.[12]

Dies vollzieht sich zunächst noch innerhalb der weltweiten missionarischen Bewegung, die sich zunehmend als ökumenisch versteht. Mit ihrer organisationellen Verfestigung im *Ökumenischen Rat der Kirchen* (ÖRK) 1948 nimmt sie schließlich eine neue Form an. Auf die Gründung des ÖRK hatte seit den 1920er Jahren unter anderem

10 Dies gilt auch für Charlotte von Kirschbaum; sie war die engste Mitarbeiterin und Lebensgefährtin des verheirateten Karl Barth (Köbler 1986; Selinger 2004).

11 Eher scheint Anna Paulsen, eine der ersten promovierten protestantischen Theologinnen, eine typische Haltung zum Geschlechterverhältnis vertreten zu haben (Bieler 1994).

12 In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts steht dabei u. a. das Verhältnis von Frauenordination und traditionellem Amts- und Kirchenverständnis im Mittelpunkt; insofern geht es um den Kern der Glaubenslehre, um die Wissensform der *Ortho-Doxie*.

die aus dem Zusammenhang der Missionsbewegung hervorgegangene und männlich dominierte *Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung* hingewirkt.[13] Weil sich die Missionsbewegung vor allem als Bewegung von LaiInnen konstituierte, und damit in organisationeller Hinsicht unabhängig von den institutionalisierten Kirchen und deren geistlicher Hierarchie, waren dort von Anfang an auch Frauen aktiv. An dieser Stelle sind insbesondere die 1895 gegründete *World Student Christian Federation* (WSCF) und die 1894 gegründete weltweite *Young Women's Christian Association* (YWCA) zu nennen. Sie gelten im Verbund mit der *Young Men's Christian Association* (YMCA) als Pionierbewegungen der Ökumene (Rouse 1958: 275ff.), weil hier bereits zentrale ökumenische Kontakte geknüpft worden waren. Viele spätere Führungspersönlichkeiten des ÖRK kannten sich bereits aus den Jugendbewegungen; so etwa der erste Generalsekretär des ÖRK Willem Visser't Hooft oder Sarah Chakko, die 1951 als erste Frau in das Präsidium des ÖRK gewählt wurde. Waren die Jugendorganisationen zunächst weitgehend noch „Versuchslaboratorien" für eine „neue ökumenische Haltung" jenseits von Differenz und Abgrenzung (Rouse 1957: 474), so zeichnete sich bald ab, dass mit den hier geknüpften Beziehungen ein zentrales Fundament für eine offizielle Zusammenarbeit der Kirchen gelegt worden war (Rouse 1958: 267).

An all das konnte nach dem Zweiten Weltkrieg angeknüpft werden. Als die unterbrochenen Kontakte wieder aufgenommen und die Gründung des ÖRK konkrete Formen annimmt, wollen die Frauen aus den Jugendbewegungen die Geschlechterthematik als ein Themenfeld im Arbeitsprogramm des ÖRK verankert sehen. Dahinter steht das Bewusstsein, dass Frauen auf ein umfangreiches und vielfältiges Engagement im Missionsfeld und in den ökumenischen Jugendorganisationen zurückblicken können. Sie müssen aber nicht nur die Beschäftigung mit der Situation von Frauen in den Kirchen, sondern auch ihre Beteiligung am Aufbau des ÖRK gegenüber den Männern des ökumenischen Führungskreises erst durchsetzen: „It was in 1946, that women […] protested this marginalization of the talents that they bring to the church. They formed a pressure group" (Gnanadason 1992: 238).[14] Es wird die Durchführung einer weltweiten Befragung zum Leben und zur Arbeit von Frauen in den Kirchen im Auftrag der ÖRK-Gründungsgruppe durchgesetzt. Die Ergebnisse werden auf der Gründungsversammlung 1948 in Amsterdam präsentiert. Sarah Chakko fordert in diesem Zusammenhang als Vertreterin des Exekutivausschusses der *World Student Christian Federation*, dass sich die Kirchen als solche mit der Situation von Frauen befassen müssen: „the subject of women in the church should be the concern of the church as a *whole*, and not seen as a problem of women alone" (Crawford 2001: 14; Herzel 1981: 6f.).[15]

13 Siehe zum Gründungshintergrund des ÖRK und der daran beteiligten Bewegungen für viele Karlström (1958).

14 Dahinter steht die wiederholte Erfahrung sozialer Marginalisierung: Schon 1923 war in einer Studie über „The Place of Women in the Church in the Mission Field" die rigide Begrenzung von Partizipationsmöglichkeiten kritisiert worden. Umso ärgerlicher ist es, dass diese Frauen ihre Mitwirkung bei der Gründung des ÖRK erneut einfordern müssen: „These wives carried major responsibilities in women's organisations in their own countries; they managed large budgets, some had even started global mission work around the world. These women of action were shocked and irritated to be put in the role of spectators reduced to going shopping in town while their husbands took important decisions" (Barot zit. nach Gnanadason 1992: 238).

15 Im Interimsreport, der die Resultate der Studie für die Konferenz zusammenfasst, heißt es: „The Committees of 58 countries have sent in a memorandum often from fifty to a hundred pages or

Hier deutet sich an, dass sich im Rahmen der Ökumene ein Perspektivenwechsel vollzieht. Die Kirchen sollen sich mit der Situation von Frauen beschäftigen und sich hinsichtlich ihres jeweiligen Verständnisses von Amt und Kirchenverfassung überprüfen, also hinsichtlich ihrer Glaubenslehre (*Ortho-Doxie*) wie auch ihrer Glaubenspraxis (*Ortho-Praxis*) und der damit einhergehenden Formen der In- und Exklusion von Frauen. Auf diese Weise wird die ökumenische Leitidee von der Einheit der Kirchen im Verlauf der nächsten Jahrzehnte schrittweise in geschlechtsdifferenzierender Hinsicht spezifiziert: Jenseits sozialer Verschiedenheit wird ein gleichberechtigtes, geschlechtergerechtes Verhältnis von Frauen und Männern zum programmatischen Fokus ökumenischen Handelns gemacht. Dies verbindet sich von Beginn an mit der Forderung nach einer entsprechenden theologischen Einbettung. Weil in der Ökumene grundsätzliche, das Selbstverständnis der Kirchen in ihrem Kern betreffende Fragen von *Glaube und Kirchenverfassung* behandelt werden, muss auch die Situation von Frauen in der Religion ein Thema sein: „Thus at Amsterdam women insisted that the question of women's place in the church was a *theological and ecclesiological issue"* (Crawford 2001: 14). Hiernach kann die Frage der Einheit ohne die Berücksichtigung der religiösen und gesellschaftlichen Situation von Frauen nicht geklärt werden.

Dies wird in Form von Studienprogrammen, Konferenzen, Konsultationen, Resolutionen und einer Dekade der „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" vertieft, wobei die theologische Relevanz des Geschlechterthemas regelmäßig herausgestellt wird. Dass die Herstellung kirchlicher Einheit nicht ohne Revision der Geschlechterordnung erreichbar ist, wird bereits 1975 in einer ÖRK-Resolution formuliert: „for the sake of the unity of the church the women's question explicitly has to be included in all considerations of the World Council of Churches […] As long as women are largely excluded from decisions, they cannot realize full partnership with men, und the church no real unity" (Hammar 1989: 182). 1975 erfolgt auf der auch über ökumenische Kreise hinaus bekannten Berliner Sexismus-Konferenz des ÖRK eine Beschäftigung mit dem theologischen Status von Frauen (Crawford 1988: 38). Es wird zur Anerkennung von Frauen als gleichberechtigten Partnerinnen in Theologie und Kirche aufgerufen. Zur Umsetzung der Forderung wird die Durchführung eines Studienprogramms zur Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche empfohlen. Ziel ist nicht „ein Programm von Frauen für und über Frauen [...], sondern von der Kirche, durch die Kirche […] und für eine fundamentale Gegenseitigkeit von Frauen und Männern in der Glaubensgemeinschaft" (Halkes 1988: 260). Dieses als Gemeinschaftsstudie bekannt gewordene Programm leitet in den 1980er Jahren eine weltweite, theologisch motivierte Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis ein. Damit wird erneut eine fundamentale Rekonstruktion des theologischen Verständnisses von Kirche eingefordert (Parvey 1989: 141f.).

Die Studie bricht endgültig mit der Auffassung, dass Fragen des Geschlechterverhältnisses nichts mit theologischen Fragen nach der Einheit der Kirche zu tun haben (Raiser 2004: 11). Dazu wird das ökumenische Konzept von der Einheit der Kirchen durch den inklusiven Begriff der Gemeinschaft erweitert. Die daraus gezogenen Empfehlungen, die sich auf Themen wie die Ordinationsfrage und die Einführung von

more in length, with supporting documents" (zit. nach Gnanadason 1992: 239). Die Ergebnisse wurden 1954 als eine der ersten Studien des ÖRK veröffentlicht (Bliss 1954).

Quoten beziehen, werden vom Zentralkomitee des ÖRK allerdings äußerst kontrovers diskutiert und nur in veränderter Form verabschiedet (Crawford 1988: 38ff.). Weil die Realisierung einer gleichberechtigten Gemeinschaft sich in der ökumenischen Realität als schwierig erweist, wird in Analogie zur Frauendekade der Vereinten Nationen eine Dekade der *Solidarität der Kirchen mit den Frauen* (1988–1989) initiiert. Hiermit verbindet sich das Anliegen, die Kirchen weltweit nicht nur auf der nationalen, sondern vor allem auf der lokalen Ebene zur Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis anzuregen.

Aruna Gnanadason, ab 1991 im ÖRK als Koordinatorin des Frauenprogramms mit der Dekade befasst, kommt zu dem Schluss, dass Kirchenleitungen in vielen Ländern erstmals verstanden haben, dass „Geschlechter- und Gemeinschaftsfragen nicht einfach nur ‚Frauenthemen' sind, sondern Anliegen der ganzen Gemeinschaft von Frauen und Männern, das heißt der Kirche" (Gnanadason 1998: 23). Gleichzeitig zeigte sich aber auch vielerorts Enttäuschung. Es wird sogar ausdrücklich bezweifelt, dass die mit dem „Anspruch einer ‚Kirchendekade' " verbundenen Herausforderungen „an das Kirchesein unserer Kirchen" verstanden oder angenommen wurden (Busch 1998: 40f.). In diesem Sinne hat die Dekade erst „ein größeres Stück des Eisberges […] ans Licht" gebracht (Wartenberg-Potter 1998: 32). Dass der Effekt der Dekade insgesamt nur gering war, liegt nach Auffassung von Janet Crawford daran, dass die vom ÖRK initiierten Frauen-Studien und -programme nie auf der Ebene der Programmarbeit über *Glaube und Kirchenverfassung* eingeflossen sind, also im Bereich des institutionellen Kerns: „The concerns voiced by women […] have, seemingly, had no impact on the deliberations of Faith and Order" (2001: 22). Crawford untersucht die Arbeit der Kommission für *Glaube und Kirchenverfassung* ab den 1980er Jahren. Innerhalb der zentralen Arbeitstexte dieser Kommission finden sich keine Hinweise auf den Gemeinschaftsansatz oder auf die Arbeit des Frauenprogramms: „The ecclesiological challenges raised in the Community study […] are not mentioned" (2001: 21). In der Folge stehen beide Ansätze, der „women's stream" und der „Faith and Order stream", unverbunden nebeneinander.

So scheint es, dass sich am institutionellen Kern christlicher Religion insgesamt nur wenig geändert hat. Die Frage der Partizipation von Frauen gilt aufgrund ihrer ekklesiologischen Reichweite vielmehr als hochproblematisches, bestehende Spaltungen wie etwa im Verhältnis zur Orthodoxie eher noch vertiefendes Thema. Andererseits ist in der Konsequenz der Gemeinschaftsstudie und der Dekade die theologische Dimension des Geschlechterverhältnisses als Aspekt, der das Selbstverständnis christlicher Religion in ihren grundlegenden Wissensformen berührt, also *Ortho-Praxis* und *Ortho-Doxie*, deutlich hervorgetreten. Die geschlechtergerechte Vision von der Einheit der Kirche ist dann allerdings in den einzelnen nationalen Kirchen auf sehr verschiedene Weise aufgegriffen und implementiert worden.[16] Im deutschsprachigen protestantischen Kontext stellt die Ökumene eine zentrale Ressource theologischer Reflexion über das Geschlechterverhältnis dar, und damit eine Überprüfung ihrer Wissensstrukturen. In diesem Zusammenhang wird, so die These, insbesondere der institutionalisierte Kern des theologischen Wissensvorrats im Sinne Bergers und Luckmanns (1972) hinsichtlich

16 Dies schließt – jenseits des sich um Frauenordination und Amtsverständnis rankenden Konflikts zwischen Protestantismus und religiöser Orthodoxie – auch entsprechende Effekte in den orthodoxen Kirchen ein (FitzGerald 1999; Liveris 2005).

seines patriarchalen Charakters externalisiert und Geschlechtergerechtigkeit – in Form feministischer Theologien – zu einer eigenständigen theologischen Wissensfigur.

5 Feministische Theologie als theologische Wissensfigur

Eine das Geschlechterverhältnis in grundsätzlicher Weise bedenkende, theologisch fundierte Reflexion findet in der ökumenischen Programmarbeit von *Glaube und Kirchenverfassung* nicht statt. Dennoch entfällt die genderorientierte Beschäftigung mit dem theologischen Kern christlicher Religion deshalb nicht; sie wird vielmehr in anderen Sozialbezügen realisiert. Frauen aus der ökumenischen Programmarbeit sind hieran maßgeblich beteiligt und fördern auf diese Weise seit den 1970er Jahren die Ausdifferenzierung eines Geschlechtergerechtigkeit einfordernden theologischen Ansatzes. Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist die erste ökumenische Frauenkonsultation des ÖRK in Berlin 1974 (World Council of Churches 1975); ein weiterer Markstein ist die ebenfalls von Genfer Seite angeregte erste europäische theologische Konsultation 1977 in Brüssel, aus der 1981 das Ökumenische Forum Christlicher Frauen in Europa hervorgeht (Moltmann-Wendel 1997: 116ff.). 1985 wird schließlich auf Initiative feministisch-theologisch arbeitender und der Ökumene verbundener Frauen die Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen gegründet (Siegele-Wenschkewitz 1995: 86).

Neben der Genfer Ökumene hat die Entwicklung feministischer Theologie im protestantischen Zusammenhang noch weitere Bezugspunkte. Hierzu gehört die seit den 1960er Jahren u. a. in Deutschland geführte Diskussion um die Zulassung von Frauen zum geistlichen Amt. Ihre theologische Verankerung bestand ursprünglich in der „biblisch begründeten ‚Anthropologie der Frau' " (Siegele-Wenschkewitz 1995: 85); innerhalb der sich um die ‚Theologinnenfrage' entfaltenden Debatte wurde dieser Standpunkt geprüft und zugunsten einer ekklesiologisch und kirchenrechtlich begründeten Position revidiert. Dabei fällt auf, dass die Diskussion wesentlich in kirchlichen Gremien, Fakultäten und Gemeinden ausgetragen wurde und somit auch traditionelle AkteurInnen einbezogen waren. Darüber hinaus haben sich feministische Theologien im protestantischen Kontext aber maßgeblich außerhalb des institutionalisierten Kerns protestantischer Theologie und ihrer Organisationsformen entwickelt. Im Gegensatz zum katholischen Feminismus, der Ende der 1960er Jahre von amerikanischen Theologinnen in den Universitäten als wissenschaftliche Revision traditioneller Theologie eingeführt wurde, vollzog sich die Grundlegung im deutschsprachigen Raum vornehmlich außerhalb von Akademia (Siegele-Wenschkewitz 1995: 74).

Protestantischer Feminismus zeichnet sich einerseits dadurch aus, dass er sich als sogenannte ‚Barfußtheologie' in Basisbewegungen entwickelt hat (Ammicht-Quinn 2005: 567). In der Folge gab es keine „klare Trennlinie zwischen universitärer und experimenteller Theologie" (Siegele-Wenschkewitz 1995: 85). Vielmehr waren außeruniversitäre Aktions- und Sozialformen – ob auf Kirchentagen, in selbst verwalteten Frauengruppen, Akademien oder in Form studentischer Initiativen – für die Verbreitung feministisch-theologischer Anliegen zentral. Hier kann beispielhaft auf die durch die ökumenische Frauen-Dekade mitinitiierte feministisch-theologische Liturgiebewegung

und die in ihrem Zusammenhang neu entwickelten Formen der Glaubenspraxis verwiesen werden (Ruether 1988; Berger 1993). Die Liturgiebewegung ist ein Beispiel dafür, dass eine Revision traditioneller Theologie mit der Neukonturierung der *Ortho-Praxis* als zweiter Wissensform der Religion einhergeht. Darüber hinaus wurden feministisch-theologische Grundlagen im protestantischen Kontext – wenn auch unter unmittelbarer Bezugnahme auf die in den USA und anderen westeuropäischen Ländern geführten theologischen Debatten – weitgehend von einzelnen Autorinnen wie Elisabeth Moltmann-Wendel und Christa Mulack außerhalb des wissenschaftlich-akademischen Bereichs gelegt.

In diesem Zusammenhang war die Existenz sozialer Befreiungsbewegungen, und hier insbesondere der politischen Frauenbewegung, eine zentrale Rahmenbedingung für die inhaltliche Richtung und die Formen, in denen sich die Reflexion des theologischen Wissensvorrats christlicher Religion vollzog. Dies dürfte auch mit Blick auf die sogenannte Theologinnenfrage von Bedeutung gewesen sein. Als der ÖRK 1974 in Berlin die Frauen-Konsultation durchführte, geschah dies nämlich auch unter Bezugnahme auf die sich in den USA formierenden politischen Befreiungsbewegungen. Sie fokussieren auf die Bedingungen struktureller Diskriminierung und gesellschaftlicher Ungleichheit in ethnischer wie auch in geschlechtsdifferenzierender Hinsicht. In Analogie hierzu wird die Frauenfrage deshalb unter dem Titel „Sexism in the 70s" (World Council of Churches 1975) als strukturelles Problem in Religion und Gesellschaft eingeführt. Für die US-amerikanischen Teilnehmerinnen der Konferenz stand fest, dass es zur Lösung des gesellschaftlichen Problems eines theologischen Instrumentariums bedarf, das sich die Befreiung von Frauen aus strukturellen Zwängen zum Ziel setzt (Moltmann-Wendel 1997: 118). Der politische Feminismus wird in der Folge auch in Deutschland zu einem wichtigen Bezugspunkt der theologischen Erneuerung.

Dies ist nicht selbstverständlich. Als sich die ersten Frauen in der Theologie profilierten, geschah dies bis in die 1970er Jahre hinein „keineswegs unter dem Vorzeichen des Feminismus" (Wacker 2000: 4), sondern mit dem alleinigen Anspruch, theologisch zu arbeiten. In den 1960er und 1970er Jahren werden aber zunehmend sozialkritische Gesellschaftsanalysen für die Theologie fruchtbar gemacht und mit den daraus resultierenden Anfragen an einen angemessenen wissenschaftlichen Umgang mit der Bibel verknüpft. Es sind u. a. die politische Hermeneutik der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und die schwarze Theologie der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, die hierfür ein Vorbild liefern (Frieling 1984). Ausgehend von einer kritischen Analyse des gesellschaftlichen Raums, in dem Theologie betrieben wird, werden diejenigen Kontexte, innerhalb derer die Schriften stehen, ihrerseits einer sozialgeschichtlichen Analyse unterzogen. Diese Hermeneutik etabliert sich in den 1970er Jahren in verschiedenen theologischen Feldern, von der Exegese bis hin zur Systematik und praktischen Theologie (Wacker 2000).

Feministische Theologien haben in der Folge ebenfalls einen Bezugspunkt in der Erfahrung gesellschaftlicher Unterdrückung und kirchlicher Hierarchie; sie setzen beim Subjekt und dessen Erlebnisperspektive an (Moltmann-Wendel 1997: 10), um „andere Werte und Lebensformen als die vom Patriarchat entwickelten zur Geltung zu bringen" (Sölle 1990: 132f.). Dies schließt die kirchliche Amtsstruktur und die ihr zugrunde liegende Ekklesiologie jeweils als ein grundlegendes Element ein. In diesem Sinne rich-

tet sich feministische Theologie auch auf die Glaubenslehre, also die *Ortho-Doxie,* als dritte Wissensform der Religion. Insgesamt beinhaltet feministische Theologie damit die Aufforderung zu einer umfassenden Selbstüberprüfung des theologisch gebündelten Wissenshorizonts christlicher Religion in ihrer Gesamtheit.

Als eigenständige Wissensfigur nimmt feministische Theologie seit den 1980er Jahren zunehmend einen distinkten, programmatischen Status ein, weil sie nicht nur einen graduellen, sondern einen systematischen Wandel einfordert. Dies begann als „Experimentieren *mit* der Tradition" (Moltmann-Wendel 1997: 122) und mündete im Sinne von Bergers und Luckmanns konstruktivistischer Perspektive nicht nur in neue Glaubens-Praktiken, sondern auch in eine umfangreiche Rekonstruktion der mit der Tradition verknüpften Geschlechterschemata. Zentrale traditionelle theologische Wissensfiguren sowie *Ortho-Praxis* und *Ortho-Doxie* werden hinsichtlich der ihnen inhärenten, auf Geschlechterungleichheit beruhenden Symbolisierung von Weiblichkeit als historisch bedingte Geschlechterobjektivationen dekonstruiert. Hierzu gehört beispielsweise auch die Externalisierung einer androzentrischen Fixierung überlieferter Gottesbilder und -semantiken.

Ungeachtet ihrer zunehmenden Verwissenschaftlichung in Form von Dozenturen, Forschungsprogrammen, wissenschaftlichen Publikationen und Lehreinheiten bleibt feministische Theologie dennoch ein Sonderprogramm neben anderen Theologien. Ihr spezifischer, genderbezogener Zugriff auf den institutionalisierten Kern christlicher Theologie hat diesen letztlich nur bedingt verändert, auch wenn der patriarchale, androzentrische Charakter grundlegender Glaubenspraxen und -lehren nun kenntlich gemacht ist. Der eingeschränkte Status feministisch-theologischer Ansätze wird nicht zuletzt am Beispiel der Debatte um die Bibel in gerechter Sprache und die Entscheidung des Rats der EKD hinsichtlich ihres Gebrauchs im Gottesdienst deutlich. Einerseits wird die neue Bibel als Teil des Reichtums bereits vorhandener, die Institution der Lutherbibel um eine weitere Perspektive ergänzender Übersetzungen gelobt. Gleichzeitig wird aber entschieden, dass sie sich „nach ihrem Charakter und ihrer sprachlichen Gestalt generell nicht für die Verwendung im Gottesdienst" eigne.[17] Stattdessen wird auf die Notwendigkeit der ‚Treue' zur institutionalisierten Lutherbibel verwiesen. Aus wissenssoziologischer Sicht eröffnen feministische Theologien in diesem Sinne zwar eine neue Perspektive auf die verschiedenen Wissensformen christlicher Religion. Ihr Institutionalisierungsgrad erweist sich aber dennoch eher als gering, und zwar nicht zuletzt, weil ihre Anwendung auf spezifische Akteursgruppen und deren soziale Praxis beschränkt bleibt.

6 Zusammenfassung

Die Geschlechterdifferenz stellt in der christlichen Religion nach wie vor eine zentrale Strukturkategorie dar; daher kann nur bedingt von einer De-Institutionalisierung der religiösen Geschlechterordnung gesprochen werden. Ungeachtet dessen lässt sich am Beispiel von Ökumene und feministischer Theologie zeigen, dass sich im Bereich religiöser Wissensstrukturen ein deutlicher Wandel vollzogen hat. Die männliche Symbo-

17 Vgl. die Stellungnahme des Rats der EKD zur ‚Bibel in gerechter Sprache': „Die Qualität einer Bibelübersetzung hängt an der Treue zum Text" vom 31. März 2007.

lisierung des institutionalisierten Kerns christlicher Religion ist durch die feministische Theologie offengelegt worden. Theologische Frauenforschung hat das Selbstverständnis christlicher Religion diesbezüglich infrage gestellt und um eine geschlechtsdifferenzierte Sichtweise erweitert. Dazu gehört auch die Einsicht, dass eine geschlechtersensible Theologie oftmals unter hermeneutischen Voraussetzungen betrieben wird, die das Geschlecht nicht neutralisieren, sondern es in seiner sozialen Relevanz als Strukturkategorie jeweils erneut hervorbringen.

Dem geht ein langer, historischer Prozess der De-Konstruktion der religiösen Symbolisierung von Geschlecht voraus. Im 19. Jahrhundert vollzieht sich die Einbeziehung von Frauen noch unter Rückgriff auf die traditionelle Geschlechterordnung. Dennoch werden Frauen als Subjekte religiöser Praxis zunehmend sichtbar. Das Einfordern sinnstiftender Formen religiöser Praxis für Frauen zieht langfristig auch ihre Professionalisierung als religiöse Expertinnen nach sich. Im Zusammenhang der Ökumene, die hier als Ausdruck eines sich wandelnden Selbstverständnisses christlicher Religion in der Moderne eingeführt wurde, erhält die Frage nach den Mitwirkungsmöglichkeiten von Frauen eine neue Form. Indem die Ökumene auf eine Verständigung über den Kern christlichen Selbstverständnisses zielt, eröffnet dies – im Anschluss an die ökumenische Leitidee – nicht nur eine inklusive Selbstbeschreibung jenseits konfessioneller oder nationaler und ethnischer Grenzen, sondern auch jenseits der Geschlechterdifferenz.

So wird die Ökumene zu einem zentralen Bezugsrahmen und Generator für die Überprüfung der Wissensformen christlicher Religion, allen voran des theologisch gebündelten Wissensvorrats. Die Etablierung einer gendersensiblen theologischen Wissensfigur entfaltet sich in Form der feministischen Theologie allerdings wesentlich außerhalb der ökumenischen Bewegung und ihrer Organisationsformen. Dabei entwickelt sich mit der feministischen Theologie ein distinktes Ensemble von Ansätzen, Techniken und Theorien. Es erweitert den Deutungshorizont christlicher Religion und fordert hierbei den institutionalisierten Kern ihres Selbstverständnisses heraus, indem beispielsweise neue Glaubenspraxen entwickelt werden, so etwa im Bereich liturgischen Handelns. Gleichzeitig scheint feministische Theologie als distinkte Wissensfigur in hohem Maß unverbunden neben anderen, traditionellen Wissensfiguren zu stehen. Deshalb kann nicht davon ausgegangen werden, dass sie zum institutionalisierten Kern christlicher Religion gehört. Dies spiegelt sich vor allem darin, dass sie sich immer wieder aufs Neue legitimieren muss.

Dennoch stellt die Ausdifferenzierung feministischer Theologie ein relevantes Beispiel für den Wandel christlicher Religion in der Moderne dar, und zwar im Bereich ihrer Wissensstrukturen im Allgemeinen und der Deutungsstrukturen zu Geschlecht im Besonderen. Keine andere theologische Wissensfigur hat so nachhaltig zur Rekonstruktion der symbolischen Sinnwelt christlicher Religion aus einer geschlechtsdifferenzierten Perspektive beigetragen und dabei einen Wandel von einem hierarchischen Ordnungsverhältnis hin zu einer Vorstellung von Geschlechtergleichheit und -gerechtigkeit befördert.

Literaturverzeichnis

Ammicht-Quinn, Regina. (2005). Re-Vision von Wissenschaft und Glaube: Zur Geschlechterdifferenz in der Theologie. In Hadumod Bußmann & Renate Hof (Hrsg.), *Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften* (S. 559-594). Stuttgart: Kröner

Bartsch, Gabriele. (1996). Jeder zehnte Bruder im Amt ist eine Schwester. Theologinnen in der Organisation Kirche. In Gabriele Bartsch (Hrsg.), *Theologinnen in der Männerkirche* (S. 120-137). Stuttgart: Quell

Baumann, Ursula. (1992). *Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland: 1850 bis 1920.* Frankfurt a. M.: Campus

Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas. (1972). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer

Berger, Teresa. (1993). *Liturgie und Frauenseele. Die liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung.* Stuttgart: Kohlhammer

Bieler, Andrea. (1994). *Konstruktionen des Weiblichen. Die Theologin Anna Paulsen im Spannungsfeld bürgerlicher Frauenbewegungen der Weimarer Republik und nationalsozialistischer Weiblichkeitsmythen.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Bliss, Kathleen. (1954). *Frauen in den Kirchen der Welt*. Nürnberg: Laetare

Busch, Christine. (1998). Die Entwicklung der ökumenischen Dekade aus der Sicht evangelischer Frauenverbandsarbeit. In Christine Busch & Brigitte Vielhaus (Hrsg.), *Kirche wird anders. Unterwegs zu einer Reform der Kirchen. Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" 1988–1998* (S. 38-41). Düsseldorf: KlensVerlag

Crawford, Janet. (1988). The Community of men and women in the church: where are we now? [Geneva: World Council of Churches]. *Ecumenical review,* 40, 37-47

Crawford, Janet. (2001). Women and Ecclesiology. Two Ecumenical Streams? [On Being Church: Women's Voices and Visions. World Council of Churches]. *Ecumenical review,* 53 (1), 14-24

Esser, Hartmut. (2000). *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Band 5: Institutionen. Frankfurt a. M./ New York: Campus

FitzGerald, Kyriaki Karidoyanes. (1999). *Orthodox Women Speak: Discerning the 'Signs of the Times'*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press

Frieling, Reinhard. (1984). *Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Lateinamerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Gause, Ute. (2003). Dienst und Demut. Diakoniegeschichte als Geschichte christlicher Frauenbilder. In Siri Fuhrmann, Irmgard Pahl & Erich Geldbach (Hrsg.), *Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsbericht* (S. 65-88). Münster: LIT Verlag

Gleixner, Ulrike. (2007). *Gendering Tradition. Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus*. Korb: Didymos

Gnanadason, Aruna. (1992). Women in the Ecumenical Movement. *International Review of Mission,* 81 (1), 237-246

Gnanadason, Aruna. (1998). Bedeutende Augenblicke der Dekade aus internationaler Sicht und die Herausforderungen, die bleiben. In Christine Busch & Brigitte Vielhaus (Hrsg.), *Kirche wird anders. Unterwegs zu einer Reform der Kirchen. Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" 1988–1998* (S. 15-27). Düsseldorf: KlensVerlag

Gnanadason, Aruna. (2001). Women in the Wold Council of Churches. And they will continue to speak! In Elisabeth Raiser & Barbara Robra (Hrsg.), *With Love and With Passion. Women's Life and Work in the Worldwide Church* (S. 98-106). Genf: WCC

Häring, Hermann. (2000). Zur Handlungsfähigkeit feministischer Theologie am Beispiel der Christologie. In Anne Jensen & Maximilian Liebmann (Hrsg.), *Was verändert Feministische*

Theologie? Interdisziplinäres Symposion zur Frauenforschung Graz 1999 (S. 79-98). Münster: LIT Verlag

Halkes, Catharina. (1988). Frauen in der ökumenischen Bewegung. In Maria Kassel (Hrsg.), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung* (S. 257-292). 2. Aufl. Stuttgart: Kreuz

Hammar, Anna Karin. (1989). Nach vierzig Jahren. Kirchen in Solidarität mit den Frauen? In Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.), *Es begann in Amsterdam. Vierzig Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen* (S. 179-191). Frankfurt a. M.: Lembeck

Heintz, Bettina & Nadai, Eva. (1998). Geschlecht und Kontext. De-Institutionalisierungsprozesse und geschlechtliche Differenzierung. *Zeitschrift für Soziologie,* 27 (2), 75-93

Herbrecht, Dagmar. (2000). *Emanzipation oder Anpassung. Argumentationswege der Theologinnen im Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag

Herzel, Susannah. (1981). *A Voice for Women. The women's department of the World Council of Churches.* Genf: WCC

Hiller, Helga. (1990). *Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland*. Stein: Deutsches Weltgebetstagskomittee

Hogg, William. (1954). *Mission und Ökumene. Geschichte des Internationalen Missionsrats und seiner Vorläufer im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Ev. Missionsverlag

Jaspert, Bernd. (Hrsg.). (1998). *Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme, Visionen, Methoden.* Paderborn: Bonifatius

Karlström, Nils. (1958). Die Bewegungen für Internationale Freundschaftsarbeit und Praktisches Christentum, 1910–1925. In Ruth Rouse & Stephen Charles Neill (Hrsg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948* (S. 133-180). Zweiter Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Kaufmann, Doris. (1988). *Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. München: Piper

Keim, Christine. (2005). *Frauenmission und Frauenemanzipation. Eine Diskussion in der Basler Mission im Kontext der frühen ökumenischen Bewegung (1901–1928)*. Münster: LIT Verlag

Knoblauch, Hubert. (2005). *Wissenssoziologie.* Konstanz: UVK-Verlag

Köbler, Renate. (1986). *Schattenarbeit: Charlotte von Kirschbaum – die Theologin an der Seite Karl Barths.* Köln: Pahl-Rugenstein

Konrad, Dagmar. (2001). *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission.* 2. Aufl. Münster: Waxmann

Kuhn, Thomas. (2003). *Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung*. Tübingen: Mohr Siebeck

Lepsius, M. Rainer. (1995). Institutionenanalyse und Institutionenpolitik. In Birgitta Nedelmann (Hrsg.), *Politische Institutionen im Wandel* [Sonderheft 35 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie] (S. 392-403). Opladen: Westdeutscher Verlag

Lepsius, M. Rainer. (1996). Institutionalisierungsprozesse. In Gerhard Göhler (Hrsg.), *Institutionenwandel* (S. 57-69). Opladen: Westdeutscher Verlag

Lienemann-Perrin, Christine. (1999). *Mission und interreligiöser Dialog.* Ökumenische Studienhefte 11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Liveris, Leonie. (2005). *Ancient taboos and gender prejudice. Challenges for Orthodox women and the church.* Aldershot: Ashgate Publications

Luhmann, Niklas. (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Markolla, Pirjo. (2006). The church as women's space. In Hugh McLeod (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity. World Christianities C.1914-C.2000* (S. 562-568). Vol. 9. Cambridge: Cambridge University Press

Matthiae, Gisela; Jost, Renate; Jansen, Claudia; Mehlhorn, Annette & Röckemann, Antje (Hrsg.). (2008). *Feministische Theologie: Initiativen – Kirchen – Universitäten. Eine Erfolgsgeschichte.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Meiwes, Reilinde. (2000). *Arbeiterinnen des Herrn. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert.* Frankfurt a. M.: Campus

Mobley, Kendal P. (2009). *Helen Barrett Montgomery: the global mission of domestic feminism.* Waco, Texas: Baylor University Press

Moltmann-Wendel, Elisabeth. (1997). *Wer die Erde nicht berührt, kann den Himmel nicht erreichen*. Autobiographie. 2. Aufl. Zürich und Düsseldorf: Benziger

Moltmann-Wendel, Elisabeth. (2005). *Das Leben lieben – mehr als den Himmel. Frauenporträts.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Nedelmann, Birgitta. (1995). Gegensätze und Dynamik politischer Institutionen. In Birgitta Nedelmann (Hrsg.), *Politische Institutionen im Wandel* [Sonderheft 35 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie] (S. 15-21). Opladen: Westdeutscher Verlag

Okkenhaug, Inger Marie. (2004). Women in Christian Mission: Protestant Encounters from the 19th and 20th Century. *North South. Gendered Views from Norway. Kvinneforskning, Journal of Gender Research in Norway*. Oslo: Kilden. http://kilden.forskningsradet.no/c17268/artikkel/vis.html?tid=37048&strukt_tid=17268

Parvey, Constance. (1989). Partizipation: Eine Pilgerfahrt voll Schmerz und Hoffnung. In Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.), *Es begann in Amsterdam. Vierzig Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen in Genf* (S. 139-150). Frankfurt a. M.: Lembeck

Predelli, Line Nyhagen. (2004). Missionary Women and Feminism in Norway, 1906-1910. *North South. Gendered Views from Norway. Kvinneforskning, Journal of Gender Research in Norway.* Oslo: Kilden. http://kilden.forskningsradet.no/c17268/artikkel/vis.html?tid=37048&strukt_tid=17268

Raiser, Elisabeth. (2004). Inclusive Community. Berlin. Privates Manuskript für John Briggs (Hrsg.), *The History of the Ecumenical Movement.* Vol. 3: 1968-2000. Genf: WCC

Rat der EKD. (2007). *Die Qualität einer Bibelübersetzung hängt an der Treue zum Text*. Zugriff am 10. November 2009 unter www.ekd.de/presse/pm67_2007_bibel_in_gerechter_sprache.html

Robert, Dana L. (1998). *American Women in Mission: A Social History of their Thought and Practice. The Modern Mission Era 1792-1992 – An Appraisal*. Macon/Georgia: Mercer University Press

Rouse, Ruth. (1957). Freie Vereinigungen und die Wandlung des ökumenischen Klimas. In Ruth Rouse & Stephen C. Neill (Hrsg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948* (S. 422-482). 1. Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Rouse, Ruth. (1958). Andere Seiten der ökumenischen Bewegung, 1910-1948. In Ruth Rouse & Stephen C. Neill (Hrsg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948* (S. 257-316). 2. Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Ruether, Rosemary Radford. (1988). *Unsere Befreiung feiern/ Unsere Wunden heilen. Rituale in der Frauenkirche.* Stuttgart: Kreuz-Verlag

Sammet, Kornelia. (2005). *Frauen im Pfarramt. Berufliche Praxis und Geschlechterkonstruktion.* Würzburg: Ergon

Scheler, Max. (1960). *Gesammelte Werke Band 2. Die Wissensformen und die Gesellschaft*. 2. Aufl. Bern/München: Francke

Schieder, Wolfgang. (Hrsg.). (1993). *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Klett-Cotta

Schüngel-Straumann, Helen. (2003). Die männliche Angst vor der Frau – am Beispiel apokrypher Auslegungen alttestamentlicher Texte. *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa,* 14 (1), 171-185

Selinger, Suzanne. (2004). *Charlotte von Kirschbaum und Karl Barth. Eine biographisch-theologiegeschichtliche Studie*. Zürich: Theologischer Verlag

Siegele-Wenschkewitz, Leonore. (1995). Die Rezeption und Diskussion der Genus-Kategorie in der theologischen Wissenschaft. In Hadumod Bußmann & Renate Hof (Hrsg.), *Genus: Geschlechterforschung – Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch* (S. 60-113). Stuttgart: Kröner

Sölle, Dorothee. (1990). *Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Stationen feministischer Theologie.* 3. Aufl. München: dtv

Tatlow, Tissington. (1958). Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. In Ruth Rouse & Stephen C. Neill (Hrsg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948* (S. 1-51). 2. Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Tyrell, Hartmann. (1996). Religionssoziologie. *Geschichte und Gesellschaft,* 22 (3), 428-457

Visser't Hooft, Willem. (1958). Das Wort ‚Ökumenisch' – seine Geschichte und Verwendung. In Ruth Rouse & Stephen C. Neill (Hrsg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948* (S. 434-441). 2. Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Wacker, Marie-Theres. (2000). „Nicht Sklavin, sondern Freie". Stationen Feministischer Theologie 1934–1999. Festrede zum 65. Geburtstag von Luise Schottroff in Kassel am 14. Juli 1999. *lectio difficilior. Europäische elektronische Zeitschrift für Feministische Exegese,* 1, 1-11. Verfügbar unter www.lectio.unibe.ch

Wartenberg-Potter, Bärbel. (2008). Geleitwort. In Gisela Matthiae; Renate Jost; Claudia Jansen; Annette Mehlhorn & Antje Röckemann (Hrsg.), *Feministische Theologie: Initiativen – Kirchen – Universitäten. Eine Erfolgsgeschichte* (S. 11-13). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Wartenberg-Potter, Bärbel. (1998). Adam und Eva, wo seid ihr? Ein Rückblick auf wichtige Etappen der Ökumenischen Dekade. In Christine Busch & Brigitte Vielhaus (Hrsg.), *Kirche wird anders. Unterwegs zu einer Reform der Kirchen. Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" 1988–1998* (S. 28-33). Düsseldorf: KlensVerlag

World Council of Churches. (Hrsg.). (1975). *Sexism in the 1970s: Discrimination against Women. A Report of a World Council of Churches Consultation West Berlin 1974*. Genf: WCC

Zur Person

Heidemarie Winkel, Dr., geb. 1964, wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Geschlechtersoziologie an der Universität Potsdam. Arbeitsschwerpunkte: Geschlechtersoziologie, Religionssoziologie, Wissenssoziologie, globaler Wandel und moderne Gesellschaften, interpretative Sozialforschung

Kontakt: Universität Potsdam, Geschlechtersoziologie, August-Bebel-Str. 89, 14482 Potsdam
E-Mail: heidemarie.winkel@uni-potsdam.de