

BEGEGNUNG

Kontextuell-dialogische Studien
zur Theologie der Kulturen und Religionen

herausgegeben von
Hans Waldenfels

7

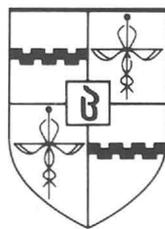


Borengässer · Bonn

Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht

Dokumentation
des Symposiums des Graduiertenkollegs
„Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien“
vom 20.-23. 11. 1996
an der Universität Bonn

herausgegeben von
Heinz Robert Schlette



Borengässer · Bonn

© 1998, by Verlag Norbert M. Borengässer Bonn, Alfter

ISBN 3-923946-39-2

Alle Rechte vorbehalten!

Auch das des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren, wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

Umschlaggestaltung: Springlane

Gesamtherstellung: Druckerei R. Roth GmbH, Solingen

Printed in Germany 1998

Inhalt

<i>Hans Waldenfels</i> Vorwort	IX
<i>Max G. Huber</i> Grußwort	XI
<i>Heinz Robert Schlette</i> Einführung	1
<i>Giorgio Penzo</i> Religionskritik und philosophischer Glaube bei Karl Jaspers	12
<i>Hans Waldenfels</i> Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nichtchristlicher Religionen durch das Christentum aus katholischer Sicht	27
<i>Reinhold Bernhardt</i> Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nicht-christlicher Religionen in der evangelischen Theologie	35
<i>Christian Frevel</i> "Sie sind wie Vogelscheuchen im Gurkenfeld". Kritik an den Göttern der Völker und ihren Kulturen - Religionskritik im Alten/Ersten Testament	52
<i>Hans-Joachim Klimkeit</i> Wechselseitige Kritik von Manichäismus und Christentum	75
<i>Hidetaka Fukasawa</i> Religionskritik im Kontext. Die buddhistische Kritik am Christentum im modernen Japan	85

VI

<i>Wolfgang Gantke</i> Die neo-hinduistische Kritik am Christentum	101
<i>Michael Stausberg</i> Konkurrenz, Kritik und Innovation: Zur islamischen Kritik an der Religion Zarathuštras	116
<i>Johann Baptist Metz</i> Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basis- und Brückenkategorie der christlichen Gottesrede (Kurzfassung)	141
<i>Christian Tomuschat</i> Die Menschenrechte und die Religionen	145
<i>Verena Böll</i> Wellenbrecher. Die Kritisierbarkeit der Religionen aus feministischer Perspektive	159
<i>Carl Amery</i> Versöhnung und salvierende Formel - Religiosität und biosphärische Problematik	172
<i>Ryosuke Ohashi</i> Das "Lachen" als Augenblick und als Kairos - philosophisch-interreligiöse Religionskritik aus ostasiatischer Perspektive	183
<i>Jaques Waardenburg</i> Religionskritik. Aufklärung, Emanzipierung, Begegnung	196
<i>Heinz Robert Schlette</i> Nachwort	209
Referentin und Referenten des Symposiums	211

Wellenbrecher.¹

Die Kritizierbarkeit der Religionen aus feministischer Perspektive

Verena Böll

Die Astronauten kommen von ihrer ersten Fahrt zum Mond zurück. Auf der sofort einberufenen Pressekonferenz schildern sie ihre Erlebnisse und Erfahrungen. Sie behaupten, Gott gesehen zu haben. Sie werden bestürmt mit der Frage: "Und, wie sieht er aus?" Sie antworten einhellig: "Sie ist schwarz".²

1. Die Anfänge. Feministische Theologie

Die leicht feststellbare Tatsache, daß Frauen und Männer nicht die gleichen Rechte haben, wurde schon immer von Frauen kritisiert. Die Französin Olympe de Gouges schrieb im September 1791 als Antwort auf die "Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen", der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Nationalversammlung der französischen Revolution, ihre berühmt gewordene Denkschrift: "Declaration de Droits de la Femme et de la Citoyenne", Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin. Wenig später wurde sie geköpft.

Die Anfang des Jahrhunderts sich stark engagierenden Frauenrechtlerinnen wurden durch die zwei Weltkriege gebremst. Die nach den Weltkriegen sich langsam wieder formierende Frauenbewegung mußte von vorne beginnen. Von vorne beginnen heißt, den Zustand der Ungleichheit benennen zu können, eine Sprache für die Kritik dieser Zustände zu entwickeln, diese Kritik zu vollziehen und neue Seinsmöglichkeiten zu denken und zu leben. Im Zentrum der Kritik der neuen Frauenbewegung stand (wieder) das Patriarchat, die patriarchale Familienstruktur und die damit verbundene Rollenfestlegung auf den Mann als Ernährer und die Frau als Mutter und Kindergröbzieherin. Die patriarchale Gesellschaft, in der die Männer alle Schlüsselpositionen besetzt hatten und dies als naturgegeben ansahen, wurde von den Frauen in Frage gestellt. Die Suche nach Erklärungsmustern für diesen Zustand der "natürlichen Ungleichheit" entlarvte die *Religionen* als den wichtigsten Nährboden

¹ In Anlehnung an den Film "Breaking the Waves" von Lars von Trier, der das Verhältnis zwischen Frau (Opfer) und Christentum thematisiert. Der Film gewann 1996 den europäischen Filmpreis.

² Dieser Witz ist seit Anfang der 70er Jahre in Umlauf. Wenn auch nun schon über 25 Jahre alt, erscheint er mir immer noch geeignet, Denkstrukturen aufzubrechen. Eine genaue Quellenangabe ist hier nicht möglich.

für die patriarchale Gesellschaft.³ Die Erkenntnis dieses Zusammenhanges zwischen Religion und Gesellschaft führte zu den verschiedensten Formen feministischer Religionskritik mit unterschiedlicher Radikalität.⁴ Die Frage, ob eine Religion kritisiert werden darf, in welcher Form auch immer, stellte sich in Anbetracht der gesellschaftlichen Auswirkungen von Religion nicht. Wie bei allen gesellschaftlichen Umbrüchen oder revolutionären Bewegungen standen am Anfang der feministischen Religionskritik provozierende Vereinfachungen, die sich im Laufe der Zeit konkretisierten. Die radikalste Form der Religionskritik in Form der negativen Religionskritik, die die Abschaffung der Religion an sich befürwortet und die von einem Teil der Feministinnen mit dem Argument, daß jegliche Religion eine patriarchale sei, betrieben wird, steht neben anderen feministischen Ansätzen für eine kritische Auseinandersetzung mit Religionen. Die unterschiedlichen Formen der Kritik werden von der ganzen Frauenbewegung sowohl von Akademikerinnen als auch Nichtakademikerinnen getragen.

Der anfänglichen Kritik an den Institutionen der Religion, für das Christentum die Kirche, folgte eine allumfassende Auseinandersetzung besonders mit der Dogmatik und der Exegese. Die allzu offensichtliche Diskriminierung der Frauen innerhalb der Institution Kirche wurde als erstes in Frage gestellt. Frauen dürfen zwar ehrenamtlich dafür sorgen, daß die Gemeinden funktionieren, von der Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen waren sie aber ausgeschlossen, das Pfarramt war ihnen lange verwehrt und das Priesteramt ist es bis heute. Die Suche nach dem Argument, warum Männer sich besser für dieses Amt eignen sollen, sich "naturegegeben" näher bei Gott befinden, rückte die Bibel, die Christologie und die Vorstellung von Gott ins Feuer der Kritik. Die Auseinandersetzung der Frauen mit der Religion verschob sich von der Ebene der Praxis - der Kirche - zur theoretischen Ebene, zu den Fundamenten. Da die Männer sich bei der Legitimation ihres Status und ihrer Rolle auf die kanonischen Texte, in diesem Fall die Bibel, berufen, wurde angefangen, diese mit neuen Augen zu lesen. Das breite Spektrum der feministischen Bibelkritik entstand.⁵ Neben der von einigen befürworteten grundlegenden Ab

³ Vgl. G. Lerner, Die Entstehung des feministischen Bewußtseins. Vom Mittelalter bis zur ersten Frauenbewegung. Frankfurt 1995, Vorwort. Besonders ausführlich auch bei C. Meier-Seethaler, Ursprünge und Befreiungen. Eine dissidente Kulturtheorie. Zürich 1988.

⁴ Zur Definition der feministischen Religionskritik vgl. E. Franke, Feministische Kritik an Wissenschaften und Religion. Vortrag auf dem Symposium Religionswissenschaft und Kritik des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes e.V. Marburg, 24. bis 26. November 1995. Im Druck. (Manuskript zu beziehen über REMID, Postfach 2009, 35008 Marburg). Vgl. auch D. Pahnke (Hg.), Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft. Marburg 1993.

⁵ Vgl. grundlegend und mit umfassender Bibliographie: L. Schottroff/S. Schroer/M.-T. Wacker, Feministische Exegese. Forschungserträge der Bibel aus der Perspektive der Frauen. Darmstadt 1995; E. Gössmann/E. Moltmann-Wendel/H. Pissarek-Hudelist/I. Praetorius/L. Schottroff/H. Schüngel-Straumann u.a. (Hgg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie.

lehnung der Bibel mit dem Argument, diese sei von Männern für Männer geschrieben und deswegen durchweg androzentrisch geprägt, was sich vor allem durch die immer an die Männer gerichtete Anrede und Ausrichtung in den Texten zeigen würde, wird auf der anderen Seite an der göttlichen Inspiration der Texte festgehalten. Doch alle sich gegen die Frauen richtenden Stellen werden neu interpretiert, neue Zusammenhänge werden aufgezeigt und eine neue Sprache entwickelt. Die für den gesellschaftlich niedrigeren Status der Frauen besonders verantwortlichen Texte, die Genesis und die Briefe des Paulus, werden neu gedeutet. Die Erschaffung der Frau aus dem Mann wird beispielsweise dahin gedeutet, daß der Mann nur aus Lehm und Staub geschaffen wurde, die Frau aber aus edlerem Material, dem Mann, und sie daher eine deutlich höhere Kreatur ist.⁶ Mit Blick auf die Kirchenpolitik, nur Männern den Zugang für höhere und höchste Ämter zu gewähren, wird gerade das NT unter die Lupe genommen und hält nicht stand. Nach feministischer Lesart enthalten diese Texte kein einziges Argument für den Ausschluß von Frauen aus der Ordination oder kirchlichen Leitung.

Diese feministische Hermeneutik schließt die Kirchenväter - die Kirchenmütter warten noch auf ihre "Entdeckung" - und die traditionelle Exegese mit ein. Die hier geübte Kritik, wieder seien nur Texte von Männern für Männer geschrieben und die Texte würden von einer ganz bestimmten Vorstellung der Frau - als Mutter - ausgehen, wird auf die gesamte herkömmliche, an den Universitäten gelehrt Theologie bezogen. Kritisiert wird, daß in dieser Theologie gelehrt würde, in Jesus Christus sei Gott Mann und nicht Mensch geworden. Verbunden damit wird das in der Bibel enthaltene und durch Theologie und Kirche vermittelte Gottesbild in Frage gestellt.⁷ Die Darstellung von Gott als Mann und Vater und Jesus als seinem Sohn führt zu einer Konzentration des Göttlichen auf das Männliche und schließt damit die Teilnahme der Frauen von vornherein aus den göttlichen Sphären aus. Die Religionskritik Feuerbachs aufnehmend, daß Gott und die Götter kulturell determiniert sind und die Menschen sich die Gottesvorstellung nach ihrem Bild formen - "An seinem Gott erkennst Du den Menschen, und wieder aus den Menschen seinen Gott"⁸ -, wird festgestellt, daß der christliche Gott der Bibel dem Bild des patriarchalen Mannes entspricht. Es wird gefragt, wie Frauen an einen Gott glauben können, der ihnen weder positiv gegenübersteht noch eine Möglichkeit zur Identifikation bietet.⁹ Die

Gütersloh 1991.

⁶ Vgl. G. Lerner, Die Entstehung des feministischen Bewußtseins (Anm. 3), 170.

⁷ Vgl. zusammenstellend M. Jakobs, Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen. Zur Gottesfrage in der feministischen Theologie. Münster 1993; N. Slenczka, Feministische Theologie. Darstellung und Kritik: ThR 58 (1993) 396-436.

⁸ K.-H. Weger (Hg.), Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart, 80. Vgl. E. E. Green, Das Denken der Geschlechterdifferenz und die Theologie: Conc 32 (1996) 91.

⁹ Vgl. K. Heidemanns, Dritte nationale Tagung der Deutschen Sektion der European Society of Women in Theological Research (ESWTR) vom 23.-29.9.1994 in Gelnhausen: ZM 79 (1955) 46ff.

Kritik am männlichen Vatergott führt zu unterschiedlichen Lösungsansätzen. Gott wird mit weiblichen und/oder mütterlichen Charaktereigenschaften ausgestattet und dadurch als ganzheitlicher Gott gedacht, männlich und weiblich. Gott ist Mutter und Vater.

Den meisten feministischen Theologinnen genügt diese, nach ihrer Ansicht geringe Akzentverschiebung jedoch nicht. Sie fordern die Göttin. Mit dem Argument der religiösen Identifizierungsmöglichkeiten für Frauen wird eine gleichgeschlechtliche göttliche Person postuliert. Die Vorstellung der Göttin gibt den Frauen ihr religiöses Selbstbewußtsein wieder und verändert dadurch ihre Stellung in der Gesellschaft. Einige verbinden dies mit geschichtlichen Deutungen, indem sie die Verdrängung der Göttin in der israelitischen Religion anführen.¹⁰ Andere konzentrieren sich auf Maria und die Bedeutung ihrer Rolle.¹¹ Sie befreien sie von dem Mißbrauch, nur Gefäß für den Gottessohn gewesen zu sein, und statten sie mit der Macht einer wahren Gottes-Mutter aus, sie sehen in ihr die Göttin.

Trotz der von den feministischen Theologinnen hervorgebrachten massiven Kritik am Christentum ist zu bedenken, daß sich diese Frauen als Christinnen verstehen. Mit dem gleichen Recht, mit dem Männer jahrhundertlang ihre Vorstellung von Christus, der Bibel und der Kirche für die einzig gültige Version des Christentums erklärt haben, tun dies nun die Frauen und bewirken dadurch entscheidende Veränderungen in der Religion und der Gesellschaft. Jeder gesellschaftlichen Veränderung gehen Bewußtseinsschritte voraus, die feministische Theologie sorgt für diese Veränderung innerhalb der Theologie. Eine Theologie, die die feministische Theologie nur als eine weitere Form der Theologie ansieht, greift zu kurz und versteht den normativen Charakter der feministischen Ansätze nicht. Die Möglichkeit, die eigene Religion kritisch zu hinterfragen, ohne deswegen von der Gemeinde ausgeschlossen, des Lehramtes enthoben, verurteilt oder getötet zu werden, wird inzwischen von den Frauen (und Männern) weltweit genutzt. Südamerikanische Theologinnen distanzieren sich inzwischen von der Befreiungstheologie¹², weil diese unter Leitung männlicher Theologen darauf angelegt ist, nur die Männer zu befreien. Sie kritisieren den 'biologischen Essentialismus' in den Texten der Befreiungstheologie, der die Frau als empfindsames, mit einer größeren Nähe zum Leben

¹⁰ Vgl. G. Weiler, *Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im alten Testament*. München 1984.

¹¹ Vgl. C. Mulack, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzung des Gottesbildes*. Stuttgart 1983; dies., *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*. Stuttgart 1985.

¹² Chung Hyun Kyung prägt für den asiatischen Raum den Begriff "Befreiungstheologinnen der zweiten Generation", vgl. C. H. Kyung, *Schamanin im Bauch, Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*. Stuttgart 1992, 198ff. u. 216ff. Sie zeigt dort Wege auf, wie die Erfahrungen der Frauen ernst zu nehmen sind. Zur asiatischen Frauentheologie vgl. ihre Literaturangaben 208ff.

ausgestattetes Wesen beschreibt.¹³ Beim Zusammenschluß von 70 afrikanischen Frauen 1989 in Ghana entstand der Kreis engagierter afrikanischer Theologinnen. Dieser Kreis nahm sich in einem sechs bis zehn Jahre dauernden Vorhaben vor, eine Analyse der Auswirkungen von Religion und Kultur auf ihr Leben vorzunehmen und die Ergebnisse zu publizieren.¹⁴ Gerade in Afrika, wo fast jeder Staat religiös pluralistisch ist, wird die von afrikanischen Frauen vorgenommene Untersuchung der Rolle der Frau und der Vorstellung der Weiblichkeit im Zusammenhang mit der Religion besonders aufschlußreich sein. Das Grundanliegen dieses Zusammenschlusses afrikanischer Frauen ist, gegen den Sexismus und seine Wurzeln in Religion und Kultur lautstark zu protestieren.¹⁵

2. Feministische intrareligiöse Kritik weltweit

Die Grenzen des Christentums werden hier überschritten, denn bei dieser Vereinigung beteiligen sich auch Musliminnen und Anhängerinnen anderer afrikanischer Religionen. Das gemeinsame Anliegen dieser Frauen, ihre Rolle in der Gesellschaft im Zusammenhang mit der Religion zu untersuchen, verbindet sie, zumal die Grenzen zwischen den Religionen oft nicht genau zu ziehen sind. Die Kritik der Musliminnen an ihrer Religion, dem Islam, wird mit der gleichen Entschiedenheit vorgetragen wie z.B. die christliche feministische Theologie, trotz der oft damit verbundenen Isolation oder Bedrohung des Lebens. Die feministische Islamkritik füllt inzwischen ganze Regale und unaufhörlich kommen neue Untersuchungen dazu. Auch hier zeigen sich Formen unterschiedlicher Radikalität. Senegalesinnen beklagen den Verlust ihrer politischen Machtstellung und ihrer wirtschaftlichen Unabhängigkeit und der damit verbundenen Autonomie, die sie in vorislamischer Zeit innehatten. Sie nehmen bewußt wahr, daß der Islam ein patriarchalisch-hierarchisches System eingeführt hat und die Frauen aus ihrer Position verdrängte, die sie sich nun mühsam zurückerobern müssen. Sie kritisieren die Scharia, da diese die Frauen als von ihren Männern abhängige Wesen ansieht, was ihren Alltagserfahrungen als Versorgerin der Familie widerspricht. Besonders massive Kritik üben die Senegalesinnen an ihrem Verlust der religiösen Macht. Spielten Frauen in vorislamischer Zeit in Senegal als religiöse Mittlerinnen, z.B. als Hüterin des religiösen Raumes bei den Serer, eine zentrale Rolle, steuerte der Islam diesen entschieden ent-

¹³ Hier ist eine Metaebene der Kritik erreicht, versteht sich doch die Befreiungstheologie als Kritik an der traditionellen Theologie und wird nun wiederum kritisiert. Vgl. M. Nunas, Kritik lateinamerikanischer Frauen an der Befreiungstheologie: *Conc* 32 (1996) 8. Siehe auch B. Fünfsinn (Hg.), *Töchter der Sonne. Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie in Lateinamerika*. Hamburg 1996.

¹⁴ Vgl. T. M. Hinga, Zwischen Kolonialismus und Inkulturation. Feministische Theologien in Afrika: *Conc* 32 (1996) 22.

¹⁵ Vgl. auch A. Thiam, *Black Sisters speak out. Feminism and Oppression in Black Africa*. London 1991.

gegen und entmachtete die heiligen Frauen. Frauen, die es gewohnt waren, für die religiösen Rituale zuständig zu sein, werden nun als "nicht dazu fähig und nicht dazu legitimiert" erklärt. Neben der expliziten Kritik wird auch eine implizierte Kritik vorgenommen, indem diese Frauen heimlich an verschiedenen Kulturen teilnehmen. Gerade viele afrikanische Musliminnen können als Grenzgängerinnen bezeichnet werden. Sie beugen sich offiziell dem Islam, versuchen aber dennoch ihre Interessen durchzusetzen, indem sie den Ausschluß der Frauen aus der Öffentlichkeit hintergehen. Die feministische senegalesische Vereinigung mit dem Namen "Yewwa Yewwi", was soviel bedeutet wie "Bewußtseinsförderung für die Befreiung", kämpft außer für die gesellschaftliche Gleichstellung der Frauen im Senegal auch für die religiöse Befreiung und zeigt religionsbedingte diskriminierende Behandlungen auf.¹⁶

Eine andere afrikanische Muslimin, Fatima Mernissi aus Marokko, hat mit ihrer feministischen Gesellschaftskritik inzwischen eine weltweite Reputation erworben und dadurch u.a. zu einer veränderten Sichtweise von afrikanischen Frauen in der Wahrnehmung des Westens geführt.¹⁷ In ihren Studien zeigt sie deutlich die Verbindung zwischen patriarchalischer Gesellschaft und Islam auf, versteht sich aber weiterhin als Muslimin. Ähnlich den feministischen Theologinnen geht es ihr nicht um die letzte Infragestellung der Religion an sich, sondern um die mit der Religion legitimierten Traditionen und Gesellschaftsformen. Fatima Mernissi kritisiert das Frauenbild des Islam, der eine Seinsform für Frauen außerhalb der Ehe oder als Mutter nicht denken kann. Sie setzt sich differenziert mit dem *higab*, dem Schleier, auseinander und kritisiert den Zusammenhang des Schleiers mit dem Keuschheits- und Jungfäullichkeitsideal, was eine Klassifizierung in ehrbare und nicht ehrbare Frauen beinhaltet. Das reduziert die Frauen auf ein rein geschlechtliches Wesen, das verführt oder gebiert. Neben dieser Kritik der islamischen Sexualethik, die die weibliche Sexualität dämonisiert, geht sie gegen die Monopolisierung von Interpretation und Definition seitens der Männer an.

Gegen dieses Monopol richtet sich auch beispielsweise die pakistanische Feministin Ghazala Anwar. Sie definiert "Islam" als Nichtvorhandensein von jeglicher Gemeinheit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung und erklärt die religiöse Tradition, die die Frauen benachteiligt, als nicht-islamisch.¹⁸ Die autoritativen Texte des Islam, Koran und Hadith, werden als das Wort Gottes und Wort des Propheten nicht grundsätzlich in Frage gestellt, aber ebenfalls neu ausgelegt. Mit der kontextuellen

¹⁶ Vgl. C. Coulon/O. Reveyrand, L'Islam au féminin. Sokhna Magat Diop Cheik de la Confrerie Mouride (Senegal). Centre d'Etude d'Afrique noire, Travaux et Documents No. 25, 1990.

¹⁷ Vgl. F. Mernissi, The Forgotten Queens of Islam. Cambridge 1996; dies., Women, Saints, and Sanctuaries: Signs 3 (1977) 101-113. U. Günther, Die Frau in der Revolte. Fatima Mernissis feministische Gesellschaftskritik. Hamburg 1993 [Mitteilungen des Deutschen Orient Institut 46]. Vgl. auch M. Badran, Feminist, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt. Princeton 1995.

¹⁸ Vgl. G. Anwar, Muslimisch-feministische Diskurse: Conc 32 (1996) 39.

feministischen Hermeneutik sind gerade Gesetze, die den Personenstand betreffen, also Polygamie, einseitige Scheidung, Erbschaft, Kleidervorschriften und Zugang zu öffentlichen Plätzen, nicht mehr vom Koran ableitbar und somit unhaltbar. Ghazala Anwar empfiehlt daher allen Frauen die intensive Lektüre des Korans. Den Ausschluß der Frauen von der religiösen Mittlerfunktion verwirft aber auch sie und fordert für Frauen die Möglichkeit, z.B. die Leitung des Freitagsgebets zu übernehmen.

Taslina Nasrin dagegen kann als Rejektionistin bezeichnet werden.¹⁹ Für sie sind alle Argumente und Traditionen, die sich gegen die Frauen richten und ihre Unterdrückung rechtfertigen, gleich aus welcher Quelle sie stammen - was den Koran mit einschließt - unannehmbar. Sie spricht dem Koran die Berechtigung ab, Frauen zu diskriminieren. Aufgrund ihrer Kritik wird ihr Leben bedroht, sie muß ins Exil. Der für sie entscheidende Bezugspunkt, die Erfahrungen der Frauen, wird weder ernst genommen noch anerkannt, ihre Kritik wird als Gottesfrevel verstanden. Hier wird deutlich, daß nicht nur die Religionen von Männern bestimmt werden, sondern auch die Religionskritik, also wer kritisieren darf, was und wie kritisiert werden darf. Die Frauenfrage wird der Prüfstein für die heutigen Gesellschaften sein, nicht nur in der islamischen Welt.

Die jüdische feministische Religionskritik hat mit ihrem Bestreben, die religiöse Tradition zu ändern, schon die meisten Früchte geerntet. Neben dem gleichen Bestreben, die tradierten patriarchalischen Formen aufzuheben, entwickeln die Feministinnen eine frauengerechte Liturgie und Gemeindegebete mit feministischen Inhalten.²⁰ Geweihte Rabbinerinnen leiten Gemeinden. Die feministische jüdische Theologie ist, zumindest in den USA, fest im Curriculum der Universitäten verankert.

Was ist aber mit den Religionen, die entweder keine Gottesvorstellungen haben, wie der Buddhismus, oder mit Religionen, in denen sowohl Götter als auch Göttinnen existieren, wie im Hinduismus?²¹ Gerade dem Urbuddhismus sollen keine frauenfeindlichen Absichten nachzuweisen sein. Die Gleichbehandlung von unverheirateten Frauen mit verheirateten Frauen im Urbuddhismus entzieht der Definition der Frau durch den Mann den Boden. In einer 1995 erschienenen Studie von Anne Carolyn Klein werden die Ziele und das Anliegen des Feminismus und des Buddhismus sogar gleichgesetzt. Buddhistische Feministinnen setzten sich jedoch kritisch mit dem heutigen Buddhismus auseinander. Chatsuman Kabilsingh kritisiert

¹⁹ Zu der Einteilung in ApologetInnen, ReformerInnen, TransformerInnen, Rationalisten und RejektionistInnen vgl. ebd., 41.

²⁰ Vgl. grundlegend J. Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie. Luzern 1992; A. Reinhartz, Diskurse der Feministischen Theologie im Judentum: Conc 32 (1996) 47-53.

²¹ Zum asiatischen Raum vgl. den Sammelband J. C. England/A. C. L. Lee, Doing Theology with Asian Resources. Ten Years in the Formation of Living Theology in Asia. Auckland 1993.

z.B. die Schwierigkeit für Frauen, geweihte Nonnen zu werden.²² Die feministische Kritik am Buddhismus macht deutlich, daß, wenn eine Religion auch von ihrem Ansatz her nicht diskriminierend ist, die Auslegung und gelebte Tradition dieser Religion es dennoch sein können. Die Konzentrierung der Tradierung von Religion in die Hand der Männer bedingt eine androzentrische Ausrichtung und eine hierarchische Wahrnehmung von Frauen und Männern. Die im Hinduismus verehrten Göttinnen bedingen keinen höheren Status der Frauen. Die durch die Traditionen festgelegte Geschlechterdifferenz ist auch im Hinduismus gültig, und es kann sogar gesagt werden, daß die in Texten und Ritualen vollzogene Verehrung der Göttinnen nichts mit den realen Frauen zu tun hat. Die Göttinnen werden zwar als weiblich wahrgenommen, aber nicht mit der lebendigen Frau in Verbindung gebracht. An diesem Punkt setzen hinduistische Feministinnen an. Die nationale Konferenz der autonomen Frauenbewegung 1986 in Bombay²³ brachte zum erstenmal eine öffentliche Debatte über die möglichen befreienden Aspekte von Religion, die bisher von den Frauen vor allem als Kraft der Zerstörung und der Unterdrückung wahrgenommen wurde.

3. Interreligiöse Kritik

Die feministischen Ansätze beziehen bewußt eine Position der Parteilichkeit, vor allem in interreligiösen Begegnungen. Sie sprechen sich gegen eine Wertneutralität und einen Kulturrelativismus aus. Das Prinzip der Achtung fremder Kulturen und der Achtung der "anderen" wird dadurch nicht aufgehoben, aber die durch die Religion oder religiösen Traditionen legitimierte Ungleichheit von Frauen und Männern wird benannt und positiv verändert. Die über nationale, religiöse und kulturelle Grenzen hinweg praktizierte feministische Solidarität ist ein bewußt eingesetztes Werkzeug gegen angebliche "Selbstverständlichkeiten", wie die Gleichsetzung von Frau mit Magie und Mann mit Religion und Geist. Frauenbewegung, Frauenorganisation, Frauennetzwerke und der Feminismus machen Identifikationsangebote auf der Grundlage des gemeinsamen Geschlechts und bieten dadurch die Möglichkeit zu einer neuen Orientierung, die mit Entstehung des Unrechtbewußtseins notwendig wird. Nach Aussage von Taslima Nasrin war gerade ihre Kenntnis des Feminismus und ihr Wissen, das so viele Frauen in so vielen Ländern die religiöse Tradition und die damit verbundenen Normen in Frage stellen, ihr sicherer psychischer Rückzugsort. Diese von der Frauenbewegung ins Leben gerufene Schwesternschaft - in bewußter Abgrenzung zur patriarchalischen "Mutterschaft" - bestimmt den interkulturellen und interreligiösen Dialog.²⁴

²² Vgl. C. Kabilsingh, *Der feministische Diskurs im Buddhismus*: Conc 32 (1996) 46ff.

²³ Vgl. G. Dietrich, *Die südasiatische feministische Theorie und ihre Bedeutung für die Feministische Theologie*: Conc 32 (1996) 77ff.

²⁴ Vgl. G. Lerner, *Die Entstehung des feministischen Bewußtseins* (Anm. 3), 324.

In Ländern mit verschiedenen Religionen bewirkt diese Identifikation der Frauen als Frau neue Möglichkeiten, z.B. hebt es den Reinheitskodex des Hinduismus auf, der ein gemeinsames Mahl von Mitgliedern verschiedener Kasten oder Religionen verbietet, wenn indische Christinnen, Musliminnen und Hindufrauen sich treffen und gemeinsam essen.

Diese Form der implizierten Kritik setzt die religiöse Vorschrift außer Kraft. Die Frauen verstehen sich hier nicht als Muslima oder Hindi, die Religionszugehörigkeit der einzelnen Feministin ist nicht bedeutsam, sondern das gemeinsame Anliegen, ihre Erfahrung als Frauen wahr und ernst zu nehmen.²⁵ Feministinnen untersuchen die Religionen in Hinblick auf die Frage, was von diesen Religionen für Frauen tragbar ist, ob sie lebensbejahend und sinnstiftend sind. Die Strukturen der Religionen werden auf eine einengende oder befreiende Wirkung analysiert. Die gesellschaftlichen Konsequenzen, die durch die Anwendung der feministischen Ansätze entstehen, sind unumkehrbar. Wenn der Fundamentalismus, gleich welcher religiöser oder gesellschaftlicher Prägung (Stichwort: Backslash)²⁶ versucht, die Erfolge der Frauen und die damit verbundenen Bewußtseinsprozesse zu unterbinden und rückgängig zu machen, entwickelt der Feminismus Methoden und Ansätze dagegen.²⁷

Einer der wichtigsten Schritte ist das Aufzeigen und Sichtbarmachen der Vorgänge an sich sowie die Solidarisierung mit den Betroffenen und das Aufzeigen für Handlungsmöglichkeiten. Wenn z.B. Gabriele Venzky in der Serie "Menschenrechte" in der ZEIT ihrem Artikel vom 1. November 1996 die Überschrift: "Im Namen Allahs. 500 Millionen muslimische Frauen werden ihrer Rechte und ihrer Chancen beraubt" gibt, unternimmt sie einen gezielten Versuch des Sichtbarmachens. Sie schreibt gegen den androzentrischen Blickwinkel an. Ihr Interesse ist nicht, das Feindbild Islam zu bestätigen, sondern den Frauen eine Stimme zu geben. Anlaß für ihren Artikel war die Machtübernahme der Taliban in Afghanistan. Die Taliban beschneiden die Rechte der afghanischen Frauen an Hand religiöser Argumente. Nicht nur, daß sie physisch durch die totale Verschleierung unsichtbar gemacht werden, auch psychisch sollen Frauen wieder aus dem Leben verschwinden und nur noch als Gebärmaschine für die Söhne ihrer Männer fungieren. Gabriele Venzky prangert dieses Unrecht an und solidarisiert sich mit den Frauen. Sie nimmt die Betroffenheit der Frauen ernst. Kurz vor dem Einmarsch der Taliban hatte sie afghanische Schülerinnen interviewt, die in einer umfassenden Bildung ihr erklärtes Lebensziel sahen. Dies ist ihnen nun nicht mehr möglich.

Dieses Beispiel einer feministischen Religionskritik verdeutlicht, daß die Verbindung der Frauen die Religionsschranken aufhebt. Der methodische Ansatz, von der

²⁵ Vgl. C. Hyun Kyung, Schamanin im Bauch, Christin im Kopf (Anm. 12), 216.

²⁶ Vgl. das Buch von S. Faludi, Die Männer schlagen zurück. Hamburg 1993. Titel der Originalausgabe: Backslash. The Undeclared war against American Women. New York 1991.

²⁷ Vgl. D. Pahnke, Patriarchaler Fundamentalismus im Islam und Christentum: beiträge zur feministischen theorie und praxis 15 (1992) 9ff. Das ganze Heft 15 beschäftigt sich mit dem Fundamentalismus.

Innenansicht auszugehen, von den Frauen selber, wird auch gerade in der Erforschung der Religionen zu Veränderungen in der Wahrnehmung von Religionen führen.

4. Postchristlicher religiöser Feminismus und Ökofeminismus

Die bisher aufgezeigten Formen einer feministischen Religionskritik bewegten sich im Rahmen der traditionellen Religionen. Es existieren aber auch Ansätze, die Kritik dahingehend weiterzuführen, neue religiöse Modelle zu schaffen, die explizit frauenfreundlich und lebensbejahend sind. Die unter dem Schlagwort Ökofeminismus bekannte Richtung des Feminismus beinhaltet religiöse Züge, die dem feministischen Bewußtsein entsprechen.²⁸ Mit der Erkenntnis, daß Kritik sinnvoll und notwendig ist, aber nur, wenn ihr eine positive Aussage folgt, wird die Kritik an den Religionen des Patriarchats und dessen Umgang mit der Welt und der Natur dazu genutzt, neue Konzepte zu entwerfen. Der im Ökofeminismus aufgezeigte Zusammenhang zwischen Naturzerstörung und Frauenunterdrückung wird dahingehend gedeutet, daß, je weniger die Frau unterdrückt ist, um so weniger die Natur zerstört wird. Das von der Feministin Anne Primavesi²⁹ entworfene ökologische Denkmodell verbindet alle Ökosysteme auf dem Planeten miteinander zu einem lebendigen Ganzen, der Erde. Sie gibt in ihrem Konzept der Idee von der "einen Welt" eine lebendige Gestalt. Die Arbeit gleichgesinnter feministisch denkender Menschen wird ihrer Meinung nach dazu führen, einen anderen Umgang mit der Erde und ihren Ressourcen zu erlernen und dadurch vielfältige Veränderungen in der Gesellschaft zu bewirken. Die Vorstellung von der Erde als einem lebendigen organischen Geschöpf, von einigen "Gaia" genannt, beinhaltet die Achtung vor dem Lebendigen. Der irgendwo 'oben' hausende Gott wird heruntergeholt und konkret lokalisiert. Die ökologische Spiritualität sucht nach Strukturen für ein Zusammenleben der Menschen. Sie versteht sich als eine Aufhebung des herrschenden Dualismus, als Einheit von Geist und Materie und als Verbundenheit aller Dinge. Neue Formen religiöser Rituale werden entwickelt.

Das gilt auch für die Göttinnen-Religionen, die von meist westlichen Feministinnen praktiziert werden.³⁰ Während ein Teil auf Spurensuche nach den Göttin-

²⁸ Vgl. R. Radford Ruether, *Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*. Luzern 1994. Siehe auch G. Dietrich, *Die südasiatische feministische Theorie und ihre Bedeutung für die Feministische Theologie: Conc 32 (1996) 75*.

²⁹ Vgl. A. Primavesi, *Wir sind nicht die Herren der Schöpfung*. Frankfurt a.M. 1993.

³⁰ Vgl. A. Malankowski/A.-B. Köhle, *Hexenkraft. Macht und Magie der weisen Frauen heute*. München 1996; Starhawk, *Der Hexenkult als Ur-Religion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen*. Freiburg 1985; D. Pahnke, *Geschlechterverhältnis und Ethik in neuen religiösen Orientierungen*: H. Bürkle (Hg.), *Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen*. Frankfurt 1993. Kritische Zusammenstellung bei M. T. Wacker (Hg.), *Der Gott der Männer und die Frauen. Theologie zur Zeit/2*. Düsseldorf 1987.

nen und Ritualen und den damit verbundenen Gesellschaftsvorstellungen (Matriarchat) der Vergangenheit geht, vertraut ein anderer Teil der eigenen Kreativität und schafft neue Formen der Verehrung. Als grundlegendes Konzept dieser religiösen Ausrichtung kann die Dankbarkeit genannt werden. Diese Dankbarkeit dem Leben gegenüber drückt eine positive Einstellung aus. Alles Leben wird geachtet, das, was genommen wird, wird auch wieder zurückgegeben. Es besteht ein wechselseitiges Verhältnis zu der Göttin. Sie ist die Luft zum Atem, deswegen wird dafür gesorgt, daß diese Luft auch atmenswert bleibt. Die Grenzen zum spirituellen Ökofeminismus sind hier schwindend, der gleiche ganzheitliche Ansatz besteht. Die neuen feministischen religiösen Modelle verzichten bewußt auf jegliche normative Vorgabe oder einen festgeschriebenen Kanon. Die ihnen implizite Ethik, daß das, was eine tut, in irgendeiner Form auf sie zurückkommt, und die Vorstellung, daß alle dazu befähigt sind, in direkten Kontakt mit dem Göttlichen zu treten, verhindert das Ausbilden hierarchischer Strukturen. Die "Wahrheitsfrage" wird als dem christlichen Patriarchat zugehörig abgelehnt.³¹ Diese durch die Religionskritik an den herkömmlichen Religionen entstandenen religiösen Formen bergen eine starke politische Sprengkraft in sich. Individualistisch angelegt, verbindet die feministische Idee die Anhängerinnen zu einer Weltgesellschaft, die schon jetzt innerhalb der patriarchalischen Welt real existiert.³² Daß die feministische Religionskritik keinen Bereich außer acht läßt, zeigt das Entstehen von neuen Ethiken, die die durch die Dekonstruktion patriarchaler Normen entstandenen Lücken füllen.

Die feministische Ethik setzt da ein, wo die herkömmliche Ethik aufhört, bei den Erfahrungen der Frauen. Die Erfahrungen werden als Ausgangspunkt feministischer ethischer Reflexionen genommen und sind Grundlagen für die Handlungsmaximen. Brachte schon Hannah Arendt mit ihrem Konzept der Natalität und der Aufforderung an die Philosophie, sich mit dem Leben und der Geburt auseinanderzusetzen, eine neue Richtung in die Philosophie, stellt die Philosophin Annegret Stopczyk der Vernunftlehre eine Leibphilosophie gegenüber. Ohne hier im einzelnen auf diese spannenden Ansätze einzugehen,³³ kann gesagt werden, daß keine abstrakten Prinzipien aufgestellt werden sollen, sondern formale Regeln, die sich eher an Beziehung

³¹ Wie Mary Daly betont, geht es um eine kreative Transzendenz. Vgl. M. Daly, *Gyn/Ökologie. Die Metaethik des radikalen Feminismus*. München 1981.

³² Ein Blick ins Internet bestätigt dies für die virtuelle Welt. Mit yahoo nach "feminist spirituality" suchen!

³³ Erwähnt seien hier nur Hélène Cixous, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Carol Gilligan, Adriana Cavarero und Hertha Nagl-Docekal. Einen guten Überblick und weiterführende Literatur bei M. Rullmann (Hg.), *Philosophinnen II. Von der Romantik bis zur Moderne*. Dortmund 1995; S. Herbold, *Well-Placed Reflections. (Post)modern Woman as Symptom of (Post)modern Man: Signs 21 (1995) 83-115*; V. Held, *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago 1993; D. Pahnke, *Ethik und Geschlecht. Menschenbild und Religion in Patriarchat und Feminismus*. Marburg 1991.

und Verbundenheit orientieren. Die Ethik der Anteilnahme von Carol Gilligan³⁴, die auf dem Leitsatz beruht, andere nicht zu verletzen, ist nur eine der neuen Wege. Der feministischen Ethik ist daran gelegen, Menschen die Möglichkeit zu geben, ein vom Patriarchat unabhängiges Selbst zu entwickeln mit einer eigenständigen moralischen Handlungsfähigkeit. Die Grundpfeiler der patriarchalischen Ethik, die Dualismen wie Verstand/Gefühl, Körper/Geist, Privat/Öffentlichkeit und die Festlegung der Heterosexualität als Norm werden aufgehoben.³⁵ Da die Erfahrungen der Frauen ernst genommen werden und somit auch die Gefühle, werden diese aus dem privaten Bereich in die Öffentlichkeit eingeführt und politisiert. Die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich wird ungültig. Dies bewirkt nicht nur eine Veränderung in der Gesellschaft, sondern ermöglicht auch eine differenzierte Wahrnehmung von Kulturen, in denen das öffentliche Leben ein männlich geprägter Raum ist. Die im sogenannten privaten Bereich versteckten weltanschaulichen, ethischen und religiösen Ansichten der Frauen haben die gleiche Bedeutung für eine Kultur wie die der offiziellen Räume. Für die in den meisten Kulturen der Welt im Gegensatz zum Westen offensichtliche Existenz einer Frauen- und einer Männerwelt - d.h. die Gesellschaft ist bestimmt von sozialen Kontakten mit dem jeweils gleichen Geschlecht, zu gemischtgeschlechtlichen Kontakten kommt es nur im Familienkreis - wäre eine Unterscheidung zwischen privat und öffentlich als Eurozentrismus anzusehen.

Die zur Zeit in der wissenschaftlichen Diskussion stattfindende "Gender-Debatte" - die Unterscheidung zwischen biologischem Geschlecht (sex) und kulturellem Geschlecht (gender) und die damit verbundene Frage, welche Vorstellung die Kulturen von Frau und Mann haben und wie diese Vorstellungen dazu führen, daß sich das biologische Seinswesen zu dem jeweiligen Geschlecht entwickelt - wird von der feministischen Religionskritik aufgegriffen. Die Differenz der Geschlechter, also allein schon die Vorstellung der Unterteilung der Menschen in weiblich und männlich, wird als eine normative Konstruktion des Christentums abgelehnt.³⁶ Nur aus dem Denken der Differenz heraus kann es überhaupt unterschiedliche Werte und Bewertung der Geschlechter geben. Die Forderung des Feminismus, das Geschlecht als Strukturkategorie zu sehen, führt zu neuen Formen der Religionsanalyse. Es kann z.B. gefragt werden, wieso das Christentum die Vorstellung der Frau als sündig und schwach entwickelt, während einige afrikanische Religionen die Frauen als mächtig konstituieren. Das ermöglicht einen Zugriff auf eine Metaebene, in der es nicht mehr

³⁴ Ihre Ethik basiert auf dem Prinzip der Fürsorglichkeit (caring). Vgl. M. Rullmann, *Philosophinnen II* (Anm. 33), 332.

³⁵ Vgl. ebd., 330.

³⁶ Vgl. dazu immer noch grundlegend H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bissexualität in Ritus und Mythos*. Berlin 1955 (Nachdruck 1986). Ganz neu I. Amadiume, *Männliche Töchter, weibliche Ehemänner. Soziale Rollen und Geschlecht in einer afrikanischen Gesellschaft*. Zürich 1996. Siehe auch G. Lerner, *Die Entstehung des feministischen Bewußtseins* (Anm. 3), 194ff.

darum geht, die den Religionen inhärenten Normen und Werte aufzuzeigen, sondern den Prozeß, der dazu geführt hat, daß es solche Normen gibt.³⁷

Zusammenfassend kann gesagt werden:

1. Die Suche der Frauenbewegung nach den Wurzeln der patriarchalen Gesellschaft endet bei den Religionen. Die Religionen sind männerdominiert und orientiert und legitimieren die Vormachtstellung der Männer über die Frauen.
2. Diese Erkenntnis führt zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den religiösen Traditionen und Institutionen, kanonischen Texten und den Gottesvorstellungen. Die Auseinandersetzung erfolgt nicht nur intra-, sondern auch interreligiös.
3. Die feministische Kritik wird innerhalb der Religion kreativ eingesetzt, indem Veränderungen vorgenommen und/oder neue religiöse Modelle entworfen werden.
4. Die Kritik führt zu Konzepten neuer gesellschaftlicher Seinsformen und bietet Orientierungsmöglichkeiten für die Geschlechter.

³⁷ Schon 1986 gefordert von der Religionswissenschaftlerin Ursula King. Vgl. U. King, *Female Identity and the History of Religions*: V. Hayes (Hg.), *Identity Issues and World Religions*. Sturt Campus/Bedford Park 1986. Vgl. auch dies., *Religion and Gender*. Oxford/Cambridge 1995.