

Thema: ***Männertheologie jenseits von Dichotomien?
Als Mann auf der befreienden Suche nach Gott und den
Menschen. Ein Aufbruch ins abenteuerliche Unbekannte
einer nichtpatriarchalen Männerspiritualität***

**Diplomarbeit
zur Erlangung des Diploms der Theologie
an der
Otto-Friedrich-Universität Bamberg**

**Schwerpunkt-
studium:** ***Pastoraltheologie und Kerygmantik***

Verfasser: ***Martin Weiß***

Erstkorrektor: ***Prof. Dr. Ottmar Fuchs***

Zweitkorrektor: **Prof. Dr. Volker Eid**

Für meine Großmutter
Voller Dankbarkeit für alle Geschichten und Berührungen

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	11
1. Der Kontext der Arbeit	11
2. Das Erkenntnisinteresse	12
3. Die Methodologie	15
4. Der Aufbau der Arbeit	19

I. Zugänge zu einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit'

A. Die 'Krise des Mannes' und die pluralen Lebensmöglichkeiten für Männer. Ein erster Annäherungsversuch an ein komplexes psychologisches und soziales Problem	23
1. Die 'Krise des Mannes'. Oder: "Wenn du stark bist, biste der Depp!"	23
1.1 Die traditionelle Männerrolle macht krank	24
1.1.1 Das Grundübel: Der Monomythos vom 'starken Mann' in der pluralistischen, postmodernen Gesellschaft	24
1.1.2 Strukturen und Folgen des Männlichkeitswahns	26
1.2 Die 'Krise des Mannes' - ein von Männern selbst verursachtes Problem	30
1.3 Auswege aus der Krise: Formen, Arbeitsschwerpunkte und Inhalte der 'emanzipatorischen Männerarbeit'	33
1.3.1 Ein kurzer Überblick über die geschichtlichen Anfänge der Männerbewegung in den USA und in der Bundesrepublik Deutschland	33
1.3.2 Organisationsformen und Arbeitsschwerpunkte der Männerbewegung in den USA und in Deutschland	34
1.3.2.1 Männergruppen	35
1.3.2.2 Männerbüros	38
1.3.2.3 Männerverbände	40
1.3.2.4 Positive Ansätze der kirchlichen Männerarbeit	43
1.3.2.5 Einsatz für eine mänderspezifische Medizin: Die Andrologie	47
1.3.2.6 Einsatz für mänderspezifische Therapieformen	47
1.3.2.7 Männerforschung	50

1.3.2.8 Männerliteratur	50
1.3.3 Gesellschaftspolitische Arbeitsschwerpunkte und Forderungen der Männerarbeit	50
1.4 Scheinauswege aus der Krise: drohende und reale Irrwege der Männerbewegung	54
1.4.1 Die Gefahr der verdrehten Optik: Wenn Täter sich als Opfer sehen, werden die tatsächlichen Opfer erneut mißbraucht	54
1.4.2 Der erste Irrweg der Männerbewegung: der Männerbund	59
1.4.3 Der zweite Irrweg der Männerbewegung: der 'Softie'	62
2. Das vielgestaltige Phänomen 'Männlichkeit'. Ein empirischer Zugangsversuch	64
2.1 Gegenpole der Männlichkeit	64
2.1.1 Der spanische bzw. lateinamerikanische 'Machismo', die Männer im Ostjudentum und die sanften Männer aus Tahiti	64
2.1.1.1 Der lateinamerikanisch-spanische 'Machismo'	65
2.1.1.2 Die Männer im Ostjudentum	69
2.1.1.3 Die sanften Männer aus Tahiti	70
2.1.2 Held und Trottel. Zwei beliebte Männerklischees in den Medien	73
2.2 Die Geschlechtsidentität. Eine vorwiegend soziokulturelle Größe	75
2.2.1 Die Grundthese: Die Geschlechtsidentität ist eine vorwiegend soziokulturell geprägte Größe	76
2.2.2 Erkenntnistheoretische Klärungen und Problematisierungen	77
2.2.3 Empirische Fakten, die die 'Theorie vom sozialen Geschlecht' stützen	79
2.2.4 Das 'soziale Geschlecht' und die Ausbildung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung	83
2.2.5 Die Verinnerlichung und Verfestigung sozialer Definitionen von 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit'	84
2.3 Das Mannsbild und die Männerbilder. Ein kulturanthropologischer Ansatz zur Klärung des Begriffs 'Männlichkeit'	85
B. Die Problematik des dichotomen Denkens im Zusammenhang mit der Geschlechterdifferenzierung. Eine Reflexion über das Begriffspaar 'männlich - weiblich'.	90
1. Die Allgegenwart dichotomer Strukturen in der westlichen Welt	90
2. Dichotomes Denken und Sexismus	92

2.1.	Die Strukturen des dichotomen Denkens und ihre Bedeutung für die Differenzierung der Geschlechter in männlich und weiblich.	92	
2.1.1.	Die Grundstruktur des dichotomen Geschlechterdenkens nach Nancy JAY		92
2.1.2.	Ein kurzer Blick in die Geschichte des dichotomen Geschlechterdenkens in Europa	93	
2.2	Problemfelder der dichotomen Sichtweise der Geschlechter und ihr gesellschaftlicher Zweck	98	
2.2.1	Die Problematik des dichotomen Geschlechterdenkens	98	
2.2.2	Der gesellschaftliche Zweck des dichotomen Geschlechterdenkens	103	
2.2.3	Dichotomes Geschlechterdenken und seine mythische Grundstruktur	104	
2.2.3.1	Penelope und Odysseus: Ein klassischer Mythos des Patriarchats von Mann und Frau. Das Trugbild des autonomen, mit sich selbst identischen, sich selbst reflektierenden Subjekts als Ergebnis dichotomen Denkens. Oder: Der Mythos vom männlichen Helden, dem 'trennenden Selbst' und seiner treusorgenden Gemahlin, dem 'fließenden Selbst'	105	
2.2.3.2	Die Heilige und die Hexe: Verklärung und Dämonisierung des Weiblichen - ein Männer-Mythos von der Frau	113	
2.2.3.3	Abschließende Thesen zu den Männlichkeitsmythen des Patriarchats	116	
2.3	Ursprünge des dichotomen Denkens bei Männern. Die 'Geschlechtsidentitätstheorie' - ein psychologischer Erklärungsversuch	122	
2.4	Ahnungen eines poetisch-sinnlichen, ganzheitlichen Erlebens und Deutens der Wirklichkeit jenseits von Dichotomien. Eine persönliche Zwischenbemerkung	132	
3.	Negative Konsequenzen einer dichotomen Geschlechterdifferenzierung für Männer und mögliche Auswege aus der Krise	135	
4.	Perspektiven eines neuen Gebrauchs der Begriffe 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' - Wege zu einer nichtsexistischen Geschlechtermetaphorik	140	
4.1	Vorüberlegungen zu einer neuen Redeweise von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit'. Von der Schwierigkeit kulturelle Traditionen in der Gegenwart zu verändern	142	
4.2	Eine mögliche Rede von 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit' und ihre Problematik. Eine Weiterführung von Carl Gustav JUNGs Lehre von 'Anima' und 'Animus' mit neuen Akzentsetzungen	145	
4.3	Ansatzpunkte für eine 'geschlechtsspezifische Rede vom Menschen' in nichtsexistischer Weise	152	
4.4	Eine inhaltliche Annäherung an eine nichtpatriarchale 'Männlichkeit'	159	

II. Zugänge zu einer nichtpatriarchalen Rede von Gott und den Menschen

C. Dichotome Strukturen in der christlichen Religion. Ein Kampf gegen den Gott des Patriarchats und erste Schritte hin zu einer nichtpatriarchalen Männerspiritualität	168
1. Vorbemerkungen zur Methodik und zum Erkenntnisinteresse	168
2. Das Gottesbild der Scholastik und seine Relevanz für unsere Gegenwart	170
2.1 Die Grundaussagen der scholastischen Gotteslehre	170
2.2 Die Präsenz der scholastischen Gotteslehre im 20. Jh.	170
3. Die Dichotomie Gott-Welt bzw. Gott-Mensch in traditionellen schöpfungstheologischen Ansätzen. Eine exemplarische Untersuchung am Beispiel der schöpfungstheologischen Ausführungen Michael SCHMAUS'.	172
3.1 Methodologische Vorbemerkung	172
3.1.1 Grundlagen meiner Kritik	174
3.1.1.1 Theologie im Licht der Befreiung. Ein grundlegender bibeltheologischer Begründungsversuch für eine Kritik ontologisierender theologischer Entwürfe, die Unterdrückung und Sexismus fördern und legitimieren	175
3.2 Grundzüge des 'trennenden' und des 'fließenden Selbst'	185
3.3 Sexistische Tiefenschichten in der Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS': der 'männliche' Gott (das 'getrennte Selbst') als Schöpfer der 'weiblichen' Welt und des Menschen (das 'fließende Selbst').	185
3.3.1 Die "Verschiedenheit von Gott und Welt"	185
3.3.2 Gott, das 'getrennte Subjekt'. Die Fragwürdigkeit der Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung	186
3.3.2.1 Der autonome Gott - der Urgrund der Sünde. Kritische Anfragen an Michael SCHMAUS mit Unterstützung von Catherine KELLER	187
3.3.2.2 Die Egozentrik des Gottes der Scholastik und seine autoritäre Herrschaft über die verobjektivierte Schöpfung	190
3.3.3 Die Schöpfung und der Mensch als 'fließendes Selbst' und als 'abhängiges Anderes'	194
3.3.4 Die Beziehung von Gott und Schöpfung. Eine Zusammenfassung der Kritik	199

3.3.4.1	Die Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS als mögliche ideologische Legitimationsbasis totalitärer, sexistischer und pluralitätsfeindlicher Herrschaftsformen in Kirche und Gesellschaft	200
3.3.4.2	Die Dichotomie Gott-Mensch/Welt als androzentrische Projektion sexistischer Geschlechterbilder auf Gott	203
3.3.4.3	Eine menschenverachtende Verklärung des Leidens als ein Ergebnis der SCHMAUSschen Schöpfungstheologie	209
4.	Theologische Dichotomien als Hemmnisse einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' und 'Väterlichkeit'. Ansätze einer neuen Rede von Gott	211
4.1	Der Übervater-Gott der (Neu)Scholastik. Ein Feind der nichtpatriarchalen 'Männlichkeit'	211
4.1.1	Die Rede vom Vater-Gott in der (Neu)Scholastik und die Männer. Eine kritische Hinführung	211
4.1.2	Psychologische und soziale Konsequenzen des Gottesbildes der (Neu)Scholastik und artverwandter Allmachtsphantasien	216
4.1.3	Menschliche und göttliche 'Väterlichkeit' in der 'vaterlosen Gesellschaft'	219
4.1.4	Modelle Gott-Vater zu denken	221
4.1.5	Die neue Rede von der 'Väterlichkeit' Gottes. Der 'Abba' Jesu und das Reich Gottes	223
D.	Die inkarnatorische Reich-Gottes-Theologie. Ein theologischer Entwurf zur Überwindung des Dualismus Gott-Welt/ Gott-Mensch auf der Grundlage einer radikalisierten Christologie	228
1.	Methodologische Vorbemerkung	228
2.	Die "Botschaft vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde". Die inkarnatorische Reich-Gottes-Theologie des religiösen Sozialisten Leonhard RAGAZ (1868-1945) und ihre Bedeutung für eine nichtdichotome Sichtweise von Gott und Mensch	234
2.1	Wesentliche Inhalte der Reich-Gottes-Theologie Leonhard RAGAZ	234
2.2	Bewertung und kritischer Ausblick	201
3.	Der Holocaust und seine normativen Qualitäten für eine nichtpatriarchale Männerspiritualität	244
3.1	Die Entmenschlichung des Menschen - ein Strukturprinzip des Patriarchats. Elie WIESELS Schreckenserfahrungen von Auschwitz	244

3.2	Elie WIESELS Fragen an Gott als Destruktion der Theodizeefrage	248
3.3	Ein theoretischer Begründungsversuch des Widerstands der 'Theologie nach Auschwitz' gegen die eigene Sprachlosigkeit	249
3.4	Die Inkarnation und völlige Machtlosigkeit Gottes in der Geschichte - der einzige Weg, Gott nach Auschwitz zu denken? Das Gottesbild Hans JONAS (1903-1993) als Versuch einer neuen Rede von Gott nach Auschwitz	250
4.	Dietrich BONHOEFFER (1906-1945): Ein lebendiges Zeichen einer eschatologischen Existenz zwischen Widerstand und Ergebung und der Versuch einer paradoxen Rede von Gottes Wirklichkeit in der Welt	256
4.1	Dietrich BONHOEFFERs Theologie im Kontext seines Lebens	256
4.2	Plädoyer für ein Christentum im 'Hier und Jetzt'	258
4.3	Die paradoxe Rede von Gott - Theologie im Spannungsfeld der mündig gewordenen Welt und der Vernichtung von Menschen in genau dieser Welt	261
5.	Inkarnation als geschichtlicher Prozeß. Das kontrastierende Aufeinanderbezogensein von Gott und Mensch	266
5.1	Gott ist im Werden. Der Beitrag der Prozeßphilosophie Alfred North WHITEHEADs (1861-1947) für eine nichtdichotome Theologie	266
5.1.1	Grundlegende Aussagen der Prozeßphilosophie	266
5.1.1.1	"Prozeß" und "actual entity"	267
5.1.1.2	"Wirklichkeit" und "Realität"	268
5.1.1.3	"Kontrast"	268
5.1.1.4	Gott als "actual entity" und die drei "Naturen" Gottes	270
5.1.2	Eine Zusammenfassung der Prozeßphilosophie und Konsequenzen für die christliche Rede von Gott und den Menschen	272
5.2	Die dynamische Partnerschaft von Gott und Mensch. Die Inkarnation der 'Macht in Beziehung' als beständiger Prozeß im Leben der Menschen. Carter HEYWARDS Ansatz einer nichtdichotomen Theologie und Christologie	275
5.2.1	Christologische Fehlentwicklungen	277
5.2.2	Jesus von Nazareth. Die Menschwerdung Gottes im Menschen	279
5.2.3	Die Partnerschaft von Gott und Mensch	285
5.2.4	Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff Carter HEYWARDS	286

6.	Das Reich Gottes kann scheitern. Die eschatologische Vision vom totalen Scheitern der 'Macht in Beziehung' als Mahnung und Relativierung eines enthusiastischen Heilsglaubens	293
7.	Ein immer weiter zu schreibender Mythos von der Partnerschaft von Gott und Mensch, der angesichts der Schreckenserfahrung von Auschwitz die Transzendenz und die Verstehbarkeit Gottes rettet. ...	300
8.	Inkarnation und Reich Gottes: Eine Zusammenfassung und die Einbettung dieses theologischen Entwurfs in die Thematik der Männerbefreiung	304

III. Versuch einer Zusammenschau. Pastoraltheologische Thesen

E.	Thesen und Handlungsoptionen für die kirchliche Männerarbeit. Eine kleine Auswahl	307
1.	Diakonia	307
2.	Martyria	314
3.	Skizze einer nichtpatriarchalen Männerspiritualität	317
	Abkürzungsverzeichnis	318
	Literaturverzeichnis	319

**Lied vom Mann sein
(Konstantin Wecker)**

"Ich bin, seit ich was von mir weiß,
auf Kraft und Siegen programmiert.
Im Sagen groß. Das Herz zumeist
auf breite Schultern reduziert.

Natürlich - Denker und modern,
rein hirnlisch schon im rechten Gleis.
Verteufelt nur, daß meine Lust
von meinem Hirn so wenig weiß.

Jahrzehntelang den feuchten Traum
von meiner 'Herrlichkeit' geträumt.
Und dabei nebenbei den Anschluß
an die Liebe fast versäumt.

Kumpanen Prost! Und jetzt gehts rund!
Und warum solln wir uns kastriern?
Ich proste mit, doch hab ich Angst
mich wieder mal selbst anzuschmiern.

Ich sag mir: Freund, was ist denn los?
Hör auf zu jammern! Mann ist Mann!
Nur manchmal widert mich der Zwang
zu meinem Mannsein furchtbar an.

Ich weiß noch nicht, wohin das führt.
Da ist nur was, was ängstlich macht.
Was plötzlich all meine Gefühle
untersucht und überwacht.

Die Herren Götter danken ab.
Jetzt muß es gottlos weitergehn.
Das klingt so leicht. Doch es ist schwer
ganz ohne Heimat zu bestehn.

Ich komm mir plötzlich so durchleuchtet
und so hilflos vor und nackt.
Der alte Kaiser ist allein.
Sein alter Harnisch ist geknackt.

Ihr fragt zurecht: Wo hat er nur
sein Siegerlächeln hin getan?
Ich hoffe nur, daß ich irgendwann
auch ohne Siege lächeln kann.

Kumpanen Prost? Ich wills probieren,
mich etwas von mir zu befreien.
Ich bleib ein Mann, nur keine Angst.
Doch deshalb Herrscher? Danke. Nein!

Einleitung

1. Der Kontext der Arbeit

Vorab etwas zu den maßgeblichen Vätern und Müttern, auf deren Gedanken meine Art des Theologietreibens aufbaut. Ihre Gedanken bilden die Grundlage meiner Theologie, in der der Mensch im Mittelpunkt steht und in der die Schlagworte 'Subjektwerdung', 'Freiheit', 'Beziehung', 'Pluralität und Ganzheit', 'umfassende soziale und individuelle Gerechtigkeit', 'Erfahrungsbezogenheit', 'Kontextualität' und 'Reich Gottes' eine entscheidende Rolle spielen.

Im Laufe meines Theologiestudiums wurden mir folgende Personen besonders wichtig: Der religiöse Sozialist Leonhard RAGAZ, mit seiner Reich-Gottes-Theologie, die sozialistische und anarchistische Gedanken mit der traditionellen Theologie zu verbinden suchte und dadurch zu einer europäischen Befreiungstheologie für die Arbeiterklasse wurde; Friedrich NIETZSCHE mit seiner fundamentalen Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft und seiner Option für den befreiten Menschen; Paul FEYERABEND, der mir durch seine anarchistische Wissenschaftstheorie zeigte, welche Freiheit im menschlichen Denken und Leben möglich ist; Jean-François LYOTARD, durch den ich auf die eigentlichen Problemfelder in der postmodernen Gesellschaft, auf die Widerstreitsituationen zwischen inkommensurablen Lebensentwürfen und Sprachsystemen aufmerksam wurde; Martin BUBER, dessen personalistische Religionsphilosophie mir die Bedeutung wahrer Beziehung zwischen Ich und Du erschloß; Fritjof CAPRA und die gesamte New Age Bewegung mit ihrer Vision von einer letzten Ganzheit allen Seins, in der Gestalt des Holismus; Alfred North WHITEHEAD, durch dessen Prozeßphilosophie ich in die Lage versetzt wurde, die Pluralität der vielgestaltigen Einzelnen und ihre Beziehung zueinander zusammenzudenken, jenseits von reinem atomistischen Substanzdenken und bloßem organischen Beziehungsdenken; Dietrich BONHOEFFER, der in seinen späten theologischen Gedanken während der Haft, erste Ansätze dazu machte, von Gott radikal und ausschließlich diesseitig zu reden; die Autoren des Alten Testaments, die auf lebendige Weise vom Handeln Gottes in der Welt erzählten; Carter HEYWARD, die Gott als 'Macht in Beziehung' bezeichnet und unter ihrer feministischen Grundoption den christlichen Glauben einer fundamentalen Kritik unterzieht und jenseits aller Dichotomien als Ausdruck der Partnerschaft von Gott und Mensch neu zu buchstabieren sucht; Sandra HARDING, durch die ich darauf aufmerksam wurde, wie stark mein eigenes Denken von meinem Geschlecht, von meinem Mann-Sein geprägt ist. Zudem wurde ich noch stark von der Feministischen Theologie im allgemeinen geprägt, mit ihrer revolutionären Kritik an Sexismus, Androzentrismus und dichotomen Denkstrukturen in Gesellschaft und Theologie. Besonders wichtig für meinen bisherigen Weg in der Theologie waren aber v.a. meine WegbegleiterInnen in Bamberg Birgit HOYER, Otmar HERZING, Doris NAUER und Ottmar FUCHS, durch deren Leben und Denken ich unzählige persön-

liche Bereicherungen erfuhr und neue Zugangswege zur Wirklichkeit aufgeschlossen bekam.

Durch alle diese Menschen wurde meine Theologie und mein Leben im Laufe meines Studiums entscheidend geprägt. Die vorliegende Diplomarbeit wäre ohne diese Menschen nicht entstanden.

Mein Dank gilt auch meinen Eltern, die mir das Theologiestudium ermöglichten und mich immer unterstützten, so gut sie nur konnten. Besonders bedanken möchte ich mich bei meiner Freundin Petra FLACHE; dafür daß sie mich in schwierigen Phasen der Entstehungsgeschichte dieser Diplomarbeit ertragen und ermuntert hat, für das Korrekturlesen und für die vielen wichtigen Fragen, die sie mir immer wieder zu dieser Arbeit stellte.

Nun noch ein Wort zu mir selbst: Ich fühle mich der deutschen Männerbewegung zugehörig, bin selber Mitglied in einer Männergruppe in Bamberg und mit Frauen befreundet, die sich als Feministinnen verstehen. In diesem persönlichen Kontext ist diese Arbeit entstanden und in diesem ist sie auch zu lesen. Als erkenntnisleitende Grundlagen und Interessen sind ihr eine profeministische Grundhaltung und eine Option für die Befreiung von Männern und Frauen aus patriarchalen Gesellschaftsstrukturen und der mit ihnen verbundenen Zwängen und Einschränkungen der Lebensmöglichkeiten vorgegeben und impliziert.

2. Das Erkenntnisinteresse

Diese Diplomarbeit ist auch eine Reaktion auf einen Mangel innerhalb der Theologie. Während in den letzten Jahrzehnten der Feminismus trotz des Widerstands der theologie-treibenden Männer auch Eingang in die Theologie fand, ist die Männerbewegung bis heute von der Theologie fast völlig übersehen worden. Bis heute gibt es kaum theologische Rezeptionen und Reflexionen über die 'Männer in Bewegung'. Das hat mich sehr geärgert. Eine Theologie, die angemessen auf die 'Zeichen der Zeit' reagieren will, muß diese Bewegung, die eine notwendige Reaktion der Männer auf den Feminismus und die sog. 'Krise des Mannes' darstellt, wahr- und ernstnehmen. Bis jetzt fand aber diese Auseinandersetzung zwischen Männerbewegung und wissenschaftlicher Theologie faktisch nicht statt. Deshalb habe ich es mir zum Ziel gesetzt, erste Schritte dahin zu unternehmen und Spuren einer nichtpatriarchalen Männerspiritualität zu suchen.

Männerspiritualität - ein großes Wort. Was steht dahinter? Was meine ich mit dem Wort Spiritualität? Sicher meine ich damit keine weltfremde Frömmigkeitspraxis. Ich meine damit stattdessen das Ineinander von Glaube, Weltdeutung und Lebensgestaltung. Es ist damit eine politische Praxis gemeint, die im Glauben wurzelt und den Glauben selber verändert. Spiritualität meint den Menschen und sie meint Gott. Sie ist eine Suche nach beiden. Sie meint ganzheitliches Leben, das auf eine gerechtere Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse zielt.

Die Suche nach einer nichtpatriarchalen Männerspiritualität ist nun eine Suche nach Formen des Mann-Seins, die nicht zur Unterdrückung anderer (v.a. Frauen) führen und Männern und Frauen ein erfüllteres Leben ermöglichen. Die Frage ist nun, wie sich diese nicht-patriarchalen Formen des Mann-Seins entwerfen lassen. Ich versuche dies v.a. durch eine Anthropologie zu leisten, die auf Dichotomien verzichtet. Daneben begeben sich auch auf die Suche nach einer Theologie, einer Rede von Gott und den Menschen, die einer männlichen Lebenspraxis, die auf Sexismus und Gewalt verzichtet, als existenzbegründende Basis dienen kann. Ich suche die 'neuen Männern' und ich suche den 'neuen Gott'.

Im Gegensatz zu vielen Autoren von Männerbüchern bin ich noch sehr jung. Ich stehe erst am Anfang meines Weges, ein Mann - ein 'neuer Mann' - zu werden. Ich blicke noch nicht auf so viele Erfahrungen mit der eigenen 'Männlichkeit' zurück wie z.B. Sam KEEN, Richard ROHR oder Robert BLY. Aufgrund dessen darf man(n) und frau sich von dieser Diplomarbeit keine klaren und eindeutigen Antworten über das Aussehen der 'neuen Männer' erwarten. Ich kann und will diese Antworten nicht geben. Mit dieser Intention begann ich diese Arbeit. Ich wollte einen 'spirituelle Wegweiser' für Männer schreiben und war dabei auf der Suche nach neuen 'männlichen Tugenden'. Diese Suche scheiterte. Im Laufe des Wachstums dieser Arbeit kam ich immer mehr zu dem Schluß, daß sich diese Tugenden nicht am Schreibtisch konstruieren lassen, sondern daß sie aus Lebenserfahrungen wachsen müssen. Da ich aber selber erst am Anfang meiner ganz persönlichen Suche nach meinem 'neuen Mann-Sein' bin, kann ich nur auf wenige Erfahrungen hierzu zurückblicken, weshalb ich auf die Frage nach 'neuen männlichen Tugenden' lieber schweige. Andere Männer sind in diesem Bereich viel kompetenter als ich (z.B. Sam KEEN). Weshalb sollten wir uns also nicht die Arbeit teilen? Das ist sowieso eine Tugend, die unter Männern viel zu wenig praktiziert wird. Unter Männer gibt es nur sehr selten ein wirkliches Teamwork, daß auf dem Vertrauen in die Kompetenzen des anderen und auf die Fähigkeit zur Bescheidenheit, zur Einsicht in die eigenen Grenzen aufbaut.

Aus diesen Gründen habe ich den Ansatz und den Anspruch dieser Diplomarbeit geändert. Ihre Leitlinie folgt nun dem Rat Rainer Maria RILKEs an einen jungen Mann: "... und ich möchte Sie, so gut ich es kann, bitten, ..., Geduld zu haben gegen alles Ungelöste in ihrem Herzen und zu versuchen, die Fragen selbst liebzuhaben wie verschlossene Stuben und wie Bücher, die in einer sehr fremden Sprache geschrieben sind. Forschen Sie jetzt nicht nach den Antworten. ... Leben Sie jetzt die Fragen."¹ Dieses In-Frage-stellen gehört zur Spiritualität dieser Arbeit und zu meiner eigenen Spiritualität, die ich im Laufe der Entstehung dieser Arbeit entwickelt habe.

Was ich kann, ist Fragen stellen, In-Frage-zu-stellen. Dies ist der Weg, den ich als junger Mann gehen kann. Da ich nicht 'alt und weise' bin, sondern jung und im Ungewissen, mache ich aus dieser Not eine Tugend. Meine Möglichkeiten bestehen nicht darin, Antworten auf

¹ Rainer Maria RILKE (1950) 49.

Lebensfragen von Männern zu geben, sondern Männerideale, männliche Lebenskonzepte und die männlich geprägte Theologie kritisch zu befragen und in Frage zu stellen. Diese Fragen sind z.T. direkt in meiner Biographie verwurzelt, zum Teil kommen sie mir aber auch von 'außen' zu. So sind es auch die Fragen all derer, die an den gegenwärtigen Idealen und Ausdrucksformen patriarchaler 'Männlichkeit' in anderer Weise als ich selbst leiden. Es sind die Fragen der Frauen, der Ausgebeuteten und der Opfer der Gewalt des patriarchalen Gesellschaftssystems. Auf der Grundlage dieser Fragen versuche ich auch Ahnungen von einer 'neuen 'Männlichkeit' zu formulieren. Diese Ahnungen bleiben aber undeutlich. Die Kritik der bestehenden Männlichkeitsideale, patriarchaler Denk- und Handlungsstrukturen und androzentrischer Theologien steht im Vordergrund meines Interesses. Was ich also in dieser Diplomarbeit nicht sagen werde ist: Wie der 'neue Mann' im Detail auszusehen hat. Stattdessen will ich auf materielle Gefahren und ideologische Irrwege in der Männerbewegung, in der Kirche und in der Theologie aufmerksam machen, die die Befreiung aller Männer und aller Frauen aus Sexismus und patriarchaler Unterdrückung verhindern können. Zugleich möchte ich aber auch einzelne Etappen möglicher Wege aufzeigen, die zu einer nichtpatriarchalen Männerspiritualität führen können. Diese Wege sind aber nicht als Patentrezepte, sondern als Orientierungspunkte zu verstehen. Den je eigenen Weg zum 'neuen Mann' muß schließlich jeder Mann selbst entdecken und gehen. Allgemeingültige Aussagen lassen sich somit nur zu strukturellen Rahmendaten einer nicht-patriarchalen Männerspiritualität und der Wege dorthin machen. Dazu will ich nun als Theologe meinen Teil beitragen.

Die Grundausrichtung dieser Arbeit ist theoretischer Natur. Da ich selber kaum praktische Erfahrungen mit der 'emanzipatorischen Männerarbeit' aufweisen kann, ist mir ein anderer Zugang zu diesem Thema auch nicht möglich. Es kann deshalb auch nicht meine vorrangige Absicht sein, konkrete Handlungsschritte für Männer und die 'emanzipatorische Männerarbeit' zu entwickeln. Dafür fehlt mir schlichtweg die praktische Kompetenz. Was ich aber leisten kann, ist ein kritischer Blick auf die jeder menschlichen Praxis innewohnende Theorie vom menschlichen Leben. Es ist der Blick auf die ideologischen und theoretischen Tiefenstrukturen dieser Praxis. Hier kann ich als Theoretiker und Theologe einen wichtigen Beitrag leisten. Von diesem Blickwinkel aus kann ich aufzeigen, welche Formen menschlicher Praxis prinzipiell lebensgefährdend sind, weil ihre theoretischen Fundamente destruktiv sind.

Ich verstehe deshalb die Aussagen meiner Arbeit als Theorienkomplex, der seiner Verifikation bzw. Falsifikation in der konkreten Lebenspraxis noch bedarf. Es sind Denk- und Handlungsanstöße eines Theoretikers, der sich seiner Verantwortung für das Leben von Menschen verpflichtet weiß. Diese Lebenspraxis der Menschen ist das 'Experimentierfeld', auf der sich die Wahrheit oder Falschheit meiner Theorien erweisen muß. Ich bin deshalb neugierig auf Rückmeldungen zu meiner Arbeit aus der Praxis, um gegebenenfalls meine

Aussagen korrigieren zu können. Dieser Diskurs mit der Praxis ist für diese Arbeit lebensnotwendig. Nur so kann sie neben einem Sinn auch eine Bedeutung bekommen.

3. Die Methodologie

Kommen wir nun noch zu einigen Vorbemerkungen, die im engeren Sinn methodologisch zu verstehen sind:

- 'Prozeß' - das ist der Begriff, der am Treffendsten beschreiben kann, was diese Diplomarbeit war und ist. Als ich sie begann hatte ich keine Ahnung, was am Ende herauskommen würde. Diese Unklarheit begleitete mich weiter auf meiner wissenschaftlichen Suche nach einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' und Theologie. Nach jedem abgeschlossenen Abschnitt stand ich vor der Frage: 'Und wie geht's jetzt weiter?' Vor jedem neuen Kapitel stand ich vor neuen Fragen, für deren Beantwortung ich erst eine geeignete Methodologie entwickeln mußte. Deshalb ist es ein Charakteristikum dieser Diplomarbeit, daß sich ihre Methode erst im Verlauf ihres sukzessiven Wachstums entwickelte. Aus diesem Grund war es immer wieder von Nöten methodologische Zwischenbemerkungen in den Text einzubringen. Dieser Weg, den ich in dieser Arbeit gehe, war und ist nicht durch ein klar erkennbares Ziel vorhersehbar. Eine nichtpatriarchale Männerspiritualität ist gegenwärtig erst eine Utopie und noch keine empirische Tatsache. Sie ist ein Ziel eines auf die Zukunft ausgerichteten Handelns und noch keine gegenwärtig erfahrbare und wahrnehmbare, sondern nur in Ansätzen erahnbare Wirklichkeit. Deshalb kann der Weg dieser Arbeit auch nicht geradlinig und klar strukturierbar sein. Er ist eher als unsicheres Vorwärtstasten auf neuen Wegen und vielleicht auch auf einigen Ab-, Um- und Irrwegen zu verstehen. Wer sich mit mir auf diese abenteuerliche Reise ins Ungewisse machen will, wird vielleicht die eine oder andere Anregung entdecken, die ihn oder sie zu neuen eigenen Wegen im Wahrnehmen der Wirklichkeit, im Denken und im Handeln ermutigen kann.
- Diese Diplomarbeit ist ein Teil meiner Biographie. Während ich sie schrieb, prägte und bestimmte sie mein Leben und Erleben und mein Leben wirkte wieder auf diese Arbeit zurück. Es ist deshalb nicht möglich, ihre Aussagen von meinem Lebenskontext zu trennen. Alle ihre normativen Aussagen haben deshalb primär nur für mich eine Bedeutung. Sie sind meine Überzeugungen, auf denen ich mein Leben zu begründen versuche. Ich beanspruche also nicht, allgemeingültige Wahrheiten zu verkünden. Was ich aber beanspruche ist, daß meine Aussagen als Ausdruck der methodisch reflektierten Erfahrungen und Überzeugungen eines Menschen im Diskurs aller Menschen, die sich um gerechtere Lebensbedingungen für alle engagieren, ernstgenommen werden.
- Meine Arbeit über Männer basiert hauptsächlich auf feministischer Literatur. Das mag zunächst verwundern, entsteht dadurch möglicherweise der Eindruck, es handle sich hier um

eine feministische Untersuchung. Kritiker mögen anführen, ich wolle mich bei Frauen anbieten, indem ich ihre Sicht der Männer, des Patriarchats unreflektiert übernehme und dabei das Mann-Sein als solches in Frage stelle. Solche Vorwürfe würden jedoch zum einen die Zielrichtung des Feminismus, dem es letzten Endes um eine Subjektwerdung aller Menschen, Frauen wie Männer, Schwarzer wie Weißer geht, und auch die Absicht meiner Arbeit verkennen, in der ich als Mann einen positiven Beitrag zur Veränderung von Männern zu leisten versuchen. Dieser Beitrag basiert zwar auf feministischen Kritikpunkten am Patriarchat, aber er instrumentalisiert den Feminismus nicht als Quelle der Rettung von uns Männern, die wir in das Korsett des traditionellen Männlichkeitsmythos gezwängt sind. Das wäre seinerseits wieder ein zutiefst patriarchales Vorgehen, bedeutet es nämlich, daß Frauen hier wieder die klassische Rolle der Reproduktion des Mannes zugewiesen würde. Anstatt selber produktiv an den Bedingungen für die Veränderung ihrer Männerrolle zu arbeiten, würde ein solches Vorgehen bedeuten, sich auf die faule Haut zu legen und die gesellschaftliche Veränderung den Frauen zuzuschieben, um selber nur Nutznießer der feministischen Revolution zu sein. Stattdessen schreibe ich diese Arbeit in der Absicht, die individuelle und kollektive Energie der Männer zur eigenen Veränderung zu mobilisieren, anstatt sie ausschließlich von der Frauenbewegung 'abzumelken'. Dabei habe ich immer im Blick, daß diese Veränderung von uns Männern nicht nur auf der individuellen Ebene vollzogen werden kann, sondern in großem Maße auch eine Veränderung sozialer Strukturen mitumfassen muß. Es kann nicht ausschließlich darum gehen, separate Kuschecken für Männer, die an ihrer Männerrolle leiden, z.B. in Männergruppen einzurichten. Diese Räume sind zweifelsohne sehr wichtig für eine anfängliche Bewußtwerdung des eigentlichen Problems. Trotzdem muß die Zielrichtung der Männerarbeit immer auch eine politische Komponente aufweisen, um zu einer wirklichen Veränderung stereotyper Geschlechterrollen zu gelangen.

Um diese Absicht meiner Arbeit zu verwirklichen sind jedoch einige wesentliche methodische Fragen zu stellen: Wie kann ich eine Arbeit schreiben, die es sich zum Ziel gesetzt hat, Hinweise für eine veränderte Lebensführung für Männer zu geben, ohne selbst wieder in patriarchale Denk- und Handlungsstrukturen zu verfallen?

Hierbei scheinen mir folgende Punkte als äußerst beachtenswert:

Eine solche Arbeit muß in ihrem methodischen Ansatz berücksichtigen, daß die Veränderung männlicher Geschlechterrollen nicht unter denselben Vorzeichen steht, wie die Veränderung der Frauen durch den Feminismus. Der Ausgangspunkt des Feminismus ist die Sicht der Frauen als Opfer des Patriarchats. Frauen wurden über Jahrtausende hindurch von Männern unterdrückt, an ihrer Selbstwerdung gehindert, von den Institutionen sozialer Macht weitgehend ausgeschlossen. Dies trifft für Männer nicht zu. Sie sind nicht nur Opfer des Patriarchats, sondern in gleicherweise auch Täter. Diese Doppelstruktur von Täter und Opfer darf nicht übersehen werden. Die Männer, die an ihrer Männerrolle leiden, nur als

Opfer zu sehen, würde nämlich bedeuten, gegenüber eigenen patriarchalen Denk- und Handlungsweisen blind zu sein. Kein Mann darf sich da etwas vor machen! Keiner von uns ist frei von Machogehabe, sexistischen Vorurteilen und androzentrismen Bewußtseinsstrukturen. Wir leben in einer sexistischen und androzentrismen Gesellschaft. Diese prägt jeden unwillkürlich, auch wenn manche von uns das nicht wahrhaben wollen. Deshalb bin ich darum bemüht, die feministische Kritik an uns Männern sehr ernst zu nehmen und sie zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen als Mann zu nehmen.²

Ich stütze deshalb meine Arbeit vorwiegend auf feministische Literatur und auf Männerliteratur, der eine deutliche profeministische Option zugrundeliegt, weil diese Untersuchungen unter einem völlig neuen Paradigma stehen. Sie reflektieren in ihren Analysen sämtlich auch die Tragweite geschlechtsspezifischer Wahrnehmung. Damit unterscheiden sie sich fundamental von bisherigen wissenschaftlichen Arbeiten, die hauptsächlich von Männern geschrieben wurden, die die männliche Sicht der Dinge als allgemein menschliche Sicht 'verkauften'. Zudem sind sich die von mir herangezogenen Autorinnen und Autoren auch der Grundstruktur patriarchalen Denkens bewußt. Sie erkennen das dichotome Denken zumindest ansatzweise als das, was es ist, als Mittel zur Aufrechterhaltung einer patriarchalen Gesellschaftsordnung und beziehen deshalb dazu kritisch Stellung.

Da ich nun meinerseits der Gefahr entgehen will, wieder in das patriarchale Paradigma, das von Sexismus, Androzentrismus und Dualismus geprägt ist, zurückzufallen, stütze ich meine Arbeit auf Untersuchungen, die diese Mechanismen und Strukturen reflektierten. Da dies aber bisher fast ausschließlich von weiblichen Forscherinnen geleistet wurde, bleibt mir nichts anderes übrig, als auf feministische Arbeiten zurückzugreifen. Frühere wissenschaftliche Arbeiten von Männern, die diese Strukturen nicht reflektierten, haben für meine Arbeit nur einen sehr begrenzten Wert. Sie dienen mir zum einen als hervorragende Analysen patriarchalen bzw. männlichen Denkens, auch wenn sie nicht als solche geschrieben wurden, sondern den Anspruch vertraten, allgemeingültige Aussagen zu treffen. Zum anderen ist aber in diesen Arbeiten nicht alles zu verwerfen. Einige Autoren (z.B. Martin BUBER, C.G. JUNG u.a.) kommen, ohne es beabsichtigt zu haben, der feministischen Wirklichkeitssicht schon sehr nahe, auch wenn sie doch immer wieder in das patriarchale Paradigma zurückfallen. Von diesen wurden Feministinnen zum Teil auch entscheidend in der Ausformulierung ihrer eigenen Positionen beeinflusst. Deshalb bin ich sehr darum bemüht, diesen 'vorfeministischen' Autoren aus feministischer Perspektive kritisch zu begegnen und dann auf die Übernahme ihrer Positionen zu verzichten, wenn sich in ihren Ausführungen eindeutig patriarchale Denk- und Handlungsstrukturen abzeichnen. Auch auf die Gefahr hin, eines ideologisch geleiteten Eklektizismus verdächtigt zu werden, erscheint mir diese Umgangsweise mit Literatur als einzig sinnvolle, um meiner profeministischen Option gerecht werden zu können. Ich folge hier ganz der biblischen Devise: "Prüft alles, und behaltet das Gute!" (1 Thess 5,21). Wie in dieser Bibel-

² vgl. hierzu auch A.1.4.1

passage, verstehe auch ich mein Prüfen, Verwerfen und Behalten nicht als ideologische Ausgrenzung und Verurteilung anderer Weltdeutungen, sondern als notwendige Auswahl, um unter der vorgängigen und vorrangigen Option für bessere Lebensmöglichkeiten aller Menschen überhaupt zu eindeutigen und praktizierbaren normativen Vorgaben und Handlungsperspektiven zu gelangen. Täte ich dies nicht, so wäre ich zwangsläufig zu einem erkenntnistheoretischen Relativismus verurteilt, unter dem verantwortungsvolles Handeln nicht möglich ist, da er es in seiner implizierten ethischen Indifferenz nicht ermöglicht, klare Positionen zu beziehen.

Hier denke ich eindeutig materialistisch, indem ich der verantworteten Gestaltung der Wirklichkeit unter den Bedingungen meiner Gegenwart einen deutlichen Vorrang vor der Erkenntnis irgendwelcher 'letzter Wahrheiten' einräume, auch auf die Gefahr hin, in meiner Perspektive grundsätzlich zu irren. Da für mich aber nur die materielle Lebenswirklichkeit, also die konkreten Lebensbedingungen der Menschen erfahrbar und damit wirklich wirklich sind, die Welt der abstrakten Ideen dagegen sich meiner Erfahrung entzieht, kann ich nur auf der Grundlage eines erkenntnistheoretischen Materialismus zu Aussagen kommen, die mich befähigen meine Wirklichkeit verantwortungsvoll zu gestalten. Damit vertrete ich aber keinen ontologischen Materialismus. Schon allein auf Grund meines Glaubens an einen Gott, der dieser Welt auch transzendent ist, ist mir diese philosophische Position nicht möglich. Sicher prägen auch Ideen die Wirklichkeit, nur sind sie ausschließlich an ihrer materiellen Wirkung erfahrbar und beurteilbar. 'An sich', in der ideellen Sphäre der Abstraktion vom konkreten Leben zum Sein verhaftet, sind sie ohne Belang für mein Leben, gehören sie eher in die Welt des Scheins als in die des Seins. Sobald sie aber Wirkungen auslösen, sind sie schon Materie geworden und auf dieser Ebene haben sie für mich durchaus eine Relevanz, konstituieren auch sie Wirklichkeit.

Am Beispiel des Begriffs 'Patriarchat' möchte ich meine materialistische Position etwas verdeutlichen. Ob es nun ein Patriarchat gibt, kann ich auf der ideellen Ebene nicht feststellen. Was ich aber erfahre, sind gesellschaftliche Strukturen, Handlungsweisen von Menschen, physische und psychische Probleme von Menschen, die es mir erlauben, von der Existenz des Patriarchats zu reden, weil es dieser Begriff ermöglicht sie in einem Gesamtzusammenhang zu sehen. Er ist der sprachliche Versuch einer Systematisierung meiner Wirklichkeitswahrnehmung. Das Patriarchat ist also insofern ein Teil der materiellen Wirklichkeit, als es in seinen Wirkungen erfahrbar ist. Ob es das Patriarchat 'an sich' nun wirklich gibt, darüber wage ich keine Aussage zu machen. Trotzdem sind die Strukturmomente, die mich dazu bringen auf der ideellen Ebene, die Existenz eines Patriarchats zu vermuten, real genug, um mit diesem Begriff als Konstrukt menschlichen Denkens, das immer auf Systembildungen angewiesen sein wird, zu arbeiten, solange er zur Deutung meiner materiellen Wirklichkeit geeignet ist und nicht durch widersprechende Erfahrungen falsifiziert wird. Solange mir niemand bewiesen hat, das es das Patriarchat nicht gibt, bzw. daß es unsinnig und bedeutungslos ist, von einem Patriarchat zu reden, werde ich weiter

von seiner Existenz ausgehen, um von diesem Ausgangspunkt meine materielle Wirklichkeit zu betrachten, zu beurteilen und zu verändern. Zudem hat der Begriff 'Patriarchat' den großen Vorteil, daß er Phänomene geschlechtsspezifischer Unterdrückung in ihren strukturellen Zusammenhängen zu erkennen und deshalb zu beheben hilft. Er ist also aus der Perspektive des verantwortungsvollen Handelns in meiner Gegenwart, in der es die vielfältigsten Formen sexistischer Unterdrückung gibt, ein sinn- und bedeutungsvoller Begriff, der zur Beseitigung von Unrecht beitragen kann. Schon allein deshalb, kann er für sich so etwas wie Wahrheit beanspruchen - eine Wahrheit natürlich, die sich immer wieder neu als wahr erweisen muß. In der Philosophie wurde dieser Zusammenhang vom Wahren mit dem Guten immer wieder betont. Nur lag der Ausgangspunkt dieser Überlegungen zumeist auf der Seite der Wahrheit, indem in idealistischer Weise geschlossen wurde: Nur was wahr ist, ist auch gut. Da jedoch eine Erkenntnis des Wahren an sich nicht möglich ist, sofern man sich nicht ideologischer Kunstgriffe bedient oder logische Fehler im Denken begeht, kann dieser Zusammenhang von Wahrem und Gutem nur in anderer Reihenfolge ausgesagt werden: Nur was gut ist, ist notwendig auch wahr. Oder anders ausgedrückt: Alles, was dazu beiträgt, mehr Gerechtigkeit auf der Welt zu schaffen, kann für sich in Anspruch nehmen, wahr zu sein. Alles, was Unrecht erzeugt, ist dagegen falsch.

4. Der Aufriß der Arbeit

Die nun folgende Arbeit ist in drei Abschnitte unterteilt. Der erste Teil dieser Arbeit soll 'Zugänge zu einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit'' eröffnen. In A.1 wird der Frage nachgegangen, warum gerade heutzutage immer mehr Männer in Identitätskrisen kommen, und warum die traditionellen Männerrollen krank zu machen scheinen. Auswege aus dieser 'Krise des Mannes' werden anhand einer Beschreibung der 'emanzipatorischen Männerarbeit' skizziert. Daran anschließend wird kurz auf Irrwege der Männerbewegung eingegangen. Der 'Softie' als Karikatur von 'Männlichkeit' soll hier schon als Beispiel genannt sein. Der empirische Zugangsversuch zum Phänomen der 'Männlichkeit' in A.2 versucht vor allem mit Hilfe der Kulturanthropologie zu klären, was 'Männlichkeit' eigentlich ist. Ist sie eine unwandelbare biologische Konstante, die in jedem Mann gleich zum Ausdruck kommt oder ist sie ein veränderliches, vielgestaltiges Produkt unterschiedlicher kultureller Entwicklungen?

Nach diesem eher deskriptiven Zugang zum Phänomen der 'Männlichkeit' folgt in B.1 bis B.3 eine kritische Auseinandersetzung mit dem dichotomen Geschlechterdenken, das einen wesentlichen Faktor für die Entstehung patriarchaler Herrschaftssysteme darstellt. Es werden hier die Strukturen und geschichtlichen Folgen des dichotomen Geschlechterdenkens skizziert. Der Schwerpunkt liegt hier aber v.a. in der philosophischen und psychologischen Deutung und Bewertung dieses Phänomens, das in der patriarchalen Dyade von

'trennendem/männlichen' und 'fließendem/weiblichen Selbst' als wichtiger Auslöser patriarchaler Herrschaft erkennbar wird. In B.4 versuche ich dann erste Ansätze einer nicht-sexistischen Geschlechtermetaphorik zu entwickeln, um so zu einer Rede von 'Männlichkeit' zu gelangen, die nicht patriarchal geprägt ist.

Der daran anschließende zweite Teil dieser Diplomarbeit ist 'Zugängen zu einer nichtpatriarchalen Rede von Gott und den Menschen' gewidmet. Während der erste Teil der Arbeit eher anthropologischer und gesellschaftskritischer Art war, ist dieser zweite Teil explizit theologisch und religionskritisch konzipiert. In C. soll anhand der Schöpfungstheologie von Michael SCHMAUS gezeigt werden, daß die dichotome Geschlechtermetaphorik des Patriarchats und viele seiner Unterdrückungsmechanismen auch durch dichotome Grundstrukturen innerhalb der christlichen Religion verursacht werden. Diese dichotomen Strukturen in der christlichen Religion werden einer kritischen Analyse unterzogen, die diese Dichotomien u.a. als Hindernis für eine nichtpatriarchale Männerspiritualität erkennbar macht. Vor allem die Rede von Gott als Vater - mit den grundlegenden Eigenschaften Allmacht und Transzendenz - wird hier einer tiefgehenden Kritik unterzogen und auf der Basis der Reich-Gottes-Botschaft und der 'Abba'-Rede Jesu neu zu begründen versucht. Auf dieser Grundlage fußt nun mein in D. ausgeführter Versuch, einen eigenen theologischen Ansatz jenseits von Dichotomien zu entwerfen, um so der 'emanzipatorischen Männerarbeit' eine theologische Begründung geben zu können. Anhand von verschiedenen theologischen Entwürfen zeige ich auf, in welche Richtung eine nichtdichotome Theologie gehen könnte und sollte.

Im abschließenden dritten Teil versuche ich dann, in Form pastoraltheologischer Thesen, Handlungsoptionen für die kirchliche Männerarbeit zusammenzutragen, um so die wichtigsten Aussagen dieser Arbeit unter einer besonderen Perspektive zusammenzufassen.

Im nun folgenden ersten Teil der Diplomarbeit 'Zugänge zu einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit'' werde ich mich näher mit dem empirischen Phänomen der 'Männlichkeit', das sich mir immer wieder als schwer greifbares darstellt, kritisch auseinandersetzen, auf der Grundlage meines christlichen Glaubens Utopien neuer 'Männlichkeiten' entwickeln und erste Schritte zu ihrer Verwirklichung andeuten. Durch verschiedene Zugangswege (soziologische, anthropologische, psychologische, philosophische und theologische) versuche ich zu klären, was unter 'Männlichkeit' gegenwärtig zu verstehen ist und wie 'Männlichkeit' angesichts der 'Krise des Mannes' neu definiert werden kann, ohne in patriarchale Denk- und Handlungsstrukturen zu verfallen. Daß ich dabei als Theologe durch diesen interdisziplinären Zugang immer an die Grenzen meiner Fachkompetenz stoße, ist mir sehr wohl bewußt. Trotzdem erscheint mir dieses Vorgehen, das in seiner Methode eklektizistische Züge aufweist, als einziger gangbarer Weg, dem höchst komplexen Phänomen der 'Männlichkeit' gerecht zu werden. Es von einer einzigen Perspektive aus analysieren und kritisieren zu wollen, würde zu einer Ein-Sichtigkeit führen, die einer wirklichen Einsicht in

dieses vielgestaltige Phänomen eher abträglich als förderlich wäre. Die Auswahl meiner Zugangswege bleibt, auf Grund meiner eigenen beschränkten Möglichkeiten, notgedrungen begrenzt. Es gibt sicher noch viele andere Möglichkeiten sich mit dem 'Mann-Sein' auseinanderzusetzen. Die von mir gewählten umschreiben eben meinen Weg, der nur einer von vielen sein kann. Dieser Weg war und ist für mich ein stetiges Abenteuer, das sicher keine endgültigen Wahrheiten bereitstellen wird, dafür aber in meiner Gegenwart und in meinem Kontext eine Verbesserung der Lebensmöglichkeiten für mich, für andere Männer und auch für Frauen verheißt. Er ist für mich ein Mittun am Reich Gottes, dem Reich universaler Gerechtigkeit und umfassenden Glücks für jedes einzelne Geschöpf, das jetzt schon in Durchbrüchen in unserer Wirklichkeit erfahrbar ist, aber noch auf seine Vollendung durch die Macht der Liebe, durch Gott, den Vater und die Mutter allen Lebens harret.

Auf diesem Weg gilt es nun zu untersuchen, durch welche ideellen und strukturellen Hintergründe das gegenwärtige Bild von 'Männlichkeit' in der westlichen Welt geprägt ist, welche davon gegenüber Einzelnen und auch gegenüber Gruppen Unrecht erzeugen und insofern als falsch zu gelten haben. Anschließend geht es darum, neue ideale Bilder von 'Männlichkeit' zu entwerfen, die dazu geeignet sind, ein größeres Maß an Gerechtigkeit für Männer und Frauen zu ermöglichen und deshalb wahrer sind als die traditionellen Geschlechterbilder. Doch muß ich auch an dieser Stelle wiederholt betonen, daß dieses Unternehmen ein großes Wagnis ist, das immer ein hohes Maß an Ungewißheit beinhaltet. Es geht hierbei ja nicht nur um eine empirische Beschreibung bestehender Tatsachen, die auch so schon schwierig genug wäre, sondern es geht auch darum normativ etwas Neues zu setzen, das bis jetzt empirisch nicht nachweisbar ist, nämlich neue Wege und Formen des Umgangs von Männern mit sich und mit ihrer Mitwelt. Hier bewegen wir uns also im Reich der Utopie, einer Welt, in der man sich noch schwerer zurecht findet als in der gegenwärtigen, da sie bis jetzt noch keinen Ort, wo sie sein könnte, gefunden hat. Die Hoffnung darauf, daß sie sein könnte, also daß diese Utopien empirisch erfaßbare Wirklichkeit werden könnten, ist allein schon dadurch gerechtfertigt, wenn man sich die grundsätzliche Gestaltungsoffenheit des menschlichen Lebens vor Augen hält. Im Laufe der Geschichte der Menschheit, entfalteten sich, bzw. gestalteten Menschen immer wieder neue Lebensmöglichkeiten und Lebenswelten, die niemand vorhersehen konnte. Viele Utopien von einst wurden zur geschichtlichen Wirklichkeit von heute. Die Utopie vom Fliegen, die den Verfasser der Ikarussage und Leonardo da Vinci begeisterte, wurde schließlich Wirklichkeit. Warum sollte das nicht auch mit der Utopie der Freiheit in Gerechtigkeit, also der Utopie des Reiches Gottes möglich sein, wovon die Utopien des 'Neuen nichtpatriarchalen Mann-Seins' nur eine kleine, aber wichtige Verszeile darstellen?

I.

***Zugänge zu einer
nichtpatriarchalen 'Männlichkeit'***

A. Die 'Krise des Mannes' und die pluralen Lebensmöglichkeiten für Männer. Ein erster Annäherungsversuch an ein komplexes psychologisches und soziales Problem

1. Die 'Krise des Mannes'. Oder: "Wenn du stark bist, bist du der Depp!"³

Männer und Männerbilder sind in den letzten Jahrzehnten immer mehr in die Krise geraten. Im Zuge der feministischen Revolution wurde das traditionelle Männerbild vom alleinigen Ernährer und Beschützer seiner Familie, vom starken Geschlecht, vom patriarchalen Herrscher über Haus, Hof, Betrieb und Volk, vom Lenker der Außenwelt, vom kulturgestaltenden, rein rational geleiteten Subjekt immer stärker kritisiert und letzten Endes demontiert. Damit einher ging und geht noch heute eine sich stetig vergrößernde Identitätskrise des Mannes. Diese ist nach Auffassung von Walter HOLLSTEIN "ebenso eindeutig wie inzwischen chronisch. ... Während der Feminismus in den vergangenen zwei Jahrzehnten ein kohärentes⁴ und vor allem offensives Frauenbild formuliert hat, zeigt sich das Männerbild brüchig, unklar und defensiv"⁵ Etwas plakativ, aber dafür sehr pointiert stellte Perry GARFINKEL dieses Phänomen mit dem lapidaren Satz dar: "John Wayne ist tot, und wir haben noch keinen Ersatz für ihn gefunden."⁶ Zudem wird das gängige Bild vom Mann unter gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen immer weniger lebbar. Immer mehr Männer leiden in der westlichen Welt bewußt und unbewußt an ihrer Rolle als Mann.⁷ Sie reagieren darauf in verschiedener Weise. Entweder werden sie psychisch oder physisch krank, oder sie kompensieren ihre angekratzte 'Männlichkeit', indem sie ihren Frust in einem

³ Dieser Satz, ist der Leitspruch einer Männergruppe in Bamberg, der ich selbst angehöre.

⁴ Hier stimme ich mit Walter HOLLSTEIN nicht überein. Da sich der Feminismus nicht als einheitliche Bewegung darstellt, sondern sich in eine Vielzahl von Strömungen differenziert, kommen Feministinnen nicht zu einem kohärenten Bild der Frau, sondern zu vielfältigen kontextabhängigen Neuentwürfen von 'Weiblichkeit', die aber fast alle plausibler sind als das traditionelle Bild vom Mann. Zudem ist der Begriff der Kohärenz in der feministischen Wissenschaftstheorie unter den Vorzeichen der plural strukturierten postmodernen Gesellschaft eher eine fragwürdige Größe geworden. So führt Sandra HARDING u.a. aus: "Kohärente Theorien in einer offensichtlich inkohärenten Welt sind entweder nichtssagend und uninteressant oder repressiv und problematisch, je nach Ausmaß an Hegemonie, das sie zu erringen vermögen. Kohärente Theorien in einer *scheinbar* kohärenten Welt sind noch gefährlicher, denn die Welt ist immer vielschichtiger als das Fassungsvermögen solcher unglücklicherweise hegemonialen Theorien." (Sandra HARDING (1991) 177.) Deshalb würde ich in diesem Zusammenhang eher davon reden, daß der Feminismus in den vergangenen zwei Jahrzehnten plausible und lebbarere Frauenbilder formuliert hat.

⁵ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 27.

⁶ siehe Perry GARFINKEL, In A Man's World, zitiert nach Walter HOLLSTEIN (1988) 28.

⁷ vgl. hierzu die Ergebnisse der Männer-Untersuchung, die Walter HOLLSTEIN 1988/89 in der Bundesrepublik Deutschland in Form eines Fragebogens durchführte. In diesem geben 31 % der befragten Männer als Grund für ihre persönliche Veränderung, ihr Leiden an der 'Männlichkeit' an. (vgl. Walter HOLLSTEIN (1992a) 195.)

übersteigerten Männlichkeitswahn aggressiv und gewalttätig ausleben⁸, oder aber sie stellen sich bewußt der sich wandelnden Situation und versuchen z.B. in Männergruppen Auswege aus diesem Dilemma zu finden. Im folgenden versuche ich einige Einzelphänomene der Krise des Mannes, sowie deren mögliche Ursachen und Ansätze einer Bewältigung kurz zu skizzieren. Hierbei stütze ich mich hauptsächlich auf die Ausführungen des Soziologen Walter HOLLSTEIN⁹.

1.1 Die traditionelle Männerrolle macht krank

1.1.1 Das Grundübel: Der Monomythos vom 'starken Mann' in der pluralistischen, postmodernen Gesellschaft

Die Hauptursache für die 'Krise des Mannes' heute liegt weniger in den gesellschaftlichen Veränderungen, die z.T. durch die feministische Bewegung, aber auch durch nicht zu unterschätzende wirtschaftliche und politische Mechanismen¹⁰ ausgelöst wurden und zu immer differenzierteren, voneinander losgelösten Lebensbereichen der Menschen führte. Damit einher ging auch die schrittweise Auflösung traditioneller männlicher Machtmonopole in allen Lebensbereichen, in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Familie und Sexualität. Unter dem Blickwinkel des Feminismus ist diese Entmächtigung der Männer grundsätzlich positiv zu bewerten.

Das Problem ist anders geartet. Es besteht in der Diskrepanz zwischen der Ideologie von traditioneller 'Männlichkeit' und gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen, die im krassen Widerspruch zu dieser Ideologie steht. In einer pluralistischen Lebenswelt wird immer noch monomythisch das Bild der einen, allgemeingültigen 'Männlichkeit' propagiert, die im dualistischen Gegensatz zur 'Weiblichkeit' definiert wird. Anstatt vieler Bilder und Mythen der 'Männlichkeit', die dem jeweiligen Lebenskontext der Männer entsprechen, gibt es derzeit

⁸ Walter HOLLSTEIN führt hierzu in einem Text für die SPD-Anhörung in Bonn 'Die Frauenfrage als Männerfrage' vom 28. und 29. Juni 1989 folgendes aus: "Die Diskrepanz zwischen dem ideologisch gesetzten Männerbild und einer längst veränderten Realität schafft bei Männern Unsicherheit und Angst. Um beides in den Griff zu bekommen, wird überkompensiert: Männer greifen auf eine nachgerade zwanghafte Männlichkeit zurück, um - auch wenn sich das paradox anhören mag - ihre bedrohte Männlichkeit zu retten, Fußball-Rowdies und Avus-Raser, Kraft- und Schönhubers sind aktuelle Beispiele dafür. Die Ambivalenz des gegenwärtigen Männerbildes fördert die kompensatorische Maskulinität unserer Tage, ob sie sich nun harmlos im Bodybuilding oder Survival-Training äußert, gefährlich in der zunehmenden Gewalt gegen Frauen und Kinder, bei Skinheads, in Fußballstadien und bei Straßenschlachten, makaber schließlich in der Auferstehung faschistoider Männerbünde wie zum Beispiel den REPs." (siehe Walter HOLLSTEIN (1992b) 125.)

⁹ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 16-33; ders. (1992a) 31-49; ders. (1992b) 35-39. 89-98. 124-127. 182f.

¹⁰ Als Beispiele möchte ich hier nur die stetig wachsende Technisierung (v.a. die modernen Informationstechnologien), Spezialisierung und Bürokratisierung nennen, die wesentlich zur Ausprägung unserer heutigen, postmodernen Gesellschaftsform führten, die sich v.a. durch eine zunehmende Differenzierung und Pluralisierung der verschiedenen Lebenswelten auszeichnet.

immer noch nur ein einziges gesellschaftlich akzeptiertes Bild von 'Männlichkeit', nämlich das des 'starken, autonomen Mannes'. Das führt zwangsläufig zu Entstellungen und Entfremdungen im Leben der einzelnen Männer. "Die Gesellschaft hat die männliche Wirklichkeit transformiert, hält aber gleichzeitig die traditionellen Rollenerwartungen an Männer aufrecht: Konkurrenz, Härte, Streß, Erfolgsstreben, Gefühllosigkeit, Kontrolle, Macht und Unverletzbarkeit."¹¹ Der Psychoanalytiker Arno GRUEN beschreibt die Situation folgendermaßen: "In unserer Kultur haben die meisten Männer keine Chance, der Notwendigkeit zu entweichen, ein Sein aufzubauen, das nicht von der Metaphysik des Erfolgs und der Leistung bestimmt wird."¹² Männer werden schon von Kindheit an in den gesellschaftlichen Käfig der einen, ausschließlichen 'Männlichkeit' gesteckt. Schon in frühester Kindheit entwickeln sie ein 'trennendes Selbst'¹³. Der Prozeß der Individuation und Sozialisation des kleinen Jungen zum Mann ist davon geprägt, daß er durch Vorbilder in Familie, Schule, Medien und Arbeitswelt lernt, was männlich und was weiblich ist, was er also zu erfüllen hat und was auf keinen Fall, wenn er als Mann anerkannt sein will. "Der Mann wird gemessen an jenen (fragwürdigen; Verf.) Leistungs- und Erfolgsstandards, die die Gesellschaft ihm gesetzt hat. Erfüllt er sie, ist er ein Mann; erfüllt er sie nicht, wird er als Versager titulierte."¹⁴ Dabei ist es aber den meisten Männern unmöglich diesen Standards wenigstens annähernd gerecht zu werden. Anhand einiger Beispiele soll das illustriert werden. So beschreibt Walter HOLLSTEIN die schizophrene Situation der Männer: "Der Lohnabhängige wird immer noch an seinem Berufserfolg gemessen; es ist aber gesellschaftlich immer weniger Arbeit vorhanden. ... Der Soldat soll sein Land verteidigen; gleichzeitig wird er aufgrund gewandelter weltpolitischer Bedingungen immer mehr zum öffentlichen Symbol der Friedensverhinderung. ..."¹⁵ Nur die wenigsten Männer erreichen überhaupt die obersten Stufen der Erfolgsleiter. "In der Bundesrepublik sind es einige hundert, in den USA einige tausend. Die Millionen anderen sind lohnabhängig, Befehlsempfänger, ausführende Organe ihrer Vorgesetzten. Dementsprechend weisen alle internationalen Untersuchungen aus, das 75% und mehr aller befragten Männer sich in Wirklichkeit nicht mit ihrem Beruf identifizieren können, wenig bis keine berufliche Zufriedenheit erfahren und den gesellschaftlichen Vorstellungen von Karriere und Erfolg gar nicht gerecht werden können."¹⁶ "So droht der Mann von heute doppelt zu scheitern: Die äußere Anerkennung bleibt ihm zumeist versagt und eine innere ebenfalls, weil er sein Gefühlsleben nur rudimentär zu entwickeln vermochte."¹⁷ Das Bild der traditionellen 'Männlichkeit' macht es den Männern aber nun extrem schwer mit dieser Situation konstruktiv umzugehen, vermittelt es doch das Bild des 'starken Mannes', der nie klagt oder aufgibt. Männer sind deshalb meistens in einem

¹¹ siehe Walter HOLLSTEIN (1992b) 126.

¹² siehe Arno GRUEN (1986) 86.

¹³ vgl. hierzu auch meine Ausführungen zum 'trennenden Selbst' in Teil B dieser Arbeit.

¹⁴ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 55.

¹⁵ siehe Walter HOLLSTEIN (1992b) 126.

¹⁶ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 55.

¹⁷ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 55.

perversen Käfig der 'Männlichkeit' gefangen, den der amerikanische Männerforscher Marc FASTEAU im Bild der 'Männlichkeitsmaschine' ('male machine') folgendermaßen beschreibt: "Der Mann als Männlichkeitsmaschine ist, wie Maschinen das so an sich haben, ausschließlich funktional; er richtet sich nach den gesellschaftlichen Erfordernissen, nach denen er sich richten soll; er macht, was von ihm erwartet wird; er stellt öffentliche 'Notwendigkeiten' vor seine persönlichen Bedürfnisse und dementsprechend letztere ständig zurück. Der Mann als Männlichkeitsmaschine ist dafür 'konstruiert', konsequent zu arbeiten, Leistung effizient zu erbringen, objektive Schwierigkeiten zu überwinden, alle Probleme zu lösen, jede Aufgabe willensstark anzugehen und richtig zu erledigen. Sieg ist der Männlichkeitsmaschine alles - darauf ist sie schließlich programmiert; Niederlagen darf und will sie nicht kennen."¹⁸ Männer, die in diesen Käfig der Männlichkeit, in die Mechanismen der 'Männlichkeitsmaschine' verstrickt sind, scheitern permanent an vorgegebenen Rollenerwartungen und leiden darunter, dürfen aber dieses Leiden nicht nach außen hin zeigen, da dies der Männermythos vom starken Mann verbietet. Stattdessen versuchen sie ihr Leiden und Scheitern dadurch zu kompensieren, daß sie noch stärker versuchen, dem unmöglich zu lebenden Ideal zu entsprechen. Entweder stürzen sie sich in ihre Arbeit, versuchen in Workaholic-Manier, durch enorme Leistungsbereitschaft gesellschaftlich anerkannt zu werden, bis sie schließlich krank oder tot umfallen¹⁹, oder aber sie aggieren ihren Frust gewalttätig in Familie, Beruf und Gesellschaft aus, um wenigstens so noch die Fassade des starken, autonomen Mannes, der Herrscher über seine Umwelt ist, aufrechtzuerhalten. Hier dürfte deutlich geworden sein, daß das monomythische Bild der traditionellen 'Männlichkeit' unter den heutigen Lebensbedingungen extrem lebensbedrohlich ist, sowohl für die Männer selbst, als auch für ihre Umwelt. Gerade auch die zunehmende Gewaltbereitschaft von Männern in Familie, Gesellschaft, aber auch im globalen Kontext²⁰ dürfte auf diese 'Krise des Mannes' zurückzuführen sein. Diese Art von 'Männlichkeit' macht krank. Darauf soll nun noch näher eingegangen werden.

1.1.2 Strukturen und Folgen des Männlichkeitswahns

Das Männlichkeitsideal des 'starken Mannes' in der postmodernen Gesellschaft zu leben versuchen bedeutet ein erhöhtes Maß an Selbstbehauptung, Streß und rigider Selbstdisziplin. Herb GOLDBERG hat hierzu sieben maskuline Imperative beschrieben, die die Umsetzung dieses Ideals im Alltag begleiten: "1. Je weniger Schlaf ich benötige, 2. je mehr Schmerzen ich ertragen kann, 3. je mehr Alkohol ich vertrage, 4. je weniger ich mich darum kümmere, was ich esse, 5. je weniger ich jemanden um Hilfe bitte und von jemandem

¹⁸ vgl. Marc F. FASTEAU, *The Male Machine*, New York 1978. Hier in einer Zusammenfassung von Walter HOLLSTEIN (1992b) 89f.

¹⁹ vgl. Sam KEEN (1992) 74-99 (v.a. 83-89).

²⁰ Die zunehmende Bereitschaft von Politikern außenpolitische Konflikte militärisch zu lösen (z.B. in Somalia) dürfte auch durch dieses Männlichkeitsdilemma zu großen Teilen mitverursacht sein.

abhängig bin, 6. je mehr ich meine Gefühle unterdrücke, 7. je weniger ich auf meinen Körper achte -, desto männlicher bin ich."²¹ Wer diese sieben maskulinen Imperative zumindest teilweise erfüllt - und das sind wohl die meisten Männer der westlichen Welt - "ist vorprogrammiert auf Abhärtung, Kampf, Verslossenheit, emotionaler Verstopfung, Egoismus und Zerstörung."²²

Nach Walter HOLLSTEIN stellt sich das Dilemma von 'Männlichkeit' heute folgendermaßen dar: "Entweder erfülle ich als Mann die maskulinen Imperative und damit meine männliche Rolle - dann aber gebe ich mich letztendlich in meiner Menschlichkeit auf; oder ich folge meinen menschlichen Bedürfnissen - dann aber gelte ich in der gesellschaftlichen Definition nicht mehr als Mann."²³ Die Folgen dieses Dilemmas sind Streß, psychische und physische Erkrankungen, kompensatorische Gewalttaten und Suizid. Die krankmachenden Symptome des 'Männlichkeitwahns' lassen sich in Anlehnung an die Arbeiten von James M. O'NEIL und Joseph H. PLECK²⁴ in verschiedene Kategorien unterteilen:

1. Eingeschränktes Gefühlsleben
2. Homophobie
3. Kontroll-, Macht- und Wettbewerbszwänge
4. gehemmt sexuelles und affektives Verhalten
5. Sucht nach Leistung und Erfolg
6. unsorgsame Gesundheitspflege
7. verstärkte Risikobereitschaft
8. verstärkte Suchtanfälligkeit (Alkohol, Nikotin ...)

Alle diese Symptome lassen sich auf die Angst der Männer vor der 'Weiblichkeit', auf die Angst nicht männlich genug zu sein zurückführen.²⁵ Hier sehen wir bereits die negativen Folgen eines dichotomen Geschlechterdenkens, zumal diese Symptome weitere negative Folgeerscheinungen nach sich ziehen (können): Gewalttätigkeit gegen Frauen und sexuellen Mißbrauch von Frauen und Kindern; autoritäres, dogmatisches und intolerantes Verhalten; Abwertung von Verantwortung, Fürsorge, Kooperation und Liebe; Selbstentfremdung und Entfremdung von Frau und Kindern; erhöhte Krankheitsanfälligkeit und kürzere Lebenserwartung als Frauen.

²¹ siehe Herb GOLDBERG, *The New Male. From Macho To Sensitive, But Still All Male*, New York 1980, 15; hier: in einer Zusammenfassung von Walter HOLLSTEIN (1992a) 39f.

²² siehe Walter HOLLSTEIN (1992a) 40.

²³ siehe Walter HOLLSTEIN (1992a) 40.

²⁴ vgl. James M. O'NEIL, *Gender-Role Conflicts and Strain in Men's Lives*, in: Kenneth SOLOMON/ Norman B. LEVY (Hrsg.), *Men In Transition. Theory And Therapy*, New York - London 1982; Joseph H. PLECK, *The Myth of Masculinity*, Cambridge/Mass. - London 1984, 150; hier: in einer Zusammenfassung von Walter HOLLSTEIN (1992a) 40-43; ders. (1992b) 38.

²⁵ In diesem Zusammenhang erscheint mir folgender von Walter HOLLSTEIN angeführter Tatbestand in der Sozialisation von Jungen von besonderer Bedeutung zu sein: "Alle empirische Forschung weist aus, daß Jungen drastisch gezwungen werden, Verhaltensweisen zu übernehmen, die als mädchenuntypisch gelten." (siehe Walter HOLLSTEIN (1992b) 56.)

Daß dieses Ideal von 'Männlichkeit' aber nicht nur anderen (v.a. Frauen und Kindern), sondern v.a. auch den Männern selbst schadet wird schon allein aus statistischen Angaben zur psychischen und physischen Situation von Männern deutlich:²⁶

- Frauen überleben Männer im Durchschnitt um acht Jahre
- Männer begehen dreimal so häufig Suizid wie Frauen
- 75 % aller Mordopfer sind Männer
- die Mehrzahl von gravierenden Schulproblemen betrifft Jungen
- das Verhältnis von Männern zu Frauen im Gefängnis lautet 25 zu 1
- zwei Drittel der Notfallpatienten sind Männer
- zwei Drittel aller Schulwiederholer sind Jungen
- Männer gehen zu 25 % weniger zum Arzt als Frauen, sind aber bei Krankenhausaufenthalt 15 % länger hospitalisiert
- 80 % aller Todesfälle von Jungen im Alter zwischen 15 und 24 sind durch Unfälle, Suizid oder Totschlag verursacht
- Männer sterben vier- bis fünfmal häufiger an Bronchitis und an Asthma als Frauen
- doppelt soviel Männer als Frauen leiden an chronischen Erkrankungen
- in psychiatrischen Kliniken befinden sich erheblich mehr Männer als Frauen
- Am deutlichsten wird der kausale Zusammenhang zwischen 'Männlichkeitswahn' und Männerkrankheiten in Bereich kardiovaskulärer Erkrankungen. Männer sterben doppelt so oft wie Frauen an Herzerkrankungen. Hierbei ist folgender Tatbestand von besonderem Interesse: Männer, die zum Herzinfarkt neigen, "zeigen ein besonders intensives und andauerndes Erfolgsstreben. Sie halten hartnäckig an selbstgewählten Zielen fest, sind besonders ehrgeizig, hungrig nach Erfolg und sozialer Bestätigung. Sie stehen unter fortgesetztem Aktivitätsdruck ... Studiert man das Merkmal der 'Herzinfarkt-Persönlichkeit' genauer, so fällt auf, daß es ziemlich exakt mit dem Idealbild des supermännlichen Mannes der Leistungsgesellschaft übereinstimmt. Es ist nahezu identisch mit dem Inbegriff derjenigen Eigenschaften, die Aufstieg und maximales männliches Prestige verheißen und fortwährend in der Erziehung des Jungen verherrlicht werden. So sieht der energiegeladene, ehrgeizbesessene Tatmensch aus, der sich durchsetzt und nirgends klein-kriegen läßt."²⁷

Diese Liste ließe sich noch sehr lange fortführen. Sie hat aber wahrscheinlich auch so schon gezeigt, in welchem Maße das traditionelle Männlichkeitsideal krankmachend ist, da es die ohnehin schon durch biologische Faktoren bedingte größere Krankheitsanfälligkeit von Männern noch zusehends verstärkt.²⁸

²⁶ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 134f.

²⁷ siehe Horst-Eberhard RICHTER, Lernziel Solidarität, Reinbek bei Hamburg 1974; hier: zitiert aus Walter HOLLSTEIN (1992b) 56f.

²⁸ Die größere physische Krankheitsanfälligkeit von Männern hat nicht nur soziale, sondern auch biologische Ursachen. So haben neueste biochemische Untersuchungen gezeigt, daß Frauen über bessere Abwehrmechanismen und größere Widerstandskräfte verfügen. So erholen sich Frauen wesentlich rascher von Krankheiten als Männer und männ-

Ein weiteres hoch interessantes Phänomen stellt nun noch eine neue Art Mann dar, der sich in den letzten Jahrzehnten zunehmend herauszubilden begann. Es ist der von Robert Musil beschriebene 'Mann ohne Eigenschaften'. Walter HOLLSTEIN beschreibt ihn folgendermaßen: "Dieser Typus verwaltet nur noch die Angelegenheiten von Wirtschaft und Politik, unkreativ und konfliktscheu. [...] (Er; Verf.) orientiert sich an äußeren Erfolgszielen und Machtstrukturen. Dabei verarmt sein Gefühlsleben. Das Ergebnis ist Distanz - zu seinem eigenen Selbst, zu Beziehungs- und Kommunikationspartnern und seinen einseitigen Moralvorstellungen. Dieser Typus degradiert sich zur Empfangsstation äußerer Signale, die er aufnimmt und denen er nachlebt. Dafür gewinnt er neue Macht und Erfolg; aber auch diese bleiben äußerlich. Was hier entsteht und um sich greift, ist ein *technokratischer Narzißmus*, der über die Aufrechterhaltung äußerer Machtstrukturen den Bestand der eigenen Charaktermaske stabilisiert. Das Funktionieren dieses öffentlich-privaten Austausches von Macht ist oberstes und einziges Gesetz, dem alle anderen Gesetze der Legalität, der Moral, des Respekts und der Schuld untergeordnet werden."²⁹ Als treffende Beispiele sind hier der Filmheld James Bond³⁰, aber auch Politiker wie Henry Kissinger und Richard Nixon³¹ zu nennen.

Wie gehen nun Männer mit diesem Dilemma mit der eigenen 'Männlichkeit' um? Aus Erfahrungsberichten von Männergruppen und Männerzentren wird deutlich, daß sich Männer einer sehr bunten Palette von Verdrängungsstrategien und Rationalisierungen bedienen, um dieses Dilemma zu überspielen:

- "Männer getrauen sich aufgrund der Verhaltenserwartungen ihrer männlichen Rolle kaum bis gar nicht, ein Problem einzugestehen und um Hilfe zu bitten.
- Männer sind überzeugt, daß ihnen die männliche Rolle verbietet, in eine eigene Krisensituation zu geraten, geschweige denn, diese auch noch offen einzugestehen.
- Auch manifeste Schwierigkeiten werden von Männern aus der Angst heraus, für schwach gehalten zu werden, zunächst einmal bagatellisiert.
- Männer projizieren ihre Probleme auf andere, bevor sie sie in einem späteren Stadium als eigene anerkennen können.
- Männer sehen sich so stark in sozialen Situationen und Sachzwängen verankert, daß sie wenig an Mut, Phantasie und Veränderungswillen zu entwickeln in der Lage sind.
- Nach der Erkenntnis eines Problems wollen Männer schnell und nahezu technokratisch Abhilfe schaffen.

liche Säuglinge sind wesentlich anfälliger für Infektionen als weibliche. (vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 130.)

²⁹ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 88-90.

³⁰ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 67-71.

³¹ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 88f.

- Männer sind nur nach der Überwindung heftigster Widerstände bereit, sich wirklich auf sich und auf die Ursachen ihrer Problemsituation einzulassen."³²

Hieran wird deutlich, wie schwierig es in Zukunft für einzelne Männer noch werden wird, daß alte Paradigma traditioneller 'Männlichkeit' zu überwinden und die Gesellschaft so zu verändern, daß alternative Konzepte der 'Männlichkeit' die Chance zur Entfaltung erhalten. Trotzdem sollten wir Männer uns nicht entmutigen lassen und uns gemeinsam auf Wege der Veränderung begeben. Dazu ist es nötig, die eigentlichen Ursachen unseres Problems zu erkennen und nicht in falsche Schuldzuweisungen zu verfallen, die nichts verändern, sondern die bestehenden Verhältnisse nur stabilisieren.

1.2 Die 'Krise des Mannes' - ein von Männern selbst verursachtes Problem

Es würde eine Verdrehung der Tatsachen bedeuten, wollte man die 'Krise des Mannes' der feministischen Bewegung in die Schuhe schieben. Diese war und ist eine höchst gesunde Reaktion der Frauen auf krank machende und diskriminierende gesellschaftliche Strukturen, die von Männern geschaffen wurden. Über Jahrtausende wurden Frauen unter dem gesellschaftlichen Vorzeichen der männlichen Hegemonie durch patriarchale Ideologien diskriminiert, an ihrer Subjektwerdung gehindert und von den Institutionen der gesellschaftlichen Macht weitgehend ausgeschlossen. Als sie sich zurecht unter zum Teil enormen persönlichen Anstrengungen aus diesem System der Unterdrückung zu befreien begannen, war die logische Konsequenz davon, daß die traditionelle Männerrolle in die Krise kommen mußte. Hieran wird wieder einmal die Hegelsche Dialektik von Sklave und Herr deutlich. Durch die Befreiung der Frauen kamen die Herrscher von einst - die Männer - zunehmend unter Druck, sie büßten immer mehr ein wesentliches Moment ihrer eigenen Identität, nämlich ihre gesellschaftliches Machtmonopol ein. Durch den ökonomischen, politischen, sozialen, kulturellen und moralischen Aufstieg der Frauen erfolgte zwangsläufig der Abstieg der Männer. Das einseitig auf Herrschaft Leistung und Autonomie aufbauende Männlichkeitsideal wurde dadurch hinfällig und sämtliche Männermythen vom starken, kulturschaffenden, die Außenwelt leitenden Mann ad absurdum geführt. Darunter haben die Männer von heute zu leiden. Alternative Ideale von 'Männlichkeit' sind noch nicht gesellschaftlich akzeptiert. Weiterhin wirken die hierarchischen Prinzipien der patriarchalen Gesellschaftsordnung in Wirtschaft und Politik, und Männer hängen zwischen der alten Männerrolle, deren Hinfälligkeit sie selber zum Teil schon bemerken, und einer großen geistigen Leere, die sie oft am eigenen Leib schmerzhaft erfahren. Durch ihre jahrtausendelange Vorherrschaft haben sich Männer selbst korrumpiert und geschadet, indem sie ihre Identität fast ausschließlich auf den Monomythos der stereotypen, ausschließlich für Männer reservierten Rolle des autonomen, herrschenden, arbeitenden und kulturschaffenden Subjekts gründeten. Dadurch

³² siehe Walter HOLLSTEIN (1992a) 46. Hier rekurriert er u.a. auf die Erfahrungen des Berliner Männerbüros 'Mannege' und auf Ausführungen von Matthias Bissinger beim Hearing der SPD, 'Die Frauenfrage als Männerfrage', im Juni 1989 in Bonn.

sind sie heute weitgehend unfähig, auf die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse zu reagieren. Erdbebenartig stürzt das alte Paradigma der männlichen Hegemonie in sich zusammen. Die alte patriarchale Ideologie ist obsolet geworden, ihre Mechanismen funktionieren aber weiter und ein neues Männerbild ist nicht in Sicht. In diesem gefährlichen Gemisch leben die Männer von heute.

Besonders interessant ist nun, daß die Männer selber sukzessiv an der Demontierung ihres eigenen Männlichkeitsideals gearbeitet haben. Das beweist wiederum die Perversion des patriarchalen Gesellschaftssystems. Dieses auf den ideologischen Vorgaben von Herrschaft und Leistung aufbauende System frißt sogar seine eigenen Väter und Schöpfer, die Männer. Das macht ein kurzer Überblick über die Entwicklung der Arbeitsbedingungen in den letzten hundert Jahren deutlich, den Walter HOLLSTEIN bietet. Dieser ist als rein deskriptiver Geschichtsüberblick zu werten. Er soll nicht das Bild vermitteln, als ob es mir in seiner Darstellung darum ginge, aus feministischer Sicht obsolet gewordene Männlichkeitsideale und inzwischen auch gesamtgesellschaftlich zur Farce gewordene Männlichkeitsmythen in nostalgischer Sehnsucht zu verklären und ihre Wiedereinführung zu fordern. Es geht mir hierbei einzig und allein darum zu zeigen, wie Männer ihre eigenen identitätsstabilisierenden Männlichkeitsideale zerstörten.

Sämtliche traditionellen Männermythen vom autonomen Subjekt, vom Abenteurer wurden durch das Wirken der Männer in den letzten hundert Jahren zur Farce. "Mit der Erfindung der Technik hat sich der Mann sukzessive selbst entmännlicht. Er hat Kraft, Stärke, Persönlichkeit, Autorität, Unverwechselbarkeit und Pioniergeist an immer effizientere Geräte und Instrumente delegiert. Die Entwicklung der Technologien hat die gesellschaftliche Ordnung differenziert, d.h. persönliche Beziehungen in anonyme Herrschaftsstrukturen, überschaubare Lebensbereiche in unpersönliche Organisationen verwandelt. Der unverwechselbare 'Persönlichkeitsmann' wurde austauschbarer 'Organisationsmann'.

Die Komplexität moderner Gesellschaften entwertet Individualitäten und begrenzt persönliche Autorität. Das läßt sich an einem Bild verdeutlichen: Der moderne Eroberer kämpft sich nicht mit Mut und Kraft und Erfindungsgeist durch Sturm und Eis zum unentdeckten Pol, sondern fliegt als hochspezialisierter Ingenieur in einem ultraraffinierten Raumschiff zu einem neuen Planeten, dirigiert von einer computerisierten Befehlsstation außerhalb seines Einflußbereichs. Er steuert nicht mehr selbst, er wird fern- und fremdgesteuert.

Früher konnte sich der Mann über seine Arbeitsleistung bestimmen und daraus auch wesentlich sein Selbstwertgefühl speisen. Heute verliert Arbeit immer mehr an Bedeutung, sie ist die längste Zeit der Motor der Gesellschaft gewesen. Schlimmer noch: In wachsendem Maße sind Männer ohne Arbeit. Arbeitslose, Kurzarbeiter, Teilzeitarbeiter und ABM-Kräfte können allenfalls beschränkt auf ihre Tätigkeit verweisen, wenn sie ihre Identität definieren wollen." Zudem "ist männliche Arbeit ... in den vergangenen drei Jahrzehnten weniger körperlich, mehr sitzend, weniger aktiv, mehr passiv, immer abhängiger und fremd-

bestimmter geworden. ... Schließlich ist auch die geschlechtsspezifische Teilung der Arbeit, über die der Mann einst noch Status, Prestige und soziale Geltung erwerben konnte, hinfällig geworden. Die Bildungsrevolution der Frauen auf der einen Seite und die Technisierung der Berufswelt auf der anderen haben das Vorrecht des Mannes auf bestimmte Tätigkeiten hinfällig gemacht. ... So müssen Männer auch im Arbeitsbereich von Positionen Abschied nehmen, die sie zumindest seit der industriellen Revolution unangefochten besetzt gehalten haben."³³

Im Blick auf alle diese Veränderungen der männlichen Arbeitswelt, verwundert es nicht, daß 70 % der bundesdeutschen Männer mit ihrem ausgeübten Beruf nicht zufrieden sind und stattdessen lieber einen anderen Beruf ausüben wollen.³⁴

Anhand dieser Ausführungen sollte deutlich geworden sein, daß die 'Krise des Mannes' ein hausgemachtes Problem der Männer ist. Jegliche Schuldzuweisungen zu Lasten der Frauen sind damit ihrer Unrechtmäßigkeit überführt. Männer haben es selbst zu verantworten, das sie heute in der Krise sind. Trotzdem sollte uns nichts davon abhalten auch in der gemeinsamen Anstrengung von Männern und Frauen nach Auswegen aus diesem Dilemma zu suchen. Dennoch bleibt die Hauptarbeit daran wohl Männern überlassen. Jeder Mann sollte sich davor hüten, die eigene Reproduktion Frauen zuzumuten. Das würde einen Rückfall in das alte patriarchale Paradigma bedeuten und wäre sowieso zum Scheitern verurteilt. Persönliche und strukturelle Veränderungen, die mich selber betreffen, kann nun einmal nur ich selber persönlich leisten bzw. im Fall der 'Krise des Mannes' eine Gemeinschaft von veränderungswilligen Männern. Diese Gemeinschaften gibt es auch heute schon, wenn auch nur sehr vereinzelt, sodaß im Gegensatz zum Feminismus nicht von einer Männerbewegung, sondern nur von 'Männern in Bewegung' die Rede sein kann. Diese Männer und ihre Arbeitsschwerpunkte sollen nun am Beispiel der 'Männer in Bewegung' in den USA und in Deutschland beschrieben werden.

³³ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 25f.

³⁴ vgl. Walter HOLLSTEIN (1992a) 123.

1.3 Auswege aus der Krise: Formen, Arbeitsschwerpunkte und Inhalte der 'emanzipatorischen Männerarbeit'

Die folgenden Ausführungen über die 'emanzipatorische Männerarbeit' in den USA und in Deutschland sind nicht als vollständige Analyse, sondern nur als ausschnitthafter Einblick in das weite, bisher noch kaum soziologisch erfaßte Feld der Männerarbeit zu sehen. Sie verfolgen einzig den Zweck dem Leser bzw. der Leserin einen Eindruck von der Arbeit der Männer mit Männern zu vermitteln. Nähere Informationen zur Männerarbeit sind der angegebenen Sekundärliteratur zu entnehmen.

1.3.1 Ein kurzer Überblick über die geschichtlichen Anfänge der Männerbewegung in den USA und in der Bundesrepublik Deutschland³⁵

Die Wurzeln der US-amerikanischen Männerbewegung sind in den Alternativbewegungen der Beats (50er Jahre) und der Hippies (Mitte der 60er Jahre) zu suchen³⁶, die das patriarchale Gesellschaftssystem bereits auf mehreren Ebenen kritisierten und veränderten. "Sie demontierten das Weltbild industrieller Rationalität; sie betonten weibliche Werte gegenüber männlichen; sie schufen Lebenswelten, in denen Frauen und Männer gleichberechtigt miteinander sein konnten, und sie griffen die Männlichkeitsbilder und -strukturen in sich selbst an."³⁷ Gerade auch aus der Oppositionsbewegung gegen den Vietnam-Krieg, die u.a. auch von den Hippies mitgetragen wurde, entstanden um 1970 die ersten Ansätze einer Männerbewegung, die sich kritisch mit dem traditionellen Männerbild und seinen gesellschaftlichen Auswirkungen beschäftigte.³⁸ So entstand z.B. 1970 in Kalifornien, dem 'Ursprungsland' der Beats und Hippies, das 'Berkley Men's Center', ein Bildungs- und Forschungszentrum, dessen Mitarbeiter sich der 'emanzipatorischen Männerarbeit' verschrieben haben.³⁹ In den folgenden Jahren entwickelten sich zwei unterschiedliche Gruppierungen in der US-amerikanischen Männerbewegung - die 'Organization of Free Men' und die 'National Organization for Changing Men', auf die noch später eingegangen wird.⁴⁰ Zu letzterer ist an dieser Stelle nur zu sagen, daß sie unmittelbar an die Protest- und Emanzipationsbewegung der Beats und Hippies anknüpfte.

Als Pioniere der US-amerikanischen Männerarbeit sind u.a. Warren FARREL⁴¹, Marc F. FASTEAU⁴² und Herb GOLDBERG⁴³, die durch ihre Publikationen und ihre aktive Männerarbeit (z.T. in Vorträgen), einer größeren Öffentlichkeit bewußt machten, "welche sozialen,

³⁵ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 206-215.

³⁶ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 191-197.

³⁷ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 206.

³⁸ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 209f.

³⁹ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 210.

⁴⁰ siehe A.1.3.2.3

⁴¹ vgl. Warren FARREL, *The Liberated Man*, New York 1975.

⁴² vgl. Marc F. FASTEAU, *The Male Machine*, New York 1978.

⁴³ vgl. Herb GOLDBERG, *The Hazard of Being Male*, New York 1976 (dtsh.: *Der verunsicherte Mann*, Düsseldorf - Köln 1977) u.a. Publikationen zur 'Männerfrage'.

physischen und psychischen Schwierigkeiten Männer heute auf sich nehmen müssen, um dem Männlichkeitsideal der Gesellschaft gerecht zu werden."⁴⁴

"In der Bundesrepublik Deutschland entstand die Bewegung der Männergruppen gegen Mitte der siebziger Jahre aus der Studentenbewegung und vor allem in Auseinandersetzung mit dem Feminismus."⁴⁵ Von besonderer Bedeutung für die deutsche Männerbewegung waren die Publikationen von Volker Elis PILGRIM 'Manifest für den freien Mann' und 'Der Untergang des Mannes'⁴⁶ Ende der 70er Jahre. "Diese beiden Bücher formulierten und bestätigten damals den Frust vieler Männer an den Funktionen, die sie zu erfüllen, und dem Images, die sie zu übernehmen hatten. ... In der unmittelbaren Folgezeit entstanden viele neue Männergruppen, die ersten Männer-Zeitschriften wie z.B. 'Mann-O-Mann', 'Mannsbild' und 'Von Mann zu Mann', die Männerkalender, Selbsterfahrungsberichte von Gruppen und die ersten nationalen Gruppentreffen."⁴⁷

Mitte der 80er Jahre vollzog sich ein entscheidender Wandel in der deutschen Männerbewegung. Damals wurde die 'Männerfrage' über das akademische Milieu hinaus einer breiteren männlichen Bevölkerung bewußt, wobei jedoch die deutsche Männerbewegung bis heute nicht die Kraft und das Ausmaß der Feministischen Bewegung erreicht hat. "Immerhin nehmen sich jetzt auch vermehrt Volkshochschulen, Massenmedien und Verlage des Männerthemas an."⁴⁸ Die Zukunft wird es zeigen, ob die Männerbewegung in Deutschland ähnlich bedeutsam werden wird wie die Frauenbewegung dies heute schon ist. Die ersten Schritte dazu sind jedoch schon getan.

Wie sich die Männerbewegung zur Zeit darstellt, soll nun etwas näher beschrieben werden.

1.3.2 Organisationsformen und Arbeitsschwerpunkte der Männerbewegung in den USA und in Deutschland

Die seit den 70er Jahren neu gewachsene Solidarität unter Männern findet ihren Ausdruck auf verschiedenen Ebenen. In unterschiedlichen Formen arbeiten 'Männer in Bewegung' an ihrer Befreiung. Diese haben zum Teil unterschiedliche inhaltliche Zielsetzungen und sprechen verschiedene Zielgruppen an. Die historische Keimzelle der Männerbewegung und eine wesentliche Ausgangsbasis der heutigen Männerarbeit sind die verschiedenen Arten von Männergruppen. Mit ihnen soll nun die Darstellung wesentlicher Organisationsformen der Männerbewegung begonnen werden.

⁴⁴ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 211.

⁴⁵ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 214.

⁴⁶ vgl. Volker Elis PILGRIM, Manifest für den freien Mann I u.II, Reinbek bei Hamburg 1986; ders., Der Untergang des Mannes, Reinbek bei Hamburg 1986.

⁴⁷ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 215.

⁴⁸ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 215.

1.3.2.1 Männergruppen⁴⁹

Männergruppen bieten Männern die nötigen Schutzräume, um eingefahrenes stereotypes Rollenverhalten aufzubrechen, indem Männer hier die Möglichkeit erhalten, unter gleichgesinnten Männern in einer wohlwollend-kritischen Atmosphäre der Unterstützung und des Mitgefühls ihre jeweilige Situation als Mann zu reflektieren, um daraus gemeinsam sinnvolle Handlungsperspektiven zu erarbeiten. Sie bieten so für Männer die Chance für einen Neuanfang. Dieser "Neuanfang verlangt (zunächst; Verf.) ... den Rückzug, der einzig jene Ruhe und jenen Schutz zu bieten vermag, die unverzichtbar sind, um Masken ablegen zu können, gesellschaftlich Aufgezwungenes zu demontieren und mit dem dabei freigelegten Kern von authentischen Bedürfnissen und Wünschen den eigenen Wiederaufbau behutsam zu beginnen. Erst daraus kann offensives Denken und Handeln entstehen."⁵⁰

In Männergruppen bearbeiten Männer ihre soziale Einsamkeit und ihr Konkurrenzverhältnis zueinander. Sie lernen miteinander zu leben, indem sie in diesen Schutzräumen gegenseitige Hilfe, Solidarität, Wärme und Brüderlichkeit unter den Gruppenmitgliedern erfahren. Auf dieser Grundlage gegenseitigen Vertrauens kann der Prozeß der 'Selbstentblößung' schrittweise vollzogen werden. Männer beginnen ohne Scham über ihre Fehler, Schwächen, falschen Selbstbilder, Phantasien und Begrenzungen zu reden. Gemeinsam wird an Problemlösungen gearbeitet. "Auch hier müssen die Männer in der Gruppe umlernen; sie haben gelernt Schwierigkeiten logisch anzugehen, sie zu intellektualisieren; jetzt erkennen sie ihre Probleme in größeren affektiven und interaktionistischen Zusammenhängen und begreifen, daß sie außer ihrem Kopf auch ihr Herz dazu befragen müssen."⁵¹ Dabei beginnen Männer auch schrittweise ihre Emotionen wieder zuzulassen, die sie lange Zeit im Korsett der Vernünftigkeit und der Coolness zurückgehalten haben, und auch mit 'negativen' Gefühlen wie Trauer, Ärger, Wut und Feindseligkeit produktiv und kreativ umzugehen. Weiterhin wird in Männergruppen auch problemzentriert gearbeitet, indem dort u.a. die Beziehungen zu Frauen und zu Vätern und Söhnen thematisiert werden. Vor allem die Aufarbeitung der Beziehung zum Vater⁵² ist ein wichtiges Arbeitsfeld jeder Männergruppe, da die meisten Probleme der Männer sehr eng mit der Abwesenheit des eigenen Vaters verbunden sind. Viele Männer erfuhren vom eigenen Vater nie Nähe, Zuneigung und Wärme. Durch seine Abwesenheit oder Brutalität bauten sie oft eine tiefliegende Homophobie auf und mußten ohne männliches Vorbild ihre männliche Identität aufbauen. Durch die Abwesenheit des Vaters wurde es ihnen auch erschwert sich von der Mutter zu lösen, was seinerseits wieder mit tiefgreifenden psychischen Problemen verbunden ist bzw. sein kann. So schreibt u.a.

⁴⁹ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 217-224; ders. (1992b) 52. 80-82; Jürgen DÖRR (1992) 163-168.

⁵⁰ siehe Walter HOLLSTEIN (1992b) 52.

⁵¹ siehe Walter HOLLSTEIN (1992b) 81.

⁵² Das Problem der Abwesenheit des Vaters wird in der Männerliteratur sehr vielfältig bearbeitet. Vgl. hierzu u.a. Robert BLY (1991) 34-47; Guy CORNEAU (1993); Joachim PARPAT (1992) 132-142; Richard ROHR (1991) 33-36; Männerbrief (1991) 2-8. Nähere Ausführungen zu diesem Problemfeld sind v.a. in C.4.1.1 und C.4.1.3 zu finden.

Jürgen DÖRR: "Auch ich erlebe in den Männergruppen immer wieder, daß Männer durch die Nichtpräsenz des Vaters bzw. seine psychische Abwesenheit zutiefst verletzt sind. Das äußern sie in Wut und Trauer. Statt eines liebevollen Vaters, der den Jungen auf dem Weg zum Mannsein begleitet und unterstützt, ihm ein positives Vorbild von Männlichkeit ist, erfahren Jungen männliche Initiation durch den Vater immer noch als Disziplin, Gehorsam und das Akzeptieren von Hierarchien. Das führt bei Männern nicht nur zur Ablehnung des eigenen Vaters, sondern auch zur Desorientierung und Unsicherheit bezüglich des eigenen Ichs. Viele Männer erleben erst in der Männergruppe - stellvertretend - die Umarmung eines Vaters, das Gefühl, getragen und als Mann von einem anderen Mann bestätigt zu werden. Die Männergruppe hat somit auch die Aufgabe, Vaterfunktionen auszuüben."⁵³

Am Beispiel der Männergruppen des Düsseldorfer Männerbüros soll die Arbeit der Männergruppen noch etwas näher skizziert werden:

"Die Gruppen des Männerbüros sind selbsterfahrungsorientiert⁵⁴ und verfolgen einen ganzheitlichen Ansatz. Sie werden jeweils für einen Zeitraum von drei bis vier Monaten von zwei Anleitern begleitet. Anschließend arbeiten sie in der Regel als Selbsthilfegruppe allein weiter."⁵⁵ Durch persönliche Gespräche über gute und schlechte Erfahrungen von Männern mit ihrem Mannsein, aber auch durch das bewußte Einsetzen von Übungen wie Rollenspiele, Körperarbeit, Meditation, Phantasiereisen etc. wird der Lernprozeß in der Gruppe angeregt. Dabei arbeiten die Gruppen meistens nach der Methode der TZI (Themenzentrierte Interaktion) oder nach anderen, vergleichbaren Methoden. Die Männergruppen in Düsseldorf bestehen in der Regel aus acht bis zwölf Männern im Alter von 30 bis 50 Jahren. Sie stammen meistens aus dem mittelständischen Milieu.⁵⁶ Zumeist sind sie heterosexuell aber es ist auch manchmal ein schwuler Mann mit dabei.

Die Themenschwerpunkte, die wohl in fast jeder Männergruppe irgendwann einmal behandelt werden, faßt Jürgen DÖRR folgendermaßen zusammen: "Männliche Sozialisation - Was hat uns zu den Männern gemacht, die wir heute sind - Mutterrolle/Vaterrolle/Eltern - Beziehung/Partnerschaft - Zweierbeziehung und Alternativen/Treue - Sexualität/Homosexualität - Nähe und Distanz - Zärtlichkeit/Körperkontakt/ Körperverständnis - Gewalt, Stärke, Schwäche - Macht und Ohnmacht - Umgang mit Aggressionen/ Konfliktfähigkeit - Abhängigkeit/Loslassen können - Angst vor dem Alleinsein - Arbeit(sucht) - Gefühle

⁵³ siehe Jürgen DÖRR (1992) 166.

⁵⁴ Männergruppen verstehen sich fast ausschließlich als Selbsterfahrungs- bzw. Selbsthilfe- und nicht als Therapiegruppen, wobei hier natürlich die Grenzen fließend sind.

⁵⁵ siehe Jürgen DÖRR (1992) 163. Hierzu ist auch zu sagen, daß nicht alle Männergruppen in ihrer Anfangsphase von Anleitern begleitet werden. Viele finden sich auch spontan, auf Initiative eines oder mehrerer Männer zusammen und arbeiten weitgehend ohne fachmännische Begleitung. Als Beispiel möchte ich hier eine Männergruppe aus Bamberg nennen, in der ich selbst Mitglied bin.

⁵⁶ Hier ist seit den 70er Jahren ein deutlicher Wandel eingetreten. Die Männergruppen dieser Zeit bestanden hauptsächlich aus Studenten und jungen Männern.

äußern/nicht äußern können."⁵⁷ Besonders wichtige Themen sind für Jürgen DÖRR, die Auseinandersetzung mit dem eigenen Vater, mit der männlichen Sexualität und der Angst der Männer vor der Homosexualität.⁵⁸

Ein entscheidender Wandel in der Arbeit der Männergruppen zeichnet sich in den USA in den letzten Jahren ab, der nun auch auf Deutschland überzugreifen scheint. In einem Interview mit Walter HOLLSTEIN beschreibt der Theologe und Psychotherapeut Dr. Wayne A. EWING diesen Wandel folgendermaßen: "Die Männergruppen, die sich bislang an Selbsterhaltung, Bewußtseinsarbeit und gegenseitiger männlicher Unterstützung ausschließlich orientierten, gehen über diese Aufgaben hinaus und wenden sich themenzentrierten Projekten zu oder bestimmten Populationen von Männern. So kann sich z.B. eine Gruppe zusammenfinden, um ein lokales Projekt ('community project') zu unterstützen, das direkt mit einer spezifischen Männerproblematik verbunden ist. In Boulder, im Staat Colorado, etwa, formierte sich eine Männergruppe, um die Arbeit des 'Boulder-Safehouse' zu unterstützen, in dem Frauen und Kinder untergebracht sind, die zu Hause von Ehemännern, Liebhabern und Vätern mißhandelt worden sind. Männergruppen, die aus eigener Kraft an ihrer Veränderung arbeiten, beziehen heute sehr häufig Männer mit ein, die Mißhandler oder Sexualtäter sind. Natürlich werden diese Gruppen von Sozialarbeitern und Therapeuten unterstützt. Was mir indessen wichtig erscheint ist, daß hier eine zweite Generation von Männergruppen herangewachsen ist, in denen Männer ganz konkret damit beschäftigt sind, andere Männer zu heilen."⁵⁹

Eine ähnliche Entwicklung beginnt nun auch in Deutschland. Männergruppen beginnen langsam aus dem Schutzraum der Selbsterfahrungsgruppe herauszutreten und gesellschaftspolitisch tätig zu werden, z.B. im Engagement gegen Männergewalt. Männer erkennen zunehmend, daß das Gefühl des Geborgenseins in der 'Kuschelecke' der Männergruppe, so sinnvoll dieses auch anfänglich ist, nicht ausreicht, um zu einer wirklichen breiten Veränderung der gesellschaftlichen Situation, an der viele Männer leiden, zu kommen. Dieser Schritt ist m.E. von außerordentlicher Wichtigkeit. Es ist der Schritt hin zu strukturellem Denken, Handeln und Verändern. Ohne diesen Schritt würde die individualistisch ausgerichtete Arbeit in der Männergruppe nur Stückwerk bleiben, das die eigentlichen Ursachen der 'Krise des Mannes', die hauptsächlich sozialer Natur sind, bestehen läßt und nur an psychischen Symptomen am einzelnen Mann herumdoktert. Es wird also begonnen, die strukturellen Rahmenbedingungen, die Männer in die traditionelle Männerrolle preßt, durch gesellschaftspolitisches Engagement einzelner Männergruppen aber auch durch vernetztes Handeln verschiedener Männergruppen zu verändern. Zu diesem Zweck kam es in den letz-

⁵⁷ siehe Jürgen DÖRR (1992) 166. Einen sehr guten Überblick über die möglichen Themen der Männergruppenarbeit und Tips zur Gründung einer Männergruppe findet man auch bei Sam KEEN (1992) 317-333.

⁵⁸ vgl. Jürgen DÖRR (1992) 166-168.

⁵⁹ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 221f.

ten Jahren verstärkt zur Ausbildung übergeordneter Organisationseinheiten in der Männerarbeit, die sich in den Formen der verschiedenen Männerbüros und der Männerverbände etablierten. Diese sollen anschließend kurz dargestellt werden.

1.3.2.2 Männerbüros⁶⁰

Seit Mitte der achtziger Jahre entstanden in der Bundesrepublik in zunehmenden Maße Männerbüros. Diese Einrichtungen sind v.a. in Großstädten zu finden, z.B. in Bremen, Düsseldorf, Göttingen und Berlin. Ihre Arbeit besteht zum einen in der losen Begleitung von Männergruppen und in der Vermittlung von Männern an schon bestehende Männergruppen aber auch in Information, Austausch und Beratung. Es werden verschiedene offene Veranstaltungen in der Form von Vorträgen, Diskussionsrunden, Kursen und Wochenendtagungen angeboten, die alle die Auseinandersetzung mit der eigenen 'Männlichkeit' zum Ziel haben. Daneben besteht für alle Männer die Möglichkeit einer Einzelberatung in persönlichen Krisen, was mitunter mit dem Angebot einer Vermittlung an andere Beratungs- und Therapieeinrichtungen verbunden sein kann.

Die Zielsetzung der Arbeit der Männerbüros enthält zum großen Teil auch deutlich gesellschaftspolitische Dimensionen. So formuliert z.B. die 'Mannege' in Berlin die Grundsätze ihrer Arbeit folgendermaßen: "Uns verbindet der gemeinsame Wunsch, die beginnenden Veränderungen von Männern zu unterstützen und sich entfaltende Aktivitäten dieser Art in Berlin zu vernetzen. Darauf aufbauend wollen wir die heute lebensbedrohende 'Männlichkeit' im öffentlichen Bewußtsein mehr und mehr problematisieren und Alternativen suchen, lebbar machen und leben. Wesentlich erscheint uns dabei die Unterstützung der traditionell als weiblich geltenden Qualitäten in uns als Männern als auch in unserer Gesellschaft, auf unserem Planeten 'Mutter Erde'. Wir fördern daher Männer bei der Zurückgewinnung ihrer Gefühle und ihres Körperbewußtseins, wir fördern Aktivitäten von Männern zur Umgestaltung von 'Männlichkeit' in Beziehungen und Gemeinschaften bis hin zu den gesellschaftlichen Strukturen, die Ungleichberechtigung von Männern, Frauen und Kindern sowie verschiedener sexueller Orientierungen aufrechterhalten."⁶¹

Am Beispiel des Männerbüros in Düsseldorf soll diese Organisationsform der Männerarbeit noch etwas näher dargestellt werden. In einer Presseerklärung stellten die Mitarbeiter des Düsseldorfer Männerbüros die Grundsätze ihrer Arbeit im Mai 1987 der Öffentlichkeit vor: "Seit dem 13.5.87 gibt es in Düsseldorf einen neuen Verein: das 'Männerbüro Düsseldorf e.V.' Gründungsmitglieder sind Männer einer seit mehreren Jahren bestehenden Männergruppe. Ziel und Zweck des Vereins sind die Einrichtung und der Betrieb einer Koordinations- und Kontaktstelle für Männeraktivitäten im sozialen, kulturellen und politischen

⁶⁰ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 228-230; Jürgen DÖRR (1992) 162.168-171; Thomas SCHESKAT (1992) 183f.

⁶¹ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 230.

Bereich, die der Emanzipation und Gleichberechtigung von Männern und Frauen dienen. Das Männerbüro möchte vor allem Ansprechpartner für alle Männer sein, die sich mit ihrer Rolle als Mann auseinandersetzen wollen. Auch soll 'Erste Hilfe' geleistet werden bei Problemen in Partnerschaft, Familie und Beruf. Erfahrungen aus Männergruppen haben gezeigt, wie wichtig es ist, sich darüber mit anderen Männern auszutauschen. Daher soll auch die Gründung und Vermittlung von Männergruppen ein erklärtes Ziel des Vereins sein."⁶²

Wesentliche Ziele des Düsseldorfer Männerbüros in seiner dezidiert antisexistischen Arbeit sind also: Koordinations- und Kontaktstelle für Männeraktivitäten zu sein, 'Erste Hilfe' in Problemsituationen anzubieten, bei der Gründung und Vermittlung von Männergruppen behilflich zu sein und Veranstaltungen zu verschiedenen Männerthemen durchzuführen.

In diesen letztgenannten offenen Veranstaltungen versucht das Düsseldorfer Männerbüro den Dialog zwischen Männern und Frauen zu fördern und der Öffentlichkeit die Neuorientierung des Mannseins bewußter zu machen. Diese Vorträge standen u.a. unter folgenden Themen: "Die Einsamkeit des Mannes am Beispiel seiner Sprache", "Weshalb geht Mann zu Prostituierten?", "Ist Freundschaft unter Männern möglich?", "Machen Männer die Ehe kaputt?", "Auf der Suche nach dem verlorenen Vater...", "Die Bedeutung der Vater-Sohn-Beziehung für eine autonome männliche Entwicklung", "Mütter/Söhne", "Jesus und seine Freunde. Theologische Gedanken zur Männerbewegung", "Abtreibung verhüten - Männer und ihr Umgang mit Schwangerschaftsabbruch und Verhütung".⁶³

Daneben veranstaltet das Männerbüro pro Halbjahr zwei bis drei Seminare für Männer, häufig auch in Kooperation mit anderen Einrichtungen. Es werden Infostände betrieben, die v.a. in der Öffentlichkeit auf das gewandelte Bewußtsein der Männer und auf die Arbeit des Männerbüros aufmerksam machen sollen. In den nächsten Jahren wird sich - nach Auskunft von Jürgen DÖRR⁶⁴ - das Düsseldorfer Männerbüro verstärkt dem Problembereich Männer und Gewalt/ sexuelle Gewalt zuwenden. Zu diesem Zweck organisiert es zur Zeit dafür ein eigenes Therapie- und Forschungsprojekt.

In der Arbeit des Düsseldorfer Männerbüros ist jedoch äußerst bedauerenswert, daß es wie so viele anderen Einrichtungen der Männerarbeit von Gemeinden, Ländern und vom Bund keinerlei finanzielle Unterstützung erhält, was die Arbeit um einiges erschwert. Hier muß noch viel an Bewußtseinsarbeit geleistet werden, damit Politiker endlich einsehen, daß diese Arbeit tatsächlich für das Gemeinwohl notwendig ist. Bis dahin sind die Männerbüros in der Bundesrepublik immer noch weitgehend auf ehrenamtliches Engagement angewiesen.

⁶² siehe Jürgen DÖRR (1992) 162.

⁶³ siehe Jürgen DÖRR (1992) 168f.

⁶⁴ vgl. Jürgen DÖRR (1992) 169f.

1.3.2.3 Männerverbände⁶⁵

In den USA formierte sich die Männerbewegung in den 80er Jahren auf nationaler Ebene in den beiden Verbänden der 'National Organization for Changing Men' (NOCM) und der 'Coalition of Free Men'. Beide Vereinigungen arbeiten an der Befreiung der Männer, jedoch unter z.T. grundsätzlich verschiedenen theoretischen Grundannahmen und daraus resultierend mit unterschiedlichen Zielsetzungen. Eine Auseinandersetzung zwischen beiden Gruppierungen findet jedoch kaum statt, da sie jeweils unterschiedliche Zielgruppen ansprechen.

a) Die 'Coalition of Free Men'

Diese Gruppierung ist eher als Interessenverband von Männern zu verstehen, der sich gegen die Benachteiligung von Männern in der Gesellschaft wendet. Ihre Grundausrichtung ist eher antifeministisch. Die historischen Wurzeln der 'Free Men' liegen in den 60er Jahren, als sich Männer verstärkt gegen Ungerechtigkeiten im amerikanischen Scheidungs- und Sorgerecht zur Wehr setzten. In der Folge kam es zur Gründung nichtfeministischer Männergruppen, die sich Anfang der 80er Jahre nach vorangegangenen überregionalen Treffen und Kongressen zur 'Coalition of Free Men' zusammenschlossen.

"Die 'Free Men' verstehen sich vornehmlich als Organisation, die die Rechte der Männer verteidigt. Von der Frauenbewegung haben sie das Sexismus-Konzept übernommen, werfen nun aber ihrerseits den Feministinnen vor, die Männer zu diffamieren. In ihrer nicht sehr differenzierten 'Philosophie' gehen sie davon aus, daß die beiden Geschlechter komplementär aufeinander bezogen sind."⁶⁶ Hier liegt m.E. der theoretische Grundfehler im Konzept der 'Free Men', der sich auch negativ auf die Praxis dieser Organisation ausübt. Sie übernehmen hier unreflektiert eine Variante des dichotomen Geschlechterdenkens, nämlich den Mythos der Komplementarität der Geschlechter⁶⁷, der unter der suggestiven Vorgabe, eine höhere Einheit der empirisch feststellbaren Geschlechterdifferenzen auf der kollektiven Ebene der partnerschaftlichen Beziehung von Mann und Frau zu schaffen, die dichotome Spaltung zwischen den Geschlechtern nur noch stärker stabilisiert und legitimiert. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß sich die Praxis der 'Free Men' in weiten Teilen sexistisch und frauenfeindlich gestaltet. Zudem sind sie aufgrund ihres äußerst dünnen theoretischen Fundaments nicht in der Lage, die komplizierten strukturellen Unterdrückungszusammenhänge in der patriarchalen Gesellschaft zu erkennen, von denen Männer und Frauen in unterschiedlicher Weise betroffen sind. So ist es ihnen nicht möglich, die 'Krise des Mannes' als von Männern selbst verursachtes, durch patriarchales Denken und Handeln ausgelöstes strukturelles Übel zu sehen. Stattdessen ergehen sie sich in

⁶⁵ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 207-214. 227f; ders. (1992b) 82-85.

⁶⁶ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 208f

⁶⁷ siehe B.2.1.2

revanchistisch anmutenden Schuldzuweisungen an Frauen, die ihres Erachtens die Benachteiligung der Männer im familiären und familienrechtlichen Bereich zu verantworten hätten.⁶⁸

"Ausdrücklich lehnen die 'Free-Men' eine männliche 'Sündenbock-Rolle ab, die den Männern die alleinige Schuld an den Problemen der Frauen zuweist. Die 'Coalition of Free Men' unterstützt die Auffassung von der Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern. Damit meinen wir nicht nur, was Gleichheit für Frauen bedeutet. Wir betonen, was Gleichheit für Männer zu beinhalten hat."⁶⁹ ... 'Free Men' versucht, gegenwärtige Fragestellungen aus der Optik der Männer zu betrachten und Gesetze, Verhaltensweisen und Institutionen zu prüfen, die Männer diskriminieren. 'Free Men' sagt, daß jede weibliche Fragestellung einer männlichen gegenübersteht, weil das die historische Natur unserer komplementären Rollen so bedingt.⁷⁰ Auch hier sehen wir wieder den dichotomen Grundansatz in der Theorie der 'Free Men'. Dieser suggeriert hier, daß es eine einzige allgemeingültige 'männliche' Fragestellung im Gegensatz zur einen, einzigen 'weiblichen' Fragestellung gebe. Von den erkenntnistheoretischen Grundlagen des Feminismus, der immer die Kontextualität jeder Fragestellung an die Wirklichkeit mitberücksichtigt und deshalb die erkenntnistheoretisch abgesicherte Legitimität verschiedenster, pluraler Weltwahrnehmungen und -deutungen postuliert, oder auch von den Ansätzen der 'Postmodernen Philosophie' (z.B. von Jean-François LYOTARD), die zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommt, scheinen die 'Free Men' nichts gehört zu haben. So ist es nicht verwunderlich, daß sich die 'Free Men' in dualistische Simplifizierungen der Geschlechterproblematik verstricken. Sie sind nicht in der Lage anzuerkennen, daß es mehrere 'weibliche' und mehrere 'männliche' Fragestellungen geben kann und daß es vielleicht sogar Fragestellungen geben könnte, die überhaupt nichts mit der Geschlechtszugehörigkeit zu tun haben.

Die 'Free Men' "lehnen das Konzept vom 'männlichen Unterdrücker' ab und weisen Männer wie Frauen ein gleiches Maß an Verantwortung für herrschende Geschlechterstereotypen und die Schwierigkeiten zwischen den Geschlechtern zu. Sexismus ist für die 'Free Men' eine Diskriminierung, derer sich auch Frauen gegenüber Männern schuldig machen."⁷¹ Die 'Free Men' sind nicht schwulenfeindlich, lehnen aber als heterosexuelle Männer eine aus-

⁶⁸ Eine besonders kuriose Blüte treibt dieses Denken im 1968 veröffentlichten Buch von Charles V. METZ mit dem Titel "Divorce und Custody For Men", in dem er zu dem abenteuerlichen Schluß kommt, daß es eine 'weiblich-dominierte Gesellschaft' gebe. (vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 208.)

⁶⁹ An dieser Stelle zitiert Walter HOLLSTEIN eine Stellungnahme der 'Free Men', deren Ursprung ich nicht ermitteln konnte.

⁷⁰ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 209.

⁷¹ Natürlich haben die 'Free Men' mit dieser Behauptung z.T. Recht. Es gibt auch sexistische Verhaltensweisen bei Frauen. Aber in der Analyse des Problems greifen die 'Free Men' auch hier zu kurz. Sie sehen nicht, daß sexistisches Verhaltensweisen von Frauen auch auf die Strukturen der patriarchalen Gesellschaft zurückzuführen sind. Der Feminismus behandelt diese Problematik unter den Stichwörtern der Komplizenschaft bzw. der Koop- tierung von Frauen durch das Patriarchat.

drückliche Unterstützung der Homosexuellen ab. Im Gegensatz zu NOCM verwerfen die 'Free Men' eine grundsätzliche Gesellschaftskritik."⁷²

Diese theoretischen Grundlagen der 'Free Men' werden von der NOCM m.E. zu Recht kritisiert. Sie wirft den 'Free Men' vor, unkritisch und antifeministisch zu sein, da sie die Männer hauptsächlich als Opfer von Unterdrückung sieht und nicht ihre Täterrolle im Patriarchat reflektiert. "Die 'National Organization for Changing Men' wirft den 'Free Men' (demzufolge; Verf.) vor, männliche Interessen überzubetonen und weibliche zu wenig wahrzunehmen. In der Behandlung der Probleme von Pornographie, Vergewaltigung und Männergewalt seien die 'Free Men' nicht gewillt, die Tatsachen anzuerkennen, und zeigten sich oft sogar frauenfeindlich, indem sie etwa die Mitwirkung der Frauen bei Vergewaltigungen unterstellten. Robert Brannon bezichtigt die 'Free Men' (m.E. zu Recht; Verf.) ein wichtiger Teil 'der konservativen Reaktion gegen die feministische und homosexuelle Emanzipation'⁷³ zu sein."⁷⁴ An der Gruppe der 'Free Men' wird bereits deutlich, daß nicht jede Gruppierung, die sich der Männerbefreiung verschrieben hat, aus der Sicht einer kritischen Männerbewegung - mit einer deutlich antipatriarchalen Option und einer grundlegenden aber kritischen Akzeptanz feministischer Analysen und Positionen - zu befürworten ist. Hierauf und auf weitere mögliche Fehlentwicklungen unter 'Männern in Bewegung' wird an anderer Stelle noch näher eingegangen.⁷⁵

b) Die 'National Organization for Changing Men' (NOCM)

Im Gegensatz zu den 'Free Men' ist diese Gruppierung als Emanzipationsbewegung zu verstehen, die sich mit einer deutlichen Option für den Feminismus, für homosexuelle Menschen und für die Veränderung des traditionellen Männerbildes in der Gesellschaft einsetzt. Ihre Wurzeln liegen in den frühen 70er Jahren. So entstand 1970 im kalifornischen Berkley das 'Berkley Men's Center'. Von dieser Institution der Männerbildung und -forschung gingen und gehen wesentlichen Impulse der 'emanzipatorischen Männerarbeit' in den USA aus. In der Folgezeit kam es zur Gründung zahlreicher Männerprojekte unterschiedlichster Art, die sich 1982 zur 'National Men's Organization' zusammenschlossen, die wenig später zur 'National Organization for Changing Men' umbenannt wurde. Die NOCM versteht sich als "Organisation von Aktivitäten, die positive Veränderungen für heutige Männer tragen und unterstützen. NOCM tritt ein für eine männlichkeitsbejahende, profeministische und schwulensolidarische Perspektive."⁷⁶ Dabei lehnt sie die traditionelle 'Männlichkeit' nicht rundum ab, sondern steht ihr in kritischer Distanz gegenüber. "Praktisch stellt NOCM ein Netzwerk von Mitteln und Hilfen zur Verfügung, das die Veränderungsbemühungen von Männern

⁷² siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 213f.

⁷³ siehe Robert BRANNON, Are the 'Free Men' a Faction of Our Movement?; hier zitiert nach Walter HOLLSTEIN (1988) 214.

⁷⁴ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 214.

⁷⁵ siehe A.1.4

⁷⁶ siehe Faltblatt der National Organization for Changing Men (NOCM); zitiert nach Walter HOLLSTEIN (1988) 212.

unterstützen soll, dazu gehören Publikationen, Arbeitsgruppen, Vorträge, Kongresse, politische Initiativen u.a. Am wichtigsten sind sicher die vielen lokalen Arbeitsgruppen, deren Themen entsprechend aktueller Erfordernisse wechseln. Gegenwärtig gibt es innerhalb von NOCM die folgenden 'task groups': Vaterschaft ... Männerkultur ... Männerforschung ... Pornographie ... die Rechte der Schwulen ... psychische Probleme von Männern ... Männergewalt ... die Beziehungen zwischen Männern und Frauen ... Homophobie ..."⁷⁷

In der Bundesrepublik ist die Situation etwas anders gelagert. Hier gibt es bis jetzt noch keine eigenständigen nationalen Männerorganisationen. Die überregionale Männerarbeit vollzieht sich hauptsächlich auf verschiedenen Männerkongressen (z.B. 1985 in Bremen), auf denen sich Vertreter der unterschiedlichen regional wirksamen Männergruppen und -büros unter anderem um gemeinsame gesellschaftspolitische Handlungsperspektiven und -strategien bemühen. Meines Erachtens wäre es aber auch sinnvoll, wenn sich die deutschen 'Männer in Bewegung' darum bemühen würden, eine nationale Organisation nach dem Vorbild der NOCM zu gründen, um dadurch die Vernetzung der einzelnen Männerinitiativen weiter zu verstärken und ihre politische Einflußmöglichkeiten zu erhöhen.

Trotzdem gibt es aber in Deutschland bereits zahlreiche überregionale Organisationen, die sich in zunehmenden Maße der Männerarbeit verschrieben haben. Als Beispiele hierfür möchte ich einige kirchliche Aktivitäten in Sachen Männerarbeit beschreiben.

1.3.2.4 Positive Ansätze der kirchlichen Männerarbeit

In den nun folgenden Ausführungen versuche ich anhand einiger ausgewählter Beispiele erste positive Ansätze der kirchlichen Männerarbeit in der Bundesrepublik zu beschreiben. Dieser Bereich böte sicher genug Stoff für eine eigenständige wissenschaftliche Untersuchung. Ich begnüge mich hier damit, einen kleinen Einblick in dieses weite Feld zu liefern und an geeigneter Stelle Kritik an der traditionellen Männerarbeit der katholischen Kirche zu üben. Unter positiven Ansätzen verstehe ich solche, die die 'Zeichen der Zeit' erkannt haben, also in unserem Fall, die 'Krise des Mannes' wahrnehmen, sich deshalb um eine Veränderung traditioneller Männlichkeitsvorstellungen bemühen und eine frauen- und schwulenfreundliche Grundoption haben. Kritisch gegenüber stehe ich all den Formen (v.a. traditioneller) kirchlicher Männerarbeit, die sich zum einen männerbündisch gebärden⁷⁸ und Männerarbeit als bloßes Freizeitangebot mit spirituellen Anstrich, ohne eigenständige gesellschafts- und kirchenpolitische Option verstehen.

⁷⁷ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 212f.

⁷⁸ Vgl. hierzu auch die kritischen Ausführungen zu den Männerbünden in A.1.4.2.

a) Die 'Diözesanstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit' der Diözese Rottenburg-Stuttgart⁷⁹

Die 'Diözesanstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit' hat es sich zum Ziel gesetzt, interessierte Männer über spezielle Männerveranstaltungen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart zu informieren und Kirchengemeinden, Verbände und Gruppen in der Männerarbeit zu unterstützen. Dazu bietet die Diözesanstelle zahlreiche Seminare, Kurse und Tagungen mit Männern an und vermittelt Kontakte zu bestehenden Männergesprächskreisen und Männergruppen. Die thematischen Schwerpunkte der Arbeit liegen u.a. in den Bereichen: Bibelarbeit für Männer - Vater sein, Dialog zwischen Frauen und Männern - Männerprobleme (Workaholic, Umgang mit Krisen, Männerfreundschaft, Mann und Gefühle, Männer und Gewalt ...). Zu diesem Zweck kooperiert die Diözesanstelle mit allen kirchlichen Trägern, die Bildungsveranstaltungen mit Männern durchführen, und publiziert monatlich die Zeitschrift 'Rufer', in der wichtige aktuelle Männerthemen behandelt werden. Daneben erscheinen auch in unregelmäßigen Abständen Arbeitshilfen zu verschiedenen Themen.

Ihr Verständnis von kirchlicher Männerarbeit beschreibt die Diözesanstelle folgendermaßen: "Ein Leben in Fülle sollte es eigentlich werden. Schließlich ist uns das in der Bibel so verheißen. Aber wenn Männer heute darüber nachdenken, dann spüren sie eher Mangel statt Fülle. Das Leben hat ihnen vieles vorenthalten und manche Freiräume hat man sich auch selbst verbaut: Durch allzu enges Rollenverständnis; durch traditionelle Vorstellungen, wie ein Mann zu leben habe. Wem das bewußt wird, der sinnt auf Veränderung, Befreiung, Emanzipation. Die Männer-Emanzipation wird zum Programm. ... Wir möchten Sie zusammenführen mit Männern, die nach einem neuen Lebensstil suchen. Eine Lebensart, in der die Entwicklung eines vollen und reifen Menschseins ermöglicht wird. Ohne vorschnelle Einordnung in 'typisch männlich' oder 'typisch weiblich'. Ohne einseitige Über- oder Unterbewertung von Körper, Seele und Geist. Statt dessen bemüht um mehr 'Ganzheitlichkeit' und um mehr Partnerschaft in allen Lebensbereichen. Jeder einzelne Mann kann einen anderen dazu Hilfe und Ermutigung sein. Das ist keine Frage. Fraglich scheint es allerdings immer noch zu sein, ob sich auch kirchliche Bildungsveranstalter in ausreichender Anzahl motivieren lassen, die Männer auf ihren neuen Weg zu begleiten. Hier gilt es, die 'Zeichen der Zeit' rechtzeitig zu erkennen und die Situation richtig einzuschätzen. Andernfalls könnte es geschehen, daß sich der Zug der neuen Männerbewegung schnurstracks an der Kirche vorbeibewegt. Beachten Sie deshalb: Männer - die aktuelle neue Zielgruppe."⁸⁰

Wie schon in diesen kurzen Aussagen der Diözesanstelle angeklungen ist, unterscheidet sich diese Form der kirchlichen Männerarbeit deutlich von traditionellen Formen dieser Arbeit in der Katholischen Kirche, wie sie z.B. vom 'Pater-Rupert-Mayer-Männerwerk' praktiziert wird. In meinem Gemeindepraktikum in der Nürnberger Pfarrgemeinde St. Martin, lernte ich

⁷⁹ vgl. Faltblatt, Arbeitshilfen und Veranstaltungskalender der Diözesanstelle. Nähere Angaben dazu in der Literaturliste unter den Abkürzungen Diözesanstelle 1ff.

⁸⁰ siehe Diözesanstelle 1, 2f.

diese Organisation etwas kennen. Ihre Arbeit beschränkt sich auf Vorträge, Reiseberichte, Gesprächsrunden zur Glaubensvertiefung, Einkehrtage und Exerziten, Gebetsstunden und Wallfahrten, Wanderungen, Ausflüge und Busfahrten, Faschingstanz, Weinfest und Adventsfeier.⁸¹ Dabei hat sich dieser kirchliche Männerverband keine erkennbare gesellschaftskritische explizit frauenfreundliche Option zu eigen gemacht. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Männerrolle, ihren Problemen und Gefahren für Männer und Frauen, findet nicht statt.

Allein an diesem Beispiel wird deutlich, daß es bezüglich einer zeitgemäßen Männerarbeit in der katholische Kirche noch viel an Pionierarbeit zu leisten gibt. Die strukturellen Voraussetzungen für eine kritische Männerarbeit sind zwar z.T. schon gegeben - es gibt bereits Männerverbände und -vereine (nur haben sich diese bislang noch keine patriarchatskritische Option zu eigen gemacht), jede Diözese hat einen Beauftragten für Männerseelsorge - jedoch fehlt vielerorts noch das Bewußtsein, daß sich katholische Männerarbeit nicht allein auf Ausflüge, Wallfahrten, Diavorträge etc. beschränken darf, sondern sich angesichts der 'Krise des Mannes' und der feministischen Bewegung in Gesellschaft und Kirche um eine gesellschafts- und kirchenkritische Ausrichtung ihrer Arbeit zu bemühen hat. Nur so kann auch die Katholische Kirche mit ihren vielfältigen personellen, strukturellen und inhaltlichen⁸² Ressourcen einen positiven Beitrag zur Männerbefreiung in der Gesellschaft von heute leisten.

Als positive Beispiele einer kirchlichen Jungen- und Männerarbeit möchte ich hier noch kurz einige Jugendverbände nennen.

b) Jugendverbände im BDKJ mit einer Option für Jungen und Männer

Im Rahmen der Jugendarbeit des BDKJ wurde schon frühzeitig die Notwendigkeit einer Option für die Jungen erkannt. In zunehmenden Maße wurde das pädagogische Konzept der Koedukation hinterfragt und nach Möglichkeiten gesucht, wie die Jugendarbeit den Bedürfnissen von Jungen besser gerecht werden kann. Zu diesem Zweck wurden vielerorts Referentenstellen für die Jungenarbeit eingerichtet, es erschienen Arbeitshilfen und Broschüren⁸³ zur Jungen- und Männerarbeit und es finden verschiedene Veranstaltungen für Jungen und Männer statt. Der katholische Jungenverband KSJ-GCL führte zudem Anfang der 90er Jahre ein zweijähriges 'Modellprojekt zur Förderung der Jungen- und Männerarbeit'⁸⁴ durch, dessen Ziel es war, pädagogische Konzepte für die verbandliche Jungen- und Männerarbeit zu entwickeln.⁸⁵

⁸¹ vgl. Pater-Rupert-Mayer-Männerwerk 1.

⁸² z.B. in der Theologie und in den biblischen und nachbiblischen Überlieferungen.

⁸³ vgl. GCL 1; GCL 2; KJG 1.

⁸⁴ vgl. Heinz KINDLER, Jungen- und Männerarbeit in der Praxis. Abschlußbericht des Modellprojektes zur Förderung der Jungen- und Männerarbeit in der katholischen Jugendverbandsarbeit der KSJ-GCL, Augsburg 1993; beziehbar über: KSJ-GCL, Sternngasse 3, 8900 Augsburg.

⁸⁵ vgl. Heinz KINDLER (1993).

c) Die 'Männerarbeit der EKD'

In Zielsetzung und Themenwahl unterscheidet sich die 'Männerarbeit der EKD' nur unwesentlich von der 'Diözesanstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit', weshalb ich hier auf eine nähere Darstellung verzichten möchte. Nähere Informationen sind den Publikationen der 'Männerarbeit der EKD' zu entnehmen. Die Zeitschrift 'Männerforum' erscheint zweimal im Jahr und ist jeweils einem bestimmten Themenschwerpunkt gewidmet (z.B. Fremdheiten im Leben von Männern⁸⁶, Männerfreundschaft⁸⁷, Männer und Gewalt⁸⁸). Einmal jährlich, erscheint der 'Männerbrief' jeweils nach jedem Kirchentag. In dieser Publikation werden ebenso aktuelle Männerthemen behandelt.

Ein wichtiger Unterschied fällt aber ins Auge, wenn man die Männerarbeit von Katholischer und Evangelischer Kirche miteinander vergleicht. Die Männerarbeit scheint sich in der EKD schon mehr etabliert zu haben, als in der Katholischen Kirche. Dies wird an der Präsenz von Männerthemen, und -gruppen auf den letzten Kirchentagen deutlich. Am Kirchentag 1991 im Ruhrgebiet war die 'Männerarbeit der EKD' mit einem Männertheater⁸⁹ vertreten. 1993 in München gab es sogar ein eigenes Männerforum⁹⁰, an dem u.a. der in der amerikanischen Männerarbeit tätige Franziskanerpater Richard ROHR und der in der deutschen Männerarbeit engagierte Soziologe Walter HOLLSTEIN mitwirkten. In den Gestaltungsformen von Bibelarbeit, Vorträge, Podiumsdiskussionen, Musik, Kabarett und Bewegungseinheiten wurden unterschiedliche Männerthemen (z.B. 'Wie Männer leben', 'Wie Männer werden, was sie sind', 'Männerwelten', 'Werden Männer sich ändern?', 'Männerbilder und Männer-Spiritualität') behandelt. Zudem ist die 'emanzipatorische Männerarbeit' der EKD schon bundesweit in allen Landeskirchen etabliert, wogegen mir im katholischen Raum als einzige Diözese, in der diese zeitgemäße Form der Männerarbeit praktiziert wird, nur die Diözese Rottenburg-Stuttgart bekannt ist.

Neben der kirchlichen Männerarbeit sind die 'Männer in Bewegung' auch noch in vielen anderen Bereichen aktiv, die ich hier kurz skizzieren möchte.

⁸⁶ vgl. Männerforum 7 (1992).

⁸⁷ vgl. Männerforum 8 (1993).

⁸⁸ vgl. Männerforum 9 (1993).

⁸⁹ Dies ist kein Theater im herkömmlichen Sinn, sondern es ist neben dem Spiel zugleich eine dem Psychodrama verwandte Methode, mit der Männer sich auf spielerische Weise mit ihre 'Männlichkeit', mit ihren ganz persönlichen Problemen und Freuden als Mann auseinandersetzen können, indem sie selber die Akteure in diesem Spiel sind. Unter bestimmten Themenvorgaben z.B. 'Neue Väterlichkeit', 'Roulett der Gewalt' spielen Männer unter Anleitung die Rolle in diesem Stück, die sie selber einnehmen wollen. Anschließend reflektieren sie darüber.

⁹⁰ vgl. 25. Deutscher Evangelischer Kirchentag (1993) 123-125.

1.3.2.5 Einsatz für eine männerspezifische Medizin: Die Andrologie⁹¹

'Männer in Bewegung' haben erkannt, daß sog. 'Männerkrankheiten' wie z.B. Herzinfarkt auch durch krankmachende gesellschaftliche Rollenerwartungen hervorgerufen werden. In der Schulmedizin werden jedoch bis heute solche externen Ursachen von Krankheit viel zu wenig in der Diagnostik und Therapie berücksichtigt. Deshalb erfährt zur Zeit die Andrologie (Männerheilkunde) einen grundlegenden Wandel. Einzelne Ärzte weiten diese medizinische Disziplin auf sämtliche Krankheiten von Männern und ihre organischen, psychischen und gesellschaftlichen Ursachen, die von Mann zu Mann höchst unterschiedlich sein können, aus, während sich die klassische Andrologie hauptsächlich auf die Behandlung von Erektions-, Ejakulations-, Libidostörungen und v.a. Fertilitätsprobleme (Zeugungsprobleme) beschränkte. Diese neue Richtung in der Andrologie erstreckt sich also auf sämtliche medizinische Fachbereiche und geht auch über den Rahmen der klassischen Schulmedizin hinaus. Vermehrt wenden sich Andrologen von den Methoden der 'technokratischen' Medizin ab und besinnen sich auf Naturheilverfahren, Akupunktur etc.

Es wird jedoch noch einiger Anstrengung bedürfen, bis die Neuausrichtung der Andrologie von der klassischen Schulmedizin anerkannt sein wird. Das ist insofern von Bedeutung, da es bis dahin schwierig bleiben wird, eine andrologische Behandlung, die sich alternativer medizinischer Methoden bedient, von der Krankenkasse bezahlt zu bekommen. Zum anderen gibt es heute erst wenige Andrologen, da dieses Fachgebiet während des Medizinstudiums nur im klassischen Sinn, in der o.g. Engführung, verstanden wird. Das gilt es zu ändern, damit möglichst vielen Männern der Besuch beim Andrologen möglich wird, bzw. möglichst viele Ärzte in der Andrologie Kompetenz erhalten, um Männern mit ihren geschlechtsspezifischen Problemen wirksam zu helfen.

1.3.2.6 Einsatz für männerspezifische Therapieformen⁹²

Angesichts der Zunahme männlicher Identitätsstörungen begeben sich in den letzten Jahren v.a. US-amerikanische Psychologen, Psychotherapeuten und Psychoanalytiker auf die Suche nach männerspezifischen Therapieformen. Diese basieren weitgehend auf der Grundannahme, daß Männer auf Grund der Abwesenheit der Väter und Großväter große Schwierigkeiten damit haben, eine männliche Identität aufzubauen. In den meisten Kulturen wurde und wird dieser Schritt als Initiation vollzogen. Die Jungen werden ab einem bestimmten Alter von ihren Müttern isoliert und leben eine zeitlang ausschließlich unter älteren Männern, die sie durch verschiedene Riten in die 'Männlichkeit' einführen.⁹³ Dort werden sie mit ihrer 'männlichen Energie' vertraut und lernen mit ihr umzugehen. In unserer Kultur ist dies nicht mehr möglich. Die Väter sind die meiste Zeit des Tages außer Haus auf der

⁹¹ vgl. Erich KRICHBAUM (1992) 16-19; Walter HOLLSTEIN (1992b) 58.

⁹² vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 250-256; Thomas SCHEKAT (1992) 187-192; Robert BLY (1991).

⁹³ vgl. David GILMORE (1993) 11-22.

Arbeit, sind entweder physisch oder psychisch abwesend, so daß der Junge dazu gezwungen ist, sich in der Welt der Mutter zum Mann zu entwickeln. Da aber nur der gleichgeschlechtliche Elternteil beim Aufbau der Geschlechtsidentität sinnvoll als Vorbild fungieren kann, ist die Sozialisation des Jungen zum Mann in unserer Kultur ein äußerst problematischer Vorgang. Nach Ansicht von Robert BLY liegt hier das Grundproblem für die 'Krise des Mannes'.⁹⁴

Die meisten Männer von heute haben es aufgrund des Fehlens geeigneter Vorbilder nicht gelernt, kreativ mit ihrer 'männlichen Energie'⁹⁵ umzugehen. Entweder haben sie vor den eigenen 'Wildheiten' (z.B. ihren Aggressionen oder ihrem Entdeckungsdrang), die in den Tiefen ihrer Seele schlummern, Angst und halten sie deshalb nieder, so daß ein Teil ihres Selbst verkümmert. Oder sie leben sie unkontrolliert, gewalttätig aus, weil sie es nicht gelernt haben, wie man(n) mit diesen Kräften kreativ und nicht zerstörerisch umgeht. Beide Phänomene sind auf fehlende männliche Vorbilder zurückzuführen und sind oft der Grund für tiefgreifende psychische Probleme. Als Bild für diese 'männliche Energie' dient hier oft der 'Wilde Mann' aus dem Grimmschen Märchen vom 'Eisenhans', der aber auch in den Mythen anderer Kulturen als Enkidu (Gilgamesch-Epos), Esau, Dionysius u.a. anschaulich wird.

In den neuen männerspezifischen Therapieformen bemühen sich Psychotherapeuten, Psychologen und Psychoanalytiker darum, diese 'wilde Seite' in jedem Mann wieder zum Leben zu erwecken, bzw. den kreativen Umgang mit ihr zu üben. Es werden dazu u.a. mehrtägige Kurse angeboten, in denen Männer mit therapeutischer Unterstützung ihre 'wilden Seiten' entdecken können. Das geschieht z.B. durch die Auseinandersetzung mit Mythen und Märchen in denen 'Wilde Männer' auftauchen, aber auch v.a. durch Körperarbeit im gemeinsamen z.T. ekstatischen Trommeln, Musizieren, Singen, Tanzen und Schreien, durch Malen und Pantomime. Es geht dabei darum, die Wut und die Trauer über die Abwesenheit des Vaters, über die Verkümmern eigener Energien und Fähigkeiten

⁹⁴ Meiner Ansicht nach greift hier Robert BLY etwas zu kurz. Zwar spielt der Vater in der Sozialisation des Jungen eine entscheidende Rolle, jedoch darf man die Bedeutung der Abwesenheit des Vaters nicht überschätzen. Dafür, daß die Männer heute zunehmend in der Krise sind, sind auch andere gesellschaftliche Faktoren verantwortlich, die schon beschrieben wurden. Trotzdem ist die Abwesenheit des Vaters für jeden Jungen und Jugendlichen ein ernsthaftes Problem, daß meist bis weit in das Erwachsenenalter hinein, psychische Probleme bereitet. Deshalb gilt es auch hier verstärkt im politischen und wirtschaftlichen Bereich darauf zu drängen, daß Väter mehr Möglichkeiten haben, sich um die Erziehung ihrer Kinder zu kümmern.

⁹⁵ Unter 'männlicher' bzw. 'phallischer' Energie wird in diesem Zusammenhang meistens folgendes verstanden: "Sie umfaßt Intelligenz, Gesundheit, eine Autorität, die in Mitgefühl eingebettet ist ..., Klarheit, Entschlossenheit, Sicherheit, Identität und eine positiv besetzte Macht, die sich in den Dienst der Gemeinschaft stellt." (siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 250.) "Mit phallischer Energie ist die Kraft in uns gemeint, die erregt, anschwillt, nach vorne drängt, die sich vielleicht eruptiv entlädt, aber auch genußvoll gehalten werden kann, die aber auch wieder er stirbt. Sie ist nicht dauernd da, eher selten, genauso wie wir nicht mit einem Dauerständer herumlaufen." (siehe Thomas SCHESKAT (1992) 191). Auf jedem Fall ist sie etwas Wildes, etwas, was in den Tiefen jedes Mannes schlummert, fremdartig, bedrohlich und faszinierend zugleich erscheint.

zuzulassen und auszuleben und die eigene Vitalität, Kraft und Leidenschaft zu erleben und mit ihr sinnvoll umgehen zu lernen.

Über diese neuen Therapieformen, über deren Methoden man sicher geteilter Meinung sein kann, weil sie schon ziemlich archaisch und primitiv anmuten, möchte ich kein abschließendes Urteil abgeben. Dazu fehlt mir die psychologische und therapeutische Kompetenz. Ich möchte an dieser Stelle nur einen persönlichen Eindruck wiedergeben, der sich mir in der Auseinandersetzung mit dieser therapeutischen Richtung immer wieder aufdrängt. Ich bin zum einen sehr befremdet, aber zugleich auch sehr fasziniert von diesem neuen Weg. Vielleicht ist er ja doch ein sinnvoller und wirksamer Ansatz, um einige Symptome der 'Krise des Mannes' zu beheben. Als Weg der körperlichen und geistigen Auseinandersetzung mit den eigenen Fremdheiten in mir selber, könnte er sehr wertvoll sein. Zu meiner Befremdung gegenüber dieser Therapieform ist noch zu sagen, daß diese möglicherweise etwas mit meiner Erziehung und meinem eher leibfeindlich geprägten kulturellen, christlichen Kontext zu tun haben könnte, in dem solche archaischen, leiblichen Äußerungen von Lebenskraft und Leidenschaft immer schon das Etikett des Minderwertigen oder gar Dämonischen trugen.

Neben diesen neuen Therapieformen werden aber in der letzten Zeit in zunehmenden Maße auch die klassischen Therapieformen an den Problemen von Männern ausgerichtet. So befaßt sich z.B. der Psychotherapeut Klaus SEJKORA⁹⁶ mit typisch männlichen Lebenskonflikten (z.B. Beziehungsprobleme, Gewalt, Workaholic ...), die er mit Hilfe der Transaktionsanalyse zu bewältigen sucht.

Auf jeden Fall gilt es auch auf dem Gebiet der therapeutischen Männerarbeit weiter nach neuen Wegen zu suchen, um Männern zu helfen, mit sich und ihrer Umwelt besser zurechtzukommen. Diese Suche muß aber eingebunden sein in ein umfassendes gesellschaftspolitisches Engagement aller 'Männer in Bewegung'. Es wäre nämlich ein fataler Irrtum, glaubte man(n) die 'Krise des Mannes' schon allein durch Therapien mit dem einzelnen Mann zu beheben, ohne die übergreifenden gesellschaftlichen Strukturen zu ändern. Das wäre eine reine Symptomkosmetik ohne Aussicht auf längerfristigen Erfolg.

Der Vollständigkeit halber möchte ich noch kurz auf zwei weitere Organisationsformen der Männerarbeit - die Männerforschung und die Männerliteratur - zu sprechen kommen. Diese beiden Bereiche werde ich jedoch nur grob umschreiben, da es mir aus zeitlichen Gründen nicht möglich war, diese umfangreichen Felder der Männerarbeit auch nur annähernd zu überblicken. Zudem liegt das eigentliche Erkenntnisinteresse dieses Kapitels nicht darin, die Männerarbeit vollständig empirisch zu erfassen und zu analysieren, sondern einen kleinen Einblick in die gegenwärtige Männerarbeit zu vermitteln. Deshalb bleiben die folgenden Ausführungen auch nur sehr oberflächlich.

⁹⁶ vgl. Klaus SEJKORA (1993).

1.3.2.7 Männerforschung

Angesichts der 'Krise des Mannes' besteht in diesem Bereich dringender Handlungsbedarf. Es gilt die Wurzeln, Hintergründe und Phänomene dieser 'Krise' und der dahinterliegenden strukturellen Gegebenheiten wissenschaftlich zu analysieren und nach Auswegen aus der 'Krise' zu suchen. In diesem Sinne verstehe ich auch meine hier vorliegende Arbeit.

Diese wissenschaftliche Durchdringung der 'Männerfrage' wird z.Zt. bereits von einzelnen Wissenschaftlern v.a. in den Bereichen Soziologie⁹⁷ und Psychologie⁹⁸ geleistet.⁹⁹ Wichtig wäre jedoch eine umfassende wissenschaftliche Bearbeitung der 'Männerfrage', die auch andere Wissenschaften, wie z.B. die Philosophie, Pädagogik, Geschichtswissenschaften, Theologie, Politologie, Wirtschaftswissenschaften, Medizin, Ethnologie u.a., miteinbezieht. Als Projekt der Zukunft wären Männerforschungszentren wünschenswert, in denen diese unterschiedlichen wissenschaftlichen Ansätze miteinander ins Gespräch kommen könnten.

1.3.2.8 Männerliteratur

In den letzten 5 bis 10 Jahren ist in Deutschland eine enorme Fülle von Männerbüchern und Männerzeitschriften erschienen, die sich mit der 'Krise des Mannes' und der Frage nach der 'männlichen Identität' auf verschiedene Weise auseinandersetzen. Bis jetzt fehlt aber noch eine umfassende bibliographische Erfassung dieser Publikationen. Einen kleinen Einblick in die Fülle der Männerliteratur bietet die von mir verwendete Literatur, die aber nur eine kleine Auswahl darstellt. Für weitere Informationen verweise ich auf die ausführliche Literaturliste von Walter HOLLSTEIN.¹⁰⁰ Über die Qualität einzelner Werke läßt sich sicher streiten, jedoch macht die Fülle an Männerliteratur deutlich, daß es sich bei der 'Männerfrage' in der Tat um ein gesellschaftliches Problem von großer Tragweite handelt.

1.3.3 Gesellschaftspolitische Arbeitsschwerpunkte und Forderungen der Männerarbeit

Neben der Arbeit in Männergruppen, die in Deutschland heute vorwiegend auf die Situation und die Probleme einzelner Männer ausgerichtet ist und deren gesellschaftspolitische Wirkung eher indirekt im Bewußtseinswandel Einzelner besteht, beinhaltet die Männerarbeit in Deutschland auch einige Projekte und Ziele, die unmittelbarer zur Veränderung gesellschaftlicher Strukturen, die zur 'Krise des Mannes' führen, beitragen. Die Arbeit der 'Männer in Bewegung' ist also nicht ausschließlich daran interessiert, einzelnen Männern in ihrer Veränderung zur Seite zu stehen, sondern sie hat auch eine in den letzten Jahren immer deutlicher formulierte gesellschaftspolitische Option. Diese drückt das 1987 veröffentlichte

⁹⁷ Hierbei ist für den deutschsprachigen Raum v.a. Walter HOLLSTEIN zu nennen.

⁹⁸ Hierbei sind für den deutschsprachigen Raum v.a. Wilfried WIECK und Klaus SEJKORA zu nennen.

⁹⁹ In diesen Bereichen wird relativ viel zur 'Männerfrage' publiziert. Andere Wissenschaften, wie z.B. die Theologie, haben dieses Themenfeld bis jetzt kaum entdeckt.

¹⁰⁰ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 287-295.

'Vorläufige Manifest' der Frankfurter Männerzeitung 'Von Mann zu Mann' so aus: Ziel der Männerarbeit ist, die "Bewußtmachung der bisher festgeschriebenen Rollen für Frauen und Männer. Aufklärung über die Vielzahl der Verhaltensmöglichkeiten von Männern und Frauen. Veränderung patriarchalischer Strukturen und Werte in Familie, Arbeit, Schule, staatlichen Organen, Parteien, Gewerkschaften, Kirche usw."¹⁰¹

Diese umfassende gesellschaftspolitische Option ist mit klaren Forderungen verbunden. Walter HOLLSTEIN faßte diese in einem 'Thesenpapier für die Planungsrunde der SPD-Bundestagsfraktion zum Thema der Vereinbarkeit von Familie und Beruf vom 17.12.1991'¹⁰² zusammen. In diesem Thesenpapier wird die 'Männerfrage' in einem umfassenden gesellschaftlichen Kontext und nicht als isoliertes Einzelproblem gesehen. Daraus leitet sich die Verschiedenartigkeit und Vielgestaltigkeit der Forderungen ab.

Neben der Forderung nach einem neuen flexiblen Arbeitszeitmodell, das Männern und Frauen erlaubt, sich in gleicher Weise sowohl für Haushalt, Familie und Broterwerb einzusetzen¹⁰³, drängt Walter HOLLSTEIN darauf, eine grundsätzliche Gleichstellung von Männern und Frauen in Arbeit, sozialer Sicherung, Steuer etc. herzustellen. Projekte, die neue Wege in der Gleichstellung von Männern und Frauen gehen, sollten ausdrücklich staatlich gefördert werden.¹⁰⁴

Darüber hinaus plädiert Walter HOLLSTEIN in diesem Papier dafür, die strukturellen Möglichkeiten für eine aktive Vaterschaft zu schaffen. Diese beinhalten u.a. Vaterschaftsurlaub nach der Geburt; Vaterurlaub bei Krankheit des Kindes; gelegentlicher Elternurlaub anlässlich von Kinderkrisen (Schulschwierigkeiten, Suchtprobleme u.a.); Möglichkeiten von Vaterurlaub, bis das Kind sieben Jahre alt ist (schwedisches Modell).¹⁰⁵

Kindergärten und Horte sollten die Erziehung von Mädchen und Jungen so gestalten, daß sie nicht die alten, scharf voneinander getrennten Geschlechterrollen reproduzieren. Dazu gehört auch, daß in diesen Bereichen Männer und Frauen in gleicher Weise arbeiten.¹⁰⁶

In der Schule sollte das Prinzip der Geschlechterflexibilität geachtet werden. Dazu gehört: "Curricula müssen von geschlechtsspezifischen Ungleichheiten befreit werden. ... Jungen werden in Frauen zugewiesenen Fähigkeiten wie Kochen und Nähen unterrichtet. ... Die Koedukation wird dort aufgehoben, wo sie geschlechtsspezifische Ungerechtigkeiten fördert, z.B. Sprachunterricht nur für Jungen, naturwissenschaftlicher Unterricht nur für Mädchen. ... Als neues Lehrfach wird ein Unterricht über Geschlechtsverhältnisse eingeführt, der auf das Verständnis und den Respekt beider Geschlechter hinführt."¹⁰⁷

¹⁰¹ siehe 'Von Mann zu Mann' (1987); hier zitiert nach Walter HOLLSTEIN (1988) 216.

¹⁰² vgl. Walter HOLLSTEIN (1992b) 231-238.

¹⁰³ vgl. Walter HOLLSTEIN (1992b) 235.

¹⁰⁴ vgl. Walter HOLLSTEIN (1992b) 235.

¹⁰⁵ vgl. Walter HOLLSTEIN (1992b) 236.

¹⁰⁶ vgl. Walter HOLLSTEIN (1992b) 236.

¹⁰⁷ siehe Walter HOLLSTEIN (1992b) 236f.

Im Gesundheitswesen gilt es auch einiges zu verändern. Es gilt hier zum einen aufklärend zu wirken, indem man Männern deutlich macht, "daß der Gang zum Arzt kein Eingeständnis männlicher Schwäche ist."¹⁰⁸ Zum anderen müssen die medizinischen Leistungen für Männer verbessert werden. Das beinhaltet u.a. den Einsatz für eine mänderspezifische Medizin, der Andrologie, aber auch eine Verbesserung der Versicherungsleistungen für Männer. So gilt es z.B. das Vorsorgeinstrumentarium für Männer an den hohen Standard für Frauen anzupassen.¹⁰⁹

Die Forderungen Walter HOLLSTEINs, die er ausdrücklich an die Politik richtet, sollen hier ungekürzt vorgestellt werden:

"a. Grundsätzlich muß den Männern in Erziehung, Schule, Arbeit und Öffentlichkeit verdeutlicht werden, daß die männliche Rolle in ihrer Vereinseitigung auf Erfolg, Status und Macht immanent die Problematiken von Gefühlsabspaltung, Charakterpanzer und Krankheit enthält. ...

b. Männer müssen Macht abgeben und mit Frauen teilen.

c. Wenn Männer dies nicht freiwillig über Einsicht und demokratische Willensbildung tun, müssen sie über Quotenregelungen und Antidiskriminierungsgesetze dazu gezwungen werden. Der Zwang geschieht zu ihrem Nutzen.

d. Frauenförderung muß mit Männerförderung gekoppelt werden. Zur Männerförderung gehört die kritische Aufarbeitung der Männerrolle und die Auseinandersetzung mit den männlichen Defiziten in bezug auf den eigenen Körper, die eigenen Emotionen und die eigenen Probleme und Schwächen.

e. Gewalttätige und mißbrauchende Männer dürfen nicht alleingelassen werden. Mit ihnen muß - nach amerikanischen Vorbild - sozialpädagogisch und therapeutisch gearbeitet werden. Dies verhindert auch Rückfalltäterschaft. ...

f. Männerprojekte müssen gefördert werden, wie z.B. die Informationszentren für Männer in München, Düsseldorf, Frankfurt, Göttingen u.a.

g. An die Seite einer Frauenforschung muß eine Männerforschung treten, die ebenfalls zu institutionalisieren ist.

h. 1983 hat die schwedische Gleichstellungsministerin eine 'Ideengruppe für Fragen der Männerrolle' eingesetzt. Die Kommission hat den Auftrag zu erarbeiten, wie auf Männerseite Vorschläge konzipiert werden können, um die Gleichstellung der Geschlechter zu fördern. Solche Arbeitsgruppen sollten auch hierzulande entstehen. Frauenpolitik hat langfristig keine Chance, wenn sie nicht von einer (emanzipatorischen) Männerpolitik begleitet wird.

i. Männerpolitik darf weder substantiell noch finanziell auf Kosten der Frauenpolitik/ Frauenprojekte gehen. Männerpolitik darf nicht die Männerrolle privilegieren, sondern muß sie demokratisieren."¹¹⁰

¹⁰⁸ siehe Walter HOLLSTEIN (1992b) 237.

¹⁰⁹ vgl. Walter HOLLSTEIN (1992b) 237.

¹¹⁰ siehe Walter HOLLSTEIN (1992b) 237f.

An anderer Stelle fordert Walter HOLLSTEIN auch, medienpolitisch tätig zu werden, d.h. die Medien dazu anzuhalten, auch andere Ideale von 'Männlichkeit' als das traditionelle darzustellen, das sich in den Gestalten des einzelkämpferischen Rambo, des karrierebewußten Aufsichtsratsvorsitzenden, des ruhmreichen Tennis-Champions und des sachlichen Spitzenpolitikers u.a. manifestiert.¹¹¹

Die gesellschaftspolitischen Aktivitäten der Männerarbeit bestehen aber nicht nur im proklamieren politischer Forderungen, sondern Männer werden in verschiedenen konkreten Projekten selber politisch aktiv. So richtet sich die praktische politische Arbeit der 'Männer in Bewegung' zur Zeit hauptsächlich auf das Thema der Männergewalt. In verschiedenen Projekten, Arbeits- und Forschungsgruppen wird dieser Bereich der 'Männerfrage' öffentlich diskutiert und an einer Veränderung der bestehenden Verhältnisse gearbeitet. So haben sich z.B. in Hamburg Männer, "die einst selber gewalttätig gegenüber Frauen gewesen sind, zu einer Initiative 'Männer gegen Männergewalt' zusammengeschlossen. In Gruppensitzungen arbeiten sie ihre Probleme auf. Inzwischen hat die Initiative ein Sorgentelefon eingerichtet, das Männern zur Verfügung steht, die den 'Teufelskreis der Frauenmißhandlung durchbrechen wollen'.¹¹² Ihre Arbeit und die anderer ähnlich gearteter Projekte zielt darauf ab, gegen die heute immer noch weit verbreitete Verharmlosung der Männergewalt in der Gesellschaft anzukämpfen, gewalttätigen Männern Hilfestellungen zur Bewältigung ihrer Probleme, die zur Gewaltausübung führten, anzubieten, in Kooperation mit Frauenprojekten und -organisationen gegen Männergewalt zu einem tiefgreifenden Bewußtseinswandel in der Gesellschaft beizutragen¹¹³ und die gesellschaftlichen Bedingungen, die Männergewalt mit hervorbringen, zu verändern, so daß die Entstehung von Männergewalt möglichst schon im Vorfeld verhindert werden kann. Das Ziel dieser Arbeit ist es, daß sich möglichst alle Männer gegen Männergewalt wenden und sich nach ihren Möglichkeiten dafür engagieren, sei es im Einsatz für eine Frau in einer konkreten Gefahrensituation oder aber auf der parteipolitischen Ebene.

¹¹¹ vgl. Walter HOLLSTEIN (1992b) 127.

¹¹² siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 216.

¹¹³ Dazu gehört auch, daß sich jeder Mann mit seinen eigenen Gewaltpotentialen auseinandersetzt und auf wissenschaftlicher Ebene die Strukturen und Auslöser von Männergewalt umfassend erforscht werden.

1.4 Scheinauswege aus der Krise: drohende und reale Irrwege der Männerbewegung

Nachdem ich nun die Männerbewegung kurz beschrieben habe, muß ich jedoch noch auf einige ganz wichtige ambivalente Aspekte der 'Männer in Bewegung' eingehen. Es kann nicht die Rede davon sein, daß die Männerbewegung und die Männer, die in ihr aktiv sind, das Patriarchat und seine Denk- und Handlungsstrukturen schon hinter sich gelassen haben. Es wäre eine Illusion wollte man glauben, daß die männerbewegten Männer schon am Ziel ihrer Wünsche wären. Dazu ist die Männerbewegung noch viel zu jung und die patriarchalen Unterdrückungsmechanismen zu stark in der Gesellschaft und in jedem einzelnen Mann verwachsen. Deshalb kann es immer wieder zu Rückfällen in das 'alte' Denken und Handeln kommen. Was mit der Motivation einer Männerbefreiung aus sexistischen und entfremdenden Lebenszusammenhängen begann, kann sehr leicht in sein Gegenteil umschlagen. Die Befreiung der sozial Mächtigen, der Männer, unter der Zielvorgabe der Gleichberechtigung von Männern und Frauen, ist ein ständig gefährdeter Vorgang, da diese Befreiung immer zugleich auch einen gesellschaftlichen und familiären Machtverlust für die Männer bedeutet. Dieser drohende Verlust von Macht kann sehr leicht dazu führen, daß Männer ihre eigene Befreiung, die immer auch in Solidarität mit der Feministischen Bewegung gedacht werden sollte, selbst boykottieren.

Hier greife ich auf die Erfahrungen des Transaktionsanalytikers Klaus SEJKORA zurück. Im Laufe seiner therapeutischen Tätigkeit kam er zur, in vielen therapeutischen Richtungen ebenfalls geteilten, Überzeugung, daß es in der Psyche eines Menschen Abwehrmechanismen gegen jegliche (auch positive) Veränderungen gibt. Im Gespräch mit einem Klienten stellt er fest: "Jeder Mensch hat seine heimlichen Strategien, um sich selbst auf dem Weg zu positiver Veränderung zu sabotieren."¹¹⁴ Diesen Befund gilt es festzuhalten und auf die Männerbewegung selbst anzuwenden, da auch sie sich einschneidende soziale und individuelle Veränderungen zum Ziel gesetzt hat. Auf dem Weg der Befreiung der Männer aus patriarchalen Strukturen lauern die vielfältigsten Gefahren für den einzelnen Mann aber auch für die Bewegung als solche. Immer wieder droht der Rückfall in patriarchale Verhaltensmuster, weshalb ich mich nun den drohenden Gefahren und den bereits schon vollzogenen Rückfällen einzelner Teile der Männerbewegung widmen will.

1.4.1 Die Gefahr der verdrehten Optik: Wenn Täter sich als Opfer sehen, werden die tatsächlichen Opfer erneut mißbraucht

Auf der Suche nach einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' ist es m.E. unabdingbar, daß Männer, die sich gemeinsam danach auf die Suche machen, Täter und Opfer im Patriarchat nicht verwechseln. Immer haben sich Männer bewußt zu sein, daß sie selber in erster Linie die Täter und nicht die Opfer sind, auch wenn sie zur Zeit in einer tiefen Krise stecken.

¹¹⁴ siehe Klaus SEJKORA (1993) 40.

Männer haben Frauen über Jahrtausende hinweg unterdrückt. Sie haben sie von den Institutionen sozialer Macht weitgehend ausgeschlossen, haben über sie und ihre Lebenskräfte verfügt, haben sie vergewaltigt und für ihre Zwecke mißbraucht. Und dies tun sie zum großen Teil auch heute noch.

Männer haben ihre eigene Krise selbst verursacht¹¹⁵ und nicht die Feministinnen sind daran schuld, daß Männer heute in die Krise kommen. Der Feminismus, als völlig gerechtfertigte Befreiungsbewegung der Frauen aus sozialer und individueller Unterdrückung, hat dieses von Männern selbst geschaffene Problem höchstens noch forciert. Wenn Männer also Opfer sind, dann sind sie Opfer des eigenen Systems! Nur in diesem Kontext kann vom Mann als Opfer, vom Mann in der Krise gesprochen werden!

Andernfalls dient die Befreiung der Männer nur der Aufrechterhaltung patriarchaler Strukturen und der weiteren Unterdrückung der Frauen. Deshalb ist nötig bei der Suche nach einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' im stetigen Diskurs mit den Opfern des Patriarchats, den Frauen, zu bleiben. Wenn Männer die kritischen Anfragen von Feministinnen an die Männerbewegung als unangebrachte Einmischung in ihren Veränderungsprozeß betrachten, kommt es m.E. automatisch zu Fehlentwicklungen innerhalb der Männerbewegung, die fast immer einem Rückfall ins patriarchale Paradigma gleichkommen.

Einige dieser Fehlentwicklungen wurden von Cheryl BENARD und Edith SCHLAFFER in ihrem Buch "Viel erlebt und nichts begriffen. Die Männer und die Frauenbewegung"¹¹⁶ eindrucksvoll beschrieben. In diesem Buch kommen sie, auf der Grundlage vieler Gespräche mit Frauen über ihre Beziehungen zu Männern zu dem erschütternden und ertüchternden Ergebnis, daß sich trotz Feminismus und Männerbewegung nichts an der Unterdrückung der Frauen in ihren Partnerbeziehungen geändert hat, daß sich stattdessen sogar diese Situation noch verschlechtert hat.

Ihre Grundthese, die dieses Phänomen zu erklären versucht, lautet: Die Männer haben in ihren Partnerbeziehungen den Feminismus für ihre Zwecke mißbraucht und der Feminismus ging taktisch den falschen Weg. Während die alten paternalistischen Sicherungsmechanismen gegen eine Ausbeutung der Frau in ihren Partnerbeziehungen (z.B. gesellschaftliche Tabuisierung des sog. 'Seitensprungs', Unterhaltszahlung des Mannes an seine geschiedene Frau etc.) weitgehend unter dem Anspruch der Emanzipation gestrichen wurden, änderte sich nichts an der Beziehungswirklichkeit zwischen Männern und Frauen. Während die Rechte der Frauen in den Beziehungen abgebaut wurden, blieben ihre Pflichten weitgehend dieselben. Das führte zu einer weiteren Verschlechterung der Situation von Frauen in ihren Partnerbeziehungen.

Die Kritik von Cheryl BENARD und Edith SCHLAFFER richtet sich zwar in sehr starkem Maß auch gegen die taktischen Fehler (nicht gegen das Grundanliegen!!!) des Feminismus,

¹¹⁵ siehe A.1.2

¹¹⁶ vgl. Cheryl BENARD/ Edith SCHLAFFER (1985), v.a. 9-62.

jedoch äußern die beiden Sozialwissenschaftlerinnen auch massive Kritik an der Männerbewegung. Vielleicht ist ihre Einschätzung der Männerbewegung etwas zu negativ. Nicht jeder ihrer Kritikpunkte trifft generell für jeden männerbewegten Mann und jede Männergruppe und -organisation zu. Trotzdem machen sie in ihrem Buch auf ganz wesentliche Deformationen und Gefahren innerhalb der Männerbewegung aufmerksam.

Diese sind u.a.:

- Männer gebrauchten in den letzten Jahren die feministische Kritik an Männern und dem Patriarchat in starkem Maß dazu, diese Kritik zu verfremden und gegen Frauen selber zu wenden. Indem sie ihren eigenen Frauen vorwarfen, keine richtigen Feministinnen zu sein, drängten sie sie so in die Defensive und konnten auf dieser Basis ihre Frau erneut unter Druck setzen und unterdrücken. "Die Frauen progressiver Männer ... konnten verunsichert werden durch die Unterstellung, sie seien ja gar nicht wirklich feministisch, sondern noch tief in ihrer rückständigen und ängstlichen Erziehung verhaftet."¹¹⁷ Indem Männer z.B. ihren Wunsch nach 'offenen Beziehungen' als konsequente Weiterführung des Feminismus behaupteten, nahmen sie Frauen die Möglichkeit diesem Wunsch zu widersprechen, auch wenn sie sehr unter den wechselnden Liebschaften ihrer Männer litten.¹¹⁸ Hier wurden von Männern neue Unterdrückungsmechanismen erzeugt, indem sie unter dem Deckmantel einer profeministischen Option, ihre eigenen patriarchalen Wünsche und Forderungen legitimierten.

An dieser Stelle muß ich nun auch einen 'Fall' aus meiner Erfahrung beschreiben:

Am 5. Diözesantreffen der 'Wir sind Kirche' - Bewegung auf Burg Feuerstein, das am 17.11.1993 unter dem Thema 'Priesterinnen, Königinnen, Prophetinnen - Die Zukunft der Kirche sind die Frauen' stand, störte ein Mann auf dem abschließenden Plenum die Diskussion, in der Frauen und Männer gemeinsam nach Handlungsoptionen für eine nicht-patriarchale Kirche suchen wollten, massiv. Dieser Mann konnte am Vormittag nicht am Workshop 'Frauen träumen Kirche - Visionen von Kirche' teilnehmen, weil dieser von den Veranstalterinnen ausschließlich für Frauen konzipiert war. Was war nun die Reaktion dieses Mannes? Er warf den Veranstalterinnen des Diözesantreffens vor, selber sexistisch zu sein, weil sie ihn als Mann nicht an ihren Gesprächen teilnehmen ließen. Er fühlte sich als Opfer und beharrte auf seinem angeblichen demokratischen Recht, an jedem Workshop teilnehmen zu dürfen. Diese Wortmeldung hatte katastrophale Folgen für den weiteren Verlauf. Anstatt weiter beim eigentlichen Thema zu bleiben, widmeten die TeilnehmerInnen dieser Anfrage einen sehr breiten Raum. Es wurde heftigst diskutiert und gestritten, Männer und Frauen ergriffen für diesen Mann Partei, andere Frauen und einige vereinzelt Männer widersprachen ihm heftigst. Effektiv heraus kam dabei nichts, nur das man und frau vom eigentlichen Thema dieses Plenums sehr weit entfernt war und alle Beteiligten

¹¹⁷ siehe Cheryl BENARD/ Edith SCHLAFFER (1985) 11.

¹¹⁸ vgl. hierzu die von Cheryl BENARD und Edith SCHLAFFER beschriebenen 'Fälle' von Lydia und Anton (Dies. (1985) 15-25) und von Michael (Dies. (1985) 26-28).

ein ungutes Gefühl hatten. Einzig der Mann konnte zufrieden sein, hatte er doch sein Ziel erreicht, die Aufmerksamkeit von Thema weg, auf sich zu lenken.

Beim näherem Hinsehen wird im Zusammenhang mit dem oben Gesagten klar, was passiert war. Dieser Mann verdrehte die Täter-Opfer-Beziehung im Patriarchat, in dem er sich als Opfer von Frauengewalt fühlte. Dann griff er den feministischen Begriff 'Sexismus' auf und wendete ihn gegen die Frauen an. Er warf ihnen vor, keine richtigen Feministinnen zu sein, weil sie ja selber sexistisch wären. Dadurch verunsicherte er die übrigen Frauen und Männer und erreichte damit sein Ziel, nämlich die Störung der Diskussion. An dieser Stelle wird meines Erachtens überdeutlich, wie Männer den Feminismus für ihre patriarchalen Ziele und Zwecke mißbrauchen können.

- In eine ähnliche Richtung weisen folgende Beobachtungen von Cheryl BENARD und Edith SCHLAFFER: Männer sehen sich heute in zunehmenden Maße als Opfer der feministischen Kritik. Sie werden verunsichert und das auch zurecht, aber sie wenden diese Unsicherheit gegen Frauen an, anstatt sie für ihre eigene Menschwerdung zu nutzen. Mit dieser Unsicherheit versuchen nämlich viele Männer, alle ihre Vergehen gegen ihre Partnerin zu entschuldigen, z.B. daß Männer ihre Frau und ihre Familie im Stich lassen und sich z.T. mit einer jüngeren Partnerin auf die Suche nach ihrem eigentlichen 'männlichen' Selbst machen, das ihnen ja durch die feministische Kritik verloren ging. Hierbei entziehen sie sich aber ihrer Verantwortung ihrer Frau und ihrer Familie gegenüber und die Frau wird erneut zum Opfer des Mannes und seines Bedürfnisses nach Selbstverwirklichung. Sie bleibt allein - meist sogar noch mit Kindern - zurück und muß sehen, wo sie bleibt. In manchen Fällen kommt es sogar so weit, daß ihr Mann ihr die Kinder, an denen sie sehr hängt, wegnimmt, mit der Begründung, daß er sich doch viel besser um sie kümmern könnte, weil er ja viel besser verdient und seelisch gefestigter sei. Daß aber die Frau meistens nur deshalb schlechter verdient als der Mann liegt daran, daß sie, um der Kinder willen, auf eine bessere Ausbildung und einen besserer Job verzichtet hat. Ihre seelische Labilität ist in vielen solcher Fälle durch den Mann selber verursacht, der seine Frau durch die meist unerwartet erfolgende Trennung in eine tiefe persönliche Krise stürzt. Auch hier wird deutlich, wie Männer den Feminismus für ihre Zwecke mißbrauchen können.¹¹⁹

- Dazu kommt noch, daß sich die sogenannten 'neuen Männer' oft in das Klischee des 'Softies' flüchten.¹²⁰ Der 'Softie' aber ist als butterweiches Männlein die Persiflage von 'Männlichkeit'. Er ist ein Männlichkeitskonzept, das die Demontierung des Patriarchats selbst boykottiert, obwohl seine 'Erfinder' ihn als den 'neuen Mann', der mit patriarchaler Unterdrückung Schluß gemacht hat, verstanden und verstehen. Der 'Softie' macht sich

¹¹⁹ vgl. hierzu den von Cheryl BENARD und Edith SCHLAFFER beschriebenen 'Fall' von Klaus und Monika (Dies. (1985) 28-32.

¹²⁰ vgl. Cheryl BENARD/ Edith SCHLAFFER (1985) 43-45, Näheres zum 'Sofie' siehe A.1.4.3

selbst zum Trottel, zum 'strickenden Waschlappen in Latzhosen', der für alles seine 'Mutti' (meist in der Gestalt seiner Frau oder Freundin) braucht, der so empfindlich und zerbrechlich ist, daß er an der 'bösen Männerwelt', geschweige denn an sich selbst, überhaupt nichts ändern kann. Er will es auch gar nicht, denn er hat für sich eine 'Kuschelecke' in dieser Männerwelt entdeckt, in der er die Frauen in seiner Umgebung weiter ausbeuten kann, ohne von ihnen als Macho angesehen zu werden. Er wird zwar von manchen Männern belächelt und verspottet. Dafür kann er sich aber der 'mütterlichen Zuwendung' der Frauen um so sicherer sein. Auch er reduziert also seine Lebensgefährtinnen auf ihre alte sexistische Frauenrolle, indem er sie für seine Rekreation und Reproduktion verantwortlich macht. Dazu kommt noch, daß sich 'Softies' oft als 'wahre Feministen' verstehen. Sie versuchen Frauen darüber zu belehren, wie diese wirkliche Feministinnen sein können, wie sie an ihrer Befreiung zu arbeiten haben, nämlich so, daß es ihm nicht weh tut und das heißt letzten Endes gar nicht.

Hier ließen sich noch viele weitere Mechanismen erörtern, in denen Männer den Feminismus für ihre patriarchalen Zwecke instrumentalisieren. Jedem Mann, der in der Männerbewegung aktiv ist, sei deshalb das oben genannte Buch von Cheryl BENARD und Edith SCHLAFFER wärmstens empfohlen, damit ihm klar wird, welche Gefahren auf dem Weg zum 'neuen Mannsein' lauern können.

Frauen haben diese ganzen Mechanismen aber Gott sei Dank durchschaut und wehren sich wie Cheryl BENARD und Edith SCHLAFFER dagegen. Sie äußern in Büchern, auf Kongressen oder ihren Lebenspartnern gegenüber m.E. sehr nötige und berechtigte Kritik an der Männerbewegung. An dieser Kritik kann eine Männerbewegung, die sich der Befreiung von Männern und Frauen aus patriarchalen Strukturen verschrieben hat, nicht vorbeigehen, wenn sie nicht wieder die alten dichotomen Geschlechterstereotypen des Patriarchats in neuem Gewand reproduzieren will. Diese Forderung ist in meinen Augen keine Anbiederung an den Feminismus (so verstehen es einige Autoren von Männerbüchern), sondern sie ist Bestandteil eines notwendigen Diskurses, um Deformationen innerhalb der Männerbewegung zu überwinden bzw. um diesen vorzubeugen.

Die Opfer des Patriarchats, die Frauen, können nämlich von sich aus, allein, d.h. ohne Diskurs mit den Tätern bestimmen, was unter den Bedingungen des Patriarchats, das sich zudem meist als Herrschaftsdiskurs zu Lasten der Frauen darstellt, Unrecht ist und welche Veränderungswege sie daraus ableiten. Dieses Unrecht wird ihnen von anderen angetan. Deshalb haben sie das Recht alleine zu bestimmen, wie sie diesem Unrecht begegnen wollen, ohne erst die Täter zu fragen, ob es ihnen recht ist. Damit würden sie ja ihre eigene Befreiung korrumpieren. Die Täter aber, die Männer also, die sich selbst manchmal zu Recht als Opfer ihres eigenen Systems fühlen, können das Unrecht, das ihnen selber widerfährt und Wege aus diesem Unrecht nur im Diskurs mit den primären Opfern des Patriarchats erkennen. Sie sind als Täter und Opfer in einer Person auf diese korrigierende

Außenperspektive angewiesen, da der Täter 'in ihnen' die Befreiungsversuche des Opfers 'in ihnen' und der weiblichen Opfer, immer wieder zu boykottieren versuchen wird. Verweigern Männer diesen notwendigen Diskurs mit Feministinnen, dann kommt es sehr leicht zu Verzerrungen und Entstellungen innerhalb der Männerbewegung. Was als Befreiung von Männern und Frauen gedacht war, wird so sehr leicht einseitig und sexistisch unterwandert und stellt sich dann als Befreiung der Männer von Frauengewalt dar. Die Täter-Opfer-Beziehung wird verdreht. Damit sind wir dem Modell der patriarchalen 'Männerbünde' sehr nahe gerückt. Deshalb widme ich mich nun kurz diesem Phänomen der 'Männerbünde' und versuche anzudeuten, daß die 'Männerbewegung' von diesem patriarchalen Ideal bereits zum Teil angesteckt ist.

1.4.2 Der erste Irrweg der Männerbewegung: der Männerbund

Zuerst möchte ich mich kurz der Frage zuwenden, was ein Männerbund ist. Ich kann es hier aber nur bei einer ganz groben Skizze dieses Phänomens belassen, da eine detaillierter und differenziertere Darstellung sicher den Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen würde.¹²¹

"Männerbünde treten in Völkern und Kulturen in erstaunlicher Vielfalt auf. Von Altersklassen, Syssitien, Geheimgesellschaften, wie die Ethnologie sie untersucht, über Zechen, Gilden, Schützenverbände, wie sie Gegenstand der Volkskunde wurden, bis hin zu Clubs aller Art, Freischaren, Bruderschaften oder Vaganten, die die Kulturgeschichte und schließlich die Soziologie behandeln, spannen sie einen weiten Bogen."¹²² Auch in unserer Kultur sind Männerbünde sehr verbreitet. Sie stellen sich als Fußballvereine, als rechtsextreme Gruppierungen, als Gesangsvereine oder als kirchliche Gemeinschaften und Gruppen dar. Sie sind ein universales Phänomen und stellen in vielen Kulturen der Welt eine grundlegende Institution dar. In keiner Region der Erde fehlt dieses Phänomen völlig.

Charakteristische Kennzeichen von Männerbünden sind: "Räumliche und soziale Absonderung der Männer (z.B. in exklusiven Versammlungsplätzen für Männer, z.B. Männerhäuser; Verf.), Dramatisierung ihrer Rolle, die in spontane Gewaltakte einmünden kann"¹²³, "ein höheres Ausmaß männlicher Aggressivität, das sich in häufigen Gewalttaten und Vergewaltigungen äußert; Ablehnung von Homosexualität; Betonung männlicher Härte als Erziehungsideal; Bestehen von Ritualen, die den Zusammenhalt der Männer fördern."¹²⁴ Dazu kommen können männliche Überlegenheitsphantasien, organisierte Gewalt und sexuelle Freizügigkeit.¹²⁵ Trotz der ideologischen Ablehnung von Homosexualität sind Männerbünde

¹²¹ In dieser Kurzdarstellung des Phänomens 'Männerbund' greife ich auf die ausgezeichnete Materialiensammlung der Ausstellung mit dem Titel 'Männerbünde - Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich', die 1990 in Köln zu sehen war. Vgl. Gisela VÖLGER/ Karin von WELCK (Hrsg.) (1990).

¹²² siehe Wolfgang LIPP (1990) 31.

¹²³ siehe Thomas SCHWEIZER (1990) 29.

¹²⁴ siehe Thomas SCHWEIZER (1990) 27.

¹²⁵ vgl. Thomas SCHWEIZER (1990) 29.

meist auch von einer starken Homoerotik geprägt. Klaus THEWELEIT zeigte am Beispiel der NSDAP auf, daß "Männerbünde ... zur Ausbildung 'homosexueller' Praktiken (neigen; Verf.), die, selber aggressiver Art, zum Umklappen in jede andere Form der Aggressivität fähig sind."¹²⁶

Männerbünde und Sexismus gehören aufs Engste zusammen. So war die geschichtliche Entwicklung von Männerbünden in fast allen Fällen auch mit der sexistischen Unterdrückung von Frauen verbunden. Wolfgang LIPP schreibt hierzu: "Die zunehmende institutionelle Befestigung von Männerbünden hatte vielfach zur Folge - und bewirkt im Echo noch heute -, daß Frauen, ja durch sie (*qua* Mütter) repräsentierte, familien- und sippenbezogene Ansprüche generell, zurückgedrängt und an Macht und Einfluß beschnitten wurden. Ohne unterstellen zu müssen, daß Männer und Männerbünde einen Kampf der Geschlechter mit dem Ziel, Frauen zu unterdrücken, in Angst und Schrecken zu halten und ökonomisch auszubeuten, bewußt entfachten, wird man feststellen können, daß Effekte dieser Art von Fall zu Fall sich faktisch ergaben. Es bestand die Tendenz, auf der Grundlage der neuen, geschlechtsklassifikatorischen Prinzipien die Welt, bis hin zu Kosmogoniekonzepten, nicht nur in Hälften als solche, sondern in 'gute' und 'böse', 'bessere' und 'schlechtere' Hälften einzuteilen ... Sie lief in der fraglichen kulturgeschichtlichen Phase darauf hinaus, Frauen oft auf der negativen, negierenden, repressiv betroffenen Seite anzusiedeln."¹²⁷ Hieran dürfte deutlich geworden sein, daß die Entwicklung von Männerbünden immer auch mit der Entstehung patriarchaler und gewalttätiger Strukturen verbunden war.

Viele Männer versuchen heute einen Ausweg aus der 'Krise des Mannes' zu finden. Jedoch nimmt diese Suche oft männerbündische Formen an. Die immer stärker zunehmenden neofaschistischen Gruppierungen sind hierfür ein alarmierendes Beispiel. Aber auch das Phänomen der Hooligans weist in diese Richtung. Hier versuchen Männer ihre angekratzte 'Männlichkeit' durch Kumpanei, Kraftmeierei, gemeinsam verübte Gewalttaten und durch Diskriminierung fremder, anders lebender Menschen zu kompensieren. So entpuppen sich die Männerbünde von heute als Scheinauswege aus der 'Krise des Mannes', da sie die patriarchalen Strukturen, die diese Krise erst hervorgerufen haben, noch stärker festigen. Sie reproduzieren nur die traditionelle Stereotype vom 'starken Mann und mutigen Helden' und führen meist zur Gewalt und zur Diskriminierung anderer. Deshalb sind sie zu verurteilen.

¹²⁶ siehe Klaus THEWELEIT (1990) 61. So waren in der NSDAP Schwule geduldet, während dieselbe NSDAP Homosexualität in der deutschen Gesellschaft hart verfolgte. Die Homosexualität von NSDAP-Funktionären konnte aber im Fall innerparteilicher Konflikte als politische Waffe verwendet werden. So wurde z.B. der Stabschef der SA, Röhm, mit Hilfe des Vorwurfs ausgeschaltet, er hätte sich 'sexuell verfehlt' (vgl. hierzu Klaus THEWELEIT (1991) 61-63).

¹²⁷ siehe Wolfgang LIPP (1990) 35.

Das Phänomen der Männerbünde ist aber auch in der Männerbewegung zu finden. In einigen Teilen der Männerbewegung vertreten Männer ein Männlichkeitsideal, daß eindeutig patriarchale, antifeministische und sexistische Züge trägt. So machen z.B. einige Männergruppen eine erstaunliche Entwicklung durch. Nachdem Männer feststellen, daß sie mit der Aufarbeitung der feministischen Kritik an einem toten Punkt gekommen sind, findet innerhalb dieser Männergruppen oft ein Stimmungsumschwung statt. In zunehmenden Maße gebärden sich diese Gruppen antifeministisch und suchen die offene Konfrontation mit Feministinnen. Angesichts dieser Konfrontation, die sich meistens am Thema 'Vergewaltigung' entlädt, entwickeln diese Männer ein neues Gruppengefühl, das sich über die Gegnerschaft zu Feministinnen definiert.¹²⁸

Diese Formen patriarchaler 'Männlichkeit' werden aber auch durch bestimmte Arbeitsmethoden der Männergruppenarbeit gepflegt und gefördert. Dies möchte ich am Beispiel der 'Men's Radical Therapy' (MRT) erläutern. Diese in einigen Männergruppen praktizierte Methode ist folgendermaßen strukturiert: Ca. "fünf bis zehn Männer ... treffen sich wöchentlich und halten dabei einen strikten Zeitplan ein. Der Abend dauert etwa drei Stunden und ist eingeteilt in drei große Blöcke, nämlich in 'Eröffnungszeremonie', 'Arbeitszeit' und 'Schlußzeremonie'. Die 'Schlußzeremonie' gliedert sich wiederum in vier Abschnitte: 1. *Intuitionen*. Jeder hat eine Minute Zeit, um auf die Gefühle einzugehen, von denen er meint, ein anderer hätte sie soeben. Z.B.: 'Ich glaube, Johann, du bist heute etwas bedrückt.' Dadurch soll die Fähigkeit, auf den anderen einzugehen, trainiert werden. 2. *Schuldgefühle*. Jeder hat eine Minute Zeit, um etwas zu tun, was normalerweise gesellschaftlich verboten ist, und/oder was speziell Männern verboten ist, z.B. weinen o.ä. 3. *Beschwerden*. Jetzt soll alles gesagt werden, was an Spannungen ... im Raum steht. 4. *Komplimente*. Wiederum soll eine Minute lang jeder die Komplimente machen, die ihm am Herzen liegen."¹²⁹ Diese Methode ist extrem rigide strukturiert. Sie veranlaßt Männer ungewohnte Dinge zu tun, weil sie durch die Methode der MRT dazu gezwungen werden. Ich schließe mich hier der Bewertung von Cheryl BENARD und Edith SCHLAFFER an, die diese Methode als patriarchatsstabilisierende Arbeitsweise kritisieren. Sie führen hierzu folgendes aus: In der MRT "wird der Mann in seinen traditionellen Tugenden angesprochen: Ordnung, Struktur, ein fester Rahmen, Autoritätsdenken. Er öffnet sich, weil er 'muß', weil das Programm es jetzt für die Dauer von drei Minuten vorsieht."¹³⁰ Dadurch offenbart sich der männerbündische Charakter dieser Arbeitsmethode, die eine quasi-militärische Komponente beinhaltet. Diese Methode führt nicht zu einer weniger autoritären, einer progressiveren Haltung, sondern sie dient nur dazu, "die Männer enger aneinanderzuschweißen, wie in

¹²⁸ vgl Cheryl BENARD/ Edith SCHLAFFER (1985) 47.

¹²⁹ siehe Cheryl BENARD/ Edith SCHLAFFER (1985) 50. Diese Erklärung der MRT haben die beiden Autorinnen dem 'Protokoll der 3. Internationalen Männerkonferenz, 12.-15. August 1984, Gent, Belgien' entnommen (vgl. Cheryl BENARD/ Edith SCHLAFFER (1985) 48-52.

¹³⁰ siehe Cheryl BENARD/ Edith SCHLAFFER (1985) 53f.

einer Kaderorganisation, einem Männerbund, einer Kompanie."¹³¹ Eine Männergruppe, die sich dieser Methode bedient erweist sich somit "bei näherer Betrachtung als Fortsetzung und nicht als Distanzierung von dem patriarchalischen Männerbund."¹³²

Aus der Sicht der 'emanzipatorischen Männerarbeit' sind aber solche männerbündischen Formen der Männerbewegung abzulehnen, wie sie z.B. auch in der schon behandelten 'Coalition of Free Men'¹³³ zu finden sind, weil diese patriarchale Geschlechterbilder und Gesellschaftsstrukturen stabilisieren, anstatt sie zu überwinden.

1.4.3 Der zweite Irrweg der Männerbewegung: der 'Softie'

Kommen wir nun noch einmal zu dem schon erwähnten 'Irrweg der Männerbewegung', dem 'Softie'. Aus feministischer Perspektive wurde dieses Phänomen bereits kritisiert. Jedoch sind hierzu noch einige Kritikpunkte aus der Sicht der 'emanzipatorischen Männerarbeit' zu ergänzen. Im folgenden beschränke ich mich darauf, eine Kurzcharakteristik Walter HOLLSTEINS vom 'Softie' wiederzugeben, da sich in der Männerliteratur die kritischen Äußerungen zu diesem höchst fragwürdigen Männlichkeitsideal sehr ähneln.

"Die *Softies*, die vordergründig Sanften, die verunsicherten Säusler, passen sich den Forderungen der Frauenbewegung defensiv an. Scheinbar nehmen sie ihre eigenen männlichen Bedürfnisse zurück und stellen sich verbal ganz auf die Frauen ein. Papageienhaft plappern sie die Slogans des Feminismus nach, und manch einer entblödet sich nicht, als selbsterklärter Feminist durch die verwandelte Welt zu tanzen. Abgesehen davon, daß die Frauenbewegung solche Anbiederei zurückwies, mußten die Softies auch bald den hohen Preis für ihre Selbstverleugnung zahlen: psychische Schwierigkeiten, von Störungen im Selbstwertgefühl über schizoides Verhalten bis hin zu Identitätsverlust."¹³⁴ Somit scheint auch dieses in den 70er Jahren entstandene Männlichkeitsideal keinen Ausweg aus der 'Krise des Mannes' zu bieten. Es hat sich als Irrweg der Männerbewegung erwiesen.

Die Suche nach einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' stellt sich somit als gefährliches Abenteuer dar. Eine wichtige Aufgabe aller Männer, die sich der Männerbewegung zugehörig fühlen, ist es deshalb, gegenüber dem Prozeß der eigenen Veränderung immer wachsam und kritisch zu bleiben. Denn nicht alles, was eine Veränderung der gegenwärtigen Geschlechterverhältnisse verheißt, erfüllt diese Zielvorgabe auch. Der Rückfall einzelner Teile der Männerbewegung in patriarchale, männerbündische Gruppierungen und das betrübliche Schicksal der 'Softies' sollen an dieser Stelle als mahnende Beispiele genügen.

¹³¹ siehe Cheryl BENARD/ Edith SCHLAFFER (1985) 55.

¹³² siehe Cheryl BENARD/ Edith SCHLAFFER (1985) 55.

¹³³ vgl. A.1.3.2.3

¹³⁴ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 45; vgl. auch Robert BLY (1991) 17-19

Diese kurze Beschreibung der derzeitigen 'emanzipatorischen Männerarbeit' dürfte gezeigt haben, in welch vielfältigen Bereichen, Männer heute schon an ihrer eigenen, aber auch an der Veränderung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen arbeiten. Trotzdem ist dies alles nur ein Anfang. Bis jetzt sind es noch viel zu wenige Männer, die sich hier engagieren. Die Männerbewegung steht - wie gerade dargestellt - zudem permanent in der Gefahr, wieder in patriarchale Denk- und Handlungsstrukturen zurückzufallen. In der Zukunft gibt es deshalb noch viel zu tun, damit aus den 'Männern in Bewegung' eine wirkliche Männerbewegung wird, die zusammen mit der Feministischen Bewegung für gerechtere Lebensverhältnisse für alle Menschen, ob Mann oder Frau kämpft.

Von dieser eher oberflächlichen Situationsbeschreibung der Männer heute - zum einen in der Krise zum anderen in Bewegung - ausgehend, versuche ich jetzt etwas tiefer in die Frage nach dem, was nun 'Männlichkeit' ist bzw. sein kann, einzusteigen. Die inhaltliche Ausrichtung der 'emanzipatorischen Männerarbeit' ist nämlich im großen Maß davon abhängig, welchen Männlichkeitsbegriff sie hat. Mit einem patriarchalen Männlichkeitsbegriff, der sich in Dichotomie zum 'Weiblichen' versteht, werden die Zielvorgaben einer solchen Männerarbeit immer patriarchal bleiben¹³⁵. Deshalb ist es nötig, genau zu untersuchen, was 'Männlichkeit' ist. Dies versuche ich vorerst dadurch, daß ich gegenwärtig existierende männliche Lebenskonzepte und Bilder bzw. Zerrbilder von 'Männlichkeit' einander kontrastierend gegenüberstelle, um im Spannungsfeld dieser Extreme deutlich zu machen, was 'Männlichkeit' ist; keine einheitliche Größe, sondern ein höchst polymorphes Phänomen, das kulturell und individuell unterschiedlich ausgeprägt und mit verschiedenen Inhalten besetzt ist.

¹³⁵ Die 'Free Men' sollten hier als Beispiel genügen. Vgl. A.1.3.2.3

2. Das vielgestaltige Phänomen 'Männlichkeit'. Ein empirischer Zugangsversuch

2.1 Gegenpole der Männlichkeit

Empirisch stellt sich 'Männlichkeit' nicht als einheitliche Größe dar. Jeder Mann definiert sein Mann-Sein anders, lebt seine 'Männlichkeit' anders. Dabei ist aber das, was jeder Mann als seine 'Männlichkeit' versteht sehr stark durch gesellschaftliche und kulturelle Faktoren mitbestimmt und somit seiner unmittelbaren, freien Gestaltung z.T. entzogen.¹³⁶ Wie unterschiedlich die Männerbilder, die das Bewußtsein jedes Mannes über sein Ideal von 'Männlichkeit' prägen, in verschiedenen Kulturen aussehen können, soll zuerst am Beispiel von Gegenpolen der 'Männlichkeit', des spanisch-lateinamerikanischen 'Machismo', der Männer im Ostjudentum und der sanften Männer aus Tahiti, dargestellt werden. Anschließend setze ich mich mit den Männerklischees der westlichen Medien auseinander, die 'Männlichkeit' weitgehend im Spannungsverhältnis von 'Held und Trottel' definieren. Dieses Gegensatzpaar fördert m.E. die Ausbildung eines monomythischen Bildes von der 'einen, wahren Männlichkeit', indem es in dualistischer Weise Ideal und Antiideal gegenüberstellt. Aus diesem Grund werde ich dazu kritisch Stellung beziehen.

2.1.1 Der spanische bzw. lateinamerikanische 'Machismo', die Männer im Ostjudentum und die sanften Männer aus Tahiti

Diese rein deskriptive Gegenüberstellung von Gegenpolen der 'Männlichkeit' basiert zum großen Teil auf den detaillierten Beschreibungen von Männlichkeitsidealen in verschiedenen Kulturen, die in David D. GILMOREs Buch "Mythos Mann" zu finden sind. Zunächst möchte ich mich dem Männlichkeitsideal des Mittelmeerraumes zuwenden, das im spanischen bzw. im lateinamerikanischen¹³⁷ 'Machismo' eine sehr klare Ausprägung findet. Ich beschränke mich hierbei aber weitgehend auf die Beschreibung des spanischen Männlichkeitsideals und

¹³⁶ Meines Erachtens wäre es ein fataler Irrtum, würde man annehmen, daß jeder Mann sein Mann-Sein in völliger individueller Freiheit so gestalten könnte, wie er wollte. Eine solche liberalistische Vorstellung berücksichtigt zu wenig die gesellschaftliche Bedingtheit und Begrenztheit menschlicher Lebensmöglichkeiten. Sie führt zwangsläufig zu falschen Analysen und kann sich auf der Handlungsebene als äußerst nachteilig erweisen, suggeriert sie doch eine Freiheit und Autonomie des Subjekts, die es einfach nicht gibt. Ein Scheitern von individuellen Veränderungsmaßnahmen ist so schon vorprogrammiert, da eine Praxis, die auf einem solchen theoretischen Fundament aufbaut, die strukturellen Vorgegebenheiten, in die jeder Mensch hineingeboren wird und mit denen er/sie erst einmal leben muß nicht wahrnimmt. Das bedeutet: Wenn ich mich verändern will, muß ich auch diese mir vorgegebenen gesellschaftlichen Strukturen erkennen, um sie dann im Interesse der Selbstveränderung zu mehr Lebensmöglichkeiten verändern zu können.

¹³⁷ Durch aggressiven Kulturexport im Zeitalter der Eroberung und Unterwerfung der indigenen Völker, gelangte das spanische Männlichkeitsideal nach Mittel- und Südamerika. Deshalb berücksichtige ich das Männlichkeitsideal Lateinamerikas in diesem Abschnitt ebenfalls, auch wenn diese Region geographisch nicht mediterran ist. In kultureller Hinsicht sind jedoch enge Verbindungslinien zwischen beiden Räumen gegeben.

komme nur am Rande auf die lateinamerikanische Spielart dieses Typs von 'Männlichkeit' zu sprechen.

2.1.1.1 Der lateinamerikanisch-spanische 'Machismo'¹³⁸

In vereinfachender Weise läßt sich das Wesen des Machismo wie folgt definieren: "Machismo ist aggressive Maskulinität, die die Demonstration von Männlichkeit durch Gewalt und Furchtlosigkeit beinhaltet, insbesondere aber durch Erfolge sexueller Eroberung."¹³⁹

Spanische Männer - in besonderem Maße die andalusischen - sind einem ausgesprochen starken, quasi-religiösen 'Glauben an die Männlichkeit' verhaftet. Die 'Männlichkeit' eines Mannes gilt in diesem Kulturraum nicht als gegeben, sondern hat sich immer neu zu beweisen. Es geht nicht darum, 'ein guter Mann' zu sein, sondern daß man 'gut darin ist, ein Mann zu sein'. 'Männlichkeit' konstituiert sich durch eindrucksvolle Taten und Leistungen. Erfüllt ein Mann die an ihn gestellten Erwartungen, gilt er als 'muy macho' (sehr männlich) oder als 'mucho hombre' (viel Mann), erfüllt er sie nicht wird er abschätzig als 'flojo' bezeichnet. "Der mehrdeutige Begriff *flojo* bedeutet wörtlich leer, schwach oder schlaff; er wird zur Beschreibung einer leeren Batterie, eines platten Reifens oder für irgendein anderes nicht funktionierendes Werkzeug benutzt und meint außerdem schlaffe Unfähigkeit, Nutzlosigkeit oder Untüchtigkeit."¹⁴⁰

'Männlichkeit' erweist sich v.a. in der Öffentlichkeit. 'Gut darin, ein Mann zu sein' bedeutet Publizität, "im Blickfeld zu stehen und den Mut zu haben, sich Risiken auszusetzen. Außerdem bedeutet es entschlossenes Handeln, das erfolgreich ist oder einem Zweck dient, Handeln, das sich im Kampf bewährt und reale Probleme löst, die nach allgemeiner Ansicht als wichtig gelten."¹⁴¹ 'Echte Männer' grenzen sich von der Geborgenheit des häuslichen Lebens, von Beschaulichkeit und Selbstbesinnung, was als Unsicherheit und schädliche Passivität verstanden wird, ab. Ihr Verhalten ist leistungsorientiert nach außen gerichtet. Sie streben nach Ehre, nach weltlichem Erfolg und Ruhm, nach Zustimmung und Bewunderung durch eine breite Öffentlichkeit. "Männlichkeit kann in vielen Bereichen der mediterranen Welt als eine Verpflichtung zu entschlossenem Handeln im Wettstreit mit anderen, als aggressive, auf Nahziele ausgerichtete Haltung verstanden werden ..., und man kann sie als soziale Agoraphilie bezeichnen, als Vorliebe für öffentliche Plätze im Sonnenlicht, für Menschenmengen, für das Proszenium des Lebens. Öffentlichkeit heißt nicht nur Selbstdarstellung und Geselligkeit, sondern auch Risiko und die Chance, die Gelegenheit beim Schopf zu packen und ruhmreiche Taten zu vollbringen."¹⁴²

¹³⁸ vgl. v.a. David D. GILMORE (1993) 33-61.

¹³⁹ siehe Michael MITTERAUER (1985) 81f.

¹⁴⁰ siehe David D. GILMORE (1993) 35.

¹⁴¹ siehe David D. GILMORE (1993) 39.

¹⁴² siehe David D. GILMORE (1993) 42.

Worin bestehen nun die Charakterzüge des spanischen Männlichkeitsideals im Einzelnen? Ein wichtiges Merkmal des 'echten Mannes' ist seine große sexuelle Potenz. So heißt es in Spanien von einem 'echten Mann', er habe viel 'cojones' oder 'Eier'. Im Konkurrenzkampf mit anderen Männern wirbt er energisch um Frauen und erobert sie. Dabei steht aber nicht die Zahl der Eroberungen im Vordergrund, sondern das Maß der 'Männlichkeit' besteht in der Fähigkeit des Mannes, Frauen zu 'schwängern'. Im gesamten mediterranen Raum bedeutet 'Männlichkeit' in erster Linie "Ergebnisse, Nachwuchs zeugen (vorzugsweise Jungen). Für die Anerkennung durch die Gemeinde zählt legitimer Zeugungserfolg mehr als erotische Akrobatik ... Kurz gesagt, es geht um die Schaffung einer großen blühenden Familie. Promiskuität und Abenteuer bilden ein früheres (jugendliches) Erprobungsstadium für einen ernsteren (erwachsenen) Zweck. Sexualität und ökonomische Selbstversorgung laufen parallel."¹⁴³ Ein Mann, der keine Kinder gezeugt hat, wird verachtet und verhöhnt. "Indem er sexuell erfolglos ist, hat er darin versagt, ein Mann zu sein."¹⁴⁴

Neben der sexuellen Potenz wird der 'echte Mann' aber auch daran gemessen, wie erfolgreich er als Versorger seiner Familie ist. "Männer müssen nicht nur potent sein; sie müssen für die Versorgung der von ihnen Abhängigen aufkommen, indem sie kräftig zum Familienerbe beitragen. Auch dies wird nach dem Effizienzquotienten gemessen, an den Ergebnissen ... Was zählt ist wiederum die Leistungsfähigkeit in der Arbeitsrolle, die am Opfer oder Dienst für die Familienbedürfnisse gemessen wird. (...) Ein Mann, der diesen Verpflichtungen aus dem Wege geht, verzichtet auf seinen Anspruch auf Achtung wie auf Männlichkeit; er ist verachtenswert, 'geringer als ein Mann', Ausschuß, ein *gamberro*¹⁴⁵, also ein verantwortungsloser Mensch, der sich wie ein Kind benimmt. Ein 'echter Mann' dagegen "arbeitet hart, manchmal verzweifelt hart, nicht weil er daran Vergnügen findet, sondern weil es sich so gehört, *se obliga*, und man an die Familie gebunden ist."¹⁴⁶ "Die Fähigkeit des Mannes, Frau und Kinder zu unterhalten, ist eine ebenso wichtige Komponente seiner Ehre wie seine Herrschaft über die Sexualität seiner Frau. Unabhängigkeit von anderen ist also in diesem Zusammenhang die Voraussetzung seiner wirtschaftlichen wie sexuellen Ehre ... Arbeit wird nicht als Selbstzweck betrachtet. Männer arbeiten, um Nahrung und etwas Geld für die Familie zu beschaffen."¹⁴⁷

Als dritte Komponente 'echter Männlichkeit' ist das Bild vom Mann als Beschützer zu nennen. In Andalusien wird dieser Aspekt 'echter Männlichkeit' als *hombria* bezeichnet. Zwar bedeutet *hombria* einfach 'Männlichkeit', jedoch wird dieser Begriff vor allem im Sinn von physischen und moralischen Mut gebraucht. "Ohne bestimmte Verhaltensregeln zu implizieren, besagt der Begriff, daß der Mann für sich selbst als unabhängiger und stolzer Akteur steht und seinen Platz bei Herausforderungen behauptet. Spanier nennen das auch

¹⁴³ siehe David D. GILMORE (1993) 45f.

¹⁴⁴ siehe David D. GILMORE (1993) 46.

¹⁴⁵ siehe David D. GILMORE (1993) 46f.

¹⁴⁶ siehe David D. GILMORE (1993) 47.

¹⁴⁷ siehe John DAVIS, *Land and Family in Pisticci*, London 1973, 94f; hier zitiert nach David D. GILMORE (1993) 47f.

dignidad (Würde). Diese Würde ist nicht darauf gerichtet, Menschen zu bedrohen oder ihnen Gewalt anzutun, denn Andalusier verachten Raufbolde und beklagen physische Roheit, die in ihren Augen nur Theater ist. Im allgemeinen Zusammenhang bedeutet *hombraía* mutiges und stoisches Verhalten im Angesicht jeglicher Bedrohung und, vor allem, die Verteidigung der Ehre, der eigenen wie derjenigen der Familie.¹⁴⁸ Dabei ist die *hombraía* durchaus kompetitiv und muß ebenso wie die sexuelle Potenz und die wirtschaftliche Leistung durch sichtbare Ergebnisse nachgewiesen werden. Seine *hombraía* kann ein Mann auf vielfältige Weise unter Beweis stellen. Im mutigen Schutz der eigenen Sippe vor äußeren Bedrohungen oder im politischen Widerstand (z.B. in der Zeit der Franco-Diktatur) erweist sich seine *hombraía*. Dazu kommt noch, daß z.B. die Männer, die in der Franco-Ära im Untergrund tätig waren, als besonders viril bewundert wurden. "In ihrer Gruppe gelten sie als Männer mit 'viel Eiern', werden von den Männern beneidet und sind für Frauen attraktiv. Ihre politischen Feinde mögen sie hassen, aber sie achten und fürchten sie auch."¹⁴⁹ *Hombraía* ist eine Bewährung und zugleich auch eine Ehrung des Mannes. "Der echte Mann erwirbt sich Ruhm, indem er zwischen seiner Familie und der Vernichtung steht und Schicksalsschläge mit Gleichmut hinnimmt. Männlichkeit ist im Mittelmeerraum die Belohnung, die dem Mann verliehen wird, der sich als Beschützer des sozialen Netzes ursprünglicher Bindungen, als Hüter der moralischen wie materiellen Werte seiner Gesellschaft bewährt."¹⁵⁰

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß das Männlichkeitsideal in Spanien und auch im gesamten Mittelmeerraum von drei moralischen Imperativen geprägt wird: 'Schwängerung' der Ehefrau, Versorgung der Abhängigen und Schutz der Familie. Zur Erfüllung dieser Imperative sind selbstbewußtes und entschlossenes Handeln in der Öffentlichkeit nötig. Die grundlegende Voraussetzung zur Erreichung dieses Ideals ist die Freiheit und Unabhängigkeit des Mannes. Deshalb ist die persönliche Autonomie "das Ziel absolut jeden Mannes; ohne sie bricht seine Verteidigungsposition zusammen, geht seine strategische Mobilität verloren, und damit ist seine Familie dem Ruin ausgeliefert."¹⁵¹ Von anderen Männern abhängig zu sein, ist für einen Spanier eine schlimme, aber manchmal nicht zu vermeidende Angelegenheit. Von einer Frau abhängig zu sein, ist dagegen eine persönliche Katastrophe für jeden Spanier. Sie bedeutet nämlich, daß der Mann nicht in der Lage ist, ein 'echter Mann' zu sein. Er wird von anderen Männern und Frauen verspottet und nicht ernstgenommen. Männer definieren sich deshalb in Spanien in Abgrenzung zu Frauen. Die 'männlichen' und 'weiblichen' Bereiche sind streng voneinander getrennt, eine Umkehrung der Geschlechterrollen undenkbar. Während die Frauen an das Haus gebunden sind, ist der eigentliche Ort des spanischen Mannes draußen auf der Straße, in der Stadt. Im gefährlichen Leben draußen hat er seine 'Männlichkeit' beständig neu unter Beweis zu stellen. Als 'echter Mann' muß er draußen unter anderen Männern sein, anderen standhalten, auf sie

¹⁴⁸ siehe David D. GILMORE (1993) 49.

¹⁴⁹ siehe David D. GILMORE (1993) 51.

¹⁵⁰ siehe David D. GILMORE (1993) 53.

¹⁵¹ siehe David D. GILMORE (1993) 54.

hinunterblicken. "Seine Welt ist die Straße, die Bar, die Felder - öffentliche Örtlichkeiten, an denen er gesehen wird. Er darf nicht den Eindruck erwecken, im Banne des häuslichen Lebens zu stehen, sich an Frau oder Mutter zu klammern."¹⁵² Jeder Mann, der sich zuviel im Haus aufhält, sich liebevoll und intensiv um seine Kinder kümmert und seiner Frau im Haushalt hilft, wird von anderen Männern mißtrauisch betrachtet. Seine 'Männlichkeit' wird angezweifelt, weil er das wichtige Gebot der Separierung der Geschlechter mißachtet. Durch die Nähe zu Frauen ist seine männliche Identität in der Öffentlichkeit befleckt. Das kann auch dazu führen, daß dieser Mann aufgrund seiner 'Absonderlichkeit', von anderen Männern im Geiste kastriert wird. Es werden Witze über seine sexuelle Potenz gemacht und seine Vaterschaft im Blick auf seine eigenen Kinder öffentlich angezweifelt. Darunter hat dann die ganze Familie dieses Mannes zu leiden, die in immer stärkeren Maße aus der Dorfgemeinschaft ausgegrenzt wird. Dieser Mann hat als Mann versagt, er ist ein *flojo*, zu deutsch ein Schlappschwanz und Trottel, weil er sich weigert, in die öffentliche Welt der Männer einzutreten.

Wie es gerade in Spanien und später in Lateinamerika zur Ausbildung dieses aggressiven Männlichkeitsideals kam, erklärt Michael MITTERAUER u.a. damit, daß im Mittelmeerraum die 'transhumante Schafweidewirtschaft' sehr verbreitet war. Diese Lebensform war der Ausbildung eines aggressiven Männlichkeitsideals sehr förderlich. Michael MITTERAUER führt dazu folgendes aus: "Weideflächen lassen sich nicht so klar gegeneinander abgrenzen wie Feldfluren. Übergriffe auf Nachbargebiete sind an der Tagesordnung. Dazu kommt noch die Konkurrenz um die spärlichen Wasserplätze ... Eigentum ist hier nie unangefochtener Besitz. Er läßt sich durch eigene Eroberung - etwa Viehdiebstahl - erweitern, muß aber auch ständig verteidigt werden. Recht ist in erster Linie eine Frage der Durchsetzung durch Selbsthilfe. Solche Milieubedingungen dürfen ganz allgemein die Entstehung eines aggressiven Männlichkeitsideals in verschiedenen Gebieten des Mittelmeerraums begünstigt haben."¹⁵³ In Spanien kam noch ein politischer Faktor dazu: "Die Auseinandersetzung mit den Mauren schuf hier das ganze Mittelalter hindurch einen nahezu permanenten Kriegszustand. Das Ideal des Kriegers erfuhr unter diesen Verhältnissen eine gesellschaftlich besonders hohe Bewertung. Die Kreuzzugs idee gab ihm eine religiöse Weihe."¹⁵⁴ Im Zuge der Eroberung Amerikas durch die spanische Krone wurde das spanische Kriegerideal in die Neue Welt verpflanzt und erfuhr dort, unter den neuen Verhältnissen, in denen u.a. die Indianerfrauen den Eroberern völlig schutzlos ausgeliefert waren, eine zunehmende Verschärfung.

Ganz andere Konzepte von 'Männlichkeit' sind im Ostjudentum und in Tahiti zu finden. Während sich im Ostjudentum 'Männlichkeit' - unter Beibehaltung getrennter Geschlechterbilder - völlig konträr zum spanischen Männlichkeitsideal darstellt, ist in Tahiti fast gar

¹⁵² siehe David D. GILMORE (1993) 57.

¹⁵³ siehe Michael MITTERAUER (1985) 83f.

¹⁵⁴ siehe Michael MITTERAUER (1985) 84.

nichts von einer Geschlechtertrennung zu spüren, woraus sich wiederum ein grundsätzlich anderes Bild von 'Männlichkeit' ergibt.

2.1.1.2 Die Männer im Ostjudentum¹⁵⁵

Das Ideal des jüdischen Mannes im Ostjudentum zeichnet sich aus durch einen Verzicht auf Aggressivität und körperliche Stärke. "Die 'sheynen Yidn' sollten ein blasses Gesicht und zarte Hände haben. Auf eine kräftige Erscheinung wurde kein Wert gelegt. Kräftig und gesund auszusehen, war vielmehr die wesentliche Komponente des weiblichen Schönheitsideals. ... Als höchstes Ziel des jüdischen Mannes galt die Gelehrsamkeit auf dem Gebiet der religiösen Überlieferung. ... Sobald als möglich wurden Knaben in die Schule geschickt, wo sie oft täglich zehn bis zwölf Stunden verbrachten. Körperliche Betätigung hingegen spielte in der Erziehung eine geringe Rolle. Die Eltern ermutigten ihre Söhne nicht zum Spielen im Freien; die Knaben sollten weder auf Bäume klettern noch raufen. So wurde von klein auf ein Männlichkeitsbild angestrebt, für das nicht körperliche Stärke und Aktivität sondern Intellektualität, Zurückhaltung und in sich gekehrtes Wesen charakteristisch war. Der blasse Gelehrte ohne Anzeichen körperlicher Arbeit war der Ausdruck dieses Ideals im äußeren Erscheinungsbild."¹⁵⁶ So verwundert es auch nicht, daß die Frauen in Ostjudentum den größeren Beitrag zum Lebensunterhalt der Familie beitragen mußten. Der Unterschied zum Idealbild des spanischen Mannes, der sich in der Öffentlichkeit durch extrovertiertes Verhalten und tatkräftiges und mutiges Engagement für die Sicherheit und die wirtschaftliche Versorgung seiner Familie auszuzeichnen hat, könnte größer nicht sein.

Die Bedingungen für die Ausbildung eines solchen Männlichkeitsideals liegen nach Michael MITTERAUER¹⁵⁷ zum einen in religiösen, vor allem aber in gesellschaftlichen Faktoren. Da die jüdischen Männer im Osten hauptsächlich im Handel tätig waren, war für sie im Gegensatz zu den christlichen Bauern ihrer Umgebung die Ausbildung großer Körperkräfte verbunden mit aggressiven Verhalten nicht von Bedeutung. Dazu kommt noch, daß ihnen von ihrer Umwelt prinzipiell nicht die Waffenfähigkeit zugestanden wurde. "Der Umgang mit der Waffe aber erweist sich im interkulturellen Vergleich als ein Faktor, der in besonderer Weise zu aggressiven Zügen der Männerrolle beiträgt."¹⁵⁸

¹⁵⁵ vgl. Michael MITTERAUER (1985) 79-81.

¹⁵⁶ siehe Michael MITTERAUER (1985) 79f.

¹⁵⁷ vgl. Michael MITTERAUER (1985) 80f.

¹⁵⁸ siehe Michael MITTERAUER (1985) 81.

2.1.1.3 Die sanften Männer aus Tahiti¹⁵⁹

Anders als in Spanien und im gesamten Mittelmeerraum fehlt auf Tahiti eine geschlechtliche Differenzierung fast völlig. Frauen haben auf Tahiti einen bemerkenswert hohen Status inne. Sie tun fast alles, was auch die Männer tun. So sind auch weibliche Häuptlinge mit wirklicher politischer Macht nichts ungewöhnliches. Der Ethnologe Robert LEVY, der in den 60er Jahren auf Tahiti Feldforschungen betrieb, berichtet, daß die Männer und Frauen auf Tahiti im gleichen Maß 'sanft' und 'mütterlich' seien. "Wie ihre Persönlichkeiten sind auch die Rollen von Männern und Frauen so ähnlich, daß sie kaum zu unterscheiden sind. Beide Geschlechter erfüllen überwiegend die gleichen Aufgaben, und es gibt keine beruflichen oder handwerklichen Tätigkeiten, die durch kulturelle Vorschriften nur dem einen Geschlecht vorbehalten wären. Die Männer übernehmen gewöhnlich das Kochen ..., und Frauen tun fast alles, was die Männer außerhalb des Hauses tun. Zudem besteht keine Notwendigkeit, Männlichkeit zu beweisen, kein Druck auf die Männer, in irgendeinem wichtigen Bereich anders als Frauen oder Kinder aufzutreten. Männer haben keinerlei Angst, sich in einer Weise zu verhalten, die westliche Menschen als feminin betrachten würden. Bei Tänzen beispielsweise tanzen erwachsene Männer in enger körperlicher Berührung miteinander und reiben sich ohne Hemmungen aneinander, und die meisten Männer suchen auch häufig ohne Scham den Dorfhomosexuellen auf ..." ¹⁶⁰ Eine scharfe Trennung zwischen den beiden Geschlechtern läßt sich also nicht feststellen. Selbst dort, wo minimale Unterschiede in den Geschlechterrollen zu finden sind, sind die Übergänge fließend. So haben tahitische Männer keinerlei Probleme, in Rollenspielen eine weibliche Identität anzunehmen. So demonstrieren sie z.B. ohne Scheu, wie eine Frau ein Kind zur Welt bringt und es stillt. Auf die Frage nach geschlechtsspezifischen Rollen, Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen antworten die Männer auch immer wieder, daß es diese nicht gäbe. Dieses Verwischen der Geschlechterrollen wird auch in der tahitischen Sprache deutlich, in deren Grammatik das Geschlecht nicht zum Ausdruck kommt.

Anhand des Verhaltens der tahitischen Männer soll nun gezeigt werden, was 'Männlichkeit' in dieser Kultur bedeutet bzw. ob sie in dieser Kultur, die sich ohnehin fast jenseits dieser Unterscheidung in männlich und weiblich befindet, überhaupt irgendeine Relevanz hat. Hierzu ist allerdings nochmals zu sagen, daß alle angeführten Verhaltensweisen und Charakterzüge für beide Geschlechter gelten. Von einer expliziten 'Männlichkeit', die sich von einer expliziten 'Weiblichkeit' abgrenzt, kann also nicht die Rede sein.

Im Gegensatz zu spanischen Männern entsprechen die tahitischen Männer nicht der Rolle des Beschützers von Frau und Familie. Sie machen keinerlei Anstrengungen ihre Frauen zu schützen oder fremde Eindringlinge abzuwehren. Stattdessen haben sie sogar keinerlei

¹⁵⁹ vgl. David D. GILMORE (1993) 221-230.238-241.

¹⁶⁰ siehe David D. GILMORE (1993) 223. Er faßt hier die Forschungsergebnisse von Robert LEVY zusammen (vgl. Robert LEVY, Tahitiens. Mind and Experience in the Society Islands, Chicago 1973).

Bedenken, wenn ihre Frauen und Töchtern mit fremden Männern (z.B. mit europäischen Seeleuten) schlafen.

Im Allgemeinen zeichnen sich die Tahitianer durch eine sehr große Sanftmut, stoische Ruhe und eine ausgeprägte Kooperationswilligkeit aus. Dieser Charakterzug wird durch das natürliche und soziale Umfeld auf Tahiti noch begünstigt. "Sie jagen nicht. Es gibt keine gefährlichen oder anstrengenden Betätigungen, die als maskulin gelten. Es gibt keine Kriege oder Fehden. ... Die Lagune bietet Fischmöglichkeiten im Überfluß und macht gefährliche Tiefsee-Expeditionen ... überflüssig. Bebaubarer Boden ist ebenfalls reichlich vorhanden: Jeder besitzt entweder genügend Land oder pachtet es 'für eine sehr kleine Summe' ... Auch Haustiere gibt es in Fülle und weder bedrückende Armut noch wirtschaftlichen Kampf. Statt Wettbewerbsgeist zu fördern, begünstigt die Wirtschaft einen ungewöhnlichen Grad an Kooperation, da die Familien sich gegenseitig helfen beim Fischen und bei der Ernte der beiden wichtigsten Erzeugnisse, Vanille und Taro, einer tropischen Knolle. Levy zufolge wird materialistisches Streben als untahitisch geradezu mit Mißbilligung bedacht. Der Durchschnittsman 'weigert sich, hoch hinaus zu wollen', und ist mit dem baren Existenzminimum völlig zufrieden."¹⁶¹ Welch ein Unterschied zu spanischen Männern! Die Rolle des alleinigen Versorgers der Familie, sowie das Streben nach größter wirtschaftlicher Unabhängigkeit ist jedem Tahitianer völlig fremd.

Auch wird der Begriff der persönlichen 'Ehre' in Tahiti grundsätzlich anders definiert als in Spanien. Die Männer auf Tahiti sind nicht nur passiv und nachgiebig, sondern sie ignorieren auch alle Kränkungen. "Es existiert kein männlicher Ehrbegriff, der verteidigt werden müßte, keine 'Revanche'. Die Männer akzeptieren den kulturellen Wert einer 'Schüchternheit', die jede Vergeltung verbietet, und selbst wenn Männer herausgefordert werden, kommt es nur selten zu Schlägereien. ... Verbote jeder Aggression gehen so weit, daß Rachedgedanken ausgeschlossen werden, auch wenn man betrogen worden ist."¹⁶² Um als Mann zu gelten, muß man sich auch nicht als Mann bewähren, wie in Spanien. Aufgrund des Fehlens eines Männlichkeitsideals, das von Männern bestimmte gesellschaftlich festgelegte Verhaltensweisen verlangt, scheint das schlichtweg nicht nötig zu sein. Ein Mann in Tahiti ist einfach ein Mann. Er muß seine 'Männlichkeit' nicht dauernd unter Beweis stellen.

'Männlichkeit' in Tahiti ist also keinesfalls leistungs- und konkurrenzorientiert; sie scheint die Tahitianer auch überhaupt nicht zu interessieren. Sie stellt keine wichtige symbolische oder verhaltensmäßige Kategorie dar. Der Begriff als solcher ist für das tägliche Leben irrelevant. Auf jeden Fall scheinen die Tahitianer wenig für eine 'Männlichkeit' übrig zu haben, die vom 'Weiblichen' getrennt oder diesem gar entgegengesetzt wäre. "Sie kennen keinen Druck auf Jungen, risikofreudig zu sein oder sich in dieser Richtung zu beweisen, oder sich in Rolle oder Persönlichkeit von ihren Müttern oder Schwestern zu unterscheiden."¹⁶³ Darin unterscheiden sie sich grundlegend von spanischen Männern.

¹⁶¹ siehe David D. GILMORE (1993) 225f.

¹⁶² siehe David D. GILMORE (1993) 226.

¹⁶³ siehe David D. GILMORE (1993) 229.

Durch welche Umweltbedingungen wurde nun die Ausbildung dieses Männlichkeitsideals, das im Grunde genommen keines ist, gefördert? Welche Ursachen könnte es haben, daß in der tahitischen Kultur 'Männlichkeit' keine Rolle spielt, eine Männlichkeitskult wie in Spanien nicht zu finden ist?

Durch günstige Umweltfaktoren sind die tahitischen Männer davon befreit, sich durch Risikobereitschaft beweisen zu müssen. "Es gibt keinen Mangel an natürlichen Ressourcen und damit keinen wirtschaftlichen Anreiz für Anstrengung und Wettbewerb, und es gibt keinen offenen Markt für berufliche Fähigkeiten und daher kein Wettkampfethos. Weil die Wirtschaft kooperativ ausgerichtet ist, ist Ehrgeiz wertlos. Von der Welt draußen drohen keine ernstesten Gefahren, die eine Verteidigung seitens der Männer notwendig machen würden. ... Eine abgeschirmte Privatsphäre von Frauen und Kindern, die von Männern beschützt werden müßten" gibt es auf Tahiti nicht. "Männer haben (deshalb; Verf.) kein Interesse daran, sich selbst als verschieden von den Frauen oder als ihnen überlegen zu definieren, noch als ihre Beschützer." Aufgrund all dieser Faktoren gibt es in Tahiti keine ausreichende Basis für die Ausbildung einer Männlichkeitsideologie, "die Männer dazu motivieren könnte, sich unter Druck zu produzieren oder Grenzen zu verteidigen."¹⁶⁴

Anhand dieser drei Beispiele dürfte deutlich geworden sein, daß 'Männlichkeit' nicht als kulturübergreifende Konstante verstanden werden kann. Männer aus verschiedenen Kulturen leben ihr Mann-Sein z.T. in grundsätzlich verschiedenen Formen. Die Männlichkeitsideale, an denen sich Männer in der Ausbildung ihrer geschlechtsspezifischen Identität als Mann orientieren, sind ebenfalls nicht in einer einheitlichen Form zu erfassen. Das heißt somit, daß man 'Männlichkeit' nur als polymorphes Phänomen betrachten darf. Zudem erlaubt diese empirische Beobachtung der kulturellen Verschiedenheit der Ideale von 'Männlichkeit' die normative und kritische Anfrage, ob nicht auch innerhalb eines kulturellen Kontextes verschiedene Ausprägungen von 'Männlichkeit' sinnvoll sein können. Warum sollte es innerhalb einer Kultur nur ein einziges Männlichkeitsideal geben, wenn doch so viele lebbar sind? Ist die Ausbildung eines expliziten Männlichkeitsideals überhaupt sinnvoll und nötig? Wird nicht eine androgyne Gesellschaftsform (wie sie z.B. in Tahiti existiert) mit einer weitgehenden Aufhebung der Geschlechterrollen den individuellen Bedürfnissen von Männern und Frauen viel besser gerecht? Warum muß monomythisch ein einziges Männlichkeitsideal behauptet werden, das alle Männer, die diesem Ideal nicht entsprechen zu Versagern und Schlappschwänzen abstempelt?

Die empirischen Erkenntnisse der Kulturanthropologie machen deutlich, daß es in vielen Kulturen, auch in unserer, zur dichotomen Aufspaltung der Männer in zwei Kategorien kommt. Neben dem Idealbild des Helden wird ein Zerrbild von 'Männlichkeit' konstruiert. Es ist das Bild des *flojo*, des Schlappschwanzes und des Trottels. Gerade die westlichen

¹⁶⁴ siehe David D. GILMORE (1993) 239.

Medien stabilisierten bis vor kurzem diesen Dualismus in besonderem Maße, weshalb an dieser Stelle näher auf ihre Bilder bzw. ihr Zerrbilder von 'Männlichkeit' eingegangen werden muß. Zudem wird in dieser Analyse der Männerbilder der westlichen Medien deutlich, welche Männerklischees in unserer Gesellschaft lebendig sind. Deshalb können uns diese Männerklischees auch eine weitere Annäherung an die westliche 'Männlichkeit' ermöglichen.

2.1.2 Held und Trottel. Zwei beliebte Männerklischees in den Medien

Die Massenmedien sind ein guter Spiegel der Lebensverhältnisse, Träume und Ideale der heute lebenden Menschen. Ihre Beiträge in Film, Funk, Fernsehen und in den Printmedien bewegen sich dabei zwischen einer Darstellung der tatsächlichen Lebensverhältnisse der Menschen und der publikumswirksamen Verbreitung von realen und unrealen menschlichen Träumen, Wünschen und Bedürfnissen. Beides ist nur schwer voneinander zu trennen. In jedem Genre ist das Mischungsverhältnis von Realität und Fiktion je unterschiedlich. Während dokumentarische Beiträge vor allem an den tatsächlichen Lebensumständen der Menschen interessiert sind, werden v.a. in der Werbung und in einigen Fernsehserien Idealbilder oder Zerrbilder der Wirklichkeit aber auch der Phantasie aufgegriffen, um so die/den ZuschauerIn bzw. LeserIn anzusprechen.¹⁶⁵ Beide inhaltlichen Aspekte sind für unsere Untersuchung äußerst interessant. Genauer ist zu fragen, welche Bilder, Ideale, Phantasien und Beschreibungen von 'Männlichkeit' in den Medien auftauchen. Um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, beschränke ich mich hier aber auf einen einzigen kleinen Ausschnitt. Ich werde mich hauptsächlich auf die Gegenpole von 'Männlichkeit' in der Form von Held und Trottel beschränken und hier und da einige Differenzierungen einfügen.

Auch wenn es in den letzten Jahren zu einer Pluralisierung der Männerbilder in den Medien gekommen ist - es tauchen seit ca. 10-15 Jahren verstärkt androgyne Typen, zärtliche Väter, sinnliche Männer, Hausmänner etc. in den Medien auf¹⁶⁶ - ist ein Gegensatzpaar in den heutigen Medien immer noch sehr dominierend. Es ist der Typus des *Helden* und sein komplementärer Antitypus, der *Trottel*.

Der *Held*, der in der Werbung als Marlboro-Mann, im Spielfilm als Rambo vorgestellt wird, ist ein Mann der Superlative. Er ist dynamisch, autonom, energisch, vital, wagemutig, effizient, entschieden, aggressiv und dominant. Er kann alles, kriegt alles, besitzt alles. Klassische Protagonisten solcher 'Männlichkeit' sind z.B. John Wayne, Errol Flynn, Kirk Douglas, Clint Eastwood und Sylvester Stallone. In ihrem Filmen verkörpern sie Männer, die ihre Welt beherrschen. "Sie sind die Attraktivsten, die Besten, die Stärksten, die Härtesten und die

¹⁶⁵ Weiter differenziertere Analysen der Medieninhalte würde hier zu weit führen, weshalb ich es hier bei dieser Grobeinteilung belasse.

¹⁶⁶ vgl hierzu auch die Analyse der Werbung von Sjang HERMSEN (1992) 162-180. Außerdem sind an dieser Stelle einige Schauspieler zu nennen, die Ende der 70er Jahre damit begannen, alternative Männerbilder zu verkörpern, z.B. Dustin Hoffman und Woddy Allen.

Reichsten." Zudem sind sie "exzellente und selbstverständlich nimmermüde Liebhaber, die den Frauen das uneingeschränkte sexuelle Glück bescheren."¹⁶⁷ Der Held steht in permanenter Konkurrenz zu anderen Männern. Er kann ihnen niemals Bruder sein, sondern ist stets ihr Kontrahent.

Eine besonders krasse Darstellung des heldischen Typus ist auch in einem Prospekt der Firma Jil Sanders zu finden, das ihr neues Männerparfum 'Background' anpreist. Dort ist zu lesen: "Der Mann ist der Gestalter seiner Welt. Denn es ist sein Wissen um die Kraft der Vergangenheit, aus dem heraus er die Vision des Morgen formt. Unbezähmbar mit wachem Instinkt. Machtvoll durch sein Wesen. Überwältigend in seiner erotischen Präsenz. Von Jil Sander übertragen in eine Duftkomposition von erregender sensueller Tiefe. Kühn, kraftvoll und kompromißlos. BACKGROUND - ein Duft, der Zeichen setzt. Wie der Mann, für den er geschaffen wurde."¹⁶⁸ Treffender kann man den Mythos vom Mann als Helden, als autonomen Gestalter seiner Welt, als unbezwingbares erotisches Wesen wohl kaum beschreiben.

Der *Trottel* ist dazu der komplementäre Antitypus von 'Männlichkeit'. Besonders in der amerikanischen 'slapstick comedy' ist diese männliche Erscheinungsform gehäuft anzutreffen. Entweder als Tolpatsch, Pantoffelheld, Gehörnter, häßlicher Streber, Muttersöhnchen, Feigling, Homosexueller, weltfremdes Genie oder Idiot treten Schauspieler wie Stan Laurel und Oliver Hardy oder Jerry Lewis auf, um ihr Publikum zu belustigen. Seit neuester Zeit hat nun auch die Werbung den männlichen 'Deppen' für ihre Zwecke entdeckt. So begegnen uns in Werbespots immer mehr Männer, die unfähig sind einen Kaffee zu kochen, keine Ahnung vom Abspülen haben oder durch ihre Ungeschicklichkeit oder Zerstretheit den ganzen Haushalt besudeln und verdrecken.

Beide Typen, der *Held* und der *Trottel*, gehören zusammen. Sie sind Ausdruck des traditionellen Männerbildes in der westlichen Welt. Der *Held* verkörpert hier das gesellschaftliche Ideal von 'Männlichkeit', der *Trottel* ist dazu das komplementäre Zerrbild. Während im *Helden* die traditionellen Sehnsüchte der Männer und Idealbilder des Mannes schlechthin in Reinform zum Ausdruck kommen, werden im *Trottel*, dem gesellschaftlichen Gegenbild zum idealen Mann, alle männlichen Versagensängste und Erfahrungen des Scheiterns am hohen, nicht erfüllbaren Anspruch des Männlichkeitsideals in übersteigerter Form greifbar. Beide Typen haben nichts mit der Lebenswirklichkeit der meisten Männer zu tun, sie sind bloße Fiktion. Die Realität eines jeden Mannes liegt wohl irgendwo zwischen beiden Extremen.

An dieser Stelle muß ich nun aber doch einige kritische Anmerkungen zu diesen Gegenpolen von 'Männlichkeit' machen. Betrachtet man ihre Funktion im gesamtgesellschaftlichen

¹⁶⁷ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 64.

¹⁶⁸ siehe 'Der Spiegel' 1/1994 (Ausgabe vom 3.1.1994), 158.

Kontext, so fällt auf, daß sie deutlich systemstabilisierender Natur ist. Diese Typen dienen der Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Geschlechterverhältnisse. Während der *Held* den Mythos des autonomen, starken Mannes verherrlicht und so viele Männer zum trügerischen und weltfremden Traum von der eigenen Größe und Herrlichkeit verführt, ist der *Trottel* für alle Männer ein gutes Mittel zur Konfliktverdrängung. Schadenfroh lachen wir über das Versagen eines Einzelnen, des Trottels. So sind wir in der Lage unser eigenes alltägliches Scheitern am gesellschaftlichen Männerideal angesichts dieses totalen Tolpatsch' und Trottels als Kleinigkeiten zu relativieren. Zu einer sinnvollen Bewältigung unserer alltäglichen Krisen als Mann bieten beide Medienkreaturen keinerlei Hilfestellung. Deshalb scheint es mir hier als äußerst sinnvoll, medienpolitisch tätig zu werden und darauf zu drängen, anderen Bildern und Sichtweisen von 'Männlichkeit' in den Medien mehr Raum zu geben. Dies geschieht zur Zeit bereits (z.B. in der Werbung, in Fernsehsendungen zur Männerfrage etc.), muß aber noch mehr forciert werden.

2.2 Die Geschlechtsidentität¹⁶⁹. Eine vorwiegend soziokulturelle Größe

In diesem Abschnitt geht es darum zu klären, durch welche Faktoren die Geschlechtsidentität der Menschen geprägt wird. Ist die 'Männlichkeit' bzw. 'Weiblichkeit' von Männer und Frauen vorwiegend durch biologische Konstanten oder durch kulturelle Variablen geprägt? Läßt sich also aus der Natur, aus der Biologie des Mannes bzw. der Frau ein allgemeines unveränderliches Wesen von Mann und Frau ableiten und begründen, oder ist die Ausprägung von Geschlechtereigenschaften und geschlechtstypischer Verhaltensweisen und Arbeitsfelder vielmehr ein Produkt des jeweiligen kulturellen Kontextes und damit geschichtlicher Veränderung unterworfen?

Ich vertrete dabei die Auffassung, daß die Geschlechtsidentität, also die 'Männlichkeit' eines Mannes, bzw. die 'Weiblichkeit' einer Frau hauptsächlich das Produkt soziokultureller Faktoren und somit veränderbar ist. Diese Auffassung versuche ich im folgenden zu begründen, indem ich mich darum bemühe, die theoretischen Grundlagen eines rein biologischen Geschlechterverständnisses, sowohl durch theoretische Anfragen, als auch durch Ergebnisse empirischer Forschung zu widerlegen.

¹⁶⁹ Ich gebrauche hier den Begriff 'Geschlechtsidentität' und nicht den allgemein geläufigen Begriff 'Geschlecht', da der Begriff 'Geschlecht' in der deutschen Sprache häufig rein biologisch verstanden wird. Die deutsche Sprache kennt keine Unterscheidung zwischen dem 'biologischen' und dem 'sozialen Geschlecht', wie das Englische, das klar zwischen 'sex' und 'gender' unterscheidet. Der Begriff 'Geschlechtsidentität' ist im Vergleich zum Begriff 'Geschlecht' umfassender. Er bezeichnet den Zusammenhang von biologischen, soziokulturellen und psychischen Faktoren, die die geschlechtsspezifische Identitätsbildung eines Menschen als Mann oder Frau beeinflussen.

2.2.1 Die Grundthese: Die Geschlechtsidentität ist eine vorwiegend soziokulturell geprägte Größe¹⁷⁰

Auf den ersten Blick erscheint der Mensch als Natur- und Kulturwesen in einem. Geht man davon aus, daß sich die Wirklichkeit der Menschen in natürliche und kulturelle Bereiche aufspalten läßt¹⁷¹, dann kann man wie Walter HOLLSTEIN vom Menschen folgendes sagen: "In seiner Körperlichkeit ist er Natur, in seinem Bewußtsein und seinen Taten Kultur."¹⁷² Es stellt sich hierbei aber immer die Frage, durch welche Faktoren der Mensch nun stärker geprägt ist, durch seine biologische 'Natur' oder durch die ihn umgebende 'Kultur'? Was von beiden ist nun primär und was ist sekundär? Wie wirken sich beide auf uns aus. Eine endgültige Antwort auf diese Fragen läßt sich bis heute nicht geben. Das betrifft auch die Geschlechtsidentität des Menschen. Es ist bis jetzt noch nicht endgültig geklärt, welche Faktoren die Menschen in der Ausbildung ihrer Geschlechtsidentität stärker prägen; ihre biologischen (genetischen und hormonellen) Vorgaben oder ihre soziokulturellen Kontexte, in denen sie leben. Trotzdem gibt es verschiedene theoretische Antwortversuche darauf. Am plausibelsten erscheint mir davon die 'Theorie vom sozialen Geschlecht'.

Diese Auffassung, die v.a. von feministischen Wissenschaftlerinnen vertreten wird, gründet auf der Grundunterscheidung zwischen dem 'elementaren Geschlecht', das die biologischen Aspekte der Geschlechtszugehörigkeit umfaßt, und dem 'sozialen Geschlecht', das die gesellschaftlichen Aspekte hierzu markiert. Die biologischen Unterschiede zwischen den Geschlechtern im hormonellen und genetischen Bereich, die zu körperlichen Unterschieden (z.B. Menstruation der Frau - Ejakulation des Mannes; stärkere Lebenskraft der Frau - größere Körperkraft des Mannes) führen, werden zwar nicht geleugnet, jedoch in ihrer Bedeutung für die Ausbildung geschlechtstypischen Verhaltens relativiert. Zudem wird die Auffassung abgelehnt, daß es eine lineare Verbindung von 'elementarem' und 'sozialem Geschlecht', zwischen Frau und 'Weiblichkeit' und zwischen Mann und 'Männlichkeit' gibt. Männer haben also z.B. nicht deswegen eine größere gesellschaftliche Macht als Frauen, nur weil sie von Natur aus über eine größere Körperkraft verfügen. Hier spielen andere kul-

¹⁷⁰ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 20-23. 78-82.

¹⁷¹ Diese Aufteilung der menschlichen Lebenswirklichkeit ist natürlich nicht unproblematisch, stellt sich doch die Grenze zwischen 'Natur' und 'Kultur' bei näherer Betrachtung als äußerst fließend heraus. Zudem birgt sie in sich die Gefahr einer dualistischen Trennung beider Bereiche, die v.a. in Grenzfällen nichts mehr mit der empirischen Wirklichkeit zu tun hat, da sich diese oft als ein sehr komplexes Ineinander verschiedenster Beziehungsgeflechte darstellt und eine klare Zuweisung einzelner Elemente dieses Geflechts in zwei scharf voneinander getrennter Bereiche nicht zuläßt, ohne den Gesamtzusammenhang zu zerstören. Trotzdem bleibe ich in diesem Fall bei der Trennung der menschlichen Lebenswirklichkeit in 'Natur' und 'Kultur', da sich mir keine bessere Systematisierung anbietet. Ich verstehe diese beiden Begriffe aber nicht als ontologische Aussagen, sondern nur als rein funktionale Begriffe, die es mir erlauben, in Kürze, ohne all zu weitschweifenden Differenzierungen, die hier nur verwirren würden, einigermaßen sinnvolle Aussagen zur Geschlechterfrage zu machen und dabei den 'roten Faden' in meinen Ausführungen nicht zu verlieren.

¹⁷² siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 78.

turelle Faktoren eine viel größere, wenn nicht gar die allein entscheidende Rolle. So argumentiert z.B. die Feministin Ann OAKLEY: "'Sex' ist ein biologischer Begriff, 'Geschlecht' ein psychologischer und kultureller. Der gesunde Menschenverstand geht davon aus, daß beide bloß zwei Betrachtungsweisen derselben Teilung sind und daß jemand, der - sagen wir - zum weiblichen Sex gehört, automatisch zum korrespondierenden (weiblichen) Geschlecht gehören muß. In Wirklichkeit ist das nicht so. Mann oder Frau zu sein, Junge oder Mädchen, ist ebenso eine Auswirkung von Kleidung, Gestik, Beschäftigung, Bezugskreis und Persönlichkeit wie vom Besitz spezifischer Genitalien."¹⁷³ Die Geschlechtsidentität eines Menschen ist also zu weiten Teilen sozial konditioniert und historisch bedingt. Das 'elementare, biologische Geschlecht' eines Menschen wird in einer Gesellschaft mit spezifischen Herrschafts- und Eigentumsstrukturen zum 'sozialen Geschlecht' ausgeformt.

2.2.2 Erkenntnistheoretische Klärungen und Problematisierungen

Walter HOLLSTEIN stellt die Beziehungen zwischen dem 'elementaren' und dem 'sozialen Geschlecht' wie folgt dar. Er geht davon aus, daß der Mensch in seiner biologisch und sozial geprägten Geschlechtlichkeit schon immer die ihm durch die Natur vorgegebenen "biologischen Eigenschaften durch soziale Erfahrung und soziales Lernen gestaltet (hat; Verf.). Der Mensch hat, wie Karl Marx es ausdrückte, eine 'zweite Natur', und das ist die von ihm erschaffene Welt der Kultur, die wiederum bedingt, daß wir auch unsere Naturausrüstung immer kulturell sehen und bewerten."¹⁷⁴

Auf dieses erkenntnistheoretische Problem, der Klassifizierung und Bewertung 'natürlicher' menschlicher Eigenschaften innerhalb eines bestimmten 'kulturellen' Kontextes macht auch die feministische Wissenschaftstheoretikerin Sandra HARDING aufmerksam. Ihre Sicht der Geschlechtlichkeit der Menschen basiert auf einer theoretischen Skepsis gegenüber allen ontologisierenden Wesensaussagen zur Geschlechtsidentität von Menschen. Sie macht dabei auf die Problematik aufmerksam, daß eine erkenntnistheoretische Trennung von 'Natur' und 'Kultur' aufgrund ihrer Interdependenz theoretisch nicht durchhaltbar und empirisch nicht belegbar ist. So erklärt sie: Versucht man "spezifisch 'natürliche' Komponenten menschlicher Charakterzüge und Verhaltensformen zu erkennen, bewegt man sich in empirischer und theoretischer Hinsicht auf höchst dünnem Eis, denn schließlich sind alle an Menschen beobachtbaren Charakterzüge und Verhaltensweisen unvermeidlicherweise kulturell geprägt. ... Selbst unser genetisches Erbe ist zum Teil das Produkt gesellschaftlicher Faktoren, verdankt es sich doch der für seine Entstehung notwendigen 'Partnerwahl'".¹⁷⁵ So geht Sandra HARDING davon aus, daß jede Definition sogenannter 'natürlicher' oder 'kultureller' Eigenschaften selber wieder ein 'kulturelles' Konstrukt ist, also nicht unabhängig

¹⁷³ siehe Ann OAKLEY, *Sex, Gender And Society*, New York 1972, 158; hier zitiert nach Walter HOLLSTEIN (1988) 21.

¹⁷⁴ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 79.

¹⁷⁵ siehe Sandra HARDING (1991) 194.

von ihrem spezifischen soziokulturellen Kontext behauptet werden kann. Wir sehen die Welt nun einmal hauptsächlich in dem Deutehorizont, der uns von unseren körperlichen und geistigen Vorfahren und LehrerInnen innerhalb unseres Sozialgefüges vermittelt wurde. Davon ist auch unsere Sichtweise der Geschlechter geprägt. So hängt die Unterteilung der Menschen in zwei oder mehr biologische Geschlechter auch "vom Interesse und der Fähigkeit einer Kultur ab, Geschlechtsunterschiede überhaupt wahrzunehmen"¹⁷⁶, wie auch davon, worin diese bestehen sollen." Insofern "ist die Wahrnehmung, daß die Natur zwei biologische Geschlechter hervorgebracht hat, oder daß zwei die natürliche Anzahl und mehr als zwei das Ergebnis biologischer Fehler ist, kulturell determiniert."¹⁷⁷ Unsere Vorstellungen von geschlechtsspezifischen Verhaltensweisen, Eigenschaften und sozialen Rollen sind somit v.a. das Produkt unserer kulturell je verschieden geprägten Weltdeutungen. Als soziokulturell wandelbare Vorstellungen erlauben diese also keinen Rückgriff auf eine der 'Kultur' zugrundeliegende 'Natur', auf ein 'natürliches, typisches Wesen' des Mannes oder der Frau. Aufgrund der Abhängigkeit unserer Erkenntniskraft von unserem kulturellen Kontext sind wir schlichtweg nicht in der Lage, eine jenseits unserer 'Kultur' angesiedelte eigentliche 'Natur' der Dinge auszumachen. Somit ist jeder Versuch, die Geschlechtlichkeit der Menschen jenseits ihrer kulturellen Kontexte definieren zu wollen, aus erkenntnistheoretischer Sicht als undurchführbares Unterfangen zu kennzeichnen. Versucht man trotzdem eine 'Natur', ein eigentliches 'Wesen' des Mannes oder der Frau zu postulieren, so muß man sich die Frage gefallen lassen, ob dies nicht im Interesse einer ganz bestimmten patriarchalen oder feministischen Ideologie geschieht.

Diese erkenntnistheoretischen Anfragen an die, in unserer Kultur gängige biologistische und dualistische Sichtweise der Geschlechter sollen vorerst genügen. Die Problematik biologistischer Geschlechterdefinitionen dürfte hier schon deutlich geworden sein, jedoch lassen sich diese erkenntnistheoretischen Anfragen auch durch empirische Fakten absichern, so daß die 'Theorie vom sozialen Geschlecht', die die Geschlechtsidentität der Menschen vorrangig als soziokulturelle Größe sieht, auch auf einer empirischen Grundlage ruht. Auf diese empirischen Fakten, die die 'Theorie vom sozialen Geschlecht' stützen, soll nun näher eingegangen werden.

¹⁷⁶ In diesem Zusammenhang ist v.a. die Kultur der TahitianerInnen von Bedeutung. In dieser gibt es nämlich diese Unterscheidung in 'männlich' und 'weiblich' nicht. Darauf wurde bereits in A.2.1.1.3 eingegangen.

¹⁷⁷ siehe Sandra HARDING (1991) 195.

2.2.3 Empirische Fakten, die die 'Theorie vom sozialen Geschlecht' stützen

An dieser Stelle sind die Forschungsergebnisse zur sexuellen Identität von Hermaphroditen¹⁷⁸ von besonderer Bedeutung: "Studien über Hermaphroditen mit derselben Diagnose ... haben gezeigt, daß Menschen sich schlicht als männlich oder weiblich empfinden, je nachdem, ob sie als männlich oder weiblich definiert und erzogen worden sind ...: 'Es gibt keinen überzeugenderen Beweis für die große Macht der sozialen Interaktion auf die Differenzierung der Geschlechtsidentität als die Fälle von kongenitalen Hermaphroditen, die dieselbe Diagnose und ähnliche Grade von Hermaphroditismus aufweisen, jedoch verschieden zugeordnet sind und eine unterschiedliche nachgeburtliche Medizin- und Lebensgeschichte haben'¹⁷⁹ (Money 1970, S. 432). Wenn also z.B. von zwei Individuen mit der Diagnose eines androgenitalen Syndroms mit weiblichen Hermaphroditismus das eine als Mädchen und das andere als Junge erzogen wird, so wird jede/r der beiden sich entsprechend identifizieren. Das Individuum, das als Mädchen herangewachsen ist, wird sich für ein Mädchen halten; dasjenige, das als Junge herangewachsen ist, wird sich für einen Jungen halten; und jede/r wird sich mit Erfolg ihrer/seiner Selbstdefinition entsprechend verhalten."¹⁸⁰

Diese Untersuchungsergebnisse zeigen nach Ansicht von Sandra HARDING, "daß zwischen dem physiologischen Geschlecht des Kleinkindes und der endgültigen biologisch/sozialen Geschlechtsidentität, die das Kind annimmt, eine vollständige Disjunktion besteht. Nicht das physiologische Geschlecht, sondern die Erwartungshaltung der Eltern bestimmt für das Kleinkind im Vorwege die geschlechtliche Identität des Erwachsenen."¹⁸¹ Hermaphroditen, die aus biologischer Sicht eine indifferente Geschlechtlichkeit aufweisen, entwickeln trotzdem eine männliche oder weibliche Geschlechtsidentität. Dieser Prozeß ist jedoch aufgrund des Fehlens einer biologisch eindeutigen Geschlechtszugehörigkeit, nicht durch biologische Determinanten, sondern ausschließlich durch soziale Faktoren bedingt. Es legt sich somit der Schluß nahe, daß ähnliches auch für alle übrigen Menschen gilt. So stellt Sandra HARDING fest: "Und was für diese Fälle (gemeint sind die Hermaphroditen; Verf.) gilt, die den Wissenschaftlern aufgrund ihrer Anomalität auffallen (schätzungsweise sind zwei bis drei Prozent aller Menschen Hermaphroditen), dürfte auch für den Rest von uns wahr sein: es ist die gesellschaftliche Erwartungshaltung, die biologisch-soziale Geschlechteridentitäten hervorbringt."¹⁸²

Gestützt wird diese These auch durch Erkenntnisse aus der Psychologie und der Biologie. Hierbei stütze ich mich auf die Ausführungen von Naomi WEISSTEIN¹⁸³.

¹⁷⁸ vgl. John MONEY, Psychosexual Differentiation, in: John MONEY (Hrsg.), Sex Research. New Developments, New York 1965, 3-23.

¹⁷⁹ siehe John MONEY, Sexual Dimorphism and Homosexual Gender Identity: Psychological Bulletin 74 (1970) 425-440; hier zitiert nach Naomi WEISSTEIN (1988) 215f.

¹⁸⁰ siehe Naomi WEISSTEIN (1988) 215f.

¹⁸¹ siehe Sandra HARDING (1991) 135f.

¹⁸² siehe Sandra HARDING (1991) 136.

¹⁸³ vgl. Naomi WEISSTEIN (1988) 201-221.

Vielfältige psychologische und biologische Untersuchungen in den letzten Jahren haben gezeigt, daß es auf dem Weg der empirischen Wissenschaft nicht möglich ist, innere, natürliche Anlagen für geschlechtsspezifisches Handeln auszumachen. Viel stärker als genetische oder psychische Prägungen wirkt sich das soziale Gefüge auf das Verhalten eines Individuums aus. "Mittlerweile mehren sich die Beweise dafür, daß das, was eine Person tut und zu sein glaubt, gewöhnlich davon abhängt, was die Umgebung von ihr erwartet und was die Gesamtsituation, in der sie handelt, von ihr verlangt. Verglichen mit der Bedeutung des sozialen Gefüges, in dem eine Person lebt, sind seine oder ihre Geschichte und Charakterzüge sowie auch die biologische Ausstattung lediglich zufällige Varianten," Geräusche, "die dem wahren Signal, wodurch das Verhalten bestimmt wird, lediglich aufgesetzt sind."¹⁸⁴

Auf Grund vielfältiger psychologischer Experimente von R. ROSENTHAL, S. MILGRAM und S. SCHACHTER/ J.E. SINGER¹⁸⁵ in der Mitte der 60er Jahre ist deutlich geworden, daß "ein Verständnis menschlichen Verhaltens zuerst und in erster Linie die Analyse der sozialen Zusammenhänge erfordert, in denen sich diese Menschen bewegen, die Analyse der Erwartungen, die ihrem Verhalten entgegengebracht werden und die Analyse der Autoritäten, die ihnen sagen, wer sie sind und wie sie sich zu verhalten haben."¹⁸⁶ Die genannten Experimente bestätigten dies, indem sie zeigten, daß "Testpersonen unter ganz harmlosen sozialen Bedingungen und ohne Zwang dazu gebracht werden können, andere Testpersonen zu töten, während sie dies unter anderen sozialen Bedingungen eindeutig ablehnen"¹⁸⁷, daß "Testpersonen in einem physiologisch bedingten Angstzustand mit Euphorie reagierten, weil noch jemand da ist, der euphorisch ist, oder" daß "sie zornig reagieren, weil sich da ein Zorniger befindet"¹⁸⁸, daß "Schüler intelligent werden, weil Lehrer sie für intelligent halten"¹⁸⁹ und daß "Ratten leichter durch Labyrinth rennen, weil Forscher sie für klug halten."¹⁹⁰

Durch dieser Experimente wird deutlich, daß das menschliche Verhalten viel stärker vom sozialen Umfeld als von persönlichen Prägungen abhängig ist. Der Schluß liegt nahe, daß dies auch für das geschlechtsspezifische Verhalten zutrifft. Die Konstruktion einer biologisch determinierten 'typisch' männlichen oder 'typisch' weiblichen psychischen Struktur ist empi-

¹⁸⁴ siehe Naomi WEISSTEIN (1988) 203.

¹⁸⁵ Die genauen Literaturangaben zu diesen Experimenten sind der Bibliographie von Naomi WEISSTEIN (1988) 220f zu entnehmen. Eine Beschreibung der Experimente, auf deren Darstellung ich aus Platzgründen verzichte, findet man bei Naomi WEISSTEIN (1988) 211-214.

¹⁸⁶ siehe Naomi WEISSTEIN (1988) 214.

¹⁸⁷ siehe Naomi WEISSTEIN (1988) 214 in einer abschließenden Interpretation des Experiments von S. MILGRAM von 1965.

¹⁸⁸ siehe Naomi WEISSTEIN (1988) 214 in einer abschließenden Interpretation des Experiments von S. SCHACHTER/ J.E. SINGER von 1962.

¹⁸⁹ siehe Naomi WEISSTEIN (1988) 214 in einer abschließenden Interpretation der Experimente von R. ROSENTHAL/ K.L. FODE von 1960 und von R. ROSENTHAL/ R. LAWSON von 1961.

¹⁹⁰ siehe Naomi WEISSTEIN (1988) 214 in einer abschließenden Interpretation des Experiments von R. ROSENTHAL/ JACOBSEN von 1968.

risch nicht belegbar und aus der Sicht empirischer psychologischer Forschung sogar höchst fragwürdig.

Dieser Befund wird auch durch die Biologie bestätigt. So läßt sich von biologischen Unterschieden zwischen den Geschlechtern nicht auf die männliche oder weibliche 'Natur' schließen. Mehrfach wurde zwar der Versuch gemacht, angeborene Verhaltensunterschiede zwischen weiblichen und männlichen Wesen durch die Unterschiedlichkeit ihrer Geschlechtshormone zu begründen, jedoch dürften diese als gescheitert gelten. Beobachtungen an verschiedenen Primatenarten haben nämlich gezeigt, daß das Hormon Testosteron, das angeblich 'typisch' männliche Eigenschaften wie Aggressivität, Dominanz, Konkurrenzverhalten etc. fördern soll, nichts mit geschlechtsspezifischen Verhaltensweisen zu tun hat. So gibt es z.B. Primatenarten, bei denen die weiblichen Tiere trotz fehlendem Testosteron deutlich aggressiver, konkurrenbewußter und dominanter sind als die männlichen. Andererseits gibt es auch Primatenarten, "bei denen die weibliche Tiere ihre Jungen nur zum Füttern berühren; die männlichen Tiere besorgen (trotz Testosteron; Verf.) die restliche Brutpflege. ... Es ist demnach nicht klar, was Testosteron - oder andere Unterschiede in den Geschlechtshormonen für das Geschlechterrollenverhalten in der Natur bedeuten."¹⁹¹ Deshalb sind alle bisherigen Versuche vom Verhalten verschiedener Primatenarten auf 'angeborene' menschliche geschlechtstypische Eigenschaften zu schließen als gescheitert zu betrachten. Dazu kommt noch, daß das Verhalten verschiedener Arten nicht ohne weiteres vergleichbar ist. Menschen sind nun mal keine Affen.

Trotzdem haben die Beobachtungen zum Verhalten der Primaten nach Ansicht von Naomi WEISSTEIN einen begrenzten Sinn. Sie zeigen nämlich, daß das Geschlechterrollenverhalten bei nichtmenschlichen Primaten sehr stark variiert. "'Die Biologie' scheint da sehr wenig Grenzen zu setzen; die Tatsache, daß ein Weibchen gebiert, heißt noch nicht einmal bei Nicht-Menschen, daß es sich notwendigerweise um die Jungen kümmert. Bei den Krallenaffen zum Beispiel, trägt das Männchen das Junge zu allen Zeiten, außer wenn es gestillt wird (Michell 1969)¹⁹²; 'natürliches' weibliches und männliches Verhalten nimmt die ganze Bandbreite ein, von Weibchen, die viel mehr Aggressions- und Konkurrenzverhalten zeigen als Männchen (z.B. die Tamarine, vgl. Mitchell 1969), und männlichen 'Müttern' (z.B. Titiaffen, Nachtaffen und Krallenaffen, vgl. Mitchell 1969) bis zu unterwürfigen und passiven Weibchen und männlichen Angreifern (z.B. Rhesusaffen)."¹⁹³

Auf der Grundlage dieser empirischen Forschungsergebnisse aus der Psychologie und der Biologie dürfte deutlich geworden sein, daß es kein angeborenes 'natürliches' typisch männliches oder weibliches Geschlechterrollenverhalten gibt. Somit erscheint die 'Theorie vom sozialen Geschlecht' um einiges plausibler, als biologistische Deutungen des Geschlechterrollenverhaltens. Menschliches Verhalten (auch das Geschlechterrollenverhalten) wird also

¹⁹¹ vgl. und siehe Naomi WEISSTEIN (1988) 214f.

¹⁹² vgl. G. MITCHELL, Paternalistic Behavior in Primates: Psychological Bulletin 71 (1969) 339-417.

¹⁹³ siehe Naomi WEISSTEIN (1988) 217.

fast ausschließlich durch soziale Faktoren beeinflusst. Eine gewisse, aber beschränkte Wirkung biologischer Vorgaben auf die Ausbildung der spezifischen Geschlechtsidentität darf dabei aber auch nicht geleugnet werden. Nur spielen diese ein sehr untergeordnete, bisher noch nicht ganz geklärte Rolle.¹⁹⁴ So konstatiert z.B. Sandra HARDING: Zwar unterscheiden sich Mann und Frau in rein biologischer Hinsicht (Gene oder Chromosomen, Hormone, Gonaden, innere Fortpflanzungsorgane, äußere Geschlechtsorgane), jedoch ist "der Abstand zwischen diesem biologischen Geschlechtsunterschied und der voll entfalteten Konstruktion vergeschlechtlichter und sexueller Identitäten, Verhaltensweisen, Rollen und Bedürfnissen, die den Erwachsenen ausmachen, ... groß, und er wird von der Kultur offensichtlich vollständig durchmessen."¹⁹⁵

Festzuhalten ist also, daß es keine elementare, biologische Basis gibt, aus der die sozialen Geschlechtsunterschiede erklärt werden können. Bisweilen gelang es der empirischen Forschung nicht, wesentliche Differenzen zwischen Mann und Frau, abgesehen von elementaren Geschlechtsunterschieden auszumachen. Somit sind auch alle Geschlechterbilder, -stereotypen und geschlechtsspezifischen Eigenschaftszuweisungen nicht biologisch, sondern vorrangig sozial und kulturell erklärbar. Ich möchte mich deshalb der Meinung Naomi WEISSTEINs anschließen, die am Ende ihres Artikels schließt: "Ich weiß nicht, welche unveränderlichen Unterschiede zwischen Mann und Frau außer ihren Genitalien bestehen; vielleicht gibt es einige Unterschiede; möglicherweise gibt es eine Reihe von irrelevanten Unterschieden. Bis jedoch die sozialen Erwartungen für Männer und Frauen gleich sind, bis wir Männer und Frauen gleichermaßen respektieren, bis dahin werden unsere Antworten auf diese Frage lediglich unsere Vorurteile widerspiegeln."¹⁹⁶

Wie sich nun das Geschlecht als soziale Größe weiter darstellt, soll im folgenden kurz skizziert werden.

¹⁹⁴ So darf man m.E. nicht übersehen, daß sich kleine Kinder sehr wohl der biologischen Unterschiede zwischen Jungen und Mädchen bewußt sind. So erkennt z.B. das kleine Mädchen, daß ihr kleiner, eben zur Welt gekommener Bruder irgendwie anders ist, so ähnlich wie der Papa. Diese Erkenntnis des Andersseins spielt sicher eine wesentliche Rolle bei der Ausbildung der Geschlechtsidentität, jedoch bedeutet sie nicht, daß das Mädchen sich nun in ganz bestimmter, biologisch vorgegebenen Weise entwickelt und typisch weibliche Verhaltensweisen quasi automatisch übernimmt. Bei der Ausbildung der Geschlechtsidentität mit ganz bestimmten Geschlechterrollenverhaltensmustern spielt die Erziehung und das Vorbild der Eltern und die gesellschaftlichen Erwartungen an das Verhalten des Mädchens eine dominierende Rolle. Mit der Erkenntnis ihres biologischen Andersseins erkennt das Mädchen zwar, daß es eine Frau ist, wie es diese inhaltsleere Form des Frauseins mit geschlechtstypischen Verhaltensweisen ausfüllt, hängt aber allein vom soziokulturellen Kontext des Mädchens ab. Analoges gilt natürlich auch für Jungen.

¹⁹⁵ siehe Sandra HARDING (1991) 135.

¹⁹⁶ siehe Naomi WEISSTEIN (1988) 220.

2.2.4 Das 'soziale Geschlecht' und die Ausbildung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung

Rein phänomenologisch betrachtet, ist das 'soziale Geschlecht' und die Geschlechtsidentität von Mann und Frau in unserer und in den meisten anderen Kulturen unterschiedlich geartet. 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit' erhält in fast allen Gesellschaften eine ganz besondere Prägung. 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' wird gesellschaftlich meist mit besonderen, geschlechtsspezifischen Formen "der Geschlechterbeziehungen und der ... Arbeitsteilung, von Geburtenregelung, Sexualität und Liebe sowie der als weiblich und männlich etikettierten Eigenschaften, Handlungsanweisungen und Aufgaben"¹⁹⁷ belegt. Dabei setzt unser 'elementares Geschlecht' bestimmte Bedingungen, die zu sozialen Konsequenzen führen.

So legt das biologische Faktum, daß nur Frauen Kinder gebären und stillen können, die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in der Säuglingspflege nahe, ohne jedoch ein unabänderliches Schicksal zu sein. Auf Grund des engen Kontakts zwischen Mutter und Kind während der Schwangerschaft und der Stillzeit, ist es zwar naheliegend, daß sich hauptsächlich Frauen um die Kleinstkinder kümmern, sie also für andere Aufgaben nur bedingt frei sind, jedoch heißt das nicht zwangsläufig, daß Frauen trotz ihrer Aufgaben als Mutter ans Haus gebunden sind. Als Beispiel möchte ich hier die Indiofrauen anführen, die mit ihren Babys auf dem Rücken Feldarbeit verrichten. Zudem ist es heute z.B. durch das hochwertige Angebot an Babynahrung auch gar nicht mehr der Fall, daß ausschließlich Frauen für die Ernährung der Säuglinge zuständig sein müssen. Durch die moderne Babynahrung ist der Säugling um vieles weniger von der Mutter abhängig als früher, so daß heute die Bedingungen für einen grundlegenden Wandel in der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung gegeben sind. Heute können auch Männer ohne große Probleme einen Säugling großziehen und einige tun das ja bereits.

Somit wird deutlich, daß bestimmte Formen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung zwar durch die biologischen Unterschiede zwischen Mann und Frau gefördert, daß sie aber auch durch kulturelle Innovationen geändert werden können. Es ist nicht möglich, aus den biologischen Unterschieden zwischen Mann und Frau das Machtgefälle zwischen den Geschlechtern und das unterschiedliche gesellschaftliche Ansehen geschlechtsspezifischer Tätigkeiten abzuleiten. Daß es zu einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung kam und kommt, mag auch einige biologische Gründe haben. Wie sich jedoch diese Arbeitsteilung genau gestaltet und welche Machtgefälle und Herrschaftsstrukturen sie mit sich bringt, ist dagegen allein soziokulturell erklärbar.

In unserer Kultur ist das 'soziale Geschlecht', "sowohl im menschlichen Denken als auch in der gesellschaftlichen Organisation und in individuellen Identitäts- und Verhaltensformen ... eine asymmetrische Kategorie."¹⁹⁸ Männer haben immer noch den Großteil der gesellschaftlichen Macht inne und gelten weiterhin als Maßstab für das Mensch-Sein schlechthin,

¹⁹⁷ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 22.

¹⁹⁸ siehe Sandra HARDING (1991) 56.

während Frauen weitgehend gesellschaftlich machtlos sind und als das 'Andere Geschlecht' angesehen werden, das als irgendwie minderwertig und minderbemittelt gilt. Diese hierarchische Geschlechtersicht ist aber nicht auf biologische Ursachen zurückzuführen, sondern ist allein Ausdruck der geschichtlich gewachsenen gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse innerhalb des patriarchalen Gesellschaftssystems.

2.2.5 Die Verinnerlichung und Verfestigung sozialer Definitionen von 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit'¹⁹⁹

Auch wenn die Geschlechtsidentität von Männern und Frauen hauptsächlich gesellschaftlich und nicht natürlich determiniert ist, also "das soziale Geschlecht der Menschen für die jeweiligen Eigenschaften von Frau und Mann ausschlaggebender ist als das elementare"²⁰⁰, so wurden jedoch jahrhundertlang die soziokulturell geprägten Attribute, Rollen und Aufgaben von Männern und Frauen durch den Verweis auf den angeblich so großen biologischen Unterschied zwischen Mann und Frau legitimiert und gefestigt.

Diese sexistischen Festlegungen der Weiblichkeits- und Männlichkeitsbilder wurden im Laufe der Jahrhunderte zu festen Traditionen der abendländischen Kultur. Bis heute verinnerlichen Männer und Frauen diese Bilder im Prozeß der Ausbildung ihrer Persönlichkeit und Geschlechtsidentität. Dadurch bestimmen diese Traditionen auch unsere Gegenwart. Sie sind eine uns vorgegebene Realität und prägen so entscheidend unsere Sichtweise der Geschlechter. Insoweit sie unser Erleben strukturieren, sind sie in gewisser Weise unsere Wirklichkeit. Als individuell verinnerlichte Traditionen prägen diese gesellschaftlich determinierten und weiter tradierten Geschlechtsdefinitionen sehr stark die menschliche Psyche und somit das menschliche Erleben der Wirklichkeit. Gesellschaftlich geprägte Geschlechterbilder nehmen somit im Erleben des einzelnen Menschen wesentliche Gestalt an.

So scheint es für die meisten europäischen Männer ganz selbstverständlich und wesentlich zu ihrem Mann-Sein zu gehören, daß sie z.B. die Ideale der wirtschaftlichen und sozialen Autonomie und des kulturellen Fortschritts in ihrem Leben zu verwirklichen streben. Daß diese 'männlichen' Ideale ein gesellschaftliches Produkt und nicht eine biologische Notwendigkeit darstellen, wird kaum noch sichtbar. Um dies deutlich zu machen, bedarf es der kritischen Selbstreflexion von Männerrollen und -idealen, der Männer aber bis heute weitgehend ausgewichen sind.²⁰¹

Auf der Theorie des sozialen Geschlechts aufbauend versuche ich mich nun dem Begriff der 'Männlichkeit' vorsichtig anzunähern, indem ich auf die kulturanthropologischen Beobachtungen von David D. GILMORE zurückgreife.

¹⁹⁹ vgl. u.a. Walter HOLLSTEIN (1988) 82f.

²⁰⁰ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 83.

²⁰¹ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 77f.

2.3 Das Mannsbild und die Männerbilder. Ein kulturanthropologischer Ansatz zur Klärung des Begriffs 'Männlichkeit'

In den nun folgenden Ausführungen stütze ich mich weitgehend auf die kulturanthropologische Untersuchung von David D. GILMORE²⁰². Im Vergleich verschiedener Männlichkeitsbilder aus unterschiedlichen Kulturen kommt er zu folgenden Schlußfolgerungen:

'Männlichkeit' wird in den meisten Kulturen "nicht als natürlicher Zustand begriffen, der spontan durch biologische Reife eintritt, sondern vielmehr als ein unsicherer oder künstlicher Zustand, den sich die Jungen gegen mächtige Widerstände erkämpfen müssen."²⁰³ Die 'Männlichkeit' gilt als stets gefährdetes Persönlichkeitsmerkmal, das immer wieder behauptet werden muß. Dazu dienen u.a. sämtliche Arten männlicher Initiationsriten für Jungen, die den Übergang vom Jungen zum Mann rituell bestätigen. Sie können äußerst vielgestaltig sein und sind in allen Kulturen zu finden. Sie beinhalten z.B. zwangsweise Isolation von der Mutter mit Einführung in die Männergesellschaft, schmerzhaftes Beschneidungsrituale, Alkoholgenuß bis zur Besinnungslosigkeit, rituelle Peitschungen, Terrorisierungen durch ältere Männer, lebensgefährliche Mutproben aller Art, Überreichung von Waffen, Vertrautmachen mit 'typischen' männlichen Tätigkeiten (Jagen, Arbeiten, Geld verdienen, Töten ...), Beweise der sexuellen Potenz etc.²⁰⁴ Neben diesen Initiationsriten finden sich aber immer auch 'Riten der Männlichkeit', die lebenslänglich ausgeübt werden, z.B. der Kampf um die eigene Frau gegenüber Feinden und Nebenbuhlern, die Bewährung in Ausnahmesituationen (z.B. im Krieg), die Verteidigung der eigenen Ehre oder der Ehre der Sippe (z.B. im Duell) etc. 'Echte' Männer werden also gemacht bzw. machen sich stets neu und werden nicht geboren. Als psychologische Erklärung für dieses Phänomen führt David D. GILMORE neuere Arbeiten postfreudianischer Ich-Psychologen (z.B. Erik ERIKSON, Margaret MAHLER, D.W. WINNICOTT) an. Auf der Grundlage ihrer Untersuchungen sieht er in diesen Ritualen Bewältigungsstrategien eines für Jungen spezifischen Individuationskonflikts. In ihnen wird die Überwindung des vorherigen Gefühls der Einheit mit der Mutter und die Schaffung einer autonomen, sich öffentlich darstellenden männlichen Person rituell vollzogen. Sie dienen in immerwährender Weise vollzogen dem Kampf gegen die Regression in die Entwicklungsphase des ursprünglichen Einsseins mit der Mutter.²⁰⁵

Als Ergebnis von ganz entscheidender Bedeutung für den weiteren Verlauf meiner Arbeit, ist folgende Schlußfolgerung David D. GILMOREs zu werten:

Das Phänomen der 'Männlichkeit' läßt sich nicht in ein einheitliches Bild vom Mann pressen. Universalgültige, den kulturellen Kontext der jeweiligen Männlichkeitsbilder mißachtende

²⁰² vgl. David D. GILMORE (1993).

²⁰³ siehe David D. GILMORE (1993) 11.

²⁰⁴ vgl. David D. GILMORE (1993) 12-22 und Sam KEEN (1992) 43-115. Sam KEEN bietet hier auch eine sehr interessante Darstellung von 'Ritualen der Männlichkeit', wie sie heute in unserer westlichen Kultur praktiziert werden. Dazu gehören die Rituale des Kriegers, der Arbeit und der Sexualität.

²⁰⁵ vgl. David D. GILMORE (1993) 28-32.

Konstruktionen einer Natur bzw. eines Wesens des Mannes bzw. des Männlichen sind obsolet. Diese finden wir z.B. bei vielen Biologen und Psychologen, die in ihren Untersuchungen auf der Vorstellung von zwei dichotom voneinander verschiedenen universalen Geschlechtstypen aufbauten und 'Männlichkeit' meist in biologistischer Manier allein als Konsequenz der männlichen Anatomie und männlicher Hormone als von Natur aus aggressiv zu definieren versuchten. In gleicher Weise sind auch die Auffassungen Sigmund FREUDs, der die Meinung vertrat, daß Anatomie gleich Schicksal sei, und C.G. JUNGS²⁰⁶, der in seiner Archetypenlehre versuchte, universal gültige Gegensätze von Männlichkeit ('animus') und Weiblichkeit ('anima') zu entwickeln, die er als unveränderbare Archetypen geschlechtsbestimmter Identität sah, als reine Projektionen der dichotomen Geschlechterbilder einer ganz bestimmten Kultur - nämlich der europäischen - zu verwerfen.

In seinem Vergleich unterschiedlicher Männlichkeitsbilder aus verschiedenen Kulturen stellte David D. GILMORE nämlich fest, daß in unterschiedlichen kulturellen Kontexten z.T. stark voneinander abweichenden Ausprägungen männlicher Ideale und sozialer Handlungsweisen zu finden sind. Das Spektrum reicht vom Machismo Spaniens und Südamerikas mit einem deutlich aggressiven, herrschaftsorientierten Männlichkeitsideal bis zur fast völligen Nivellierung der Geschlechtsunterschiede in den Kulturen der Tahitianer und der Semai in Zentralmalaysia²⁰⁷. So stellt er fest: "Männlichkeit stellt sich nicht als monolithischer Kodex dar, der entweder vorhanden ist oder fehlt; wir scheinen eher einem Kontinuum von Männlichkeitsbildern und -systemen begegnet zu sein, einer gleitenden Skala oder einem schillernden Spektrum. Machismo ist nur das eine Extrem auf dieser Skala, und dort stehen ganz offensichtlich Truk, Spanien, die Samburu, Amhara, Sambia und einige Untergruppen wie die Rajputs und die amerikanischen Cowboys. Die Mehinaku, die Chinesen, Japaner und die modernen Amerikaner der Städte wären dann näher der Mitte zu einzuordnen, und die Semai mit ihrem nur minimalen Interesse an Virilität sowie die Tahitianer mit ihrem *mahu* (Dorfhomosexueller; Verf.) würden das andere Ende der Skala repräsentieren, während sich Hindus jeder Festlegung entziehen."²⁰⁸

Die Ausprägung dieser z.T. völlig voneinander verschiedenen Männlichkeitsbilder hängt von unterschiedlichen Faktoren ab, deren kausale Zusammenhänge nicht klar zu eruieren sind. So bilden die Umwelt (natürliche Umgebung, ökonomische Möglichkeiten; Verhältnis zu Nachbarvölkern etc.) und die Ideologie (pluralistisch, dualistisch oder monistisch bzw. holistisch; hierarchisch oder paritätisch; etc.) einer Kultur, sowie individual- und sozialpsychische Faktoren (Ödipuskomplex, Kastraktionsangst, Individuationskonflikte, Regressionstendenzen etc.) ein multikausales Bedingungsgefüge, das zur Ausformung der jeweiligen kulturspezifischen Männlichkeitsvorstellung führt.²⁰⁹

²⁰⁶ vgl. hierzu auch B.4.2

²⁰⁷ vgl. hierzu David D. GILMORE (1993) 230-238.

²⁰⁸ siehe David D. GILMORE (1993) 244.

²⁰⁹ vgl. David D. GILMORE (1993) 249f.

Trotz dieser Pluralität der Männlichkeitsideale ist aber weltweit v.a. der aggressive, patriarchale Typ von 'Männlichkeit', der sich dichotom von der Welt des 'Weiblichen' abgrenzt, vorherrschend. Warum ist das aber der Fall? Die "stetige kulturbestimmende Neigung, zwischen Geschlechterrollen zu unterscheiden und sie zu polarisieren"²¹⁰, sowie die statistische Tatsache, daß die Männlichkeitsbilder zum großen Teil aggressiv geprägt sind und daß es vorwiegend Kulturen gibt, die ein festumrissenes Männlichkeitsideal ausbildeten, das sich meist in dichotomer Weise vom Bild der Frau abhebt, deutet David D. GILMORE als "eine Reaktion auf spezifische strukturelle und psychologische Defizite"²¹¹. Diese Defizite sind bedingt durch sich immer wieder wandelnde Formen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, die ihrerseits eine Reaktion auf bestehende (natürliche oder kulturelle) Umweltbedingungen sind. So scheint es unter den Bedingungen einer harten, oft bedrohlichen Umwelt, in der die zwei grundlegenden Erfordernisse jeder Gesellschaft, die Produktion und die Reproduktion, stetig bedroht, entweder unmittelbar oder mittelbar gefährdet sind, durch inneren Zerfall (Krise des politischen und wirtschaftlichen Systems; Auflösung tradierter, die Gesellschaft stabilisierender Normen und Werte etc.) oder durch Gefahren von außen (Raubtiere, begrenzte Ressourcen, feindliche Nachbarvölker etc.) fast immer zur Ausbildung eines klar umrissenen, aggressiv strukturierten Männlichkeitsideals zu kommen, dem Männer zu entsprechen haben, wenn sie sozial anerkannt werden wollen.

Dieses vorherrschende aggressive Männlichkeitsideal stellt sich nach David D. GILMORE im Extrem folgendermaßen dar. 'Echte' Männer, 'gestandene Mannsbilder' in diesem Sinne haben den dreifachen Verhaltenskriterien vom "Erzeuger-Beschützer-Versorger" zu entsprechen. "Um in den meisten dieser Gesellschaften ein Mann zu sein, muß man Frauen schwängern, Abhängige vor Gefahren schützen und die gesamte Familie und Verwandtschaft versorgen. ... Von 'echten' Männern wird erwartet, daß sie die Natur zähmen, um die grundlegenden Familieneinheiten ihrer Gesellschaft wieder neu zu schaffen und zu erhalten. Sie sollen also aus freiem Entschluß die soziale Ordnung neu schaffen und perpetuieren durch den Willen, aus nichts etwas von Wert zu schaffen. Mannsein ist eine Art Fortpflanzung; die heldische Komponente liegt in Selbstbestimmung und Disziplin, im absoluten Selbstvertrauen des Mannes - mit einem Wort, in seiner Handlungsautonomie. ... In den meisten Gesellschaften sind die drei männlichen Imperative²¹² entweder gefahrenbezogen oder höchst kompetitiv. Sie verurteilen die Männer zu Risiken auf dem Schlachtfeld, auf der Jagd oder in der Auseinandersetzung mit ihren Gefährten. Da jeder Mensch den Drang in sich trägt, sich Gefahren zu entziehen, kann man also 'wahre' Männlichkeit als Antrieb zu hoher Leistung im sozialen Kampf um knappe Ressourcen

²¹⁰ "Statt freie Entfaltung für Geschlechterrollen und -ideale zuzulassen, tendieren die meisten Gesellschaften dazu, die biologischen Möglichkeiten zu übertreiben, indem sie die Rollen deutlich gegeneinander abgrenzen und das adäquate Verhalten von Männern und Frauen als gegensätzlich oder komplementär definieren." siehe David D. GILMORE (1993) 24.

²¹¹ siehe David D. GILMORE (1993) 245.

²¹² zeugen, beschützen, versorgen

verstehen, als einen Verhaltenskodex, der durch Bewältigung innerer Hemmungen kollektive Interessen fördert. ... Und weil die Jungen sich für solche Kämpfe stählen müssen, bereitet man sie durch verschiedene Abhärtungsmaßnahmen darauf vor. Um Männer zu sein, müssen sie vor allem die Tatsache akzeptieren, daß sie jederzeit verfügbar sind. Dieses Annehmen der vollen Einsatzbereitschaft bildet überall die Basis der Männlichkeitspose. Aber mit schlichter Ergebung in diese Notwendigkeit ist es nicht getan. Die Entscheidung zur Männlichkeit muß, damit sie sozial sinnvoll ist, mit Begeisterung gepaart, mit stoischer Entschlossenheit oder vielleicht sogar mit 'Grazie' gekoppelt sein. Sie muß öffentlich als positive Wahl, als Jubel selbst im Schmerz erscheinen, denn sie impliziert die moralische Verpflichtung, die Gesellschaft und ihre wesentlichen Werte gegen alle Widrigkeiten zu verteidigen. Männlichkeit ist daher der Sieg über kindlichen Narzißmus, der nicht nur anders geartet ist als die Erwachsenenrolle, sondern eine Antithese zu ihr darstellt.²¹³

Dieses aggressive Männlichkeitsideal führt Männer aber heute - zumindest in der westlichen Welt - in die Krise, was bereits in A.1 aufgezeigt wurde. Es ist unter den heutigen Lebensbedingungen ein höchst destruktives Ideal, das Frauen unterdrückt, Männer krank macht, die Umweltzerstörung forciert und die Ausbeutung und Unterdrückung anderer legitimiert.

Gerade vor dem Hintergrund, daß 'Männlichkeit' auch anders gelebt werden kann, wie die Ausnahmekulturen der Tahitianer und der Ostjuden beweisen und in Anbetracht der z.T. lebensgefährlichen 'Krise des Mannes' in der westlichen Welt stellt sich mir - auf der Grundlage meines Glaubens an den menschenliebenden Gott Jesu, der die Menschwerdung des Menschen, das Glück und die Vollendung der gesamten Schöpfung in seinem Reich durch Jesus von Nazareth verheißen hat - die Frage, ob dieses eben dargestellte aggressive Konzept der 'Männlichkeit' nicht aufgegeben werden muß, zumal es immer auch mit einer Diskriminierung der Frauen und einer Beschneidung menschlicher Lebensmöglichkeiten für Männer und Frauen verbunden ist.

In den folgenden Kapiteln versuche ich deshalb zu ideologischen, strukturellen und psychologischen Faktoren, die dieses destruktiven Männlichkeitsbild stabilisieren, kritisch Stellung zu beziehen und Alternativen dazu aufzuzeigen. Auf der Grundlage der gerade eruierten empirischen Daten zum pluralen Phänomen der 'Männlichkeit', das sich aber v.a. in der Form der patriarchalen 'Männlichkeit' verwirklicht, versuche ich zu normativen Aussagen einer 'neuen Männlichkeit' zu gelangen, indem ich die unveräußerliche Würde jedes Menschen und die daraus resultierende ethische Forderung - die Entstehung von Opfern zu verhindern - zum Maßstab aller Geschlechterbilder und -ideale mache.

Ich betreibe diese Kritik patriarchaler Geschlechterbilder aus einer profeministischen Perspektive. Ihre normative Grundlage ist die Reich-Gottes-Botschaft der Bibel, die allen Menschen (Männern, Frauen, Kindern Weißen und Schwarzen, Alten und Jungen) ein Leben in

²¹³ siehe David D. GILMORE (1993) 245f.

Fülle in einer erlösten Schöpfung verheißt.²¹⁴ Patriarchale Formen der 'Männlichkeit', die andere - v.a. Frauen - unterdrücken, Leben in Fülle also nicht universal, sondern nur für einige wenige ermöglichen, sind auf dieser Grundlage zu verurteilen. Diese Kritik erfolgt unter der erkenntnistheoretischen Prämisse, daß sich dieses destruktive Männlichkeitsideal in der westlichen Kultur vorwiegend aus dichotomen Denk- und Handlungsstrukturen speist, die in allen Lebensbereichen der Menschen, in Wirtschaft, Politik, Religion, Wissenschaft und Kunst zu finden sind.

²¹⁴ Eine genauere Ausführung meiner Reich-Gottes-Theologie, die sich sehr stark an Leonhard RAGAZ orientiert, ist in D.2 zu finden.

B. Die Problematik des dichotomen Denkens im Zusammenhang mit der Geschlechterdifferenzierung. Eine Reflexion über das Begriffspaar 'männlich - weiblich'.

1. Die Allgegenwart dichotomer Strukturen in der westlichen Welt

Dichotome Strukturen begegnen uns westlichen Menschen auf Schritt und Tritt. Kein Lebensbereich ist frei von dichotomen Gegenüberstellungen. Begriffspaare, Lebenswelten und -konzepte werden sehr oft kontradiktorisch einander gegenübergestellt, als einander widersprechende Gegensatzpaare, die sich gegenseitig ausschließen und zwischen denen keine dritte Möglichkeit gedacht werden kann. In der Philosophie begegnet uns das dichotome Denken z.B. in der Gegenüberstellung von Geist und Materie, von Idealismus und Materialismus, von Subjekt und Objekt, Kultur und Natur etc.; in der Wissenschaftstheorie als Gegensatz von Wissenschaft und Nichtwissenschaft, Methode und Beliebigkeit, Geistes- und Naturwissenschaft etc.; in der christlichen Religion als kontradiktorische Begriffspaare Gott-Mensch, Gott-Welt, Heil-Sünde, gut-böse etc.; in der Wirtschaft als Gegenüberstellung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, von Arbeitszeit und Freizeit, von Sozialismus und Kapitalismus; in der Gesellschaft als Trennung von männlich und weiblich, von Deutschen und Ausländern, von Jungen und Alten, von 'Normalen' und 'Verrückten'; in der Politik als Unterscheidung von ethischen Grundsätzen und pragmatischen Handeln, von West und Ost oder von Nord und Süd.

Diese spontan zusammengestellte Liste ließe sich sicher noch weiter fortsetzen. Zudem wäre in jedem Einzelfall sicher eine differenziertere Untersuchung nötig, unter welchen Umständen und in welcher Weise diese Begriffspaare zu Dichotomien gestaltet werden. Diese kann ich hier jedoch nicht leisten. Es sollte in dieser kurzen Aufzählung nur das Bewußtsein der Leserin und des Lesers dafür geschärft werden, wie umfassend dichotome Strukturen unsere gesamte Lebenswirklichkeit umfassen können und es z.T. auch tun. Daß wir Menschen die Erfahrung unserer Wirklichkeit u.a. in polare bzw. dualistische Systeme gliedern, um so die chaotisch erscheinende Vielheit und Unverbundenheit der Einzeldinge zu strukturieren, damit wir uns in diesem Chaos der unterschiedlichsten Sinneseindrücke überhaupt zurechtfinden und überleben können, ist erst einmal nichts Schlechtes. Jedoch müssen wir uns dabei immer bewußt sein, daß solche Systeme nicht die Wirklichkeit selber, sondern nur unser Bild von der Wirklichkeit zum Inhalt haben.²¹⁵ Manchmal kommen sich

²¹⁵ Ich bin der Überzeugung, daß Menschen in Systemen denken müssen, also die erfahrene Wirklichkeit in ihrer bedrohlichen Vielfältigkeit und Unordnung ordnend zusammendenken und die einzelnen erfahrenen Phänomene miteinander in Beziehung setzen müssen, um nicht in dieser erfahrenen Vielfalt und Unordnung unterzugehen. Diese Systeme, die sich Menschen bilden, um die Wirklichkeit zu ordnen, existieren jedoch nur im Denken der Menschen und nicht in der Natur der Dinge an sich. Als Denksysteme von Menschen haben sie notwendigerweise nur einen begrenzten Rahmen, innerhalb dessen sie sinnvolle Antworten auf menschliche Fragen geben können. Sie sind eben nur Deutungen der Wirklichkeit und nicht die Wirklichkeit selbst. Andere Deutungen sind

Bild und Wirklichkeit vielleicht sogar sehr nahe. In einigen Fällen aber erweisen sich unsere Denkmodelle als zu eng und sind deshalb zu modifizieren oder ganz zu verwerfen. So erweist sich z.B. die Unterscheidung von 'Natur' und 'Kultur' im Alltag trotz einiger Unschärfen meistens als sehr nützlich und zutreffend. In Grenzfragen ist aber diese Unterscheidung höchst problematisch, z.B. wenn es um die Unterscheidung sog. 'natürlicher' und 'künstlicher' Mittel zur Empfängnisverhütung geht. So steckt nämlich auch in den sog. 'natürlichen' Mitteln zur Empfängnisverhütung wie z.B. der Temperaturmethode mindestens genausoviel kulturelles Know-how wie in einem Kondom.

Besonders problematisch werden dichotome Denk- und Handlungsstrukturen jedoch dann, wenn ihr Gebrauch Opfer erzeugt, wie im nun zu behandelnden Fall der Dichotomie von männlich und weiblich. In einem solchen Fall sind sie im Hinblick auf ihre Motive, Ursprünge, Funktionsweisen und Erscheinungsweisen kritisch zu durchleuchten und durch geeignetere Wirklichkeitsdeutungen zu ersetzen.

möglich und nötig, um nicht unter dem Diktat einer einzigen Deutungsmöglichkeit, die für sich absolute Gültigkeit und völlige Kohärenz beansprucht, zu einer denkerischen Verzerrung der Wirklichkeit zu kommen, die nichts mehr mit Empirie zu tun hat. Darüber hinaus sind die Denksysteme der Menschen als Leistungen konkret lebender Menschen abhängig vom jeweiligen soziokulturellen Kontext und müssen deshalb notwendig gestaltungsoffen sein, um unter anderen sozialen Verhältnissen weiterhin brauchbare und lebensfördernde Deutungen der Wirklichkeit zu liefern. Das gilt auch für alle polaren oder dichotomen Denksysteme, die sich in Gegensatzpaaren wie z.B. 'Natur-Kultur' oder 'männlich-weiblich' ausdrücken.

2. Dichotomes Denken und Sexismus

Die feministische Kritik an androzentrisch geprägten Denkformen und Handlungsweisen macht den engen Zusammenhang zwischen dualistischem Denken und Sexismus deutlich. Im Feminismus bezeichnet Sexismus "jegliche Handlung, Tat oder institutionelle Handlung, die systematisch zur Unterdrückung und Marginalisierung einer Person oder einer Gruppe aufgrund ihres Geschlechts beiträgt."²¹⁶ Eine wichtige Grundlage des Sexismus ist nach Meinung von Angela BAUER und anderen Feministinnen der "Mißbrauch von klassischen Dualismen. Dichotomien wie z.B. Geist/Körper, Spiritualität/fleischliche Lust, Kultur/Natur, Sein/Werden, Wahrheit/Erscheinung oder Leben/Tod werden als männlich bzw. weiblich identifiziert und als 'natürliche' Eigenschaften auf Männer und Frauen projiziert. Den Frauen wird dabei die minderwertige Seite der Passivität, Sinnlichkeit, Irrationalität und Abhängigkeit zugeschrieben. Sie sind das 'andere', das 'schwache Geschlecht'.²¹⁷ 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' stehen somit in einem deutlich asymmetrischen Verhältnis zuungunsten des weiblichen Pols zueinander.

Die Strukturen dieses dichotomen Denkens, das sich auch in den zeitgenössischen androzentrisch geprägten Wissenschaften findet²¹⁸, ihre möglichen Ursprünge, ihre gesellschaftliche Bedeutung und ihre Auswirkungen, gerade auch für Männer, gilt es im folgenden aufzuzeigen. Darüber hinaus soll das anschließende Kapitel der Suche nach alternativen Denkformen gewidmet sein, die die sexistische Einengung des dichotomen Denkens aufsprengen könnten.

2.1. Die Strukturen des dichotomen Denkens und ihre Bedeutung für die Differenzierung der Geschlechter in männlich und weiblich.

2.1.1. Die Grundstruktur des dichotomen Geschlechterdenkens nach Nancy JAY²¹⁹

Nancy JAY sieht in den Gesetzen des formalen logischen Denkens wichtige Grundlagen des dichotomen Denkens. Die wichtigsten dieser Gesetze sind ihrer Meinung nach: "der Satz der Identität (wenn etwas A ist, dann ist es A), der Satz des Widerspruches (nichts kann zugleich A und Nicht-A sein) und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (alles muß entweder A oder Nicht-A sein)."²²⁰

Diese Gesetze sind für sie nicht nur philosophische Gedankenspiele, sondern sie finden ihren Niederschlag auch im konkreten Leben der Menschen z.B. in der Geschlechterdifferenzierung. In jeder Gesellschaft gibt es nämlich eine "dichotome Unterscheidung: die zwischen männlich und weiblich."²²¹ Obgleich diese Dichotomie nicht unbedingt als A und Nicht-A ausgedrückt werden muß, ist sie doch besonders anfällig für eine solche Definition.

²¹⁶ siehe Angela BAUER (1991) 367.

²¹⁷ siehe Angela BAUER (1991) 367.

²¹⁸ vgl. z.B. Sandra HARDING (1991) 145.

²¹⁹ vgl. Nancy JAY (1988) 245-262.

²²⁰ siehe Nancy JAY (1988) 249.

²²¹ vgl. hierzu auch Walter HOLLSTEIN (1988) 84.

In allen Gesellschaften der Welt ist jeder Mensch entweder weiblich oder männlich, das eine oder das andere, jedoch nie beides. Auch gibt es keine dritte Möglichkeit (tertium non datur): weder wir noch die Australier teilen die Menschen in weiblich, männlich und 'andere' ein."²²²

Die Geschlechterdifferenzierung kann nun nach Nancy JAY auf zwei verschiedene Arten beschrieben werden.²²³ Mann und Frau verhalten sich entweder wie A/B oder wie A/Nicht-A. "A und B sind lediglich Gegensätze, keine logischen Widersprüche und man kann zwischen ihnen einen Zusammenhang feststellen, ohne den Unterschied aufheben zu müssen."²²⁴ Beide sind Teil einer sie umgreifenden polaren Ordnung. So sind z.B. Gesundheit und Krankheit die beiden Seiten des Lebens; Mann und Frau die beiden Aspekte des Mensch-Seins. "Es ist jedoch logisch unmöglich, zwischen Begriffen, die als Widersprüche, also als A/Nicht-A ausgedrückt werden, eine Beziehung herzustellen. Männer und Frauen können daher entweder als Männer und Nicht-Männer, bzw. als Frauen und Nicht-Frauen - zwischen denen jeweils keine logische Beziehung besteht - oder aber als zwei Formen (A und B) der Klasse 'Mensch', von denen man annehmen kann, daß sie eine Reihe von Gemeinsamkeiten haben, aufgefaßt werden. In der A/B-Unterscheidung haben beide Begriffe eine positive Realität. In den A/Nicht-A-Dichotomien hat nur ein Begriff eine positive Realität, denn Nicht-A ist lediglich die Negation oder Abwesenheit von A. A/B-Unterscheidungen sind notwendigerweise begrenzt; sie umfassen nicht C, D etc. Andererseits schließen sie die Erwägung von C (einer dritten Möglichkeit) keineswegs zwingend aus. In diesem Falle würde die Unterscheidung eben A/B/C lauten. Mit anderen Worten: Gegensatz-Untersuchungen sind nicht unbedingt an dichotome Strukturen gebunden, in der Form von Dichotomien ist ihr Anwendungsbereich jedoch begrenzt. Die Struktur von A/Nicht-A schließt ein Drittes aus: Alles und jedes muß entweder A oder Nicht-A sein. Derartige Unterscheidungen sind allumfassend."²²⁵

2.1.2. Ein kurzer Blick in die Geschichte des dichotomen Geschlechterdenkens in Europa
Im westlich-europäischen Kulturkreis ist die dualistische Sicht der beiden Geschlechter spätestens seit der Mitte des 18. Jh.s die vorherrschende. Abgesehen von den geistesgeschichtlich sehr bedeutenden Ausprägungen dichotomen Geschlechterdenkens in der Antike (v.a. bei Aristoteles)²²⁶ im Mittelalter²²⁷ und in der Renaissance²²⁸ gab es vor der Mitte

²²² siehe Nancy JAY (1988) 250.

²²³ vgl. Nancy JAY (1988) 251.

²²⁴ siehe Nancy JAY (1988) 251.

²²⁵ siehe Nancy JAY (1988) 251.

²²⁶ So sah Aristoteles in den Frauen nur 'mißlungene Männer'. Frauen weichen aus der Sicht des Aristoteles "vom normativen Menschentyp ab, weil sie keine 'aktive' intelligente Seele und nur eine niedrige 'passive' Intelligenz haben. Da sie selbst unzureichend beseelt sind und nur eine niedrige 'passive' Intelligenz haben. Da sie selbst unzureichend beseelt sind und ihnen die Kraft fehlt, der Frucht ihres Leibes Form zu verleihen, erreichen Frauen auch nicht die volle Gestalt eines substantiellen Individuums." (Cathrine KELLER (1993) 72.) Dieser sexistischen Auffassung liegt eine dichotome Denkstruktur zugrunde. Da es

des 18. Jh.s "noch nicht die Idealtypen der Frau und des Mannes, sondern 'eine bunte Vielfalt verschiedener Bilder von Weiblichkeit und Männlichkeit' ... Karin Hausen²²⁹ zeigte auf, daß die Auslagerung der Erwerbstätigkeit aus dem häuslichen Bereich, durch welche die Frauen von der ökonomischen Sphäre abgeschnitten und auf die Familie eingeschränkt wurden, die Entfaltung einer dualistischen Geschlechtermetaphysik mit sich brachte. ... Diese 'Polarisierung der Geschlechtscharaktere' vollzog sich im theoretischen Bereich u.a. bei Rousseau, Kant, Schiller, Fichte und Hegel."²³⁰ Ihren Niederschlag fand diese dualistische Geschlechtermetaphysik in den Lexika und den wissenschaftlichen Schriften des ausgehenden 18. und des 19. Jh.s. Anhand einer von Karin HAUSEN²³¹ übernommenen Übersicht sollen nun die Grundaussagen dieser dichotomen Sichtweise der Geschlechter dargestellt werden:

für Aristoteles nur *eine* perfekte Form geben kann, die in androzentrischer Manier natürlich als männlich bezeichnet wird, kann jede Abweichung von dieser *einen* perfekten Form, wie sie in Frauen sichtbar wird, nur als Nicht-Form aufgefaßt werden. "Folglich ist die weibliche Form eigentlich gar keine Form, sondern nur eine Deformation des Männlichen. Und die Deformation, der Mangel an Form, ist unbegrenzt wie die Formlosigkeit selbst." (Nancy JAY (1988) 253.) Am Beispiel des Aristoteles wird also deutlich, wie sehr dichotome Denkstrukturen in den Kategorien A/Nicht-A und Sexismus miteinander verknüpft sind. Über die Aristoteles-Rezeption im Mittelalter erfuhr auch sein dichotomes Geschlechterdenken eine weite Verbreitung in der christlichen Kultur des Abendlandes. Es wirkt sogar noch bis ins 20. Jh. hinein, was u.a. an Sigmund Freud's Vorstellung von Frauen als kastrierten Männern und als 'sexuell minderwertig' deutlich wird.

²²⁷ z.B. bei Thomas von Aquin, der dabei aber weitgehend auf Aristoteles zurückgriff.

²²⁸ vgl. hierzu die Forschungsarbeit von Joan KELLY-GABOR (1988), in der sie deutlich macht, daß die Renaissance für die Frauen v.a. auch viele gesellschaftliche Nachteile mit sich brachte. Mit der hier schon einsetzenden Trennung zwischen persönlichem und öffentlichem Leben wurden u.a. die adeligen Frauen zunehmend aus dem öffentlichen Bereich - der Wirtschaft, Politik und Kultur - ausgeschlossen, während die Patrizierfrauen vollständig im privaten Bereich von Haus und Familie verschwanden. "Die eher klassischen als mittelalterlichen Vorstellungen von Liebe und Sitte in der Renaissance waren ein fast ausschließlich männliches Produkt. Sie brachten die neue Unterordnung der Frauen unter die Interessen ihrer Ehemänner und ihrer Verwandtschaft zum Ausdruck und dienten als Rechtfertigung für die Entfernung der Frauen aus der 'undamenhaften' Position von Macht und erotischer Selbstbestimmung." (Joan KELLY-GADOL (1988) 63.)

²²⁹ vgl. Karin HAUSEN (1976).

²³⁰ siehe Herta NAGL-DOCEKAL (1991) 64f.

²³¹ siehe Karin HAUSEN (1976) 368.

Mann	Frau
Bestimmung für Außen Weite Öffentliches Leben	Innen Nähe Häusliches Leben
Aktivität Energie, Kraft, Willenskraft Festigkeit Tapferkeit, Kühnheit	Passivität Schwäche, Ergebung, Hingebung Wankelmut Bescheidenheit
Tun selbständig strebend, zielgerichtet, wirksam erwerbend gebend Durchsetzungsvermögen Gewalt Antagonismus	Sein abhängig betriebsam, emsig bewahrend empfangend Selbstverleugnung, Anpassung Liebe, Güte Sympathie
Rationalität Geist Vernunft Verstand Denken Wissen Abstrahieren, Urteilen	Emotionalität Gefühl, Gemüt Empfindung Empfänglichkeit Rezeptivität Religiosität Verstehen
Tugend Würde	Tugenden Schamhaftigkeit, Keuschheit Schicklichkeit Liebenswürdigkeit Taktgefühl Verschönerungsgabe Anmut, Schönheit

An dieser Stelle bedarf es einer Klärung des heute nicht mehr verwendeten Begriffs 'Geschlechtscharaktere'. Michael MITTERAUER führt dazu folgendes aus: Der Begriff 'Geschlechtscharaktere' "entstand im ausgehenden 18. Jahrhundert und wurde dazu verwendet, psychische Geschlechtsunterschiede zu kennzeichnen. Diese psychischen Geschlechtsunterschiede galten als Entsprechung zu physiologischen. Das Konzept der

'Geschlechtscharaktere' ist eine Mischung von Wesensaussagen und Normen. Es macht zugleich Aussagen, wie Frau und Mann 'von Natur aus' sind und wie sie sein sollten. Bestimmte Eigenschaften der Geschlechter gelten einerseits als naturgegeben, sollen aber andererseits durch Bildung vervollkommen werden. Letztlich wurden geschlechtsspezifische Verhaltensweisen aber stets in der Natur verankert gedacht. Damit erscheint das Konzept der 'Geschlechtscharaktere' als eine maßgebliche Grundlage für alle späteren biologistischen Interpretationen der Geschlechtsrollen."²³²

Anhand eines Vergleichs einschlägiger Artikel historischer Konversationslexika wird dieser grundlegende Wandel in der Sichtweise der Geschlechter im ausgehenden 18. Jahrhundert besonders deutlich. In den älteren Lexika vor 1780 werden Männer und Frauen hauptsächlich über Standesdefinitionen charakterisiert. "Allgemeine Aussagen über das weibliche Geschlecht fehlen in der Regel. ... Von einem universal einheitlichen Wesen der Geschlechter ist hier also noch keinesfalls die Rede. Im ausgehenden 18. Jahrhundert ändern sich nun die Aussagen der Lexika. An die Stelle von Standesdefinitionen treten Charakterdefinitionen. Die Aussagen über das Wesen von Frau und Mann beanspruchen standesübergreifende generelle und universale Gültigkeit."²³³ Im 19. Jh. wird nun im Zuge des wachsenden Selbstbewußtseins des Bürgertums das Konzept der 'Geschlechtscharaktere' zur vorherrschende Sichtweise der Geschlechter. Da sich v.a. die bürgerliche Erlebniswelt, die geprägt war vom Kontrast von Öffentlichkeit und Familie, von Erwerbsarbeit und Hausarbeit, im Konzept der 'Geschlechtscharaktere' widerspiegelt, ist davon auszugehen, daß "spezifisch bürgerliche Geschlechtsrollenmuster ... im Konzept der 'Geschlechtscharaktere' an der Wende zum 19. Jahrhundert verallgemeinert und nicht nur zu einer gesamtgesellschaftlich verbindlichen Norm, sondern auch zum naturhaft gedachten Wesen von Weiblichkeit und Männlichkeit erklärt"²³⁴ werden. Gerade dieses Konzept der 'Geschlechtscharaktere', das streng dichotom strukturiert ist, prägte die Geschlechterbilder in weiten Kreisen der Gesellschaft. Seine Grundaussagen sind auch heute noch sehr lebendig.

Hand in Hand mit der dichotomen Aufspaltung der 'Geschlechtscharaktere' im philosophischen und (natur-) wissenschaftlichen Bereich ging die gesellschaftliche Ausprägung fester 'Geschlechterrollen', die v.a. durch die neuen ökonomischen und politischen Verhältnisse Anfang des 19. Jh.s ausgelöst wurde. Es kam zur Aufspaltung der 'Geschlechterrollen', die bis heute noch in weiten Teilen der Gesellschaft akzeptiert und unhinterfragt gelebt werden. "Damals wurde der Mann auf Grund neuer ökonomischer Bedingungen für das öffentliche Leben sozial abgerichtet und die Frau für das häusliche. Innerhalb dieser Entwicklung wurde der Mann sukzessive seiner Innerlichkeit beraubt und die Frau ihrer Außenaktivitäten. Passivität ist nun exklusiv weiblich, Aktivität ebenso ausschließlich maskulin. Die Frau darf

²³² siehe Michael MITTERAUER (1985) 69f.

²³³ siehe Michael MITTERAUER (1985) 70.

²³⁴ siehe Michael MITTERAUER (1985) 74.

sein, der Mann muß tun. Dementsprechend wird ihr die Emotionalität zugewiesen und ihm die Rationalität."²³⁵ Diese aus ökonomischen Gründen entstandenen neuen 'Geschlechterrollen' und die damit verbundene neue Lebensform der 'intimisierten Partnerschaft' in Ehe und Kleinfamilie wurden nachträglich von Philosophie, Psychologie und Gesellschaftswissenschaften ideologisch legitimiert, indem man den Mythos der komplementären Partnerschaft von Mann und Frau schuf.²³⁶ Karin HAUSEN beschreibt die Struktur und Funktionsweise dieses Mythos folgendermaßen: "Unter dem Regulativ der Ergänzung wirkt die Entgegensetzung der Geschlechter nicht antagonistisch, sondern komplementär. Die Gegensätze ergänzen sich zur harmonischen Einheit. Die Idee der Ergänzung aber hält mit den Geschlechtern zugleich die jeweils für den Mann und die Frau als wesensgemäß erachteten sozialen Betätigungsfelder Öffentlichkeit und Familie in Harmonie zusammen. So wird es mittels der an der 'natürlichen' Weltordnung abgelesenen Definition der 'Geschlechtscharaktere' möglich, die Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben als gleichsam natürlich zu deklarieren und damit deren Gegensätzlichkeit nicht nur für notwendig, sondern für ideal zu erachten und zu harmonisieren."²³⁷ Hieran wird deutlich, wie stark die dichotome Struktur des Geschlechterdenkens und der gelebten Geschlechterrollen von ökonomischen Faktoren abhängig waren und daß die 'Polarisierung der Geschlechtscharaktere' innerhalb einer dualistischen Geschlechtsmetaphysik sehr stark ideologischen Charakter hat und deshalb kritisch hinterfragt werden muß.

Das Phänomen der 'Polarisierung der Geschlechtscharaktere' ist jedoch nicht ein isoliert zu betrachtendes Einzelereignis gewesen. Es steht vielmehr im Kontext einer umfassenden Aufspaltung der menschlichen Lebenswirklichkeit. Diese vollzog sich seit der Aufklärung im theoretisch-philosophischen, seit der Französischen Revolution im gesellschaftlichen und seit der Industriellen Revolution im wirtschaftlichen Bereich. Es kam u.a. zur Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre, von Kirche und Gesellschaft etc. im gesellschaftlichen Bereich und ab Descartes zur theoretischen Trennung von Natur und Geist, von Subjekt und Objekt etc. Nur in diesem Kontext sind die Strukturen des dichotomen Denkens, v.a. im Blick auf die Geschlechterdifferenzierung zu verstehen.

²³⁵ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 81.

²³⁶ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 81f.

²³⁷ siehe Karin HAUSEN (1976) 378.

2.2 Problemfelder der dichotomen Sichtweise der Geschlechter und ihr gesellschaftlicher Zweck

2.2.1 Die Problematik des dichotomen Geschlechterdenkens

Die, in der europäischen Kultur bis heute vorherrschende Geschlechterdifferenzierung in A/Nicht-A-Kategorien birgt in sich einige schwerwiegende Probleme.²³⁸ So führt ein dichotomes Geschlechterdenken zu einer verzerrten Wahrnehmung und Deutung der Lebenswirklichkeit von Männern und Frauen. Auf der Grundlage dieser verzerrten Optik wird eine Lebenspraxis begründet, die Frauen sexistisch diskriminiert. Geschlechterdifferenzierungen sind zwar im allgemeinen dichotom, jedoch erfüllen sie nicht immer die volle Implikation der formalen A/Nicht-A-Struktur. Werden sie jedoch ausschließlich in der Form sich widersprechender Dichotomien als A/Nicht-A definiert, als sich völlig widersprechende Wirklichkeiten, dann werden hier nicht mehr nur empirisch feststellbare Unterschiede beschrieben, sondern es werden hier Vorstellungen von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' dargestellt, "die überhaupt nichts mit menschlichen Geschlechtsunterschieden zu tun haben, sondern einzig aus der Denkstruktur sich widersprechender Dichotomien entspringen."²³⁹ Die Gemeinsamkeit zwischen Mann und Frau, das Mensch-Sein, wird aufgrund der übertriebenen Hochstilierung der Unterschiede zu Widersprüchen nicht gesehen.

Die formale Logik, die die Geschlechterdifferenzierung in der A/Nicht-A-Dichotomie betrachtet, ist eine Verzerrung der empirischen Wirklichkeit. Sie gesteht nämlich nur einer Seite eine positive Realität zu. Nicht-A ist bloße Negation, Abwesenheit von A. Solche Negationen gibt es aber nicht in der empirischen Wirklichkeit. "Alles, was existiert (einschließlich der Frauen) existiert positiv."²⁴⁰ Ein dichotomes Geschlechterdenken ist demzufolge eine Mißachtung der empirischen Wirklichkeit.

Besonders schwerwiegend ist nun, daß die Übertragung dichotomer Denkstrukturen auf die Geschlechterdifferenz eindeutig mit der Diskriminierung und Stigmatisierung eines Geschlechts verbunden ist. In der europäischen Kultur²⁴¹ ist es die Diskriminierung der Frau. Das weibliche Geschlecht, die lebenden Frauen werden dabei immer als Nicht-A über das männliche Geschlecht (A) definiert. Die Form Nicht-A ist nämlich keine eigenständige Definition im üblichen Sinn. "Nicht-A ist nur nicht A, ansonsten bleibt es völlig undefiniert."²⁴² Nicht-A hat als einzige Qualität die 'Unendlichkeit der Negation', ihm fehlen eigene Grenzen. Als solches ist es zum einen bedrohlich für A, da es alles, was mit ihm in Kontakt kommt, wie ein 'schwarzes Loch' aufsaugt. "Alles, was mit Nicht-A zu tun hat, ist notwendigerweise selbst Nicht-A."²⁴³ A muß also auf jeden Fall die Kontrolle über Nicht-A ausüben, wenn es nicht von ihm überformt werden will. Dies findet seinen historischen Ausdruck in der jahrtausendealten Männertradition der Dämonisierung des Weiblichen, der Entstellung der

²³⁸ vgl. Nancy JAY (1988) 251-255.

²³⁹ siehe Nancy JAY (1988) 251.

²⁴⁰ siehe Nancy JAY (1988) 255.

²⁴¹ Über andere Kulturen vermag ich keine Aussagen zu treffen.

²⁴² siehe Nancy JAY (1988) 252.

²⁴³ siehe Nancy JAY (1988) 252.

Göttin zum Monster, das vom männlichen Helden getötet werden muß, damit das angeblich Gute den Sieg davon tragen kann oder der Verzerrung der Frauen zu Hexen, die auf den Scheiterhaufen der Inquisition ermordet wurden.²⁴⁴ Zum anderen ist Nicht-A aber auch völlig abhängig von A, da es sich selbst nur durch A definieren kann. Ohne A wäre es einfach Nichts.

In der europäischen Kultur wird nun der Mann als A und die Frau als Nicht-A definiert. Spätestens seit der Mitte des 18. Jh.s in Vorformen aber schon viel früher gilt der Mann als das aktive, rational und analytisch ordnende und begrenzende, geistige, zielgerichtet in der Kultur handelnde, autonome und somit reine Geschlecht, während der Frau Eigenschaften wie Passivität, Irrationalität, Chaos, bloße Körperlichkeit, Naturverhaftetheit, Beziehentlichkeit, Abhängigkeit und Unreinheit zugeschrieben werden.²⁴⁵ Belege hierfür findet man u.a. bei Pythagoras²⁴⁶, Aristoteles²⁴⁷, Thomas von Aquin²⁴⁸, John Locke²⁴⁹.

Hier sehen wir deutlich die Verbindung zwischen dichotomen Denken und Sexismus. Die Eigenschaftszuweisung A/Nicht-A zu Männern und Frauen ist sowohl Ausdruck als auch Legitimationsgrundlage der gesellschaftlichen Macht der Männer über die Frauen, die mit einer deutlichen Diskriminierung der Frauen einhergeht. Hier begegnen wir einem Grundzug des gesellschaftlichen Systems 'Patriarchat'²⁵⁰ - dem Androzentrismus.²⁵¹ Männer machen sich zum Maß aller Dinge, sie verwechseln ihre subjektive männlich geprägte Perspektive mit Objektivität und nehmen so die Welt und die Menschen defizitär wahr, ohne sich dessen bewußt zu sein. Daneben dient ihnen ihre verzerrte Wahrnehmung und die daraus resultierenden Schlußfolgerungen auch zur Legitimierung und Stabilisierung ihrer eigenen gesellschaftlichen Herrschaftsposition über Frauen.

Nach Ansicht von Sandra HARDING²⁵² sind kontradiktorische Gegensatzkategorien wie männlich-weiblich oder europäisch-afrikanisch höchst problematische Denkkategorien. Sie

²⁴⁴ vgl. hierzu die Ausführungen Catherine KELLERs im Kapitel 'Von Männern und Ungeheuern' ihres Buches 'Penelope verläßt Odysseus' und die Analyse von Doris STRAHM im Kapitel 'Mythos «Frau» oder das Böse ist weiblich' ihres Buches 'Aufbruch zu neuen Räumen': Catherine KELLER (1993) 69-124 und Doris STRAHM (1987) 108-119

²⁴⁵ vgl. hierzu auch die Tabelle der Geschlechtereigenschaften bei Karin HAUSEN (1976) 368 (in dieser Arbeit in B.2.1.2 zu finden) und die Ausführungen von Nancy JAY (1988) 253.

²⁴⁶ vgl. Nancy JAY (1988) 253.

²⁴⁷ vgl. Nancy JAY (1988) 253 und Catherine KELLER (1993) 72f.

²⁴⁸ vgl. Elisabeth GÖSSMANN (1991) 18.

²⁴⁹ vgl. Lorenne M.G. CLARK (1988) 117-139.

²⁵⁰ Walter HOLLSTEIN verwendet nahezu als Synonym den Begriff 'männliche Hegemonie':

²⁵¹ Näheres ist über den Androzentrismus auch in Ina PRAETORIUS' Artikel zu finden: Ina PRAETORIUS (1991) 14f.

²⁵² vgl. Sandra HARDING (1991) 176-211. In diesem Abschnitt ihrer Arbeit zur feministischen Wissenschaftstheorie versucht sie Analogien zwischen der geschlechtsspezifischen Dichotomie 'männlich-weiblich' und der kulturellen Dichotomie 'europäisch-afrikanisch' aufzuzeigen, indem sie Versuche von Kennern afrikanischer und afroamerikanischen Kulturen (z.B. Russell MEANS und v.a. Vernon DIXON), die die Grundzüge einer sog. 'afrikanischen Weltanschauung' herausarbeiteten, mit der der sog. 'weiblichen Weltanschauung', wie sie in der feministischen Literatur zu finden ist, vergleicht. Hierbei

zeigt deutlich auf, welche erkenntnistheoretischen und sozialen Probleme sich aus dieser dichotomen Weltsicht ergeben. In Anlehnung an ihre Untersuchung formuliere ich im folgenden eigene weiterführende Gedanken, die an das zuvor Gesagte anschließen.

Das Denken in dichotomen Gegensatzkategorien neigt zum einen stark zu einer ungeschichtlichen und die Individualität des Einzelmenschen vernachlässigenden Betrachtung der Geschlechter. Diese verzerrte Wahrnehmung der Geschlechter übertüncht die soziokulturellen und individuell-biographisch bedingten Unterschiede zwischen VertreterInnen desselben Geschlechts - also die Individualität von weiblichen und männlichen Menschen - zugunsten eines überindividuellen, stark vereinfachenden und verallgemeinernden Begriff des 'Weiblichen' bzw. des 'Männlichen'. Den 'Mann' oder die 'Frau' als ontologische Größe gibt es aber nicht, zumindest sind beide empirisch nicht ausmachbar.²⁵³ Der Empirie zugänglich ist nur die Vielzahl von Männern und Frauen, die ihre Geschlechtsidentität in Abhängigkeit von ihren soziokulturellen und biographischen Kontexten entwickeln. Die Konstruktion einer sog. 'weiblichen oder männlichen Weltanschauung' steht somit vor dem großen Problem, gerade die Eigenheit und Einzigartigkeit des Denkens und Handelns von Männern und Frauen in ihrem jeweiligen Kontext zu vernachlässigen und "die großen Unterschiede zwischen den Erfahrungen und Eigenschaften der Frauen (und der Männer; Verf.) verschiedener Kulturen"²⁵⁴ zu verschleiern und zu mystifizieren. Daß es z.B. "zwischen mittelalterlichen Bäuerinnen und feministischen oder antifeministischen Frauen des neunzehnten Jahrhunderts, zwischen Frauen aus dem 'Industrieproletariat' und Frauen aus gehobenen Berufen, zwischen schwarzen Frauen in New York City und Frauen in noch existierenden Sammlergesellschaften"²⁵⁵ nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch deutliche, wahrnehmbare Unterschiede gibt, wird nicht gesehen, wenn man alle unter die gleichmacherische Kategorie 'Frau' subsumiert. Die Kontextualität real existierender Männer- und Frauenbilder und -rollen wird dabei nicht berücksichtigt.

Sandra HARDING geht nun davon aus, daß Begriffe wie 'Frau' und 'Weiblichkeit' als "konstituierende Momente männlicher Herrschaftsdiskurse"²⁵⁶ entwickelt wurden. "Weiblich vs. männlich und europäisch vs. afrikanisch sind Kategorien des Gegensatzes, die hauptsächlich den Versuchen von Männern und Europäern entstammen, die von ihnen unterworfenen Menschengruppen als 'Andere' und als Untermenschen zu definieren."²⁵⁷ Indem die Herrschenden sich selber und die 'Verlierer' und 'Unterlegenen' in grob vereinfachenden Gegensatzkategorien definieren, also als 'Mann' (A) - 'Frau'(Nicht-A), als 'Europäer' (A) - 'Afrikaner' (Nicht-A), als 'Deutsche' (A) - 'Ausländer' (Nicht-A) etc., heben sie die Unter-

stößt sie auf weitgehende Probleme eines solchen Vorgehens, findet aber auch einige überraschende Ähnlichkeiten zwischen beiden Weltanschauungen.

²⁵³ vgl. hierzu auch A.2.2.2

²⁵⁴ siehe Sandra HARDING (1991) 187.

²⁵⁵ siehe Sandra HARDING (1991) 187.

²⁵⁶ siehe Sandra HARDING (1991) 186.

²⁵⁷ siehe Sandra HARDING (1991) 188.

schiede zwischen den beiden Polen des jeweiligen Begriffspaars extrem hervor und betonen dabei die Gemeinsamkeiten innerhalb eines Pols auf Kosten der internen Unterschiede in überzogener Weise. So entsteht ein unversöhnlicher Widerspruch zwischen Herrschern und Beherrschten. Im Blick auf die Geschlechter sieht dieses Denken wie folgt aus: 'Männer sind stark und vernünftig - Frauen sind schwach und emotional. Alle Männer sind stark und vernünftig (sonst sind sie keine Männer). Alle Frauen sind schwach und emotional (sonst sind sie keine Frauen).' Innerhalb eines solchen dualistischen Systems ist ein Dialog oder gar eine gegenseitige Bereicherung und Vermischung beider Pole undenkbar. Es zeichnet sich aus durch ein klares Machtgefälle (A ist mächtiger als Nicht-A) und durch eine extreme Vereinheitlichung der Vielzahl der lebenden Individuen zu zwei starren unveränderlichen und sich widersprechenden Gruppen. Durch diesen Denkkakt der Herrschenden, der die vielgestaltigen Anderen als einheitliche Größe der 'Anderen' (der Frauen, der Afrikaner, der Ausländer ...) definiert, werden diese Anderen leichter greifbar und beherrschbar, weil man(n) sich dann nicht mehr mit zeitraubenden und unbequemen Differenzierungen herumschlagen muß, die die eigene klare Position gefährden könnten.

Zudem schützt diese klare Zuweisung und Einteilung der Menschen in klare, sich gegenseitig ausschließende Raster die Herrschenden auch davor, durch den Kontakt mit dem 'Anderen' verändert - aus ihrer Sicht gesprochen 'verfremdet/überfremdet' zu werden. Sie hält die 'Anderen'/ die 'Fremden' auf Distanz und schützt so das eigene Welt-, Menschen- und Selbstbild vor unbequemen Anfragen und ungewollten Veränderungen. Indem Männer z.B. das 'Weibliche' dämonisierten (z.B. als Hexe, Hure, Sünderin etc.), schufen sie sich ein Gegenüber, das es ihnen ermöglichte alle eigenen Fremdheiten und Schattenseiten, die in ihnen wohnten, auf ein anderes zu projizieren und sich so selbst als 'reine' Individuen innerhalb des einheitlichen Kollektivs 'Männer' zu konstituieren. Diese und ähnliche Projektionen sind aber nur solange aufrechtzuerhalten, solange man(n) den Blick nur auf das konstruierte Kollektiv 'Frau' bzw. 'Mann' richtet und die eigenen Erfahrungen mit den Verschiedenheiten der real existierenden Frauen und Männern geflissentlich übergeht. Dieser Schritt ist durch einen erkenntnistheoretischen Kunstgriff umso leichter möglich, indem man nämlich abstrakten Prinzipien einen erkenntnistheoretischen Vorrang gegenüber empirischen Informationen einräumt, im Prozeß der eigenen Wahrheitssuche also rein deduktiv vorgeht auch auf die Gefahr hin, die eigenen Erfahrungen etwas zurechtbiegen zu müssen, damit sie in das Gedankengebäude passen. Zur Veranschaulichung möchte ich nur ein ganz einfaches Beispiel aus dem täglichen Leben anführen, daß die Mechanismen und Folgen des dichotomen Geschlechterdenkens etwas überspitzt beschreibt. Ein weit verbreitetes Männervorurteil ist z.B., daß alle Frauen technisch unbegabt sind. Wie groß ist dann die Verunsicherung, wenn ein Mann plötzlich mit einer Frau konfrontiert ist, die besser weiß, wie man das defekte Auto reparieren kann. Aggressionen steigen auf, ein grundlegender Zweifel am Sachverstand der Frau macht sich breit. Der Mann fühlt sich in seinem Selbstwertgefühl (als homo technicus) verletzt, sehnt sich danach, daß endlich ein anderer Mann als Komplize mit

mehr Sachverstand vorbeikommt, um den Frauen (hier fühlt man(n) sich meistens durch das ganze Kollektiv der Frauen bedroht) zu demonstrieren daß doch die Männer (zu diesem Kollektiv zählt man(n) sich selber) die besseren Techniker sind. Er zeigt sich wenig kooperativ, fühlt sich zum Handlanger degradiert, der einer Frau nur die Schraubenzieher hinlangt und geht dabei in seinem Unmut manchmal sogar so weit, die gemeinsame Arbeit zu sabotieren, damit sich nur die Unfähigkeit der Frau beweisen läßt. Hieran wird deutlich, daß es innerhalb eines dichotomen Geschlechterdenkens nicht oder nur sehr schwer möglich ist, von den Vorgaben der Dichotomie abweichende Verhaltensweisen vorbehaltlos zu akzeptieren. Ähnliches haben Männer sicher auch unter umgekehrten Vorzeichen erfahren, als sie in klassische 'Frauendomänen' einzudringen versuchten. Da ist dann z.B. die Schwiegermutter, die einem unmißverständlich verbal oder nonverbal klar macht, daß man(n) die eigene Tochter nur in Notfällen wickeln sollte, da dies Frauen doch viel besser könnten. Am letztgenannten Beispiel wird deutlich, daß das dichotome Geschlechterdenken nicht ein ausschließliches Männerphänomen ist. Wie u.a. Catherine KELLER²⁵⁸ deutlich macht, sind auch Frauen nicht davor geschützt in patriarchale Denk- und Handlungsmuster zu verfallen, nur weil sie Frauen sind. Die weibliche Komplizinnenschaft mit der männlichen Vorherrschaft drückt sich ihrer Meinung nach in den Formen der 'Komplizenschaft' und der 'Kooptierung' aus. Während die erste Form darauf beruht, daß Frauen patriarchale Definitionen des weiblichen Selbst verinnerlichen, also so werden und sind, wie Männer es von ihnen erwarten (passiv, wartend, umsorgend...), stellt die 'Kooptierung' einen viel komplexeren und schwerer zu durchschauenden Mechanismus dar. Frauen ahmen männliches Verhalten nach und machen sich u.a. die traditionell männlichen, trennenden auf Dichotomien beruhenden Denk- und Bewußtseinsstrukturen zu eigen.

²⁵⁸ vgl. Catherine KELLER (1993) 27-32 (v.a. 29). Als eindrucksvolles mythologisches Beispiel für die 'Kooptierung' einer Frau, führt Catherine KELLER den griechischen Mythenkreis um Athene, Zeus, Medusa/Metis und Perseus an, in dessen Handlung die Kooptierung der Göttin durch die patriarchale Kultur der Griechen deutlich wird (Athene, Tochter der Metis, läßt ihre Mutter in der Gestalt der Medusa durch Perseus töten, weil Medusa/Metis eine Form der Weiblichkeit lebt, die nicht von Männern sanktioniert und definiert ist. Athene selber ist die perfekte patriarchale Jungfrau, gehorsame Tochter und perfektes Sprachrohr ihres Vaters Zeus, aus dessen Kopf sie geboren wurde, nachdem er ihre Mutter Metis die Göttin der Weisheit vergewaltigt und anschließend verschlungen hatte.) Auf eine detailliertere Darstellung dieses Mythenkreises muß ich hier leider aus Platzgründen verzichten. Die feministische Interpretation von Catherine KELLER (1993) 73-94 ist m.E. äußerst lesenswert.

2.2.2 Der gesellschaftliche Zweck des dichotomen Geschlechterdenkens

Auf der Grundlage von Sandra HARDINGs These, daß das dichotome Geschlechterdenken ein Ergebnis männlicher Herrschaftsdiskurse ist, möchte ich mich nun dem gesellschaftlichen Zweck dieser Denkart zuwenden.

Der grundlegende Zweck des trennenden, dichotomen Denkens dürfte in seiner systemstabilisierenden Funktion zu suchen sein. Indem Männer Frauen als die 'Anderen' definieren, die keine Gemeinsamkeiten mit ihnen haben, und zugleich diese 'Anderen' als minderwertiger klassifizieren und sie aufgrund ihrer so bestimmten Minderwertigkeit und Zweitrangigkeit nicht bzw. kaum an der gesellschaftlichen Macht in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Bildung teilhaben lassen, stabilisieren und legitimieren sie ihre gesellschaftliche Vorrangstellung innerhalb der patriarchalen Gesellschaftsordnung.

Diese Vermutung wird durch Nancy JAY²⁵⁹ gestützt, die ebenfalls einen engen Zusammenhang zwischen Konservatismus und strengem dichotomen Denken erkannte. Dieser Zusammenhang wird daran deutlich, daß die formale Logik, die auf solchen Dichotomien basiert, dem Erkennen und Annehmen von Veränderungen großen Widerstand entgegengesetzt. "Im Rahmen eines solchen formalen Denkens werden natürliche und soziale Veränderungen als Unordnung, als unbegreiflich erfahren, weil sie in die Kategorie Nicht-A fallen."²⁶⁰

So ist z.B. das indische Kastensystem mit seiner streng dichotomen Unterscheidung zwischen dem Reinen und dem Unreinen eine extrem konservative gesellschaftliche Ordnung, die sich hartnäckig gegen jede Art von Veränderungen widersetzt.²⁶¹

Während konservative Bewegungen gerne auf die A/Nicht-A-Struktur in ihrem Denken zurückgreifen, zielen revolutionäre Bewegungen zunehmend auf die Auflösung starrer Geschlechterdichotomien.²⁶² Insofern ist es nicht verwunderlich, daß sich Feministinnen, die sich für die Veränderung der Position der Frauen in unserer Gesellschaft einsetzen, gegen ein dichotomes Geschlechterdenken wehren. Andererseits ist es so auch ganz verständlich, warum gerade Männer an der strengen Unterscheidung zwischen den Geschlechtern festhielten und festhalten. Es galt und gilt die eigene Machtposition und Vorrangstellung zu bewahren. Die Erklärung, warum viele Männer die feministische Bewegung als Bedrohung erleben und warum sich der 'Machismus' hartnäckig gegen Veränderungen wehrt, dürfte gerade auch in den dichotomen Strukturen der herrschenden androzentrischen Ideologie des Patriarchats liegen. So führt Nancy JAY aus: "Wenn einmal das Verständnis von Gesellschaft durch eine solche Ideologie (, die auf dichotomen Denkstrukturen basiert; Verf.) bestimmt ist, dann ist es schwer, sich andere Möglichkeiten (dritte Möglichkeiten) des

²⁵⁹ vgl. Nancy JAY (1988) 257-261.

²⁶⁰ siehe Nancy JAY (1988) 257.

²⁶¹ vgl. Nancy JAY (1988) 258.

²⁶² vgl. Nancy JAY (1988) 260.

Zusammenlebens vorzustellen. Innerhalb des in starrer Weise dichotomen Denkens ist die einzige Alternative zu der *einen* Ordnung: die Unordnung."²⁶³

Nachdem ich gerade die äußeren, rein herrschaftsorientierten Motive des dichotomen Geschlechterdenkens deutlich gemacht hatte, will ich mich jetzt den inneren, psychologischen Motiven zuwenden, die diese Geschlechterdualismen hervorrufen. Dazu ist es nötig, das Begriffspaar 'männlich-weiblich' auf seine mythologischen Wurzeln und Inhalte hin abzuklopfen.

2.2.3 Dichotomes Geschlechterdenken und seine mythische Grundstruktur

Ausgehend von den Untersuchungen von Doris STRAHM zum Mythos 'Frau'²⁶⁴ und von Catherine KELLERS psychologischen und philosophischen Interpretationen des Figurenpaares Odysseus-Penelope aus der griechischen Mythologie²⁶⁵ möchte ich mich im folgenden mit den mythischen Grundlagen, Gehalten und Funktionen des dichotomen Begriffspaares 'männlich-weiblich' kritisch auseinandersetzen.

Im Anschluß an Roland BARTES²⁶⁶ lege ich mein Augenmerk hier v.a. auf die politische und ideologische Funktion von Mythen, die v.a. auch in der Stabilisierung und Legitimierung der herrschenden Ordnung zu suchen ist. Diese Funktion kann der Mythos deshalb so gut erfüllen, da er die Geschichte in Natur verwandelt. "Er schafft die Komplexität der menschlichen Handlungen ab und leiht ihnen die Einfachheit der Essenzen, er unterdrückt jede Dialektik, jedes Vordringen über das unmittelbar Sichtbare hinaus, er organisiert eine Welt ohne Widersprüche, weil ohne Tiefe, eine in der Evidenz ausgebreitete Welt, er begründet eine glückliche Klarheit."²⁶⁷

Dieselbe Grundstruktur steckt auch im Begriffspaar 'männlich-weiblich', wie es traditionell gebraucht wird. Beide Begriffe verwandeln die Geschichte in Natur, indem in ihnen immer eine ontologische bzw. essentialistische Deutung einer überhistorischen, metaphysischen 'Natur' des Mannes und der Frau mitschwingt. Dadurch wird die Verschiedenheit der konkreten Männer und Frauen aus verschiedenen Kulturen und Zeitepochen übertüncht. Männer und Frauen werden in ein einfaches dichotomes Raster mit geschlechtsspezifischen Eigenschaftszuweisungen gepreßt, um ihrer chaotischen Vielfalt leichter Herr zu werden. Das dahinterstehende Interesse ist rein ideologischer Natur. Es gilt die Unterdrückung und Unterwerfung der Frauen zu rechtfertigen und aufrechtzuerhalten. Zwar ist dieser Vorgang auch für Männer schmerzlich, da es ihnen dadurch nicht mehr möglich ist sog. 'weibliche' Persönlichkeitsanteile zu entwickeln und zu leben, doch im großen und ganzen geht die

²⁶³ siehe Nancy JAY (1988) 261.

²⁶⁴ vgl. Doris STRAHM (1987) 109-119.

²⁶⁵ vgl. Catherine KELLER (1993) 17-68. 73-100.

²⁶⁶ vgl. Roland BARTHES (1964).

²⁶⁷ siehe Roland BARTES (1964) 131f.

Rechnung für Männer besser auf als für Frauen, da sie dadurch ihre gesellschaftliche Vorrangstellung vor den Frauen sichern können. Um die eigene Macht zu stabilisieren, nimmt man(n) schon in Kauf, im persönlichen Bereich einige schmerzliche Abstriche zu machen. Nach dem Motto: 'Wo gehobelt wird, fallen eben mal Späne.'

Die folgenden Ausführungen werden auf einige wesentliche mythische und ideologische Grundlagen und Inhalte des dichotomen Begriffspaares 'männlich-weiblich' eingehen, wobei das Augenmerk zuerst auf die philosophischen Grundlagen gerichtet sein soll.

2.2.3.1 Penelope und Odysseus: Ein klassischer Mythos des Patriarchats von Mann und Frau. Das Trugbild des autonomen, mit sich selbst identischen, sich selbst reflektierenden Subjekts als Ergebnis dichotomen Denkens. Oder: Der Mythos vom männlichen Helden, dem 'trennenden Selbst' und seiner treusorgenden Gemahlin, dem 'fließenden Selbst'

Ich greife auf diesen griechischen Mythos zurück, weil in ihm allgemeine Strukturprinzipien des Patriarchats zur Sprache kommen, die über viele Jahrtausende hinweg wirksam waren und es heute noch sind. Er wirft aus der zeitlichen Distanz der mythologischen Urzeit ein neues Licht auf unsere geschichtliche Gegenwart und hilft uns so, unsere gegenwärtige Wirklichkeit, die patriarchalen Strukturen unseres Denkens und Handelns besser zu verstehen. Er ist ein Mythos des Patriarchats, an dem die ideologischen und mythischen Strukturen des patriarchalen Denkens der Gegenwart sichtbar werden. Er wurde in einem patriarchalen Kontext verfaßt und in patriarchalen Gesellschaften bis heute immer weitertradiert, eben weil er Aussagen enthält, die im Patriarchat damals und heute gültig waren und sind. Deshalb ist es möglich anhand dieses Mythos und seiner mythischen Gestalten, Odysseus und Penelope, aufzuzeigen, welchen Gesetzen das Patriarchat folgt, welche Geschlechterbilder ihm zugrundeliegen, wie seine androzentrische Philosophie aufgebaut ist und auf welche maßgeblichen Inhalte sich diese Philosophie stützt.

Im mythischen Figurenpaar Penelope - Odysseus begegnen uns zwei Protagonisten für die traditionelle dichotome Sichtweise der Geschlechter. Während Odysseus seine Unabhängigkeit beweist, indem er durch die Welt schweift, Abenteuer besteht und letztendlich zur treuen Penelope zurückkehrt, um dadurch die archetypische Reise des Helden zu beenden, sitzt Penelope zu Hause in Ithaka passiv, wartend, an einem festen Ort, in einer zyklischen Zeit gebunden, immer wieder dasselbe tuend. Sie wartet auf die Wiederkehr ihres Gemahls, webt am Tage ihr Gewand, das sie am Abend wieder auftrennt. Sie vollendet nichts, schafft nichts Neues, sondern *bleibt* lediglich.

Anhand dieser beiden mythischen Figuren, die auch über die große zeitliche Distanz immer noch eine große Ähnlichkeit mit heute lebenden Ehepaaren haben (*er* geht auf die Arbeit, verdient Geld, *sie* bleibt zu Hause und kümmert sich um den Haushalt in der ewigen Wiederkehr der immerselben Tätigkeiten), soll nun gezeigt werden, daß das dichotome Geschlech-

terdenken in seinen Wurzeln auf einem Trugbild vom menschlichen Selbst gründet. Es ist der Mythos vom autonomen, mit sich selbst identischen, sich reflektierenden Subjekt, wie er u.a. bei Descartes, Leibniz, Hegel und Sartre in je unterschiedlicher Ausprägung formuliert wurde.²⁶⁸

Wenden wir uns zunächst den beiden mythischen Gestalten Odysseus und Penelope zu. In ihnen wird die von Catherine KELLER²⁶⁹ beschriebene Aufspaltung des Selbst in die 'Dyade des trennenden und fließenden Selbst' greifbar.

Odysseus repräsentiert hier das *'trennende Selbst'*. Er ist der archetypische Held, der in die Welt zieht, ruhmreiche Abenteuer besteht, aber letzten Endes doch wieder nach Hause kommt, unverändert, immer noch derselbe wie der, der einst vor Jahren ausgezogen war. Durch alle Jahre blieb er mit sich selbst identisch, als Fels des autonomen Selbst in der Brandung der sich dauernd verändernden, chaotischen Welt. Diese mythische Gestalt suggeriert das Bild eines getrennten, in sich selbst verschlossenen Subjekts, "das während aller Unternehmungen mit sich selbst identisch bleibt. Es bleibt durch die Beziehungen, die es eingeht, in seinem Wesen unberührt. ... Durch Intimität, Emotionen und den Einfluß des Anderen werden seine schlimmsten Ängste geweckt, denn es muß ja - wie auch immer - Beziehungen aus seinem eigentlichen Sein, seinem 'Selbst', heraushalten. Es beweist seine Überlegenheit in den Prüfungen der Trennung und schafft sich somit als seine Tugend eine mobile Autonomie. ... (Seine; Verf.) Männlichkeit besteht in erster Linie in Undurchlässigkeit, in einer Panzerung gegen Einflüsse."²⁷⁰

Innerhalb der 'Odyssee' Homers begegnet uns jedoch eine Passage, in der die Fragwürdigkeit der Konzeption des 'trennenden Selbst' deutlich wird. Auf die Frage des Zyklopen, wer er denn sei, fällt Odysseus nichts weiter ein als: "Mein Name ist Niemand"²⁷¹ Ich bin nicht wichtig. Nicht wirklich. Niemand. Nie Mann. Keine selbstbewußte Monade.²⁷² Eine sehr einleuchtende Interpretation dieser Aussage fand ich in der Diplomarbeit von Monika TREMEL, die sich hier - ebenso wie ich - an Catherine KELLER orientierte. Sie schreibt hierzu: "Diese Antwort zeigt allzu deutlich, in welcher wirklichen Verfassung sich der angeb-

²⁶⁸ Descartes gründet seine Vorstellung vom Subjekt auf den Satz "Ich denke, also bin ich". Hier wird eine Auffassung vom Subjekt deutlich, das sich ausschließlich im Denkkakt des Ichs als autonomes setzt. Subjekt und Objekt sind substantiell völlig voneinander verschieden.

Bei Leibniz ist in diesem Zusammenhang seine Vorstellung vom Subjekt als selbstbewußter, fensterloser Monade, die das ganze Universum in sich trägt, anzuführen.

Hegels Vorstellung vom Subjekt ist von einer fundamentalen Feindseligkeit geprägt, wenn er erklärt, daß sich das Subjekt nur dann setzt, wenn es sich entgegensetzt.

Auch Sartres Subjektvorstellung ist von einem fundamentalen Dualismus von Subjekt und Objekt geprägt, jedoch gründet sich dieser Gegensatz nicht auf grundsätzlich verschiedenen Wesen wie bei Descartes, sondern auf Aggression. (vgl. hierzu Catherine KELLER (1993) 22.34.)

²⁶⁹ vgl. Catherine KELLER (1993) 17-68.

²⁷⁰ siehe Catherine KELLER (1993) 19.

²⁷¹ Im griechischen Text ist hier das Wortspiel *oudeis* (niemand) - Odysseus beachtenswert.

²⁷² siehe Catherine KELLER (1993) 22.

lich freie, sich selbst verwirklichende Held befindet: es handelt sich bei ihm um eine blasse Persönlichkeit, die von sich nichts hergeben, geschweige denn von anderen nehmen kann. Unfähig, die Welt als Teil von sich und sich als Teil der Welt zu begreifen. Er partizipiert nicht an dem, was ihm begegnet, sondern betrachtet das ihm Begegnende als Bedrohung. Odysseus als sich Abtrennender schottet sich von äußeren Einflüssen ab, indem er alles und alle anderen verobjektiviert und unterwirft, um den Mangel an Selbstidentität, den er verspürt, zu kompensieren. Er braucht Objekte, um sich selbst als absolut gesetzt zu fühlen. Er verändert sich dabei nicht, weil er nichts in sich einfließen läßt, das einen Wandel seines Subjekt-Seins hervorrufen würde."²⁷³

Zusammenfassend ist zum 'trennenden Selbst' des Odysseus folgendes zu sagen: "Das trennende Ich ist historisch - doch weder wesensmäßig noch zwangsläufig - mit den Männern und dem Männlichen identifizierbar. Es gewinnt seine Identität aus dem Bewußtsein seiner selbst als etwas Getrenntem, etwas, das der Welt, dem Anderen, und sogar dem eigenen Körper gegenübersteht. Es ist *dieses*, nicht *jenes*."²⁷⁴

Penelope dagegen repräsentiert nun den zweiten, komplementären Teil der Dyade. Sie ist Sinnbild für das *'fließende Selbst'*. Sie verweilt im Hause und wartet geduldig darauf, daß ihr Gemahl Odysseus wiederkommt. Ihr Selbst erschöpft sich im Dasein für ihren Mann. Sie definiert sich ausschließlich über einen anderen, über ihren Mann. Alle ihre Tätigkeiten und ihre ganze Existenz sind nur darauf gerichtet, aufopferungsvoll, sich selbst verleugnend für ihn da zu sein, wenn er wiederkommt. Der einzige Sinn ihrer Existenz ist es bereit zu sein, wenn ihr Mann zurückkommt, um ihn aufzufangen, wenn ihm die chaotische Welt zu viel wird. Die Analogie zwischen Penelope und vielen heute lebenden Frauen, die sich mit ganzer Kraft der Sorge für ihren Mann und ihre Kinder widmen und dabei ihre eigenen Wünsche vergessen oder sich dieser nie bewußt waren, dürfte wohl klar auf der Hand liegen. Daran wird deutlich, daß das 'fließende Selbst' historisch von Frauen verkörpert wird. "In der klassischen Dyade ergänzt es das trennende Selbst, das wie ein Lösungsmittel auf es einwirkt. Die Tendenz von Frauen, sich emotional und hingebend im anderen aufzulösen, ist eine subjektive Struktur, die jeweils von den einzelnen Frauen internalisiert, ihnen jedoch von einer männlich bestimmten Gesellschaft auferlegt wird. Frausein heißt warten: auf ihr Selbst, auf ihre Selbstdefinition, auf die Ankunft des Helden, der ihr Freude bringen wird."²⁷⁵

Beide Arten des Selbst das 'trennende' und das 'fließende' sind Ausdruck eines dichotomen Denkens, das sich hier in den mythischen Figuren Odysseus und Penelope manifestiert. Sie entsprechen als Dyade genau der Form sich widersprechender Dichotomien (A/Nicht-A). Zwischen beiden scheint es keinerlei Verbindung zu geben, sie stehen ausschließlich widersprüchlich zueinander und trotzdem sind sie voneinander abhängig. "Er ist das Subjekt, er

²⁷³ siehe Monika TREMEL (1992) 16.

²⁷⁴ siehe Catherine KELLER (1993) 20.

²⁷⁵ siehe Catherine KELLER (1993) 25f.

ist das Absolute: sie ist das Andere."²⁷⁶ Aber er braucht sie, um so sein zu können, wie er ist. Das 'trennende Selbst' drängt danach, andauernd seine scheinbare Unabhängigkeit zu beweisen. Dabei ist es auf das 'fließende Selbst' angewiesen, daß diesen Anschein durch seine eigene Passivität und seine Fürsorge gegen alle Selbstzweifel des Mannes am Sinn seiner Existenz aufrecht erhält. Ohne das Gegenbild des 'fließenden Selbst' könnte das 'trennende Selbst' überhaupt nicht sein, es würde vor Selbstzweifeln vergehen.

Wenden wir uns nun einer eingehenden Betrachtung der Konzeption des 'trennenden Selbst' zu. Innerhalb der Dyade ist es als primäre, eigentliche Form des Selbst zu werten, da alle Definitionsmacht von ihm aus geht, das 'fließende Selbst' dagegen bloßes Gegenbild, notwendige Projektion zur Selbstsetzung und Selbsterhaltung ist. Innerhalb dieser trennenden Konzeption des Selbst wird ein Grundzug des patriarchalen Begriffs vom 'Selbst' bzw. vom 'Subjekt' deutlich. Das Subjekt wird autonom gedacht. Es setzt sich nur, indem es sich entgegensetzt. Indem es sich selbst als Subjekt setzt, verobjektiviert es das Andere. Nur durch die Verobjektivierung des Anderen wird das Subjekt es selbst. Ein solches Subjekt ist unfähig zur Beziehung. Es verfällt der Illusion, daß es nur zum 'Ich' werden kann durch ein 'Es' und nicht durch ein 'Du', um hier in der Buberschen Terminologie²⁷⁷ zu sprechen. Es ist unfähig das 'Grundwort Ich-Du' zu sprechen und ist deshalb letzten Endes auch unfähig es selbst zu werden, wirklich in der Gegenwart zu leben. Hier folge ich Martin BUBER, der u.a. ausführte: "Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Die Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen (die Subjektwerdung; Verf.) kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen. *Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung* (Hervorhebung; Verf.)."²⁷⁸ Martin BUBER fährt fort: "Nur dadurch, daß das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart ... insofern der Mensch sich an den Dingen genügen läßt, die er erfährt und gebraucht, lebt er in der Vergangenheit und sein Augenblick ist ohne Präsenz. ... Gegenwart ist nicht das Flüchtige und Vorübergehende, sondern das Gegenwartende und Gegenwährende."²⁷⁹ Dagegen muß sich ein patriarchales Subjekt andauernd von allen Anderen abgrenzen, um es selbst zu bleiben. Nur so kann es mit sich selbst identisch bleiben. Trotzdem aber braucht es das Andere, denn nur so kann es sich selbst setzen, ein Selbst werden. In diesem Abhängigkeitsverhältnis stehen nun das 'trennende' und das 'fließende Selbst'. Das 'Trennende' bedarf des 'Fließenden', denn nur in der Abgrenzung, in der Verobjektivierung des Anderen kann es es selbst werden. Gleichzeitig aber darf es aufgrund seines Selbstentwurfs, als völlig autonomes, losgelöstes Subjekt, keinerlei Beziehungen zu dem Anderen aufbauen, da sonst seine Autonomie gefährdet wäre. Es ist dazu verurteilt in permanenter fundamentaler Feindseligkeit mit allen anderen zu leben, da sonst sein eigenes

²⁷⁶ siehe Simone de BEAUVOIR (1968) 11.

²⁷⁷ vgl. Martin BUBER (1962).

²⁷⁸ siehe Martin BUBER (1962) 18.

²⁷⁹ siehe Martin BUBER (1962) 19f.

Selbst gefährdet wäre. Diese Vorstellung vom Subjekt entspricht genau dem Mythos des Mannes als Krieger und Helden, wie er z.B. in Odysseus, aber auch in anderen klassischen Heldenfiguren deutlich wird. "Der Kriegerheld lebt eine Transzendenz ohne Immanenz (er läßt nichts in sich einfließen; Verf.), lebt sie im trennenden Mit-sich-eins-Sein, das auf dem Gegensatz zu dem Anderen beruht."²⁸⁰ " Im Gegensatz zum fließenden Selbst, das in die Beziehung hinein zerfließt, setzt sich das trennende Selbst dadurch absolut, daß es sich von jeder Beziehung entbindet. Es duldet keine anderen Subjekte und weist ihnen daher, wann immer ihm das möglich ist, den Stellenwert des nichtsubjekthaften Anderen zu."²⁸¹ In Wahrheit ist es aber auf diese verobjektivierten Anderen angewiesen, als notwendige Ergänzung für eine ihm fehlende Komponente. Hier wird schon ansatzweise deutlich, wie trügerisch das Ideal des autonomen Subjekts in Wahrheit ist. Es stellt sich nun die Frage, welcher Mangel nun als Motiv hinter seiner gewalttätigen Eroberungs- und Herrschsucht steht.

Dem 'trennenden Selbst' fehlt jegliche Fähigkeit immanente, wirkliche innere Beziehungen aufzubauen. Aus einer defensiven Grundhaltung heraus erscheint ihm jedes ein-fließende Andere, das zu ihm eine innere Beziehung aufbauen will, als Gefahr für seine Unabhängigkeit. Das ein-fließende Andere würde es verändern und es in seinem Zustand abgelöster, statischer Selbstidentität gefährden. Deshalb wird es sich "als Absolutes im wahrsten Sinne des Wortes erklären: sich 'ablösen' von dem Anderen. Beziehung zu anderen, so sie erst einmal aus dem Inneren des Selbst hinausgedrängt und als etwas Äußeres empfunden wird, muß in einer Strategie psychischen Isolationismus dann auch *draußen gehalten* werden. Auf diese Weise entzieht sich das Ich dem Strom von Einflüssen von außen und versucht, ihre Quellen zu überwachen und damit zu beherrschen. Nur, indem es das Andere unterdrückt und beherrscht, kann es sich wirklich im Besitz seiner selbst fühlen. Indem es Beziehungen externalisiert, projiziert es in Wirklichkeit sowohl Gefährdungen als auch Annehmlichkeiten von Beziehung auf das Andere. Daher ist die Frau - als das für den Mann am intimsten zugleich gefährliche und angenehme beherrschte Andere - dazu da, diesen Mangel zu beheben: das Fehlen immanenter Beziehungen - im Sinne einer intimen Wechselbeziehung - zur Welt. Doch ist dieser Mangel in gewisser Weise ebenso illusorisch wie die Absolutsetzung - denn das Subjekt existiert nolens volens in Interdependenz zu dieser Welt. Und daher kompensiert das Subjekt, indem es das Andere zum Objekt macht, auf bizarre Weise einen Mangel, den es eigentlich gar nicht hat - denn es ist nur das Gefühl und nicht die Realität der Isolation, die es von dem ein-fließenden Anderen trennt."²⁸²

An dieser Stelle wird deutlich, wie gefährlich und trügerisch ein Bild vom Subjekt ist, das auf dichotomen Wurzeln ruht. Es erzeugt eine künstliche Isolation des Selbst von seiner Mitwelt, eine tiefe Einsamkeit, die vom Wunsch nach absoluter Unabhängigkeit genährt wird und damit verbunden eine tiefliegende Angst, diese Unabhängigkeit wieder zu verlieren. Es ist

²⁸⁰ siehe Catherine KELLER (1993) 42.

²⁸¹ siehe Catherine KELLER (1993) 42.

²⁸² siehe Catherine KELLER (1993) 43.

die Angst davor, daß sich diese Unabhängigkeit vielleicht als Illusion erweisen könnte. Dies versucht das Subjekt dadurch zu kompensieren, indem es andere verobjektiviert, gewaltsam am Subjektwerden hindert. Die dichotome Gegenüberstellung von Selbst und Anderen stabilisiert dabei dieses System der Trennung. Zum einen dient es dem Zweck, dem Subjekt das Gefühl zu geben, es sei innerlich von jeglichen Einflüssen unabhängig. Zum anderen hilft es, die Angst davor zu kompensieren, daß diese Unabhängigkeit nur eine Illusion sei. Diese totale Abschottung des Selbst von ein-fließenden Anderen wird dadurch erreicht, daß dieses auf Dichotomien aufbauende Bewußtsein, ein Bild der Wirklichkeit vermittelt, in dem es keine inneren Beziehungen geben kann. Es verunmöglicht sogar jede Erfahrung von Beziehung, indem es den begegnenden Anderen immer nur als vom Subjekt getrennten Anderen, als Objekt, und nicht als begegnendes Subjekt, als 'Du', das sich nach liebevollen Beziehungen sehnt, zeigt. Unter den Bedingungen einer solchen Wahrnehmung der Wirklichkeit, bleibt dem Subjekt gar nichts anderes übrig, als sich selbst absolut zu setzen, um nicht angesichts der Gleichgültigkeit des Universums und seiner bedrohlichen Unverständlichkeit und Größe zu verzweifeln oder verrückt zu werden. Dem 'trennenden Selbst' ist es deshalb nicht möglich die Interdependenz alles Seienden, die liebevolle Beziehung zwischen allem wahrzunehmen und auf dieser Grundlage zu einem anderen Selbstentwurf zu gelangen. Stattdessen wird das 'trennende Selbst' in ein Netz falscher, auf Gewalt beruhender Abhängigkeiten gedrängt. Es wird abhängig von abhängigen Anderen, von Menschen und Dingen, die es selbst von sich abhängig machte, um sich als autonomes Subjekt zu konstituieren. "Dieses Andere, besonders in der Gestalt der Frau, wird dann verständlicherweise abwechselnd zum Gegenstand der Anbetung und des Abscheus: *Sie* symbolisiert zugleich was *ihm* fehlt und was er fürchtet"²⁸³, nämlich die Fähigkeit zur Beziehung. "Wie lange könnte wohl das sogenannte männliche Ich sein Gefühl der Absolutheit aufrechterhalten, wäre da nicht der endlose Strom an Schmeichelei und mütterlicher Umsorgung? So ergänzt und erhält die weibliche Unwahrhaftigkeit auf perfekte Weise die männliche Unwahrhaftigkeit, den Glauben an ein Ich, das sich zuerst einmal selbst absolut gesetzt hat."²⁸⁴

Wenden wir uns nun einem anderen Aspekt des 'trennenden Selbst' zu, seinem Egozentrismus, der sich besonders schön in der Subjektvorstellung Descartes wiederfinden läßt. Descartes konnte sich im Gegensatz zu Sartre das Selbst nur in der statischen Dichotomie von sich widersprechenden Substanzen, als immer unverändert Seiendes vorstellen.²⁸⁵ Er "teilte die menschliche Realität in zwei unabhängige Substanzen ein, das denkende/erkennende Ich und die leblose Materie, als er in Einsamkeit darüber brütete, ob er

²⁸³ siehe Catherine KELLER (1993) 44.

²⁸⁴ siehe Catherine KELLER (1993) 44.

²⁸⁵ vgl. Catherine KELLER (1993) 34. Sartre ist im Gegensatz zu Descartes schon zu einer dynamischen Sicht des Bewußtseins als Gewordenes vorgestoßen.

überhaupt existiere."²⁸⁶ Den Ausweg aus seinen Selbstzweifeln fand er im berühmt gewordenen Satz: "Ich denke, also bin ich." Dieses 'Ich' hat nichts anderes zum Gegenstand seines eigenen Denkens als sich selbst. Nur indem es sich selbst reflektiert, wird es. Hier begegnen wir einer weiteren patriarchalen Vorstellung vom Selbst, die von dichotomen Strukturen geprägt wurde und wie noch gezeigt werden wird, äußerst schädlich ist. Es ist die Vorstellung vom sich selbst reflektierenden Selbst.

Diese Vorstellung vom Selbst zeigt eine schizoide Struktur, die das Denken dieses Selbst fast zwangsläufig in dualistische Bahnen drängt. Es ist sowohl Subjekt, als auch Objekt seines Denkens und spaltet sich so in zwei Teile. Es wendet sich auf sich selbst zurück, um sich von seiner Existenz überzeugen zu können. Es scheint, als ob sich dieses Subjekt selbst diese heroische Dichotomie auferlegt hätte, um der Einsamkeit seines Daseins entfliehen zu können. Da es nur sich selber sieht und die Existenz alles um es herum Seienden grundsätzlich anzweifelt, bleibt ihm als Ausweg nur der Weg der egozentrischen Kommunikation mit sich selbst. So setzt es sich als Ich, als absolutes Selbst, das für sich die Qualität des Seins beanspruchen kann, was für die Dinge, um es herum nicht so ohne weiteres gilt. Sie sind nur die Anderen, deren Existenz eine rein sekundäre ist, da sie sich erst aus der Existenz des Ichs ergeben kann. Die Anderen sind und bleiben tote Materie, die sich fundamental vom denkenden/erkennenden Ich unterscheidet. Erst, wenn sich das Ich als denkendes erkennt, gewinnt alles andere an Bedeutung. Dieser Akt der Selbstsetzung geschieht aber um den hohen Preis der Selbstteilung des Selbst. Diese Selbstteilung des Selbst in Subjekt und Objekt des eigenen Denkens fördert aber gerade eine dichotome Sichtweise seiner Umwelt. Die Dinge werden nicht unmittelbar als Subjekte erlebt, sie dürfen nicht von sich aus einfließen ins Selbst, sondern sie werden reflektiert, zum Gegenstand der Reflexion des Subjekts gemacht. Sie sind die Anderen über die man(n) nachdenken kann. In der westlichen Tradition gilt diese Fähigkeit der Reflexion als das Kriterium, das dem Menschen vom Tier unterscheidet. Es wird dabei aber nicht gesehen, daß diese Art der Weltwahrnehmung zutiefst gewalttätig ist, da sie alles und jede(n) verobjektiviert. Eine innere Verbundenheit alles Seienden kann so nie erfahren werden. Die negativen Auswirkungen, die die Vorstellung vom sich selbst reflektierenden Subjekt haben kann, sollen nun an der Figur des Odysseus noch einmal unterstrichen werden.

Odysseus ist, wie wir schon gesehen haben, im Zustand einer extremen Selbstverkapselung verhaftet, die es ihm ermöglicht immer mit sich selbst identisch zu bleiben. Ruhelos zieht er umher, um letztendlich wieder zu der wartenden Frau - dem beständigen Heim - zurückzukehren. Dieser Vorgang der Rückkehr symbolisiert nun nach Meinung von Catherine KELLER "das Zurückbiegen der Reflexivität auf seinen unveränderten Ursprung"²⁸⁷ Von seinen ruhelosen Reisen zurückgekehrt, die es ihm immer durch lebhaftere Außenerfahrungen in zahllosen Abenteuern ermöglichten, sich nicht mit den zweifelnden Fragen an sein

²⁸⁶ siehe Catherine KELLER (1993) 22.

²⁸⁷ siehe Catherine KELLER (1993) 47.

Ego, mit der Angst doch Niemand sein zu können, auseinanderzusetzen, richtet er erst einmal ein Blutbad an. Er massakriert seine Konkurrenten und läßt alle Mägde, die sich von den Freiern verführen ließen, aufhängen. Dadurch stellt er den Urzustand vor seiner Abreise wieder her, getrieben von dem Verlangen, daß alles beim Alten bleiben muß, da sonst seine eigene Identität gefährdet wäre. Durch diesen gewaltsamen Akt stellt er "seine formale Einheit mit sich selbst her, seine Identität als etwas unverändert Gleichbleibendes."²⁸⁸ "Das Bewußtsein des Krieger-Egos schneidet in der Tat 'wie eine undurchsichtige Klinge' durch die feinen Membranen, mit denen es sowohl mit den anderen in der Außenwelt als auch mit seiner Vergangenheit (mit der es auf unbehagliche Weise sich selbst zum anderen wird) verbunden ist."²⁸⁹ Alle diese Greuelthaten an anderen und an sich selbst - er verstümmelt sich ja selbst, indem er versucht die Spuren seiner eigenen Geschichte auszulöschen - sind nötig, damit Odysseus wieder er selbst sein kann; ein Selbst, das immerwährend im Zustand der Selbstbespiegelung mit sich selbst identisch bleibt. Im Grunde aber ist es ein Akt, in dem Odysseus seiner eigenen Angst - unter jetzt veränderten Umständen - zu Hause nutzlos, ein Niemand zu sein, Herr zu werden versucht. Doch wird er ihr nicht entfliehen können, so sehr er sich auch durch die gewaltsame Verobjektivierung Anderer (seiner Frau, den hingemetzelten Konkurrenten etc.) davon abzulenken versucht und dadurch das Trugbild vom autonomen Subjekt wenigstens eine zeitlang stabilisiert. Da er unfähig ist, wirkliche Beziehungen zu anderen aufzubauen und dadurch immer ausschließlich auf sich selbst zurückgeworfen ist, wird er zwar immer in selbstreflexiver Weise sagen können: "Ich denke, also bin", jedoch wird kurz danach immer wieder die bohrende Frage in ihm aufsteigen. "Aber was bin ich, vielleicht doch ein Niemand?" Ohne die fruchtbare Kraft, Beziehungen aufzubauen, wird er immer im Teufelskreis der Selbstbespiegelung und der Selbstzweifel stecken bleiben.

Anhand dieser Ausführungen wurde vielleicht etwas deutlich, welche fatalen Folgen dichotome Prämissen im Umgang mit sich und anderen haben. Ein Subjekt, das sich auf der Grundlage konstituiert 'Ich und die Anderen sind nur verschieden, nur voneinander getrennt', wird notwendig in ein verhängnisvolles Netz von Einsamkeit, Selbstzweifeln und Gewalt gegenüber anderen gedrängt. Ein solcher Selbstentwurf ist eine fatale Illusion, eine Verkennung der Wirklichkeit, in der es nicht nur getrennte Einzelne, sondern auch eine alles umgreifende Interdependenz gibt. In der es keine Statik, sondern nur ein dauerndes Werden gibt, das trotzdem den Aufbau einer Identität ermöglicht; in dem Sinne nämlich, das ich dauernd neu werde und doch immer derselbe bleibe. Mag sich mein Selbst doch immer, in jedem Augenblick neu konstituieren, geprägt von den ständig wechselnden Beziehungsgeflechten um mich herum, so bleibe ich doch immer dieselbe Person, mit meiner eigenen Geschichte. Heraklid drückte dies vor 2500 Jahren im Bild des Flusses aus: Der Fluß ver-

²⁸⁸ siehe Catherine KELLER (1993) 47.

²⁸⁹ siehe Catherine KELLER (1993) 47.

ändert sich dauernd. In jeder Sekunde verändert sich seine Konsistenz, andauernd fließt in ihm neues Wasser vorbei. Aber er bleibt doch immer im selben Bett, immer derselbe Fluß.

Ein weiteres mythisches Produkt, daß aus dichotomen Denkstrukturen erwächst, v.a. wenn man sie auf das Begriffspaar 'männlich-weiblich' anwendet, wird im folgenden näher beschrieben. Ich möchte mich deshalb einem geschichtlich äußerst bedeutsamen Mythos von der 'Weiblichkeit' zuwenden, dem Mythos von der Frau als Hexe und Heilige.

2.2.3.2 Die Heilige und die Hexe: Verklärung und Dämonisierung des Weiblichen - ein Männer-Mythos von der Frau

Dieser Mythos ist für unsere Zwecke außerordentlich interessant, da hier eine Weise des Umgangs von Männern mit Frauen und dem 'Weiblichen' im allgemeinen beschrieben wird, die gerade für die Kompensation ihrer eigenen Ängste, ein beziehungs- und bedeutungsloser 'Niemand' zu sein, besonders wichtig ist. Durch diesen Mythos können sie ihr Selbstbild vom autonomen Subjekt stabilisieren, indem sie alle ihre durch dieses Selbstkonzept verunmöglichten Wünsche, Sehnsüchte und alle durch dieses Selbstkonzept entstandenen und bewußtgewordenen Schattenseiten ihres Selbst auf ein Anderes, nämlich auf Frauen, auf das 'Weibliche' schlechthin projizieren. Bei der Darstellung dieser Verklärungs- und Dämonisierungsmythen des 'Weiblichen' beschränke ich mich auf eine kleine Auswahl v.a. religiös gefärbter Varianten, wie sie auch bei Doris STRAHM²⁹⁰ zu finden ist.

Die Dämonisierung des 'Weiblichen' hat schon eine sehr lange Tradition. "Der Mythos von der Frau als Ursprung des Bösen, als Unheilstifterin, zieht sich quer durch die Geschichte; ob Pandora oder Eva, die Sphinx, die Hexe, die 'femme fatale', der Filmvamp oder die 'Emanze' - immer wieder erscheint die Frau als Widersacherin von Harmonie, Ordnung und Glück des Menschen, des Mannes."²⁹¹

In unserer christlich geprägten Kultur ist in diesem Zusammenhang v.a. der Eva-Mythos von besonderer Bedeutung. Dieser Mythos stellt die Frau als Verursacherin des Bösen dar und wurde in der christlichen Tradition immer wieder zitiert, um die Unterwerfung der Frau zu legitimieren. Erstmals wird er im nachpaulinischen 1. Timotheusbrief für diese Zwecke herangezogen. In ihm wird die im Kontext des Textes Gen 2-3 mythisch bzw. ätiologisch zu verstehende Aussage, daß Eva an zweiter Stelle geschaffen wurde, aber als erste gesündigt hat, zur Rechtfertigung für die schon in der frühen Kirche des 2. Jh.s einsetzende Unterwerfung der Frauen gebraucht. Der Verfasser dieses Briefes äußert sich zur Frau u.a. folgendermaßen: "Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Daß

²⁹⁰ vgl. Doris STRAHM (1987) 108-119. Weitere mythische Verzerrungen des 'Weiblichen' (v.a. der Göttinnen) zu Dämonen und Ungeheuern sind eindrucksvoll bei Catherine KELLER interpretiert. (vgl. Catherine KELLER (1993) 69-124.)

²⁹¹ siehe Doris STRAHM (1987) 108.

eine Frau lehrt erlaube ich nicht, auch nicht, daß sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot. Sie wird aber dadurch gerettet werden, daß sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führt"²⁹² (1.Tim 2,11-15). In diesem neutestamentlichen Brief "ist eine Erklärungsstruktur angelegt, die bis ins Mittelalter hinein immer wieder aufgegriffen wird, um den Mythos vom weiblichen Bösen aufrechtzuerhalten."²⁹³ Er suggeriert das Bild, daß alle Frauen als Evas Töchter schuld daran seien, daß Adam zu Fall gekommen ist und dadurch alle Menschen der Macht der Sünde und des Bösen verfielen. "Die männliche christliche Mythologie hat die Frau aber nicht nur für das Hereinbrechen des Bösen, der Sünde, verantwortlich gemacht, sondern das Weibliche, die weibliche Natur selbst zum Bösen erklärt. Die Frau repräsentiert all die Qualitäten der Körperhaftigkeit, der Fleischlichkeit, Irrationalität und Endlichkeit, die den männlichen Geist gefährden und ihn in die Sünde und den Tod herabziehen."²⁹⁴

Im 15. bis 18. Jh. findet dieser Mythos von der 'Weiblichkeit des Bösen' in den Hexenverfolgungen seinen grausamen Höhepunkt. In säkularisierter Gestalt ist er bereits schon mit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaften u.a. bei Francis Bacon ausmachbar. Dieser setzte 'Frau' und 'Natur' in ein unmittelbares Beziehungsgeflecht. In beiden sieht er chaotische, vom Menschen (bzw. vom Mann) zu unterwerfende Kräfte am Werk. Das gipfelt in seiner Forderung, "dass die Natur im Labor ebenso auf die Folter zu spannen sei wie die Hexe, um sie auf diese Weise zu zwingen, sich den Gesetzen zu unterwerfen."²⁹⁵

Neben der Hexe als dem 'schwarzen Prinzip' von 'Weiblichkeit' stellt die Kirche als komplementäres Gegenbild das 'weiße Prinzip' von 'Weiblichkeit' in der Gestalt der Maria, als ent-sinnlichte, a-sexuelle, gehorsame Magd des männlichen Gottes. Maria, die jungfräuliche Mutter, wurde zum Idealbild von 'Weiblichkeit' hochstilisiert. Dabei ist sie jedoch ein Vorbild für alle realen Frauen, dem sich diese in ihrem Leben unmöglich annähern können, da ihnen eine 'jungfräuliche Empfängnis' nicht möglich ist, andererseits aber die Reproduktion der Gattung garantieren müssen. Dadurch, daß die real lebenden Frauen dieses auch heute noch propagierte²⁹⁶ Ideal von Jungfräulichkeit und Mütterlichkeit unmöglich verwirklichen können, kommen sie durch Maria "erst recht auf die Seite der Natur, des Körpers, der Sexualität, der Sünde zu stehen und ... (werden; Verf.) der Herrschaft des männlichen Geistes unterworfen."²⁹⁷

²⁹² siehe Doris STRAHM (1987) 109.

²⁹³ siehe Doris STRAHM (1987) 109.

²⁹⁴ siehe Doris STRAHM (1987) 110.

²⁹⁵ siehe Doris STRAHM (1987) 115.

²⁹⁶ vgl. hierzu u.a. das Apostolische Schreiben "Mulieres Dignitatem" vom Johannes Paul II., erschienen im August 1988.

²⁹⁷ siehe Doris STRAHM (1987) 117.

Neben dieser Form der mythischen Idealisierung des 'Weiblichen' durch die katholische Kirche ist im 18. und 19. Jh. eine bürgerliche Variante auszumachen, die in das 'Weibliche' die Sehnsucht nach der Versöhnung mit der Natur hineinprojiziert. "Das Weibliche - wohl gemerkt, nicht die reale Frau - wird zur Projektionsfläche des Traums von der grossen Versöhnung. Das Weibliche verkörpert die Einheit mit der Natur, die der Mann verloren hat, die Rückkehr zum Ursprung, das Prinzip der Harmonie. Doch dies ist ebenfalls nichts anderes als eine neue Form der Unterdrückung von Frauen, wenn auch eine besonders subtile und deshalb unterschätzte Form dazu: eine Unterdrückung durch Überhöhung, durch Entwirklichung zu einem Prinzip des Idealen, des vom Mann Erträumten und Erdachten, das mit den realen Frauen fast gar nichts zu tun hat."²⁹⁸ Hier begegnen wir wieder dem Streben des 'trennenden Selbst' bzw. der Männer im Patriarchat, das in die Frau hineinzuprojizieren, was sie selber bei sich nicht finden können, weil es ihr Selbstentwurf als autonomes Subjekt nicht erlaubt, die Einheit, das Verbundensein mit allen Dingen. Da sie selbst unfähig sind, andere Subjekte in sich einströmen zu lassen, suchen sie diesen Mangel bei sich selber dadurch zu kompensieren, daß sie alle ihre gehemmten und niedergehaltenen Verschmelzungssehnsüchte auf das Andere, auf die Frau projizieren.

Diese gerade skizzierten Mythen von 'Weiblichkeit' sind alle heute noch wirksam. Sie sind alle das Produkt der männlichen Phantasie. In ihnen projizierten und projizieren Männer ihre Ängste, Sehnsüchte, Verdrängungen auf Frauen, um sie zum Objekt ihrer Beherrschung zu machen. "Das Bild der Frau ist das Bild des Mannes von der Frau."²⁹⁹ Ein erklärtes Ziel von Feministinnen ist es deshalb, ein Selbstbild der Frau zu entwickeln, das nicht mehr männliche Projektionen widerspiegelt. Damit einhergehen muß folglich eine radikale Entmythisierung des 'Weiblichen' durch die Frauen selbst. Dieser Schritt der Entmythisierung sollte aber nicht nur das 'Weibliche', sondern auch das 'Männliche', das klassische Bild vom 'Mann' umfassen. Hier geistern ebenso viele Mythen durch den Raum, wie auf der Seite des 'Weiblichen', nur wurden sie bis jetzt auf der Basis einer kritischen und emanzipatorischen Zielsetzung kaum erforscht. Ein Beispiel hierfür ist der Mythos vom männlichen Helden, wie er z.B. in der gerade behandelten 'Odyssee' Homers greifbar wird. Diese Entmythisierung des 'Männlichen' müßten aber schon hauptsächlich Männer leisten, die es sich zum Ziel gesetzt haben, aus tradierten Männerrollen auszubrechen. Ich hoffe sehr, mit dieser Arbeit selber ein Stück des Wegs in diese Richtung bereitet zu haben.

²⁹⁸ siehe Doris STRAHM (1987) 117f.

²⁹⁹ siehe Doris STRAHM (1987) 118.

2.2.3.3 Abschließende Thesen zu den Männlichkeitsmythen des Patriarchats

Die traditionellen Männlichkeitsmythen sind anders als die Mythen von der Frau Selbstentwürfe. Männer definieren als sozial Mächtige ihre 'Männlichkeit' selbst, während Frauen in ihrer 'Weiblichkeit' weitgehend durch Männer fremddefiniert wurden und werden. Durch diese Selbstentwürfe stabilisieren Männer ihre gesellschaftliche Vorrangstellung.

Männlichkeitsmythen, wie z.B. der Mythos vom omnipotenten männlichen Helden, und Weiblichkeitsmythen stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang. Die Projektion bestimmter, in der westlichen Kultur als minderwertig bewerteter Eigenschaften auf Frauen, wie z.B. Passivität, Emotionalität, Bedrohlichkeit, und die Ausbildung herrschafts- und autonomieorientierter Männlichkeitsmythen bedingen sich in einer kausalen Wechselbeziehung gegenseitig.³⁰⁰

Die patriarchalen Mythen von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' sind voneinander abhängig. Der Mythos vom 'starken Mann' kann nur aufrecht erhalten werden, solange auch der Mythos von der 'schwachen Frau' wirksam ist. Männlichkeitsmythen bedürfen deshalb einer dualistischen Metaphysik. Ohne die Abgrenzung von einem grundsätzlich Anderen, Minderwertigen würden sie sich in Wohlgefallen auflösen. Hier offenbart sich der fundamentale Trugschluß besonders deutlich, der allen autonomieorientierten Männlichkeitsmythen zugrundeliegt. Das Ideal größtmöglicher Autonomie nach außen ist nur aufrechtzuerhalten bei einer gleichzeitigen grundlegenden Abhängigkeit von einem Anderen, dessen man als Negativschablone für die eigene Identitätsbildung bedarf. Erkenntnistheoretisch ist dieses Ideal schlichtweg blanker Unsinn, weil es auf einer dichotomen Trennung der Geschlechter basiert, die empirisch nicht belegbar ist.³⁰¹ Aus ethischer Sicht ist es zutiefst schädlich und lebensfeindlich, da es Abhängigkeiten und Unterdrückung produziert, die auf der Grundlage einer anderen, nicht-dualistischen Metaphysik gar nicht entstehen könnten.

Die traditionellen Männlichkeitsmythen sind das Ergebnis der eingeschränkten Selbsterfahrung der Männer in ihrer Kultur und dienen der Stabilisierung ihrer traditionellen Vorrechte. Traditionelle Männerrollen und -aufgaben werden mythisch überhöht. In Abgrenzung von den Anderen, den Frauen, stilisieren Männer ihre 'Männlichkeit' zu einem Ideal hoch, in dem alle soziokulturell positiv bewerteten Eigenschaften enthalten sind. In einer Kultur, die an Expansion (wirtschaftlicher und/oder militärischer Art) orientiert ist, deren Geschichtsverständnis linear (teleologisch oder evolutionistisch), also nicht zyklisch, auf ein Fortschreiten der menschlichen Geschichte zu immer 'höheren' geistigen und materiellen Sphären ausgerichtet ist, die Stabilität höher bewertet als Veränderung, die Individualität in Abgrenzung zur Interdependenz definiert, deren (Alltags-) Philosophie mehr idealistisch als materialistisch geprägt ist, sind diese positiven 'Tugenden' u.a. Abenteuergeist, Aggressivität, Geistigkeit, Autonomie und Herrschaft.

³⁰⁰ Ich kann an dieser Stelle jedoch nicht klar sagen, wie die kausale Beziehung zwischen beiden aussieht. Wahrscheinlich läßt sich das auch gar nicht genau feststellen, da das eine immer auch das andere mitbedingt.

³⁰¹ vgl. B.2.2.1

In unserer Kultur wird dieser Prozeß der Mythenbildung von folgenden Faktoren beeinflusst und geprägt:

- Männer und Frauen leben in unserer Gesellschaft in völlig unterschiedlichen Erfahrungswelten. Auf den Untersuchungen moderner, feministisch orientierter SoziologInnen³⁰² aufbauend, kommt Sandra HARDING³⁰³ zu dem Schluß, daß Männer und Frauen nicht nur anders denken³⁰⁴, sondern in unserer Gesellschaft in ganz unterschiedlichen Erfahrungswelten leben. "Diese Welten sind nicht zu verwechseln mit den beiden Bereichen des 'Öffentlichen' und des 'Privaten' ... Die 'Erfahrungswelten' koexistieren in beiden raumzeitlichen Bereichen: Beide durchdringen sowohl das öffentliche wie das private Leben. Innerhalb derselben 'objektiv existierenden' gesellschaftlichen Interaktionen - einem Gespräch, einem Familientreffen, einer geschäftlichen Zusammenkunft - haben Frauen und Männer sehr verschiedene Erfahrungen über das, was passiert. Was sie so unterschiedlich erfahren, existiert wirklich: Aus ihrer jeweiligen Perspektive, die durch die offenbar universelle und ungleich bewertete geschlechtsspezifische Arbeitsteilung geprägt wird, sehen sie unterschiedliche Realitäten."³⁰⁵ Diese unterschiedlichen Lebenskontexte von Frauen und Männern in der westlichen Welt spiegeln zu einen die patriarchalen Ideale vom 'trennenden/männlichen Selbst' und vom 'fließenden/weiblichen Selbst' wieder, zum anderen fördern sie ihrerseits wieder die Entstehung dichotomer Unterscheidungen zwischen dem 'Männlichen' und dem 'Weiblichen', da diese beiden Lebenswelten selbst auf z.T. völlig konträren Grunderfahrungen der Wirklichkeit aufbauen. Anhand einiger Stichpunkte, die sich stark an die Untersuchungsergebnisse von Sandra HARDING anlehnen, soll diese Verschiedenheit 'männlicher' und 'weiblicher' Zugänge zur Wirklichkeit dargestellt werden.

Innerhalb patriarchal organisierter Gesellschaften mit einer asymmetrisch bewerteten geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung verrichten Frauen und Männer grob gesehen immer die gleiche Art von Arbeit. Frauen sind dabei mehr für die reproduktiven Tätigkeiten zuständig. Sie haben sich v.a. um das psychische und physische Wohl anderer zu kümmern und gut funktionierende alltägliche Sozialbeziehungen herzustellen. Den Männern dagegen obliegt mehr die "'Verwaltung' bereits gut funktionierender Individuen und

³⁰² z.B. Jesse BERNARD, *The Paradox of the Happy Marriage*, in: V. GORNICK und B.K. MORAN (Hrsg.), *Women in Sexist Society*, New York 1971, 145-162; Carol GILLIGAN, *Woman's Place in Man's Life Cycle*: Harvard Educational Review 49 (1979) 431-446; Dorothy SMITH, *Women's Perspective as a Radical of Sociology*: Sociological Inquiry 44 (1974) 7-13; dies., *Some Implications of a Sociology for Women*, in: N. GLAZER-MABLIN/ H. WAEHRER (Hrsg.), *Woman in a Man-Made World. A Socio-economic Handbook*, Chicago 1977, 15-29; dies., *A Sociology for Women*, in: J. SHERMAN/ E. BECK (Hrsg.), *The Prism of Sex. Essays in the Sociology of Knowledge*, Maddison 1979, 135-187; Marcia WESTKOTT, *Feminist Criticism of the Social Sciences*: Harvard Educational Review 49 (1979) 422-430.

³⁰³ vgl. Sandra HARDING (1988) 223-244.

³⁰⁴ vgl. hierzu auch B.2.3.

³⁰⁵ siehe Sandra HARDING (1988) 231.

sozialer Beziehungen.³⁰⁶ Im Zuge dieser Verwaltungstätigkeit der Männer verschwindet die Bedeutung der reproduktiven Tätigkeiten der Frauen und die Frauen selber aus dem Bewußtsein der Männer. So nehmen Männer z.B. oft nicht wahr, was Frauen im Haushalt leisten. Zudem bestimmen die von Männern festgelegten rationalen Einteilungen des Lebens weitgehend die Art und Quantität der reproduktiven Tätigkeiten der Frauen. Frauen haben sich nach den Anforderungen der 'männlichen' Lebenswelten zu richten. Die Art und der Wert ihrer reproduktiven Tätigkeiten wird nicht von ihnen selbst definiert, sondern von den Erfordernissen der Männer und ihrer Erfahrungswelt. Aus diesem Grund sind Männlichkeitsmythen und -ideale meistens mit einer Abwertung des 'Weiblichen' und der reproduktiven Tätigkeiten der Frauen verbunden. Männer nehmen die Arbeit von Frauen meist gar nicht wahr. Logischerweise gilt diese nicht oder kaum wahrgenommene Arbeit auch als weniger wert. (Was ich nicht kenne, kann ich nämlich auch nicht schätzen.) Dazu kommt noch, daß die Arbeit der Frauen in der 'männlichen' Werteskala an unterer Stelle angesiedelt ist. Sie ist bestimmt durch Abhängigkeiten. Sie ist Arbeit von Abhängigen (Frauen sind wirtschaftlich meist von Männern abhängig, der Wert ihrer Arbeit wird von anderen - von Männern - festgelegt) und Arbeit mit Abhängigen (mit Kindern, mit pflegebedürftigen alten Menschen etc.). Am 'männlichen' Ideal der Autonomie gemessen, muß diese Arbeit deshalb als minderwertig erscheinen.

Diese Verschiedenheit der Lebenswelten - *Frauen gestalten* soziale Beziehungen, sind eher unmittelbar am Aufbau, Wachstum des Lebens (z.B. in der Kindererziehung) beteiligt; *Männer verwalten* Dinge, Individuen und soziale Beziehungen - führt bei Männern und Frauen zu ganz unterschiedlichen Wahrnehmungen der Wirklichkeit und Rationalitätskonzepten. "Aus der Perspektive dieser nach Geschlechtern getrennten Erfahrungswelten scheint die Erfahrung der Männer in mehrfacher Hinsicht und in verwirrender Art und Weise von den realen gesellschaftlichen Kräften, durch die sie selbst erst produziert wird, abstrahiert, ab-gezogen; was für die Erfahrung von Frauen nicht zutrifft."³⁰⁷ Männer nehmen deshalb die Wirklichkeit distanzierter als Frauen wahr. Sandra HARDING stellt hierzu fest: "Zunächst einmal bewegen sich Männer in einer Welt, in der die Individuen und die sozialen Beziehungen, mit denen sie es zu tun haben, nicht mehr in ihrer unmittelbaren physisch und sozial konkreten, einmaligen und unvorhersehbaren Form existieren, sondern aus dieser unmittelbaren Lebensform bereits herausgelöst, in Gleichklang gebracht und Regeln unterworfen sind. Die Erfahrung von Frauen stammt aus einem sozialen Kontext, in dem diese Transformationen stattfinden und überwiegend von ihnen selbst vollbracht werden"³⁰⁸ ... Zweitens sind die Modalitäten des Handelns in öffentlichen

³⁰⁶ siehe Sandra HARDING (1988) 232.

³⁰⁷ siehe Sandra HARDING (1988) 233.

³⁰⁸ Männer leben z.B. in ihrer Arbeitswelt, die einen Großteil ihres Lebens bestimmt, in einem Netz versachlichter menschlicher Beziehungen, die primär durch ökonomische und arbeitsmarktpolitische Regeln (wie Effizienz, zweck- und sachorientierte Loyalität gegenüber den Vorgesetzten etc.) und kaum durch fundamentale personale menschliche Interaktionen (wie z.B. Sympathie, Solidarität, Freundschaft und Liebe) geprägt sind.

Einrichtungen, in denen Männer ihr Selbstbewußtsein vermittelt bekommen, an der rationalen, regelbestimmten Vorhersage und Kontrolle von Natur und Sozialbezügen orientiert. Zwar macht die Arbeit der Frauen diese Regelorientierung und diese Modalitäten des Handelns erst möglich, aber ihre Erfahrung stammt aus einer Welt, die weniger vorhersehbar ist, die weniger rational kontrolliert werden kann und die in geringerer Weise Regeln unterworfen ist. Drittens sind die männliche Erfahrung und das Wissen und die Informationen von Männern über sich selbst, über das gesellschaftliche Leben und über die Natur in stärkerem Maße über Bücher, Vorträge, schriftliche Dokumente und andere unpersönliche und universelle Formen der Kommunikation vermittelt als die der Frauen. Frauen sind weitgehend von dem Teil des öffentlichen Lebens ausgeschlossen, der Zugang zu formalem Wissen und zu den Kanälen, über die dieses vermittelt wird, eröffnet.³⁰⁹ Ihr Wissen und ihre Informationen stammen überwiegend aus persönlichen Gesprächen, aus konkreten physischen und sozialen Interaktionen mit ganz bestimmten Anderen und der konkreten, körperlichen Natur. Und schließlich unterliegt die Arbeit von Männern und Frauen notwendigerweise sehr verschiedenen moralischen Standards ... Die Moral, die die Interaktionen von Männern bestimmt, dreht sich um die Ausarbeitung von Regeln für Entscheidungsverfahren über konkurrierende Rechte sozial und physisch körperlos, abstrakt und autonom gedachter Einzelner. Die Arbeit von Frauen dagegen verlangt immer wieder Entscheidungen über widerstreitende Verantwortlichkeiten gegenüber bestimmten, konkret anwesenden und abhängigen Anderen.³¹⁰ Männer tendieren daher

Frauen, die nicht vom Patriarchat 'kooptiert' sind, also nicht patriarchale Ideale (z.B. Karriere um jeden Preis) zu leben versuchen, müssen dagegen in ihrer Familie und in ihrer Erwerbsarbeit immer wieder versuchen, diese fundamentalen menschlichen Interaktionen mit den Gesetzen der Wirtschaft zu koordinieren. Als Mütter erziehen sie ihre Söhne und Töchter dazu, in beiden Lebenswelten Verantwortung zu übernehmen. Als Sekretärinnen z.B. sind sie zum einen den Gesetzen der Arbeitswelt unterworfen; sie müssen den Terminkalender ihres Chefs effektiv und korrekt planen. Zum anderen sind sie dann aber auch für die Reproduktion ihres Chefs und seiner MitarbeiterInnen zuständig, wenn diese miteinander oder zu Hause Probleme haben. Frauen müssen deshalb meist zwischen diesen Lebenswelten 'Familie/persönliche Beziehungen' und 'Arbeit' vermitteln, während Männer zwischen diesen beiden Bereichen strikt trennen. Sie unterhalten sich auf der Arbeit untereinander kaum über private Probleme. Und die Welt der Arbeit ist für sie meistens die 'eigentliche' Welt, der sich die familiäre Welt immer unterzuordnen hat.

³⁰⁹ Präziser ausgedrückt werden Frauen weitgehend von Männern aus diesen Bereichen des öffentlichen Lebens ausgeschlossen. So ist es im Patriarchat für eine Frau um vieles schwerer, in Leitungspositionen der Wirtschaft, der Politik und der Wissenschaft zu gelangen als für einen Mann, eben einfach weil sie eine Frau ist. Bei gleicher Qualifikation und Sachkompetenz wird bei der Besetzung eines solchen Postens fast immer dem Mann der Vorzug gegeben.

³¹⁰ Während Männer z.B. Gesetze zum Schwangerschaftsabbruch erlassen, in denen abstrakt geregelt wird, welche Rechte eine abstrakte Frau und welche Rechte ein abstraktes 'Ungeborenes Leben' hat, sind Frauen v.a. in der Schwangerschaftsberatung tätig und dort mit den konkreten Problemen von schwangeren Frauen konfrontiert, die sich in jedem Einzelfall als höchst komplex darstellen und individuell immer unterschiedlich, kaum miteinander vergleichbar sind. Die moralischen Entscheidungen der Männer sind in diesem Fall um einiges leichter zu treffen, da sie es nicht mit konkreten Menschen, sondern nur mit fiktiven und abstrakten Rechtsansprüchen zu tun haben, die prinzipiell

dazu, durch ihre moralischen Entscheidungen den Bereich der Zuständigkeit von Moral einzuschränken, wie auch die Entscheidung selbst als absolut und vollständig zu begreifen. Anders als die moralischen Entscheidungen der Männer tendieren die der Frauen dazu, beziehungsbezogen und inhaltlich zu sein und sich der Unvollkommenheit jeder bestimmten Konfliktlösung bewußt zu bleiben."³¹¹ Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, daß patriarchale Männlichkeitsmythen zumeist die Fähigkeit zur geistigen Abstraktion über konkrete materielle Arbeit stellen und Autonomie höher bewerten als Beziehungshaftigkeit. Die Erfahrungswelt der Männer, die v.a. durch Abstraktion, Mittelbarkeit und autonom gedachte Einzelne geprägt ist, legt dies auch sehr nahe.

Diese soziologische Analyse bietet uns somit einen weiteren Erklärungsansatz, der es uns ermöglicht besser zu verstehen, warum Männer und Frauen unter den Bedingungen der patriarchalen Gesellschaft, als grundsätzlich voneinander verschieden betrachtet werden, warum es zur Ausbildung von sexistischen Männlichkeitsmythen kommt, deren wesentlicher Grundbestandteil die Abwertung des 'Weiblichen' ist.

Daneben sind noch andere Faktoren zu nennen, die die Ausbildung sexistischer Männlichkeitsmythen fördern. Auch sie sind Ausdruck der unterschiedlichen Erfahrungswelten von Männern und Frauen:

- Männer sind nicht bzw. kaum im Haus im Sinne der Reproduktion tätig. Also ist ihr Ideal, der in der Öffentlichkeit handelnde, Neues schaffende, produzierende, Abenteuer bestehende Held.
- Eine traditionelle Männerrolle in unserem Kulturkreis ist die des Beschützers der Familie oder des Gemeinwesens. Männer ziehen in den Krieg als Soldaten, sie beschützen ihre Familie vor von außen kommenden Bedrohungen. Aggressivität ist deshalb für Männer ein notwendiges Ideal.
- Männer haben immer noch den größten Teil der gesellschaftlichen Macht inne, ihr Ideal ist demzufolge auch an Herrschaft und autoritärer Machtausübung orientiert.
- Männer stehen, wie schon oben angedeutet, den grundlegenden Lebensvollzügen, wie z.B. Geburt, Nahrungsversorgung, Kindererziehung etc. nur mittelbar gegenüber. Sie wissen nur wenig von den langsamen materiellen Wachstumsprozessen im Leben. Sie sind kaum in der Lage, zu beurteilen, was es heißt im Alltag mit konkreter Materie konfrontiert zu sein. Am Beispiel des Essens soll das kurz illustriert werden. Sie verdienen nur das Geld, mit dem 'frau' das Essen einkauft, um es anschließend zuzubereiten. Sie sehen dann wiederum nur das Ergebnis, als wohlschmeckendes Essen auf dem Tisch stehen. Welche Mühe und Kreativität die Zubereitung gekostet hat, sehen sie meist nicht. Sie

und einmalig geregelt werden können. Frauen dagegen, die in der Schwangerschaftsberatung tätig sind, müssen eine viel größere moralische Arbeit leisten, indem sie in jedem Einzelfall immer wieder neu eine Gewissensentscheidung darüber treffen müssen, wie sie der jeweiligen schwangeren Frau am besten und angemessensten helfen können.

³¹¹ siehe Sandra HARDING (1988) 233f.

haben keine konkrete Beziehung zur Speise, sondern eine ganz abstrakte. Sie sind somit von den lebensnotwendigen materiellen Wachstumsprozessen entfremdet. Ihre Wirklichkeit ist eine geistige und abstrakte. Kein Wunder also, daß in unserer Kultur Geistigkeit viel höher bewertet ist als ganz konkrete Handarbeit. Die gesellschaftlich Mächtigen, die Männer, haben nämlich den Bezug zur Materie weitgehend verloren. Das Ideelle, Abstrakte ist ihre Welt und da sie Macht haben, ist es folglich auch die eigentliche Welt.³¹² 'Männlichkeit' ist deshalb an Geistigkeit und Abstraktion orientiert.

Alle diese spezifisch 'männlichen' Selbst- und Welterfahrungen führen zur Ausbildung des Mythos vom autonomen, starken Helden, der in der Öffentlichkeit das kulturelle Leben gestaltet. Diesem Ideal haben alle Männer zu folgen, wenn sie in der männlich dominierten Gesellschaft als Männer ernstgenommen werden wollen, andernfalls gelten sie als Waschlappen und Schlappschwänze. Die traditionellen Männlichkeitsmythen sind also in ihrer Grundstruktur auch pluralitätsfeindlich. Sie lassen neben sich kein anderes Ideal gleichberechtigt stehen. Jede Abweichung von der Norm wird als minderwertig abqualifiziert. Männlichkeitsmythen sind deshalb schädlich und lebensfeindlich, sofern sie auf dichotomen Denkstrukturen beruhen, Ausschließlichkeit für sich beanspruchen und auf den Grundwerten Autonomie, Geistigkeit und Herrschaft aufbauen. Dadurch fördern sie die Entstehung eines 'trennenden Selbst'. Am Beispiel des Odysseus, der archetypischen Hauptfigur eines patriarchalen Mythos, dürfte das deutlich gezeigt worden sein. Aus diesem Grund scheint es mir dringend geboten zu sein, die ideologischen Inhalte und die dichotomen Grundlagen des traditionellen Bildes von 'Männlichkeit' offenzulegen und zu kritisieren, die Einseitigkeit dieser Weltsicht darzustellen und im Anschluß daran neue Utopien von 'Männlichkeit' zu entwerfen, die auf den Grundlagen von Pluralität, Beziehung, Veränderlichkeit, Kontextualität und Gleichberechtigung aufbauen. Auf dieser Grundlage sind die sog. 'männlichen' Werte wie Autonomie, Geistigkeit, gesellschaftliche Macht, die in sich auch lebensförderliche Qualitäten verbergen und nur in ihrer einseitigen Überhöhung schädlich sind, neu zu definieren, um so aus der heutigen 'Krise des Mannes' angesichts der 'Emanzipation der Frau' adäquate Auswege zu finden.

³¹² Diese Tendenz der Abwertung des Materiellen in unserer Kultur wird auch an der sozialen Stellung der Handwerker deutlich. Sie genießen kein großes gesellschaftliches Ansehen (sie sind eben 'nur Handwerker'), ihre Löhne sind im Vergleich zu anderen Berufen sehr niedrig, obwohl ihre Arbeit nicht weniger anspruchsvoll ist. Warum z.B. ein Industriekaufmann bei einem Energieversorgungsunternehmen mehr verdient als ein Elektroinstallateur, ist rational nicht zu begründen. Beide haben eine zwei- bis dreijährige Lehre gemacht, und der Elektroinstallateur hat vielleicht sogar noch mehr Verantwortung als der Kaufmann (Wenn er ein Gerät falsch anschließt, kann das nämlich lebensgefährliche Auswirkungen haben). Für diese Abwertung der Handarbeit sind deshalb nur mythische bzw. ideologische Erklärungen sinnvoll. In ihnen spiegelt sich die idealistische bürgerliche Ideologie mit ihrer Abneigung vor 'schmutziger, proletarischer Handarbeit' und die tendenziell mehr oder weniger materiefreundlich geprägte hellenistisch-christliche Philosophie (in der Tradition der Stoa und der Neuplatoniker, z.B. Augustinus) wieder, mit ihrer Abwertung der Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen.

2.3 Ursprünge des dichotomen Denkens bei Männern. Die 'Geschlechtsidentitätstheorie' - ein psychologischer Erklärungsversuch³¹³

Einige feministische Theoretikerinnen haben meines Erachtens eine sehr einleuchtende Erklärung dafür gefunden, warum dichotome Denkstrukturen vor allem bei Männern und weniger stark ausgeprägt bei Frauen zu finden sind. Dorothy DINNERSTEIN³¹⁴, Jane FLAX³¹⁵, Nancy CHODOROW³¹⁶ entwickelten im Verlauf ihrer feministischen Forschungen die sog. 'Geschlechtsidentitätstheorie'. Von teilweise unterschiedlichen theoretischen Ausgangspunkten gelangten sie zu einer psychologischen Theorie, die im Gegensatz zu den herkömmlichen entwicklungspsychologischen Theorien die Ausbildung der Geschlechtsidentität in einem polykausalen Zusammenhang sieht. Die Geschlechtsidentität eines Menschen wird demnach ebensowenig ausschließlich durch das 'biologische Geschlecht' und damit verbundener psychischer Prozesse als nur durch das 'soziale Lernen' geprägt. Sie wird vielmehr durch psychische und soziale Prozesse v.a. in den ersten drei Lebensjahren erworben.

Diese Theorie, die ich nun v.a. in Anlehnung an Nancy CHODOROWs Version darzustellen versuche, "basiert auf der postfreudianischen 'Objektbeziehungstheorie', die beschreibt, wie Kinder sich selbst und andere 'objektivieren' und dadurch die Fähigkeit erwerben, eine angemessene Beziehung zu sich selbst und anderen aufzubauen."³¹⁷ Dabei geht sie davon aus, daß sich die psychosoziale Geburt eines Menschen, in der sich der Säugling zum Individuum entwickelt, ungefähr in den ersten drei Lebensjahren als langwieriger Ablösungsprozeß vollzieht. In diesem Ablösungsprozeß kämpft das Kind (Junge und Mädchen), "um sich aus dem anfänglichen 'Einssein' mit der psychosozialen und physischen Umgebung der fürsorglichen Person - in Gesellschaften mit unserer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung ist dies 'die mütterliche Welt' - zu lösen. Die erste menschliche Arbeit des kleinen Kindes (Junge wie Mädchen; Verf.) ist extrem schwierig (und schmerzvoll; Verf.), da es in diesem Stadium des Einsseins mit der mütterlichen Welt verbleiben oder dahin zurückkehren, gleichzeitig aber ein eigenständiges Individuum werden möchte. Die Arbeit des Kleinkindes ist daher ein Kampf, um sich von der Welt der Mutter, von der es sich gleichwohl unterscheidet, abzugrenzen und seine eigene Identität zu entdecken bzw. zu bilden."³¹⁸ Diese Trennungsarbeit führt für Kinder beiderlei Geschlechts in gleichem Maße zur Ausbildung ihrer persönlichen Identität. Jedoch ist damit auch aufs Engste die Entwicklung der spezifischen Geschlechtsidentität von Junge und Mädchen verbunden. Diese gestaltet sich jedoch in Kulturen, in denen die Pflege und Erziehung der Kinder überwiegend von Frauen geleistet wird, auf ganz verschiedene Weise. Zwar ist für Kinder beiderlei Geschlechts die

³¹³ vgl. Sandra HARDING (1989) 434-440; dies. (1991) 141-143; Catherine KELLER (1993) 157-187.

³¹⁴ Dorothy DINNERSTEIN (1979).

³¹⁵ Jane FLAX (1978).

³¹⁶ Nancy CHODOROW (1985).

³¹⁷ siehe Sandra HARDING (1989) 435.

³¹⁸ siehe Sandra HARDING (1989) 436.

'Welt', von der sie sich abzugrenzen haben, die selbe, nämlich die der Mutter, jedoch "stellt sich diese Welt für die Kinder je nach Geschlecht sehr verschieden dar: die geschlechtsspezifisch differenzierten Erfahrungswelten beginnen mit der (psychosozialen; Verf.) Geburt."³¹⁹ In diesem Lebensabschnitt durchläuft das Kind wesentliche Entwicklungsstadien, die für die Übernahme patriarchaler Geschlechterrollen eine enorme Bedeutung haben.³²⁰ Hierbei spielt nach Ansicht von Nancy CHODOROW die moderne Kleinfamilie mit ihrer spezifischen internen Struktur und gesellschaftlichen Bedeutung eine entscheidende Vermittlerrolle. Diese Form des familiären Zusammenlebens, "die seit dem 18. Jahrhundert in einer von Kapitalismus und Technologie diktierten Selbstverkapselung gefangen ist, ist die gesellschaftliche Institution, die den ideologischen Überbau der Gesellschaft in die intimsten Infrastrukturen der Persönlichkeit hinein vermittelt."³²¹ Innerhalb des patriarchalen Familienverbandes, der zwar in der Realität immer seltener anzutreffen ist, aber gesellschaftlich immer noch normative Kraft besitzt, ist die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung so strukturiert, daß Frauen im allgemeinen für die Pflege und Erziehung der Kinder zuständig sind, während die dominierenden Männer weitgehend außer Haus, also für die Kinder abwesend sind. "Bereits durch die Struktur einer Familie, in der Frauen in erster Linie Versorgungs- und Betreuungsarbeit leisten, werden die Töchter zu einer Identifikation mit ihren Müttern, auf die sie auch noch eng bezogen sind, vorprogrammiert; folglich erleben sie Selbstidentität als ihrem Wesen nach beziehungsgerichtet und entwickeln dann, wenn es um Selbstdifferenzierung geht, emotionale Widerstände. Im Gegensatz dazu erleben sich Söhne als nicht-weiblich, als Gegensatz zur Mutter, mit der sie sich zuerst identifiziert hatten, und daher als abgetrennt. Ihre affektiven und beziehungsgerichteten Fähigkeiten werden im Keim erstickt. Die Mutter selbst empfindet den Knaben als anderes Geschlecht, das Mädchen als gleichgeschlechtlich, und vermittelt dieses Gefühl durch ihr Verhalten. Da es keine nahen männlichen Betreuer gibt, internalisiert der Knabe, der von dem ihm nächststehenden Elternteil als gegensätzlich behandelt wird, dieses negative Anderssein als Grunderlebnis seines Selbst: Er ist Nicht-Mutter. Der Vater ist im allgemeinen zu abwesend, um eine alternative Intimität herzustellen."³²²

³¹⁹ siehe Sandra HARDING (1991) 141.

³²⁰ An dieser Stelle ist jedoch zu betonen, daß die genannten Theoretikerinnen keinen psychologischen Determinismus vertreten. Zwar werden in der frühen Kindheit die Weichen für die geschlechtsspezifische Entwicklung grundlegend gestellt, was aber nicht heißt, daß diese Grundeinstellungen später im Erwachsenenalter nicht revidiert werden können. Diese späteren Veränderungen sind aber ein mühsamer Lern- und Arbeitsprozeß an der eigenen Persönlichkeit, was wohl jede und jeder nachvollziehen kann, der sich mit oder ohne therapeutische Unterstützung daran gemacht hat, Grundstrukturen des eigenen Verhaltens zu ändern.

³²¹ siehe Catherine KELLER (1993) 167 in einer Zusammenfassung der Gedanken Nancy CHODOROWs,

³²² siehe Catherine KELLER (1993) 167f.

Wie die Ausbildung der Geschlechtsidentität bei Jungen und Mädchen innerhalb der Strukturen der patriarchalen Kleinfamilie je verschieden verläuft und wie sie die Entwicklung dichotomer Denkstrukturen bei Männern fördert, soll nun genauer beleuchtet werden.

Im Kontext der Kleinfamilie entwickelt sich die männliche Persönlichkeit "durch die Individuation und die Trennung von einer Person ... , die der kleine Junge biologisch nicht werden kann und gegen die er Willens- und Kontrollmechanismen entwickeln muß, um nicht gesellschaftlich das zu werden, was sie ist: eine sozial abgewertete Frau."³²³ Die erste Person, die der Junge dauerhaft wahrnimmt, ist anders als er selber. Unter dem Risiko des Verlustes seiner Ich-Identität muß er folglich ein starkes Gefühl für Abgrenzung und Kontrolle entwickeln und aufrechterhalten. "Seine Ich-Grenzen werden relativ starr."³²⁴ Dazu kommt, daß Jungen eine andere Form mütterlicher Zuwendung als Mädchen erfahren. Söhne werden von ihren Müttern als männliche Gegenstücke erlebt und infolgedessen mit größerer Wahrscheinlichkeit von der Mutter aus der präödiptalen Phase des 'Einsseins' hinausgedrängt. Sie sind stärker als Mädchen dazu gezwungen "ihre primäre Liebe und das Gefühl der empathischen Verbindung mit der Mutter ... zu beschneiden"³²⁵ bzw. zu verdrängen. Dies trägt dazu bei, daß Jungen "mehr mit einer eher einfühlsamen Loslösung und Individuation und einer stärker abwehrenden Errichtung erkennbarer Ich-Grenzen beschäftigt"³²⁶ sind. Der kleine Junge hat in diesem Prozeß der Loslösung von der Mutter keine andere Wahl, "als sich negativ zu definieren, nämlich als *keine* Frau. Zu dieser Tendenz zur Opposition, die dadurch verstärkt wird, daß der Vater abwesend ist und die Mutter seine häusliche Spielgesellin ist, kommt der jähe Bruch mit seinem ersten Liebesobjekt, der Mutter. Er bleibt mit dem Gefühl zurück, etwas Abgetrenntes zu sein."³²⁷ Deshalb beruht die Ich-Identität des Jungen und des späteren Mannes mehr auf einem 'objektivierenden' als auf einem 'beziehungsorientierten' Selbstverständnis.

"Im Gegensatz dazu entwickelt sich die weibliche Persönlichkeit im Kampf des jungen Mädchens um Individuation und Trennung von einer Person, zu der sie nichts desto trotz de facto werden wird: eine sozial abgewertete Frau. Ihre Ich-Grenzen bleiben relativ dehnbar."³²⁸ Daneben ist die Fürsorge der Mutter gegenüber ihrer Tochter auch anders als zu ihrem Sohn. "Mütter neigen dazu, ihre Töchter als sich selbst ähnlicher und kontinuierlicher zu erleben. Dementsprechend neigen Mädchen dazu, Teil der dyadischen, primären Mutter-Kind-Beziehung zu bleiben. Das bedeutet, daß auch das Mädchen fortgesetzt mit Fragen der Verschmolzenheit und Loslösung konfrontiert bleibt."³²⁹ Es entwickelt eher eine 'beziehungsorientierte' Ich-Identität.

³²³ siehe Sandra HARDING (1991) 141.

³²⁴ siehe Sandra HARDING (1991) 141.

³²⁵ siehe Nancy CHODOROW (1985) 217.

³²⁶ siehe Nancy CHODOROW (1985) 217.

³²⁷ siehe Catherine KELLER (1993) 172.

³²⁸ siehe Sandra HARDING (1991) 141.

³²⁹ siehe Nancy CHODOROW (1985) 216.

Diese eben kurz skizzierte 'Theorie der Geschlechtsidentität' zeigt deutlich, wie männliche und weibliche Kleinkinder verschiedene Erfahrungen mit der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, mit der sie konfrontiert werden, machen und wie sie aufgrund dieser ihrer geschlechtsspezifischen Erfahrungen geschlechtsspezifisch verschiedene Ich-Identitäten ausbilden. Die Ich-Identität der Männer ist in einer patriarchal organisierten Gesellschaft, in der die Kinderpflege und -erziehung fast ausschließlich den Frauen überlassen wird, eher durch Abgrenzung von anderen, durch ein verobjektivierendes Denken gekennzeichnet. Die Ich-Identität von Frauen ist dagegen eher durch Aufrechterhaltung von Zuneigung und Verbundenheit und durch ein eher beziehungsorientiertes Denken geprägt. Unter den Verhältnissen des Patriarchats erfolgt die Individuation von Männern und Frauen in der zuvor beschriebenen Form der Dyade von 'trennendem' und 'fließendem Selbst': "Frauen werden auf diese Weise auf ihre Rolle als Mutter und Betreuungsperson vorbereitet, und Männer auf die Rolle des Kriegers oder Arbeiters in entfremdeten und beziehungslosen Zusammenhängen."³³⁰

An dieser Stelle soll bereits kurz auf die negativen Folgen dieses Wegs der männlichen Ich-Werdung eingegangen werden. Männer entwickeln unter diesen sozialen Bedingungen innerhalb der Familie und der Gesellschaft ein 'trennendes Selbst', das wirkliche Beziehungsfähigkeit verunmöglicht, dichotomes und sexistisches Denken fördert und zur Kompensation dieser Beziehungsunfähigkeit auf Herrschaft und Unterdrückung des Anderen zurückgreifen muß. Die Schuld daran ist keinesfalls ihren Müttern anzulasten. Sie können ihre Söhne, einfach deshalb, weil sie selber Frauen sind, nun einmal nicht anders erziehen. Wenn weiterhin nur Mütter ihre Söhne erziehen, werden die Söhne sich immer als von ihrem 'ersten Anderen' Verschiedene erfahren und ein 'trennendes Selbst' ausbilden. Hier sind die Väter gefordert. Nur wenn Väter schon frühzeitig und kontinuierlich die Erziehung und Pflege ihrer Kinder mitübernehmen, können sich ihre Kinder jenseits der patriarchalen Dyade von 'trennendem und fließendem Selbst' zu Männern und Frauen entwickeln. Ohne dieses Engagement der Väter wird es den Söhnen weiterhin kaum möglich sein, eine männliche Identität zu entwickeln, die beziehungsorientiert ist und sich nicht ausschließlich durch Abgrenzung vom 'Weiblichen' definiert. Zudem gilt es die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die unter dem Paradigma des Patriarchats stehen, insgesamt zu ändern. Es ist eben keine biologische Notwendigkeit, daß Männer sich vorwiegend als von ihrer Umwelt getrennt erfahren, sondern ein Ergebnis kultureller Entwicklungen. Jungen und Männer könnten genauso beziehungsorientiert sein, wie Mädchen und Frauen, wenn nur die gesellschaftlichen Verhältnisse andere wären. "Das Gefühl der Separatheit wird den kleinen Jungen eindeutig aufgezwungen: durch die Distanziertheit ihrer Väter, dadurch, daß ihre Mütter sie als Andere behandeln, und durch die in der Gesellschaft üblichen männlichen Verhaltensweisen. Hierzu gehört ein traumatischer Bruch und eine intensive Verdrängung

³³⁰ siehe Catherine KELLER (1993) 177.

der frühen Intimität mit der Mutter. Die Formung des Selbst als separates, abgegrenztes ist ein patriarchales Kunstprodukt. ... An einem bestimmten Punkt seiner Entwicklung wird der Knabe durch das Fehlen einer intimen väterlichen Anwesenheit in die Anfänge seiner frauenablehnenden Selbstdefinition geworfen (wo 'ein Mann sein' bedeutet: 'nicht wie ein Mädchen sein').³³¹ Zwar leben nur wenige Männer das Konzept vom 'trennenden Selbst', das heldische Ideal konsequent in Reinform, "doch die meisten identifizieren sich in irgendeiner Form damit. Nur wenige stellen sich aus philosophischen, mystischen, dichterischen oder politischen Erwägungen dagegen. Doch auch diese mehr beziehungsorientierten Männer werden nicht erfolgreich gegen die treibende Kraft, die in ihrem jeweiligen Abgrenzungsverhalten steckt, angehen können, wenn sie sich nicht mit dem Sexismus auseinandersetzen, der im abwehrend abgegrenzten Ich am Werk ist. Lust an der Macht über andere, den Feind, die Frau und die Welt ist in der patriarchalen männlichen (und abgeleitet in der (vom Patriarchat kooptierten; Verf.) weiblichen) Psyche tief verwurzelt. Dahinter verbirgt sich ein unbewußte Angst vor der Mutter mit ihrer ungeheuerlichen Fähigkeit, das kindliche Ich zu überwältigen. Macht *über* andere soll dann das verlorengegangene Gefühl der Beziehung zu diesen anderen kompensieren."³³²

Es wird also deutlich, wie sehr die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung innerhalb der patriarchal organisierten Gesellschaft das Denken, Fühlen und Handeln von Männern und Frauen prägt. Mit Dorothy DINNERSTEIN bin ich einer Meinung, wenn sie konstatiert: "Solange in den ersten Lebensjahren des Kindes Frauen die primären Pflegepersonen sind, werden sich die sexistischen Zustände stets aufs neue reproduzieren. Nur wenn Männer in gleicher Weise von Anfang an an der Kinderpflege partizipieren, kann sich die Situation ändern."³³³ Solange die Erziehung der Kinder ausschließlich den Frauen überlassen wird, solange die Väter für ihre Kinder weitgehend abwesend sind, solange wird sich auch nur wenig an den patriarchal entfremdeten Ich-Identitäten von Männern und Frauen ändern. Eindeutig ist die männlich dominierte geschlechtsspezifische Arbeitsteilung dafür verantwortlich, daß die Individuation von Jungen und Mädchen in so unterschiedlichen Bahnen verläuft. Sandra HARDING faßt das wie folgt zusammen: "Die Entstehung von Geschlechtsidentität - von 'beziehungsorientierten' und 'objektivierenden' Persönlichkeiten - ist eine Folge davon, daß sich Kleinkinder in Interaktion mit einer von Männern dominierten geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung ablösen und als Personen individuieren müssen."³³⁴ Nur wenn dieses patriarchale System durchbrochen wird, das Frauen als zweitrangig und minderwertig ansieht und in den Raum des Privaten, der Kindererziehung verbannt, kann verhindert werden, daß sich die traditionellen Vorstellungen von 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit', (die sehr stark mit der persönlichen Identität von Männern und Frauen, ihrem Verständnis vom eigenen Ich,

³³¹ siehe Catherine KELLER (1993) 182f.

³³² siehe Catherine KELLER (1993) 183.

³³³ siehe Catherine KELLER (1993) 158, in einer Zusammenfassung der Thesen Dorothy DINNERSTEINS.

³³⁴ siehe Sandra HARDING (1989) 436.

den anderen und den angemessenen Beziehung zwischen sich selbst und den anderen, verwoben sind) von Generation zu Generation reproduzieren.

Einen positiven Ausblick aus diesem Dilemma bietet Nancy CHODOROW, indem sie schreibt: "Kinder können von Anfang an von Menschen beiderlei Geschlechts abhängig sein und ein individuelles Gefühl des Selbst in Beziehung zu beiden aufbauen. Auf diese Weise würde Männlichkeit nicht an die Verleugnung der Abhängigkeit und an die Abwertung der Frauen geknüpft werden. Die weibliche Persönlichkeit wäre weniger mit Problemen der Individuation beschäftigt, und Kinder würden keine Angst vor mütterlicher Allmacht und keine Erwartungen einzigartiger Fähigkeiten zur Selbstaufgabe an Frauen richten. Männer müßten dann weniger um ihre Männlichkeit und um die Kontrolle der sozialen und kulturellen Sphäre besorgt sein, durch die Frauen als sekundär und machtlos definiert und behandelt werden. Frauen könnten eher zu ihrer Autonomie finden, die ihnen durch die übertriebene Einbettung in Beziehungen oft verunmöglicht wird."³³⁵ Unter solchen veränderten Verhältnissen würde sich das vom Geschlecht hergeleitete Selbstgefühl sicher verändern, jedoch in Richtung auf mehr und vielfältigere Möglichkeiten, die eigene Geschlechtsidentität zu leben.

Schauen wir uns nun genauer an, wie die männliche Individuation und die Ausbildung dichotomer Denkstrukturen zusammenhängen. Es dürfte bereits schon angeklungen sein, daß die Ausbildung geschlechtsspezifischer Ich-Identitäten unter patriarchalen Verhältnissen auch einen starken Einfluß darauf hat, wie Frauen und Männer denken. Jedoch bietet die 'Theorie der Geschlechtsidentität' weitere Anhaltspunkte dafür, wie die Geschlechtsidentität verschiedene 'männliche' und 'weibliche' Rationalitätskonzepte beeinflusst.

Sandra HARDING führt in diesem Zusammenhang folgendes aus: "Für Frauen liegt die Wertschätzung einer rationalen Persönlichkeit in ihrer Fähigkeit zum Mitgefühl und zur Bindung an andere, sie möchte komplexere und befriedigendere Möglichkeiten entdecken, um in Beziehungen die Rolle des konkreten Anderen zu übernehmen. Eine rationale Person hat natürliche Probleme, wenn sie kaum Verbindung zu konkreten Anderen hat und wenn erwartet wird, daß sie bloß die Rolle des generalisierten Anderen übernimmt. Darüber hinaus sollte die Ich-Identität einer rationalen Person relativ geringfügig mit der Festigkeit ihrer Geschlechtsidentität assoziiert sein. Eine für Männer als rational geltende Person bewertet ihre Fähigkeit, sich von anderen abzulösen und Entscheidungen unabhängig davon, was andere denken, zu treffen - d.h. 'Autonomie' zu entwickeln - sehr hoch. Eine solche Person möchte komplexere und befriedigendere Wege finden, die Rolle des verallgemeinerten Anderen zu übernehmen. Für einen Mann hat eine rationale Person Probleme, wenn es eine zu große Vertrautheit und Verbundenheit mit konkreten Anderen gibt oder wenn von ihr erwartet wird, daß sie die Rolle des konkreten Anderen übernimmt; die Ich-Identität einer rationalen Person sollte in einem relativ hohen Maß mit der Festigkeit ihrer Geschlechts-

³³⁵ siehe Nancy CHODOROW (1985) 280.

identität verknüpft sein. Kein Wunder, daß die beziehungsorientierte Rationalität von Frauen Männern als unreif, minderwertig und bedrohlich erscheint. Kein Wunder, daß die objektivierende Rationalität der Männer auf Frauen fremdartig, inhuman und furchterregend wirkt.³³⁶ Diese Beobachtungen Sandra HARDINGs auf der Basis der 'Theorie der Geschlechtsidentität' lassen sich ganz lapidar zusammenfassen: Männer denken anders als Frauen.³³⁷ Während Männer v.a. zu abstraktem, objektivierendem Denken neigen, denken Frauen meistens konkret und beziehungsorientiert. Die Gründe dafür sind in ihrer geschlechtsspezifischen Individuation unter den Bedingungen der patriarchalen Gesellschaft zu suchen.

Die Psychotherapeutin und politische Theoretikerin Jane FLAX kommt darüber hinaus zu weiteren interessanten Schlußfolgerungen, die den engen Zusammenhang von männlicher Geschlechtsidentität und der Definition philosophischer Probleme deutlich machen. Sie erklärt: "Anders als bei Frauen bleibt die Ich-Struktur der Männer einem abwehrbereiten infantilen Bedürfnis verhaftet, andere zu beherrschen und/oder andere zu unterdrücken, um die eigene Identität zu bewahren. In Kulturen, wo die Betreuung und Erziehung der Kleinkinder ausschließlich den Frauen zugewiesen wird, werden Jungen hinsichtlich der Trennung des frühkindlichen Ichs von seinem ersten 'Anderen' und der Entwicklung individueller Identität sich in unlösbare Widersprüche verstricken, die genau jenen entsprechen, welche in den Werken westlicher Philosophen als 'Widerspruch des Menschen selbst' erneut auftauchen."³³⁸

Diese männliche frühkindliche Abgrenzungs- und Individuationsproblematik prägte nach Auffassung von Jane FLAX deutlich die Denkmuster männlicher Erwachsener und somit auch die westliche Philosophie mit ihrer streng dualistischen Trennung von Subjekt und Objekt, Geist und Körper, Innen und Außen, Vernunft und Verstand, Sein und Bewußtsein, Erkennen und Sein, Tatsachen und Werten.³³⁹

So bietet die 'Theorie der Geschlechtsidentität' einen ernstzunehmenden Erklärungsansatz dafür, warum gerade bei Männern dichotome Denkstrukturen besonders häufig zu finden

³³⁶ siehe Sandra HARDING (1989) 438f.

³³⁷ Innerhalb der patriarchalen Gesellschaft hat diese lapidar erscheinende Erkenntnis für Frauen aber weitreichende negative Konsequenzen. So müssen sie z.B. in dieser Gesellschaft versuchen, wie Männer zu denken, wenn sie in klassischen Männerdomänen - z.B. in der Wissenschaft, in der Politik oder in der Wirtschaft - überhaupt ernst genommen werden wollen. Sie müssen sich den Gesetzen dieser androzentrischen Herrschaftsdiskurse unterwerfen, wenn sie in dieser patriarchalen Diskursgemeinschaft überhaupt Gehör finden wollen.

³³⁸ vgl. Jane FLAX, *Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious. A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics*, in: Sandra HARDING/Merrill HINTIKKA (Hrsg.), *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht 1983; hier in einer Zusammenfassung ihrer Aussagen von Sandra HARDING (1991) 163.

³³⁹ Diese philosophische Problematik wurde bereits in B.2.2.3.1 ausführlich untersucht.

sind. Aufgrund ihrer geschlechtsspezifischen Individuation ist ihre ganze Ich-Identität und somit auch ihr Denken besonders an Abgrenzungen und Trennungen zwischen einzelnen Dingen und Sachverhalten ausgerichtet. Dichotomien der Form A/Nicht-A sind ein extremer Ausdruck dieses Bedürfnisses, die Dinge in ihrer Einzelheit und Autonomie zu sehen. A ist deshalb nur A und nicht Nicht-A. Beides hat nichts miteinander zu tun, zwischen beiden herrscht keinerlei Beziehung. 'Natur' und 'Kultur', Frau und Mann, Subjekt und Objekt müssen, wenn sie aus dieser atomistischen und dualistischen Perspektive betrachtet werden, getrennte Größen sein, damit sie überhaupt existieren können.

Dazu kommt noch, daß - auf der Grundlage des männlichen Lebenskonzepts vom 'trennenden Selbst' - im Bewußtsein der Männer eine starke Trennung zwischen dem Beobachter und dem Beobachteten bestehen muß, damit der Beobachter gegenüber dem Beobachteten seine Autonomie wahren kann und nicht von ihm vereinnahmt wird. Die Folge ist das Bemühen um eine möglichst große Objektivität, die den Beobachter als über den Dingen stehend herbeiwünscht, was aber aufgrund seiner Verstrickung mit ihnen kaum bzw. gar nicht möglich ist. Männliche Rationalität steht also immer in der Gefahr, die eigene subjektive Perspektive und die Konkretheit des Anderen zu leugnen und sich in Abstraktionen im Denken zu versteigen, die nichts mehr mit der empirischen Wirklichkeit zu tun haben. Nur so kann es zu dualistischen Konstrukten wie 'Männlichkeit' vs. 'Weiblichkeit' oder 'Natur' vs. 'Kultur' kommen, in denen der eine Teil nichts mit dem anderen zu tun zu haben scheint. Es wird künstlich eine absolute Trennungslinie zwischen beiden gezogen, um die Realität des einen gegenüber dem Anspruch des anderen zu sichern. Daß die Grenzen in der konkreten Wirklichkeit oft fließend sind, wird nicht gesehen. Es läßt sich eben z.B. nicht mit völliger Sicherheit sagen, welche sozialen Geschlechtsmerkmale auf 'natürliche' Faktoren und welche auf 'kulturelle' Einflüsse zurückzuführen sind. Zwar lassen sich vorsichtige Tendenzaussagen auf der Basis begründeter Hypothesen treffen, z.B. daß die Geschlechtsidentität von Menschen vorwiegend 'kulturell' und weniger 'biologisch' geprägt ist, eine letzte Klarheit in diesen Fragen ist aber wahrscheinlich kaum zu erzielen, da gegensätzliche Begriffspaare wie 'Männlichkeit-Weiblichkeit', 'Natur-Kultur' bloße menschliche Abstraktionen von vielfältigen, konkreten empirischen Wirklichkeiten darstellen. Als solche sind sie einer Ordnung im Chaos der Einzelphänomene dienlich. Sie sind Systembildungen des Menschen, menschliche Deutungen der Wirklichkeit und nicht die Wirklichkeit selbst. Deshalb verstehe ich das Denken in den Kategorien 'männlich' und 'weiblich' als eine Möglichkeit, die erfahrene Verschiedenheit lebender Männer und Frauen durch eine Systembildung zu ordnen und verstehbar zu machen. Das Denken in diesem System ist zwar notwendig, da es bislang noch keine befriedigende Alternative dazu gibt. Trotzdem ist es aber nur eine Möglichkeit, die Beziehung zwischen Männern und Frauen denkerisch zu bewältigen. Es ist eine von Menschen und v.a. von Männern gemachte Ordnung des Erfahrenen, also kein unmittelbarer, übersubjektiver Zugang zu einer tatsächlich

so und nicht anders existierenden ontologischen Qualität der Beziehung von Männern und Frauen oder des Mann- bzw. Frau-Seins.

Diese Begrenztheit der dichotomen Denksysteme wird im folgenden deutlich:

Ein übersteigertes Festhalten an Gegensatzpaaren bedeutet automatisch den Verlust einer wirklichkeitsgerechten Wahrnehmung. Werden sie nämlich zu kontradiktorischen Dichotomien geformt, werden die empirisch wahrnehmbaren Dinge dadurch in ein Schema gepreßt, in das sie nur zum Teil hineinpassen. So sind Dichotomien der Form A/Nicht-A nicht in der Lage Zusammenhänge zwischen Phänomenen zu beschreiben, die eine dritte oder gar vierte Kategorie C oder D miteinschließen. So kann es nämlich zwischen zwei Phänomenen (A und B) auch ein Phänomen C geben, das zu beiden Ähnlichkeiten aufweist, aber trotzdem zu keiner von beiden Kategorien gehört.

Deutlich wird das z.B. am Phänomen des Lichts. In der traditionellen newtonschen Physik galten 'Welle' und 'Teilchen' als sich gegenseitig ausschließende Widersprüche. Wie groß war da die Ratlosigkeit, als beim Licht plötzlich Eigenschaften beider Kategorien beobachtet wurden. Mit dem traditionellen dichotomen Erklärungsstrukturen war diesem empirischen Sachverhalt nicht beizukommen. Eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Teilchen und Welle wurde nötig. Eine neue Kategorie C mußte eingeführt werden, da Licht eben nicht nur Welle (A) oder Teilchen (B), sondern etwas anderes, eben C mit Eigenschaften von A und B ist. Die newtonsche Dichotomie zwischen Welle und Teilchen mußte aufgehoben werden, um den empirischen Tatsachen gerecht zu werden.

Genauso scheint mir das philosophische Problem, ob nun das 'Sein' oder das 'Werden' das Grundprinzip des Lebens ist, auf einer falsch gestellten Frage unter dem Primat logischer Dichotomien zu beruhen. Was begründet denn das ausschließende 'oder'? Warum kann es nicht heißen 'Sein' und 'Werden' sind die Grundprinzipie des Lebens?

Oder warum wird oft getrennt zwischen Idealismus und Materialismus? Sind nicht beide jeweils mögliche aber begrenzte Deutungen der Wirklichkeit, die sich gegenseitig ergänzen könnten?

Warum begegnet uns immer wieder die Trennung einzelner Phänomene in sich widersprechende Kategorien? Warum wird immer versucht ein einheitliches, kohärentes und allgemeingültiges Weltbild zu entwerfen, in das andere Weltbilder nicht integrierbar sind, weil sie aus anderen Kontexten stammen und von anderen Grundannahmen ausgehen, anstatt die Widersprüchlichkeit und Inkohärenz im Nebeneinander verschiedener Weltdeutungen auszuhalten und diese selber wieder zum Gegenstand philosophischer, theologischer, natur- und gesellschaftswissenschaftlicher Überlegungen zu machen, was z.B. von den Philosophen der Postmoderne (z.B. Jean-François LYOTARD³⁴⁰) und vom Wissenschaftstheoretiker Paul FEYERABEND³⁴¹ bereits versucht wird. Entsprechen diese Theorien der Wirk-

³⁴⁰ vgl. Jean-François LYOTARD (1986); ders. (1987).

³⁴¹ vgl. Paul FEYERABEND (1986); ders. (1980); ders. (1989).

lichkeit, die bewußt machen, daß sich die Welt und die Pluralität ihrer Phänomene nicht in eine einzige kohärente Theorie packen lassen, nicht viel mehr unserer Welterfahrung, in der wir immer wieder auf widersprüchliche, nicht miteinander harmonisierbare Phänomene stoßen?

Die Antwort auf diese Fragen scheint mir v.a. auch in den Bedingungen der Sozialisation von Männern zu suchen sein. Aufgrund ihrer geschlechtsspezifischen Individuation unter den Bedingungen der patriarchalen Gesellschaft zu einem 'trennenden Selbst' tendieren Männer viel stärker als Frauen zu dichotomen Denkstrukturen. Da sie heute - genauso wie früher - den größten Teil der gesellschaftlichen Macht inne haben, sind sie es, die in den Wissenschaften, in der Politik, in der Wirtschaft und in der Gesellschaft die Definitionsmacht darüber haben, welches Denken nun richtig oder falsch ist. Aufgrund des Androzentrismus in unserer Kultur, wurde und wird die männliche, meistens dichotom ausgeprägte Art des Denkens zur vorherrschenden. An dieser Stelle muß m.E. die 'emanzipatorische Männerarbeit' ansetzen mit ihrer Gesellschaftskritik und ihrer den einzelnen Mann und die patriarchale Gesellschaft verändernden Praxis, z.B. in Männergruppen oder in Projekten, die sich mit Männergewalt auseinandersetzen, um die Grenzen und Begrenzungen des dichotomen Denkens und Handelns von Männern zu sprengen und an einer Gesellschaft mitzubauen, die nicht mehr von Sexismus, Separatismus und Androzentrismus geprägt ist. Solange Männer sich nicht ändern in ihrem Denken, Fühlen und Tun wird sich auch nur wenig an unseren gesellschaftlichen Lebensbedingungen ändern, so engagiert Feministinnen auch dafür kämpfen. Die feministische Revolution, die eine grundlegende Veränderung aller Lebensbereiche der Menschen anstrebt, muß auch die Männer erfassen, sonst wird sie über kurz oder lang entweder zur bloßen Reformbewegung, die die bestehenden Machtverhältnisse, Denkstrukturen, Geschlechterrollen etc. nicht grundlegend verändert, sondern nur Kosmetik an äußeren Symptomen betreibt, oder sie formt sich zu einer Subkultur innerhalb der Superstruktur der patriarchalen Gesellschaft aus, die innerhalb ihrer Nische große Freiheit genießt, gesamtgesellschaftlich aber kaum ins Gewicht fällt.

2.4 Ahnungen eines poetisch-sinnlichen, ganzheitlichen Erlebens und Deutens der Wirklichkeit jenseits von Dichotomien. Eine persönliche Zwischenbemerkung

Ergänzend möchte ich nun einige persönliche, noch nicht vollständig bis zu Ende gedachte 'Gedankenketten' zum dichotomen Denken einfügen. Sie sind so etwas wie 'innere Ahnungen' neuer Denk- und Lebensverhältnisse, ein noch nicht klar erkennbarer 'Silberstreif am Horizont' meiner eigenen Existenz. Vielleicht ermöglichen sie der Leserin/ dem Leser, ein besseres Verständnis meiner Gedanken, indem ich hier einige Fragmente meiner Vision vom menschlichen Leben darzustellen versuche. Sie sind als persönliches Bekenntnis zu dem, woran ich eher intuitiv glaube und nicht als klar rational faßbare Gedanken zu lesen. Zudem bieten sie der Leserin/dem Leser die Möglichkeit etwas mehr über meine spirituellen Wurzeln, über meine geistigen Väter und Mütter zu erfahren.

Gerade im Zuge meiner kritischen Auseinandersetzung mit dichotomen Denkstrukturen fiel mir auf, daß es mir sehr schwer fällt, nicht in Dualismen zu denken. Das Denken in Dichotomien der Kategorie A/Nicht-A hat mein bisheriges Leben sehr stark geprägt. Die Denkmöglichkeit, daß sich die Welt nicht aus sauber getrennten, beziehungslos nebeneinanderstehenden, sich widersprechenden und einander ausschließenden Größen wie 'Natur' und 'Kultur', Leben und Tod, Tag und Nacht, Gott und Mensch, Mann und Frau, gut und böse, Ich und Du ... aufbaut, sondern aus einer Vielzahl von Mischungen dieser Größen bestehen könnte, oder daß es diese Größen als voneinander getrennt existierende gar nicht gibt, daß also Gott und Mensch, Natur und Kultur, Mann und Frau, Ich und Du ... nur in ihrer prozeßhaften Beziehung zueinander und zu anderen werden, ins Sein kommen, hat sich mir erst in der Lektüre von Paul FEYERABEND³⁴² und Carter HEYWARD³⁴³, in einem Referat über Martin BUBER, in einer Vorlesung über die Prozeßphilosophie und -theologie³⁴⁴ und in vielen wichtigen Gesprächen und gemeinsamen Erlebnissen mit meiner lieben Wegbegleiterin Birgit erschlossen.

Auf der Grundlage dieser Weltsicht sind dann nicht mehr nur die empirisch mehr oder weniger ausmachbaren Tatsachen oder die logisch mehr oder weniger erkennbaren ontologischen Prinzipien wesentliche Elemente der Wirklichkeit, sondern die Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen den Dingen, die sich einer an Herrschaft und Besitz orientierten Rationalität stetig entziehen, gewinnen maßgebliche Bedeutung. Um sie zu verstehen, bedarf es weniger des logisch stringenten, analytisch scharfen Verstandes und des an meßbaren Fakten orientierten Auges, sondern vielmehr einer spielerischen Leichtigkeit und einer liebenden Zuwendung im Umgang mit dem stetig fließenden Leben. Es läßt sich nicht festhalten, ergreifen oder zerstückeln ohne daß dadurch das handelnde Subjekt selber an

³⁴² Paul FEYERABEND (1986); ders. (1980).

³⁴³ Carter HEYWARD (1992).

³⁴⁴ Hans-Joachim SANDER, Gott - 'die Macht in Beziehung'. Prozeßtheologie und Postmoderne: Vorlesung im Sommersemester 1993 im Fach 'Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie' an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Leben verliert. Gerade wenn ich irgendwelche Wahrheiten be-greifen will, den Dingen endgültig auf den Grund gehen will, dann werden sie sich gerade eben nicht zeigen. Ich werde sie nicht mehr erkennen können, weil ich durch die gewaltsame Art meines Hinsehens und durch meine atomisierende Perspektive für sie blind geworden bin. Wenn ich mich dagegen ständig offen zu halten versuche für diese spielerische, poetische, anarchische, liebevolle und erotische Wirklichkeit, in der alles mit allem im stetigen Spiel fortwährender liebevoller Beziehung steht, dann und nur dann kann mein analytisches, methodisch abgesichertes, rational reflektiertes Handwerkszeug der wissenschaftlichen Beobachtung, Deutung und Schlußfolgerung ein brauchbares und sinnvolles Instrument sein, das es mir ermöglicht, die Wirklichkeit in Bruchstücken etwas besser zu verstehen (von erkennen möchte ich gar nicht reden).

Ein streng dichotomes Denken in Widerspruchskategorien ist nicht geeignet die Wirklichkeit zu verstehen. Es geht an der Wirklichkeit des Lebens vorbei, weil es in sich statisch und beziehungshemmend ist und dadurch der Dynamik und Beziehentlichkeit der Wirklichkeit nicht entsprechen kann. Die einzigen Formen eines für mich vertretbaren Denkens in Gegensatzpaaren sind das Denken in Kategorien A,B,C oder das Denken in aufeinander bezogenen und in sich verbundenen polaren Größen, da beide Rationalitätsformen offen sind für Relationalität und Dynamik.

Trotzdem stellt sich für mich weiterhin die Frage, ob das Denken in logisch aufeinander bezogenen Begriffspaaren als solches nicht ein großer Irrtum ist. Leider fehlt mir die Möglichkeit, eine logisch stringente Alternative dazu zu entwickeln. Ich habe einzig eine Ahnung davon, wie diese Art des Denkens ausschauen könnte. Es wäre eine Form der Rationalität oder besser gesagt eine Weisheit, die nicht rein auf den Kopf beschränkt ist, sondern zugleich ein emotionales Erfühlen, sinnliches Wahrnehmen und ein Ertasten und Gestalten mit den Händen mit beinhaltet. Ein solcher ganzheitlicher Zugang zur Wirklichkeit würde die Distanz zwischen denkendem Subjekt und bedachtem Objekt in der geistigen und materiellen Begegnung beider aufheben. Die Dinge würden nicht mehr in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrer Beziehung zueinander gesehen, in stetiger Dynamik, im fröhlichen Spiel des ruhig fließenden Lebensstroms. Es wäre eine neue Rationalität und eine neue Form des Erlebens und Deutens der Wirklichkeit, die die Dissonanzen in der Erfahrung der Widersprüchlichkeiten und Gebrochenheiten des menschlichen Lebens mit der Harmonie in sich stimmiger Erfahrungen zusammenbringen könnte zu einer vielstimmigen Melodie. Dieses neue Denken könnte das Viele in seiner Vielheit belassen und doch eine Einheit ermöglichen, die aber nicht auf gewalttätige Harmonie abzielt. Diese Utopie eines neuen Denkens ist momentan mehr ein diffuser Traum als eine konkrete Utopie. Trotzdem ist mir dieser Traum wichtig und darf deshalb in dieser Arbeit, die sich u.a. kritisch mit gängigen Denkstrukturen auseinandersetzt, nicht unerwähnt bleiben, da er undeutlich zum Ausdruck bringt, in welche Richtung mein Denken seine Fühler auszustrecken beginnt. Ich tue dies auch auf die Gefahr hin von einigen LeserInnen als Träumer und unrealistischer Spinner belächelt zu

werden. Mögen sie lächeln. Den anderen danke ich für ihr Wohlwollen gegenüber meinem Traum.

3. Negative Konsequenzen einer dichotomen Geschlechterdifferenzierung für Männer und mögliche Auswege aus der Krise

Wie in B.2.1.2 schon erwähnt, vollzog sich die dualistische Trennung von 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit' in Europa v.a. ab der Mitte des 18. Jh.s Die Ausbildung einer strikten geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung auf wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ebene und ihre philosophische, politische, theologische und naturwissenschaftliche Legitimierung gingen Hand in Hand. Ihren Niederschlag fand diese Entwicklung in der Konstruktion von 'Geschlechtscharakteren', wie sie in Lexika und wissenschaftlichen Schriften des späten 18. und des 19. Jh.s zu finden sind.³⁴⁵ In diesem Konzept der 'Geschlechtscharaktere' wird die schon beschriebene streng dichotome Trennung von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' deutlich.

Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen haben sich im 20. Jh. grundlegend geändert. Frauen sind Dank des politischen Einsatzes der Frauenbewegungen im 19. und 20. Jh., aufgrund veränderter Arbeitsbedingungen, neuer Methoden der Empfängnisverhütung und anderer gesellschaftlicher Faktoren, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, im Laufe des 20. Jh.s verstärkt im Bereich der Öffentlichkeit (in Politik, Wirtschaft, Bildung etc.) tätig. Die klassischen Männerideale des 'Entdeckers', 'Helden' und 'kraftstrotzenden Arbeiters' sind durch die zunehmende Technisierung und Automatisierung in Produktion und Forschung obsolet geworden.³⁴⁶ Trotzdem ist das dichotome Konzept der 'Geschlechtscharaktere' auch heute noch nachhaltig gesellschaftlich wirksam geblieben.³⁴⁷ Obwohl sich die materielle Wirklichkeit von Männern und Frauen in Wirtschaft, Kultur und Politik gewandelt hat, werden in der westlichen Gesellschaft auf der Ebene der bürgerlichen Ideologie an Männer weiterhin die traditionellen Rollenerwartungen ("Konkurrenz, Härte, Streß, Erfolgsstreben, Gefühllosigkeit, Kontrolle, Macht und Unverletzbarkeit"³⁴⁸) gestellt. Die gesellschaftlichen Definitionen von 'Männlichkeit' sind weitgehend immer noch dieselben wie im 19. Jh. Daran hat auch die Feministische Bewegung nur wenig geändert. Mitte der 70er Jahre entstand zwar innerhalb der akademischen Mittelschicht als Antwort auf die feministische Kritik am Patriarchat ein neues Ideal von 'Männlichkeit' in der Gestalt des 'Softie', jedoch erfuhr dieses höchst fragwürdige Männlichkeitsideal³⁴⁹ kaum gesamtgesellschaftliche Akzeptanz. Zur Zeit ist der 'Softie' nur noch eine gesellschaftliche Randerscheinung. Das Ideal des 'Softie' war somit nicht in der Lage, eine grundlegende und umfassende Veränderung des traditionellen Männerbildes auszulösen.

Gerade auch weil sich im 20. Jh. nichts oder nur wenig an den klassischen Rollen von Frau und Mann innerhalb der Familie geändert hat - Frauen sind weiterhin für die Kindererziehung und die Hausarbeit zuständig, obwohl sie dadurch zum großen Teil durch eigene

³⁴⁵ vgl. Michael MITTERAUER (1985) 69-75.

³⁴⁶ vgl. A.1.2

³⁴⁷ vgl. Michael MITTERAUER (1985) 87.

³⁴⁸ siehe Walter HOLLSTEIN (1992b) 126.

³⁴⁹ Eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem 'Softie' erfolgte bereits in A.1.4.3.

Berufstätigkeit einer Doppelbelastung ausgeliefert sind - konnte diese dualistische Trennung von 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit' weiter bestehen.

Welche negativen Konsequenzen diese dichotome Geschlechterdifferenzierung für Männer heute hat, in einer Zeit, in der die tradierten Männlichkeitsideale und -rollen aufgrund veränderter gesellschaftlicher Rahmenbedingungen immer mehr in die Krise kommen, soll im folgenden ausgeführt werden. Hierbei soll der Zusammenhang zwischen der schädlichen Wirkung dichotomer Denkstrukturen und der in A.1. schon dargestellten 'Krise des Mannes' herausgearbeitet werden.

Aufgrund der strikten geistigen Trennung zwischen dem 'Männlichen' und dem 'Weiblichen' ist es Männern innerhalb der androzentrischen Ideologie patriarchal strukturierter Gesellschaften nicht oder nur schwer möglich, Persönlichkeitsmerkmale, die nicht mit dem herrschenden Männerbild vereinbar sind, auszubilden und diese bewußt anzunehmen. Innerhalb der patriarchalen Logik, die die Wirklichkeit vor allem in Dualismen der Form A/Nicht-A strukturiert, ist es Männern nicht möglich gesellschaftlich als 'weiblich' definierte Eigenschaften, wie z.B. Gefühl, Sinnlichkeit, Passivität, Häuslichkeit, Relationalität etc., in das eigene Mensch-Sein zu integrieren und dabei noch als Mann im Vollsinn zu gelten.

In zunehmenden Maße wollen Männer aus den überkommenen und aufgrund der gerechtfertigten Kritik der Feministinnen diskreditierten Männerrollen³⁵⁰ ausbrechen, weil sie selber gemerkt haben, daß diese Männlichkeitsideale sie einengen, ihr volles Mensch-Sein zu verwirklichen, das auch im Fühlen und in Beziehung zu anderen besteht. Diesen Männern werden von der androzentrischen, streng dualistisch aufgebauten Ideologie der patriarchalen Gesellschaft verstärkt Steine in den Weg geworfen, die ihre Veränderung zu 'neuen Männern' stark behindert. Sie haben mit Anfeindungen und Spott von Seiten anderer Männer (und auch vom Patriarchat kooptierter Frauen) zu rechnen, die noch ganz im dichotomen Geschlechterdenken des Patriarchats verwurzelt sind. Männer, die sich z.B. in Männergruppen auf die Suche nach neuen Formen einer 'männlichen' Lebensführung machen wollen, werden oft als 'Schwule', 'Softies' und 'Weichlinge' beschimpft oder belächelt. Männer, die zu ihren Gefühlen, Ängsten und ihren Beziehungen zu anderen stehen, werden als 'weibisch', als 'Waschlappen' abgestempelt. Das entspricht ganz der Logik des dichotomen Denkens, das keinerlei Mischungen zwischen den Polen A/Nicht-A wahrnehmen, geschweige denn anerkennen kann. In ihrer Annäherung an das 'ganz Andere', das 'Weibliche' haben diese Männer ihre 'männliche Reinheit' beschmutzt, die sich nur in der Distanz zum Anderen erhält. Indem sie sich von der reinen heren 'Männlichkeit' des coolen Machos und Helden entfernten, sind sie ins Lager der 'Anderen', der Frauen, der Nicht-

³⁵⁰ z.B. des Machos, des coolen, über alle Anfechtungen und Ängste erhabenen Helden, des starken, souveränen, autonomen und rein rational kalkulierenden Mannes, der allein zurecht kommt, daheim 'die Hosen an hat' und sich in Beruf und Gesellschaft erfolgreich gegen alle Konkurrenten durchsetzt.

Männer übergewechselt. Sie haben somit ihre 'Männlichkeit' und ihre Rechte und Privilegien innerhalb der Männerwelt verwirkt.

Hier wird deutlich, welche fatalen Folgen diese streng dichotome Geschlechtsdifferenzierung hat. Indem die Denkstruktur A/Nicht-A Zwischentöne, Mischungen aus 'männlich' und 'weiblich' von ihrer inneren Logik her von vornherein ausschließt, führt sie zu einer extremen Einengung des Menschenbildes auf zwei Größen: Mann und Frau. Dazwischen gibt es nichts und darf es nichts geben. Dieses Denken wird der vielfältigen menschlichen Wirklichkeit nicht gerecht. Es setzt idealtypische Männer- und Frauenbilder in monomythischer Weise absolut und nimmt sie als Beurteilungsmaßstab für die real existierenden Männer und Frauen, die sich selber aber wiederum nie so eindeutig als Mann oder Frau im Sinne dieser Idealtypen erfahren. Auch Männer haben Angst, Sehnsucht nach Nähe und Beziehung und einen Sinn für Anmut und Schönheit. Zudem verunmöglicht ein solches Denken jegliche Veränderung der herrschenden Geschlechterrollen, da diese die strikte Trennung von 'männlich' und 'weiblich' aufheben würde, was aber innerhalb des Systems dichotomer Widerspruchspaare nicht sein darf. Insofern bedeutet dieses dichotome Denken eine extreme Reduzierung der Möglichkeiten als Mann (und Frau) sein (ihr) Mensch-Sein zu leben.

"Indem die Männer in der Moderne zunehmend unter Druck gerieten, ihre Identität am Paradigma der okzidentalen Rationalität zu orientieren, mußten jene Charakterzüge, die für diesen Formierungsprozeß eine ständige Bedrohung darstellen, aus dem Idealbild der Maskulinität eliminiert werden. Damit erscheint die sentimentale Konstruktion des Weiblichen als eine Kompensation für die Verluste, die der Prozeß der Modernisierung mit sich brachte. 'Die weibliche Natur wurde zum Ort, von dem aus die Vernunft in Frage gestellt werden konnte.'³⁵¹ Die als 'weiblich' definierten Persönlichkeitsanteile wurden also nicht mehr in das eigene Selbst integriert, sondern in ein Idealbild der Frau hineinprojiziert. Die unerfüllbare Sehnsucht nach der idealen Partnerin, der 'Traumfrau'³⁵², die seit der Romantik die europäischen Männerherzen bewegt, ist ein Ausdruck dafür, wie Männer auf Umwegen versuchen, die nicht direkt integrierbaren 'weiblichen' Persönlichkeitsteile durch symbiotische Verschmelzung mit dem externen 'Weiblichen' wieder im eigenen Selbst zu integrieren. Daß es sich bei der 'Traumfrau' um eine irrealen Fiktion, um die narzistische Projektion eigener Wünsche auf eine andere Person handelt, dürfte mehr als klar sein. Aus eigener Erfahrung kann ich sagen, daß es diese 'Traumfrau' nicht gibt. Anstatt dieser Fiktion anzuhängen, ist es für mich daher viel wichtiger, die Persönlichkeitsanteile, zu denen ich bis jetzt nicht stehen konnte, anzunehmen als das was sie sind, nämlich Bausteine meiner und nicht einer anderen Identität.

Aus diesen Gründen erscheint mir die dichotome Geschlechterdifferenzierung als unmenschliches Ideal, das nicht in der empirischen Realität verwirklicht ist und zudem der

³⁵¹ siehe Herta NAGL-DOCEKAL (1991) 66.

³⁵² vgl. hierzu auch meine Ausführungen zur mythischen Idealisierung des 'Weiblichen' in B.2.2.3.2.

Empirie permanent widerspricht.³⁵³ Deshalb erscheint mir der Anspruch feministischer Wissenschaftstheoretikerinnen (z.B. Sandra HARDING und Nancy JAY), die sich auf die Suche nach alternativen Erkenntnismethoden, die nicht durch solche Dichotomien determiniert sind, als konsequenter und nötiger Schritt, um ein volleres Mensch-Sein aller, Frauen wie Männer, zu ermöglichen. Die patriarchale Ideologie der dualistischen Weltsicht gilt es zu überwinden und zu neuen Formen des Denkens vorzustoßen.

Schon an dieser Stelle versuche ich einige Ansatzpunkte dieses 'neuen Denkens' im Blick auf die Geschlechterdifferenzierung anzureißen, um später noch tiefer in diese Thematik einzusteigen.

Das Verhältnis der Geschlechter sollte besser in den von Nancy JAY skizzierten³⁵⁴ Kategorien A und B verstanden werden. Mann und Frau sind in dieser Denkstruktur nur Kategorien des Gegensatzes und keine logischen Widersprüche. Diese Art des Denkens trägt der empirischen Gegebenheit Rechnung, daß Männer und Frauen aufgrund unterschiedlicher biologischer Voraussetzungen und verschiedener Individuationswege voneinander verschieden sind, aber trotzdem ein Zusammenhang zwischen ihnen besteht. Beide sind sie jeweils Gegenpole des einen Mensch-Seins. Daneben bietet dieser Denkansatz auch die Möglichkeit, Menschen, die nicht in dieses Zweierschema einordenbar sind, eine eigene Kategorie des Mensch-Seins zuzuweisen. So sind dann z.B. Transsexuelle oder Hermaphroditen eben keine abnormen, krankhaften Ausnahmen von der biologischen Regel, sondern das, was sie sind - Menschen mit ihren ganz persönlichen Einzigartigkeiten und Besonderheiten.

Gerade mit dem Blick auf diese 'Ausnahmen' menschlicher Existenz, die unter dem Primat dichotomer Denkstrukturen immer zu Opfern gemacht werden, kann das Geschlechterdenken eine neue Weite erhalten. Als normativer Maßstab gilt mir hier der Grundsatz, Opfer zu vermeiden, so gut es nur geht. Dieser scheint mir in Anlehnung an Jean-François LYOTARD³⁵⁵ und Ottmar FUCHS³⁵⁶ unter den Bedingungen der pluralen Gesellschaft, mit ihren unterschiedlichen, inkommensurablen Lebenskonzepten und Sprachspielen, die miteinander im 'Widerstreit' stehen, der entscheidende moralische Grundsatz zu sein, um sich dem Ideal der Gerechtigkeit unter den Bedingungen der menschlichen Begrenztheit annähern zu können. Die ethische Norm, Opfer, so gut es geht zu vermeiden, kann uns allen zu einer größeren menschlichen Fülle verhelfen. Dies wird gerade auch im Blick auf das Geschlechterdenken deutlich. Bekommen 'Extremformen' oder 'Ausnahmen' menschlicher Geschlechtsexistenz, wie z.B. Transsexuelle, Schwule und Lesben in unserem Denken, in

³⁵³ Die monomythische Konstruktion einer alleingültigen Form 'wahrer Männlichkeit' in strikter Abgrenzung zur einen 'wahren Weiblichkeit' steht im krassen Widerspruch zu den empirischen Gegebenheiten der kulturellen Pluralität unterschiedlichster Männlichkeitsideale. Vgl. hierzu A.2.3.

³⁵⁴ siehe B.2.1.1.

³⁵⁵ vgl. Jean-François LYOTARD (1987).

³⁵⁶ vgl. Ottmar FUCHS (1990) 236-238.

unserer gesellschaftlichen Ideologie und in unserer Lebenspraxis ihre volle Gleichberechtigung, -wertigkeit zugesprochen, so bedeutet das automatisch auch für alle anderen Männer und Frauen, daß auch sie von vorgegebenen Geschlechterrollen und -normen abweichen dürfen, ohne dabei diskriminiert zu werden. So führt die Akzeptanz der Anderen, der Minderheiten zu einer größeren Vielfalt an Lebensmöglichkeiten für alle Menschen.

Das nichtdichotome Denken in Gegensatzpaaren der Form A/B kann hierzu auf der Ebene der rationalen Deutung unserer Geschlechtlichkeit einen wertvollen Beitrag leisten. Es ermöglicht eine grundsätzliche Pluralisierung im Geschlechterdenken unter gleichzeitiger Akzeptanz und gesellschaftlicher Gleichberechtigung aller Spielarten geschlechtlicher Identität. Neben den Formen A und B, Mann und Frau, bietet dieses Denken nämlich die Möglichkeit, andere völlig gleichwertige, geschlechtlich bestimmbare Formen des Menschseins, C, D, E, etc., nebeneinander zu denken. Zudem können mit dieser Weise des Denkens auch die Übergänge zwischen 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' als fließende gedacht werden. Weibliche Männer, männliche Männer, weibliche Frauen und männliche Frauen und noch viele andere Spielarten sind dann denkbar. Unter den Bedingungen eines solchen Geschlechterdenkens jenseits aller Dichotomien wird es Frauen und Männern ermöglicht, Eigenschaften und Persönlichkeitsmerkmale auszubilden, die im dichotomen Geschlechterdenken allein dem/der anderen zugeordnet sind. So trägt m.E. diese Betrachtungsweise der Geschlechterdifferenz, die die Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit aller Formen menschlicher Identität fördert, in besonderem Maße zur Subjektwerdung aller Menschen bei. Von daher ist sie zutiefst christlich zu nennen, auch wenn sie nicht in religiöser Absicht ausgesprochen ist. Ist sie nämlich ein Beitrag von Menschen zu mehr Leben in Fülle und als solcher ein gegenwärtiges Mittun an der christlichen Hoffnung und Verheißung des Reiches Gottes, das universale Gerechtigkeit und das Glück aller Menschen verheißt.

Auf der Basis dieser nichtdichotomen Weise des Geschlechterdenkens versuche ich im folgenden neue Perspektiven im Gebrauch der Begriffe 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' aufzuzeigen.

4. Perspektiven eines neuen Gebrauchs der Begriffe 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' - Wege zu einer nichtsexistischen Geschlechtermetaphorik

Ausgehend von den letzten Überlegungen, möchte ich nun Perspektiven entwickeln, wie ich heute noch das Begriffspaar 'Männlichkeit-Weiblichkeit' verantwortet gebrauchen kann, ohne zum einen in streng dichotome Denkmuster zu verfallen und zum anderen der Gefahr zu entgehen, vorschnell beide Begriffe zugunsten der Vorstellung eines einheitlichen androgynen Menschseins zu verwerfen, wie dies z.B. von namhaften VertreterInnen der New-Age-Bewegung (z.B. Fritjof CAPRA, Marilyn FERGUSON u.a.³⁵⁷) getan wird.³⁵⁸ Eine vorschnelle Harmonisierung, die davon ausgeht, daß es zwischen Männern und Frauen keine Unterschiede gibt, da beide Menschen seien, und dabei das Ideal der Androgynie entwirft, birgt in sich nämlich einige Gefahren.

Zum einen darf man nicht vergessen, daß in unserer Gesellschaft immer noch Männer die Definitionsmacht darüber besitzen, was als menschlich gilt. Innerhalb einer androzentrisch ausgerichteten Gesellschaft wie unserer, in der Menschlichkeit immer noch weitgehend mit 'Männlichkeit' gleichgesetzt wird, wäre der Verweis, daß doch Frau und Mann gleich sind, weil sie Menschen sind und daß es Kulturen gibt, in denen die Androgynität weitgehend verwirklicht ist³⁵⁹, insofern systemstabilisierend, da dann das Ideal der Menschlichkeit aller weiterhin nur am männlichen Geschlecht orientiert wäre. Frauen mit ihren spezifischen soziokulturell und biographisch geprägten Eigenschaften und Bedürfnissen müßten sich also weiterhin am Ideal des Mannes orientieren, um Menschen werden zu können. Ihr spezifisches Frau-Sein bliebe also auf der Strecke. Entgegen allen vorschnellen Harmonisierungstendenzen, die zu einer Nivellierung der Geschlechtergegensätze führen würden, ist es deshalb unter den Bedingungen einer androzentrischen Gesellschaft nötig, daß Frauen weiterhin ihr Mensch-Sein aus ihrer spezifisch 'weiblichen' Perspektive formulieren auch in Abgrenzung gegen das gegenwärtig vorherrschende 'männlich' geprägte Menschenbild. Männer ihrerseits müssen sich diese Kritik als strukturelle Täter zu Herzen nehmen und in ihrer Doppelgestalt als Täter und Opfer im Patriarchat an ihrer eigenen Veränderung arbeiten. Eine vorschnelle Opferung feministischer Positionen, die in deutlicher Opposition zum herrschenden 'männlich' geprägten Menschenbild und zur 'männlich' geprägten Kultur und Gesellschaft stehen, zugunsten einer Harmonisierung und Nivellierung der Geschlechtergegensätze wäre unter den strukturellen Bedingungen unserer Kultur m.E. fatal und würde einen Rückfall in eine Zeit vor der feministischen Revolution bedeuten.

Zum anderen darf ich mich nicht der gesellschaftlichen Realität verschließen, daß Frauen und Männer eben doch voneinander verschieden sind, anders denken, anders fühlen und anders handeln. Es gibt eben doch so etwas wie eine empirisch ausmachbare 'Männlichkeit'

³⁵⁷ vgl z.B. Fritjof CAPRA (1985); Marilyn FERGUSON (1982).

³⁵⁸ Zum Begriff der 'Androgynität' innerhalb der New Age Bewegung vgl. Christof SCHORSCH (1988) 62-66.

³⁵⁹ Das gilt z.B. für die Kultur der Menschen auf Tahiti. Vgl. A.2.1.1.3

und 'Weiblichkeit', was in den Utopien vom androgynen Menschen meist viel zu wenig berücksichtigt wird. Nur sind diese Größen nicht ontologischer Natur, sondern das Produkt sozio-psychologischer Prozesse innerhalb eines bestimmten kulturellen Kontextes, in deren Folge Männer und Frauen voneinander verschiedene Geschlechtsidentitäten aufbauen.³⁶⁰

Um den Geschlechterdualismus in unserer Kultur überwinden zu können, muß ich ihn also zuerst einmal als solchen wahrnehmen und akzeptieren, um dann an seiner Aufhebung hin zum einen Mensch-Sein in verschiedenen Ausprägungen zu arbeiten.

Weiterhin stellt sich mir die Frage, ob eine totale Aufhebung der Geschlechtergegensätze hin zum androgynen Menschen überhaupt möglich oder wünschenswert wäre. Zum einen setzt hier die Biologie eine deutliche Grenze, zum anderen gingen auch einige sehr positive Elemente, die aus dem Gegensatz der Geschlechter entstehen, wie z.B. die erotische Spannung zwischen Mann und Frau, verloren.

Aufgrund all dieser Fragwürdigkeiten scheint mir das Ideal der Androgynität nicht geeignet zu sein, zu einem gerechteren Verhältnis zwischen Frauen und Männern beizutragen. Es stellt zwar in seiner monistischen Konstruktion des einen androgynen Menschen eine ideologische Alternative zum traditionellen Geschlechterdualismus dar, jedoch scheint mir diese unter den Bedingungen der postmodernen Gesellschaft, in der Pluralität als positiver Wert entdeckt wurde, nicht verwirklichtbar und erstrebenswert zu sein, läuft sie doch auf die Leugnung aller Kontraste zwischen den Geschlechtern hinaus.

An dieser Stelle möchte ich als problematisierende Hinführung zur Suche nach einer neuen Redeweise von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' - jenseits vom dichotomen Geschlechterdenken einerseits und androgynen Neuentwürfen vom Mensch-Sein andererseits - einige Erfahrungen und Gedanken Sam KEENs voranschicken, der sich in seinem Leben und in seinem Buch 'Feuer im Bauch. Über das Mann-Sein'³⁶¹ intensiv mit der Frage beschäftigte, was das Mann-Sein ausmacht. Ich widme seinen Gedanken hier große Aufmerksamkeit, weil er auf einen sehr wesentlichen Punkt in der Frage, was nun 'männlich' oder 'weiblich' sei, sehr großen Wert legt. Wesentlich für eine Definition des Mann-Seins ist für ihn die Erfahrung der Männer mit ihrer eigenen 'Männlichkeit'. Wie er bin ich der Meinung, daß eine (Neu-) Definition des Mann-Seins in Abgrenzung zu überkommenen Männerklischees nur auf dem Fundament der Erfahrungen der konkret lebenden Männer und nicht am Schreibtisch durch abstrakte Spekulationen erfolgen kann. Dabei betrachtet Sam KEEN den dichotomen Gebrauch der Begriffe 'männlich' und 'weiblich' auf seinem Erfahrungshorizont sehr kritisch, indem er u.a. schreibt: "Aufgrund meiner eigenen Erfahrung kann ich nichts 'Feminines' in mir lokalisieren, wenn ich meine Tochter in den Armen halte oder mich trösten lasse, wenn ich über den Zustand dieser Welt weinen muß oder wenn ich mich von meiner Intuition leiten lasse. Ich fühle mich auch nicht 'maskulin', wenn ich Holz hacke oder mit

³⁶⁰ vgl. B.2.3 und A.2.2

³⁶¹ vgl. Sam KEEN (1992).

meinem Pferd einen steilen Bergpfad hinunterreite. Ich bin ebenso sehr ein Mann, wenn ich zärtlich wie wenn ich wütend bin, genauso, wenn ich mich einer Stimmung hingeebe wie wenn ich mich aggressionsgeladen daran mache, Ordnung ins Chaos zu bringen. Gefühle, Wahrnehmungs- oder Handlungsweisen mit einem platten Etikett - 'maskulin, feminin' - zu verstehen, ähnelt dem Versuch, aus Menschen im Stehschritt marschierende Kolonnen zu machen. Gute Männer und Frauen können gleichermaßen als mitfühlend, aggressiv, fürsorglich, stark, intuitiv, vernünftig, verspielt, weise, erotisch oder loyal bezeichnet werden. Abgesehen vom Kinderkriegen kann ein guter Mann alles tun, was eine gute Frau kann, und umgekehrt. Ebenso können sich in Männern und Frauen gleichermaßen Gier, Grausamkeit, Gewalt und das Verlangen, Schwächere zu unterdrücken, zeigen.

Dennoch gibt es offensichtlich Unterschiede zwischen Mann und Frau, doch steht das in keinerlei Beziehung zu dem angeblichen Unterschied von 'maskulin' und 'feminin'. Meiner Meinung nach wäre es zweckdienlich, wir hörten auf, die Wörter 'maskulin' und 'feminin' zu gebrauchen, es sei denn, wir hätten die klischeehaften Vorstellungen von den Geschlechtern im Sinn, die in der Vergangenheit üblich waren. Es ist sehr viel besser, am wirklichen Geheimnis um Mann und Frau festzuhalten, als weiterhin falsche Geheimnistuerei um das Maskuline und das Feminine zu veranstalten. So weit ich sagen kann, habe ich, da ich ein Mann bin, nichts Weibliches an mir. Für mich beinhaltet Männlichkeit immer auch die Verwirklichung solcher Qualitäten wie Reumütigkeit, Mitleidensfähigkeit, Geduld, Sorgfalt usw. Meine Männlichkeit ist nicht zu trennen von meiner Fähigkeit mich zu öffnen, Zärtlichkeit zu empfangen und zu geben.³⁶² Diese Erfahrungen und Gedanken Sam KEENS im Hinterkopf möchte ich mich nun daran machen, neue Wege zu entdecken, ob und wie wir in Zukunft weiterhin verantwortet von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' sprechen können.

4.1 Vorüberlegungen zu einer neuen Redeweise von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit'. Von der Schwierigkeit kulturelle Traditionen in der Gegenwart zu verändern

Nach Auffassung von Walter HOLLSTEIN, der sich in seinen Ausführungen sehr an Carl Gustav JUNG anlehnt, können die tradierten Bilder von 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit' "als Archetypen bezeichnet werden, die in der geschichtlichen Überlieferung in Märchen und Sagen, in den Menschheitsmythen, in Liedern und Epen ihren Ausdruck gefunden haben."³⁶³ In diesen 'Archetypen' erscheinen nach meiner Einschätzung gesellschaftlich geprägte³⁶⁴ und nicht natürlich festgelegte Urbilder von 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit'.

³⁶² siehe Sam KEEN (1992) 291f.

³⁶³ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 83.

³⁶⁴ Anders als Carl Gustav JUNG verstehe ich unter 'Archetypen' geschichtliche und kulturell geprägte, somit wandelbare Interpretationen der elementaren Geschlechtsunterschiede. Auch wenn diese 'Urbilder' schon in den frühesten Phasen der Menschheitsgeschichte greifbar sind, scheint mir ein Rückschluß darauf, in ihnen biologische und somit

Zwar scheint es in der Menschheitsgeschichte - von einige Ausnahmekulturen abgesehen - seit je die zwei Denkkategorien bzw. Prinzipien 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' gegeben zu haben, was sowohl der vorherrschenden Sichtweise der Grundordnung des Universums als dialektische Ordnung in Gegensatzpaaren (hell-dunkel, aktiv-passiv, rational-irrational, geistig-körperlich etc.), als auch den anthropologischen Erkenntnissen von Erich NEUMANN und Elisabeth BADINTER³⁶⁵ entspricht, nach denen "die Differenzierung von Mann und Frau zu den frühesten und wichtigsten Gegensatzprojektionen der Menschheitsgeschichte gehört..." und "der Geschlechtergegensatz schon immer das Paradigma aller Dualismen war."³⁶⁶ Jedoch ist gerade diese zu Dualismen neigende Weltsicht, die in extremen Formen die erfahrene Welt in den Widerspruchskategorien A/Nicht-A strukturiert, in sich sehr problematisch und von feministischer Seite als Ausdruck patriarchalen und androzentrischen Denkens entlarvt worden, was in B.2 schon näher behandelt wurde.

Dichotome Denkstrukturen sind, auch wenn sie nur eine geschichtlich gewachsene und gesellschaftlich legitimierte Form der Wirklichkeitsdeutung sind, zu der es sehr wohl Alternativen gäbe, trotzdem ebenso wie die vorherrschenden Geschlechterbilder als tradierte Denkformen in unser Denken, Fühlen und Handeln eingegangen. Wir europäischen Menschen des 20. Jh.s müssen schlichtweg anerkennen, daß wir als Personen sehr stark von unseren Vor-vätern und -müttern geprägt sind. Wir haben es nun einmal so gelernt, v.a. in dualistischen Kategorien zu denken und auf ihrer Basis die Wirklichkeit, die wir alltäglich erfahren, zu deuten. Auch wenn wir diesen Zugang zur Wirklichkeit aus erkenntnistheoretischen, moralischen und vielleicht sogar aus religiösen Gründen ablehnen, bleiben wir doch in ihm verhaftet. Der totale Bruch mit dieser unserer 3000-jährigen abendländischen Tradition des Denkens läßt sich einfach nicht von heute auf morgen vollziehen. Um den Dualismus zu überwinden, der unser Denken, Erleben und Handeln prägt und geschichtlich u.a. zur Ausbildung scharf voneinander getrennter 'männlicher' und 'weiblicher' Geschlechterrollen und -identitäten führte, bleibt uns gar nichts anderes übrig als uns vorgegebene Denk-, Sprach- und Handlungsmuster zu verwenden, die ihrerseits immer irgendwie dualistisch 'angehaucht' sind, um sie Schritt für Schritt durch neue umfassendere, ganzheitlichere zu ersetzen.

ahistorische und kulturell nicht determinierte Größen zu sehen, als nicht zulässig. Eine Begründung dieser neuen Sichtweise von Archetypen wird in B.4.2 geliefert.

³⁶⁵ vgl. Erich NEUMANN, Zur Psychologie des Weiblichen, Frankfurt a.M. 1983; Elisabeth BADINTER, Ich bin Du - die neue Beziehung zwischen Mann und Frau, München 1986.

³⁶⁶ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 84, in einer Zusammenfassung der anthropologischen Ausführungen Erich NEUMANNs und Elisabeth BADINTERs. Diese Aussage ist zwar weitgehend zutreffend, jedoch etwas zu undifferenziert. Wegen ihres grob verallgemeinernden, universal bezogenen Charakters, berücksichtigt sie nicht, daß es nicht eine allgemeine Geschichte der Menschheit, sondern viele Geschichten unterschiedlicher Kulturen gibt, die miteinander mehr oder weniger in Beziehung stehen. Aufgrund dieser eingeleisigen Geschichtsbetrachtung sind die beiden AutorInnen nicht in der Lage, andere Entwicklungen der Geschlechtersicht in 'Ausnahmekulturen' (z.B. in Tahiti oder bei den Semai in Zentralmalaysia) zu berücksichtigen. Dort ist bis heute die Gegensatzprojektion 'männlich-weiblich' kaum oder gar nicht vorhanden.

Dabei sollten wir zunächst darauf achten, von einer dualistischen Auffassung der Gegensatzpaare, mit denen wir unsere Welt denken, zu einer polaren Sicht der Wirklichkeit zu gelangen. Diese ist eher geeignet, das Weltganze in einer Dialektik zu betrachten, die These und Antithese nicht im krassen Widerspruch von 'entweder - oder', sondern in der spannungsvollen Gegenseitigkeit des 'sowohl als auch' sieht. So wie ein Mensch nicht entweder aktiv oder passiv ist, sondern sowohl aktiv als auch passiv sein kann - wobei hierbei noch zu berücksichtigen ist, daß die Übergänge zwischen diesen Gegensätzen als fließend zu denken sind³⁶⁷ und daß die beiden Begriffe nur Extrempole einer breiten Palette von 'Daseinsweisen' beschreiben - genausowenig sind Frauen nur emotional und Männer nur rational, auch wenn uns das die klassischen Bilder von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' vorzugaukeln versuchen. Auch im Blick auf die Geschlechter läßt sich eine dualistische Trennung in 'männlich' und 'weiblich', mit einer klaren Zuweisung von jeweils typischen Eigenschaften nicht begründen. Die Wirklichkeit der Geschlechtsidentitäten von Männern und Frauen liegt jenseits aller Dualismen. Männer und Frauen erfahren sich zwar als voneinander verschieden, was sowohl biologische als auch vor allem sozialisatorische Gründe hat, jedoch erfahren Männer und Frauen auch Verbindendes, vor allem wenn beide versuchen, die ihnen anerzogenen Geschlechterrollen zu verlassen. Auch Männer können weinen, gefühlsbetont handeln, ebenso wie Frauen auch abstrakt und logisch denken können. Nur wird ihnen jeweils die Verwirklichung dieser allgemeinmenschlichen Lebensäußerungen und Verhaltensweisen durch die vorgegebenen Geschlechterstereotypen erschwert. Es gilt deshalb, das Bewußtsein im Einzelnen dafür zu wecken, die gesellschaftlich vorgegebenen Standards zu überwinden und an einer umfassenden Veränderung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in den Bereichen Ökonomie, Politik, Pädagogik, Wissenschaft, Kunst und Familie zu arbeiten, die Menschen bislang noch in vorgegebene dichotom strukturierte Geschlechterrollen drängen.

Welche Möglichkeiten es nun gibt, die Begriffe 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' weiterhin verantwortbar zu gebrauchen, um dadurch der empirischen Faktizität der biologischen und der sozialisatorischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen gerecht zu werden, ohne dabei in eine vorschnelle Harmonisierung der Geschlechtsunterschiede im Androgynieideal oder in überkommene dichotome Denkschemata, die ontologische Aussagen zu Mann und Frau treffen wollen, zu verfallen, gilt es im folgenden zu untersuchen.

³⁶⁷ So ist z.B. Meditation zwar ein Zustand äußerster körperlicher Passivität, jedoch verbunden mit einer sehr hohen geistig-seelischen Aktivität. In umgekehrter Weise ist in der Ausübung einer Ausdauersportart (z.B. Radfahren) hohe körperliche Aktivität mit einer starken Reduzierung des zielgerichteten aktiven Denkens verbunden. Die Grenze zwischen Aktivität und Passivität läßt sich nicht klar ziehen. Verschiedenste Mischformen zwischen beiden 'Seinsweisen' sind denkbar und möglich.

4.2 Eine mögliche Rede von 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit' und ihre Problematik. Eine Weiterführung von Carl Gustav JUNGS Lehre von 'Anima' und 'Animus' mit neuen Akzentsetzungen

Carl Gustav JUNG unterscheidet in seinem tiefenpsychologischen Ansatz zwischen einem 'männlichen' und einem 'weiblichen Prinzip'. Beide sind in der Psyche jedes Menschen grundgelegt, nur sind die 'weiblichen' Aspekte des Mannes in seinem Unbewußten, in seiner 'Anima', und die 'männlichen' Aspekte der Frau in ihrem Unbewußten, ihrem 'Animus' aufgehoben. Diese müssen, um voll wirksam zu werden, erst in das Bewußtsein integriert werden.³⁶⁸ Walter HOLLSTEIN beschreibt dies folgendermaßen: "Im Unbewußten des Mannes seiner *Anima*, ist das weibliche Prinzip ebenso enthalten wie das männliche Prinzip im Unbewußten der Frau, ihrem *Animus*. Beide sind in der Lage, das gegengeschlechtliche Prinzip zu leben, sofern sie es aus ihrem Unbewußten in ihr Bewußtsein integrieren."³⁶⁹ Diese beiden Prinzipien 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' beeinflussen nicht nur unser tägliches Weiterleben, sondern strukturieren es auch³⁷⁰, d.h. Männer und Frauen, die ihr gegengeschlechtliches Prinzip in ihr Bewußtsein integriert haben, nehmen die Wirklichkeit anders wahr als Männer und Frauen, bei denen das nicht der Fall ist.

Unter Rückgriff auf die Ausführungen Walter HOLLSTEINs folgt nun eine Beschreibung des 'männlichen' und des 'weiblichen Prinzips', in deren Darstellung ich mich allerdings z.T. deutlich von Carl Gustav JUNG und Walter HOLLSTEIN abgrenze. Diese schreiben dem 'männlichen' und dem 'weiblichen Prinzip' eine ontologische Qualität zu, bzw. drücken nicht deutlich genug aus, daß sie keine ontologische Qualität haben. Dagegen möchte ich betonen, daß ich beide Prinzipien nicht als ontologische Konstruktionen eines ahistorischen bzw. überhistorischen Mann bzw. Frau-Seins an sich verstehe, sondern als rein funktionale Beschreibungen dessen, was in unserem soziokulturellen Kontext als 'Männlichkeit' bzw. 'Weiblichkeit' definiert und über die Sozialisation in die Psyche der europäischen Männer und Frauen integriert wird. Ich betone dies deswegen so sehr, weil ich in der Zuweisung irgendwelcher Eigenschaften zu den Geschlechtern eine kulturabhängige Deutung der biologischen Unterschiede zwischen Mann und Frau und einen Begründungsversuch, der bereits in unserer Kultur ausgebildeten Geschlechterrollen und -identitäten, sehe. Wie ließe es sich sonst erklären, daß in verschiedenen Kulturen und in verschiedenen geschichtlichen Epochen innerhalb einer Kultur den Begriffen 'männlich' und 'weiblich' voneinander abweichende, ja sogar einander widersprechende Eigenschaften zugeschrieben werden.

Anhand der zwei extrem unterschiedlichen Männlichkeitsideale innerhalb Europas, die bereits ausführlich in A.2.1.1 beschrieben wurden - das des Ostjudentums und das des spanisch-lateinamerikanischen 'Machismo' - wird deutlich, daß z.B. der Begriff 'Männlichkeit' unter unterschiedlichen soziokulturellen Bedingungen mit sehr unterschiedlichen Inhalten gefüllt wurde und wird. Der Rückgriff auf irgendwelche allgemeinen geschlechtsspezifischen

³⁶⁸ vgl. Carl Gustav JUNG (1976).

³⁶⁹ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 85.

³⁷⁰ vgl. Walter HOLLSTEIN (1988) 84.

Prinzip im kollektiven Unbewußten (also auf die Archetypen 'animus' und 'anima' Carl Gustav JUNGS), die ins 'Ich' integriert werden können, läßt also auf eine unhistorische und die soziokulturellen Kontexte vernachlässigende Betrachtungsweise schließen. Eine solche Betrachtungsweise projiziert die in der eigenen Kultur vorherrschenden Geschlechterrollen und -ideale auf die Menschheit im allgemeinen und auf die Psyche von Menschen in anderen Kulturen, ohne sich deren Relativität bewußt zu sein. Diese Tendenz ist bei Carl Gustav JUNG gegeben, indem er die Archetypen als Inhalte des kollektiven Unbewußten sieht, das seinerseits wiederum "eine in jedermann vorhandene, allgemeine seelische Grundlage überpersönlicher Natur"³⁷¹ sei und im Gegensatz zur persönlichen Psyche Inhalte und Verhaltensweisen habe, "welche überall und in allen Individuen cum grano salis die gleichen sind."³⁷²

Schon anhand dieser beiden völlig konträren Männlichkeitsideale dürfte deutlich geworden sein, wie problematisch es ist, eine bestimmte Eigenschaft (z.B. Aggressivität) einem Geschlecht (also hier dem männlichen) zuzuweisen und als Wesenszug des 'männlichen' Archetyps des 'animus' zu deklarieren. Ein solches Vorgehen ist nur innerhalb der Grenzen eines einzigen geschlossenen Kulturraums und dann auch z.T. nur für eine ganz bestimmte Personengruppe innerhalb dieses Raumes zulässig, will man nicht der Gefahr erliegen, durch Verallgemeinerung die vielfältigen Erscheinungsweisen von Geschlechtsidentitäten weltweit in einem einheitlichen Raster zu entstellen.

Zudem macht Sandra HARDING auf einen weiteren wichtigen Sachverhalt aufmerksam, der meine Kritik an Carl Gustav JUNG ergänzt: "Die Theorien gesellschaftlicher Konstruktion in der neueren anthropologischen Literatur hinterlassen den Eindruck, daß es absolut nichts gibt - keine Bedeutung und kein Verhalten -, was universell und kulturübergreifend mit Männlichkeit und Weiblichkeit assoziiert werden kann. Was in einigen Gesellschaften für männlich gehalten wird, gilt in anderen als weiblich oder geschlechtsneutral und umgekehrt - die einzige Konstante scheint die Bedeutung der Dichotomie selbst zu sein."³⁷³

Nach dieser grundlegenden Kritik des JUNGSchen Ansatzes komme ich nun zur Darstellung des 'männlichen' und 'weiblichen Prinzips', das in der westlichen Kultur zumindest seit dem 19. Jh. vorherrscht. Walter HOLLSTEIN beschreibt das '*männliche Prinzip*' wie folgt: Es "wird von gewollter Kulturarbeit bestimmt, der Mann will die Welt verändern. ... er möchte Ordnungen setzen und ausgestalten. Dem Männlichen reicht es nicht aus, sich von der Natur tragen zu lassen. Männer sind in sich zwiespältig ... Der Archetypus des Männlichen enthält Stärke, Standhaftigkeit, Mut, Beharrlichkeit, Heldentum und Entschlossenheit. ... Als

³⁷¹ siehe Carl Gustav JUNG (1976) 14.

³⁷² siehe Carl Gustav JUNG (1976) 13.

³⁷³ siehe Sandra HARDING (1991) 138. Ein wichtiger Beleg für diese Feststellung ist die Arbeit von David D. GILMORE, in der er Männlichkeitsideale aus verschiedenen Kulturen miteinander vergleicht und zu demselben Ergebnis kommt. (vgl. David D. GILMORE (1993)).

Vater steht er für die geistige Bewältigung des Universums, für Lebenssinn, weltanschauliche Autorität und rationales Verstehen."³⁷⁴

Das '*weibliche Prinzip*' beschreibt Helmut BARZ so: "Zum weiblichen Prinzip gehören Ruhe und allmähliche Wandlung, Abwarten-Können und Geschehen-lassen, Wärme und Anpassungsfähigkeit, Fruchtbarkeit und rhythmisch gegliedertes Leben, aber auch Passivität, Wahnsinn, Abgrund und Tod. Gleichwohl besitzt es auch den Aspekt der besonnenen Tat und des Geistes, allerdings nicht des abstrahierend-trennenden, sondern des liebend-ver-söhnenden Geistes."³⁷⁵

Folgt man Carl Gustav JUNGS tiefenpsychologischen Ansatz, so sind sowohl Männer als auch Frauen in der zweiten Lebenshälfte in der Lage, das gegengeschlechtliche Prinzip in ihr Bewußtsein - ihr 'Ich' - zu integrieren. Diese Integration des Unbewußten in das Bewußtsein ist m.E. aber nur möglich, wenn die Sozialisation des jeweiligen Mannes oder der jeweiligen Frau dies zulassen. In einem sozialen Umfeld, das Männer permanent daran hindert, ihre 'weiblichen' Persönlichkeitsanteile zu entfalten - also in patriarchalen Strukturen - wird es nicht zu dieser von Carl Gustav JUNG beschriebenen Integration kommen. Hier wird der Mann durch gesellschaftliche Strukturen an seiner vollen Subjektwerdung gehindert. Diesen soziologischen Sachverhalt scheint Carl Gustav JUNG in seinem tiefenpsychologischen Ansatz kaum wahrgenommen zu haben, weshalb er mir als Ausgangspunkt für eine antisexistische Veränderung der Gesellschaft nicht geeignet erscheint.

Männer, die ihre 'weiblichen' Persönlichkeitsanteile integriert haben, beschreibt Helmut BARZ folgendermaßen: "Der Mann, der seine Anima kennt und sie mitleben läßt, wird weniger 'maskulin' im herkömmlichen Sinne sein: Er wird seinen Emotionen, seinen Phantasien, seiner Spontanität (und damit seiner Unberechenbarkeit) und seiner irrationalen Ver-rücktheit Raum geben; er wird seine Kindheit spielen und seine Unsicherheit sich manifestieren lassen; er wird sich zwar von Verstand und Vernunft nicht einfach lossagen"³⁷⁶, aber doch das 'weibliche Prinzip' ebenso leben können.

Die gerade dargestellte Rede von einem 'weiblichen' und einem 'männlichen Prinzip', wie sie in zahlreichen neueren 'Männerbüchern'³⁷⁷ in voneinander leicht abweichenden Formen auftaucht, birgt in sich jedoch die Gefahr in sexistischer Manier mißverstanden und mißbraucht zu werden. Der Rekurs auf 'männliche' und 'weibliche Prinzipien' kann nämlich auch zur Restabilisierung der alten Geschlechterstereotypen und -verhältnisse führen, da er in

³⁷⁴ siehe Walter HOLLSTEIN (1988) 84f.

³⁷⁵ siehe Helmut BARZ (1984) 47. Betrachtet man diese beiden Prinzipie nebeneinander, hat man eine wunderschöne Beschreibung der Dyade des 'trennenden' und des 'fließenden Selbst', die von Catherine KELLER analysiert und vehement kritisiert wird. (siehe B.2.2.3.1)

³⁷⁶ siehe Helmut BARZ (1984) 144. Eine ähnliche Darstellung der Integration 'weiblicher' Persönlichkeitsanteile in die männliche Psyche ist auch bei Richard ROHR in seiner Beschreibung der 'zwei Reisen' des Mannes zu finden (vgl. Richard ROHR (1991) 37-45).

³⁷⁷ vgl. z.B. Walter HOLLSTEIN (1988); Helmut BARZ (1984); Richard ROHR (1991) u.a.

abgeschwächter Form immer noch dem androzentrismen und dualistischen (Geschlechter-) Denken verhaftet bleibt.

Carl Gustav JUNGS Psychologie und die der Jungianer ist nämlich nicht frei von sexistischen Inhalten. So spiegeln die Definitionen von 'Anima' und 'Animus' genau die Dyade vom 'trennenden' und 'fließenden Selbst' wieder, die von Catherine KELLER als Ausdruck des patriarchalen Geschlechterdualismus erkannt und kritisiert wurde. "Wir begegnen hier gesellschaftlichen Stereotypen in der Maske ewiger Archetypen (die Anima als verführerisch, sinnlich, intuitiv, anregend; der Animus als rational, dogmatisch, zielgerichtet, geistig)."³⁷⁸

Zudem geht Carl Gustav JUNGS Psychologie auch davon aus, daß die Ausbildung des männlichen Ich-Bewußtseins in der ersten Lebenshälfte des Mannes notwendig mit einem Muttermord in der Psyche des Mannes verbunden ist. Er macht dabei aus Beschreibungen patriarchaler Gesellschaftsverhältnisse, wie wir sie in den alten Mythen finden, die auf vielfältige Weise den Muttermord zum Thema haben³⁷⁹, normative Wahrheiten und Notwendigkeiten. In Carl Gustav JUNGS Theorie über die Ausbildung des männlichen Ich-Bewußtseins schafft sich das Ich-Selbst seine Realität, "seine Lebenswelt, aus der Energie, die es von der archetypischen Mutter bezieht. Der Held opfert sie in ihren Erscheinungsformen als Seeungeheuer und wird damit zum Erben ihrer Lebenskraft, die er für seine trockenere, bei Tageslicht vollzogene Arbeit der Weltgestaltung verwenden kann. Die erste ruhmreiche Aufgabe des Helden ist es, die Mutter zu ermorden und ihre Macht zu stehlen."³⁸⁰ Zwar feiert Carl Gustav JUNG "mit der Opferung des durch den Muttermord geschaffenen Ich"³⁸¹ die Wiedereinsetzung der Mutter, dennoch kann bei ihm ohne Muttermord kein Bewußtsein entstehen. Doch wie wenige jener männlichen Ichs, die eine frühe *superbia* der Trennung erreichen, gehen später wirklich durch die Opfer-Initiation der Lebensmitte und kommen so zu einem veränderten Bewußtsein! Und viele derjenigen, denen das gelingt, haben mit ihrer Arbeit und den nach außen gerichteten Energien ihrer 'ersten Lebenshälfte' dazu beigetragen, daß Marduks Kosmos weiterhin und ständig neu erschaffen wird - eine Zivilisation, die darauf aufgebaut ist, daß weibliche Kraft auf sexuelle Unterwerfung und domestizierte Mütterlichkeit reduziert wird."³⁸² Hier wird der Androzentrismus in Carl Gustav JUNGS Denken, das mit letzter Absicht jedoch trotzdem zur Überwindung der gesellschaftlichen Geschlechterstereotypen beitragen will, besonders deutlich. Catherine KELLER beschreibt diesen Androzentrismus folgendermaßen: "Jungs Anliegen ist es, die Lebensentwicklung von Männern und Frauen in symmetrischen wenn auch gegensätzlichen Schemata zu entfalten - jedes Schema ist seinem Wesen nach so angelegt, daß es die von der Gesellschaft aufer-

³⁷⁸ siehe Catherine KELLER (1993) 146.

³⁷⁹ z.B. die Tötung der Tiamat durch Marduk im babylonischen 'Enuma Elisch'

³⁸⁰ siehe Catherine KELLER (1993) 143.

³⁸¹ Diese Opferung des heldischen 'Ich' vollzieht sich nach JUNGS Theorie in der zweiten Lebenshälfte des Mannes, in der er die Anima-Anteile aus seinem Unbewußtem in seinem Bewußtsein integriert und so sein 'Selbst' ausbildet.

³⁸² siehe Catherine KELLER (1993) 150.

legten einseitigen Geschlechterrollen überwinden kann. Doch die Vorstellung vom Muttermord, der am Anfang der Entwicklung, und von der Opferung des kriegerischen Ich, die an ihrem Ende steht, soll für beide Geschlechter Gültigkeit haben, und damit wird das Ich unwiederbringlich in männlichen Begriffen definiert. Außerdem passen Frauen überhaupt nicht in das Gesamtschema der beiden Lebenshälften: Zwar wird uns (Frauen; Verf.) häufig tatsächlich in der Lebensmitte klar, was uns im Leben fehlte, doch haben wir eben genau kein ausreichend gefestigtes Ich oder zentrales Selbst entwickeln können, und daher erscheint die Opferung des Ich zu diesem Zeitpunkt nicht nur irrelevant, sondern im wahrsten Sinne des Wortes selbstmörderisch - das Selbst tötend. Diesem Androzentrismus liegt - unter dem Deckmantel der verführerischen Rederei von der sich ergänzenden Symmetrie - die abstoßende Ungleichheit der Anima- und Animusfunktionen zugrunde, die manchmal in Jungs Denken auftaucht: 'Wie der Mann sein Werk als ein Geschöpf aus seinem inneren Weiblichen hervorgehen läßt, so bringt das innere Männliche der Frau schöpferische Keime hervor, welche das Weibliche des Mannes zu befruchten vermögen.'³⁸³ Mit anderen Worten: Wenn der Mann mit seiner Anima in Berührung kommt, dann blüht seine Kreativität; kommt eine Frau in Berührung mit ihrem Animus, dann wird die Anima ihres Mannes inspiriert, und *seine* Kreativität blüht! Die 'Ganzheit' der Frau bleibt ein Mittel für die Zwecke des Mannes."³⁸⁴ Das JUNGSche Schema der Selbstwerdung ist also trotz aller positiver Ansätze immer noch sehr stark androzentrisch geprägt und deshalb für eine nicht-sexistische Rede-weise von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' nur bedingt einsetzbar.

Zudem kann die JUNGSche und JUNGianische Terminologie auch sehr leicht, gegen ihre eigentliche Intention, für die Legitimation biologistischer Geschlechterdeutungen herangezogen werden. Das liegt im Wesen der JUNGSchen Archetypen begründet, in denen er all-gemein- und universalgültige Konstanten des Mann- und des Frau-Seins sah. Es liegt sehr nahe, die Konzepte von 'Animus' und 'Anima' ontologisch zu verstehen - was bei Carl Gustav JUNG ja wahrscheinlich auch der Fall war - und auf ihrer Grundlage ein dichotomes, in sich absolut kohärentes Modell der Geschlechterrealität zu entwerfen, das sich der vielfältigen Lebenswirklichkeiten vom Männern und Frauen bemächtigt und gewaltsam in ein ganz bestimmtes stereotypes Schema preßt. Diese Problematik beschreibt Elisabeth LIST folgendermaßen: "Versuche das Wesen des Weiblichen (und des Männlichen; Verf.) essentialistisch festzuschreiben, sind ... nicht frei von dogmatischen und moralisierenden Tendenzen dichotomer Weltbilder und geraten häufig in die Nähe biologistischer Deutungen der Geschlechterdifferenz."³⁸⁵ Auf Grund dieser Problematik muß in jeder geschlechtsspezifischen Rede vom Menschen als Mann und Frau deutlich werden, daß sich die Bestimmung des 'Männlichen' und des 'Weiblichen' jeder übergeschichtlichen, überindividuellen, überkulturellen, also universalgültigen Definition enthalten muß, um nicht

³⁸³ siehe Carl Gustav JUNG, Zwei Schriften über analytische Psychologie: Gesammelte Werke Bd.7, Olten 1973, 230; hier zitiert nach Catherine KELLER (1993) 148.

³⁸⁴ siehe Catherine KELLER (1993) 147f.

³⁸⁵ siehe Elisabeth LIST (1991) 429.

ins alte sexistische und dualistische Paradigma zu verfallen. Dies scheint der Ansatz von Carl Gustav JUNG nicht bzw. nur zum Teil leisten zu können, weshalb ich in ihm nicht den Ausweg aus unserer Fragestellung sehe. Er bietet einige interessante und sinnvolle Ansatzpunkte zur Überwindung des dualistischen Geschlechterdenkens, jedoch ist er im großen und ganzen doch noch zu stark dem patriarchalen Paradigma verhaftet.

Die Grundfrage auf der Suche nach einer nichtpatriarchalen, d.h. einer von Sexismus, Separatismus und Androzentrismus befreiten 'Männlichkeit' muß also mit Elisabeth LIST lauten: "Wie läßt sich persönliche Identität (für Männer und Frauen; Verf.) jenseits dichotomischer und androzentrischer Definitionen des Männlichen und Weiblichen gewinnen?"³⁸⁶ Oder etwas spezifischer ausgedrückt: Welche Veränderungen im Denken und Handeln im sozialen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Bereich sind nötig, damit sich Männer als Männer verstehen können, ohne in die alten dichotomen Geschlechterbilder und -rollen zurückzufallen und zugleich - entgegen der Illusion des Androgynieideals, das die Verschiedenartigkeit männlicher und weiblicher Lebensentwürfe in gleichmacherischer Weise in einen amorphen Einheitsbrei pressen will, ohne den positiven Wert dieser vielfältigen Ausdrucksformen des Menschseins zu berücksichtigen - in Kontrast zu Frauen zu treten?

Meines Erachtens ist es angesichts der 'Krise des Mannes' und der immer noch alltäglichen Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen in unserer Gesellschaft unabdingbar, ein Pluralitätskonzept in der Geschlechterfrage jenseits von Sexismus und Androgynität zu entwerfen, in dem es möglich ist, daß sich Männer als Männer und Frauen als Frauen verstehen können, sich also in ihrer biologischen und kulturellen Verschiedenheit als gleichwertig akzeptieren können. Durch dieses Pluralitätskonzept muß es Männern und Frauen möglich werden, ihre Geschlechtsidentität unabhängig von festgefügtten, monomythischen und einheitlichen Geschlechterstereotypen, ihrer Biographie und ihrem soziokulturellen Kontext entsprechend, in vielfältigen Formen zu entwickeln. Dieses Konzept müßte also auch Hermaphroditen, Schwulen, Lesben und Transsexuellen einen gleichwertigen Ort innerhalb der Gesellschaft zuweisen, an dem sie - wie alle anderen sog. 'heterosexuellen' Menschen - die gleiche Chance haben, ihre ganz spezifische Geschlechtsidentität zu leben. Zudem ist in diesem Pluralitätskonzept hervorzuheben, daß "Konzepte und Bilder des Weiblichen (und Männlichen; Verf.) ... symbolische Konstrukte (sind; Verf.), die von historisch sich wandelnden und sozialen Gegebenheiten geprägt werden, freilich nicht unabhängig von den elementaren Gegebenheiten der biologischen Lebensform der Spezies 'Mensch' und insbesondere von denen der Fortpflanzung."³⁸⁷

³⁸⁶ siehe Elisabeth LIST (1991) 430.

³⁸⁷ siehe Elisabeth LIST (1991) 429.

Die Polarität in der Geschlechterfrage zwischen Mann und Frau ist sicher nicht überwindbar. Dagegen spricht schon der biologische Unterschied, dessen Bedeutung für die soziale Organisation des Zusammenlebens von Menschen aber als sehr gering einzuschätzen ist. Schließlich hat diese Polarität - wie schon z.T. angedeutet wurde - auch einige nicht zu verachtende positive Aspekte. Hierzu zählt auch die erotische Spannung zwischen den Geschlechtern, die dem Leben 'heterosexueller' Menschen eine sehr wertvolle dynamische Leidenschaft schenken und viele kreative Potentiale freilegen kann. So war und ist z.B. die Liebe zwischen Mann und Frau immer schon Auslöser und Inhalt großartiger Schöpfungen der Menschen in der bildenden Kunst, in Poesie und Musik. Zudem kann sie, wenn sie frei von patriarchalen Herrschaftsstrukturen gelebt wird, einen Weg zu einem spielerischen, leidenschaftlichen und befreiten Umgang mit dem Leben in Beziehungen auf tun.

Trotz dieser Wahrung der Unterschiede zwischen Männern und Frauen werden sich Männer und Frauen in einer Gesellschaft, deren materielle Strukturen und deren Ideologie jenseits festgefügtter dichotomer Geschlechterstereotypen liegen, immer ähnlicher werden können, indem sie die sozialen - strukturellen und ideologischen - Möglichkeiten erhalten, auf der Basis ihrer eigenen physischen und psychischen Ressourcen alle Potentiale menschlicher Existenz - und nicht nur die eines bestimmten Geschlechterbildes - in ihrem Leben zu entfalten. Sie würden in die Lage versetzt, sich selbst in Freiheit und verantwortungsvoller Beziehung zu anderen, zu sich selbst und zu ihrer Mitwelt immer aktuell neu zu entwerfen. Die heute noch feststellbaren empirischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen im Denken, Fühlen und im sozialen Verhalten werden unter diesen Bedingungen immer fließender werden, was aber verbunden ist mit einer Zunahme der psychischen Komplexität und Vielschichtigkeit des konkreten Mannes und der konkreten Frau.

Einen kleinen Baustein für dieses Pluralitätskonzept bzw. dieser Utopie pluraler Geschlechtsidentitäten soll nun die folgende alternative Redeform von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' liefern.

4.3 Ansatzpunkte für eine 'geschlechtsspezifische Rede vom Menschen'³⁸⁸ in nichtsexistischer Weise

Eine 'geschlechtsspezifische Rede vom Menschen', die vom 'Männlichen' und 'Weiblichen' nicht in sexistischer Weise spricht, ist unter dem Paradigma eines patriarchalen Welt- und Menschenbildes, das auf dichotomen Denk- und Handlungsstrukturen aufbaut, sehr schwer durchhaltbar. Dieses Weltbild basiert auf den Dichotomien Geist versus Materie, Subjekt versus Objekt, empirische Fakten versus gesellschaftliche Werte, 'Kultur' versus 'Natur'. Es entwirft dabei eine Vorstellung vom menschlichen Selbst, die diesen Dualismus in Denken und Handeln fördert. Es ist das Bild von substantiellen, autonomen, selbstreflexiven, mit sich selbst identischen, 'trennenden Selbst', das in keinerlei Wechselwirkungen mit seiner Umwelt steht bzw. stehen sollte.³⁸⁹ Innerhalb dieses Systems werden auch die Begriffe 'männlich' und 'weiblich' immer streng dichotom verstanden. Aus der Perspektive der Männer werden diesen Termini bestimmte Attribute, die in einer dichotom strukturierten Wertehierarchie zugunsten des männlichen (sozial herrschenden) Geschlechts stehen, angegliedert und als naturgegeben, unveränderbar und allgemeingültig deklariert. So haben diese Begriffe, wenn man sie unter der kritischen Fragestellung des Feminismus betrachtet, immer einen sexistischen 'Beigeschmack'. Ihr Gebrauch legt immer auch eine dichotome Deutung nahe, auch wenn diese gar nicht intendiert ist.

Trotz diese Problems scheint es mir unmöglich zu sein, auf einen Gebrauch dieser Begriffe 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit'³⁹⁰, bzw. auf eine 'geschlechtsspezifische Rede vom Menschen' zu verzichten, bringen sie doch in abstrakter Form das zum Ausdruck, was Männer und Frauen tagtäglich erfahren, nämlich ihre Unterschiedlichkeit trotz aller Gemeinsamkeiten. Allein um die empirische Tatsache beschreiben zu können, daß Männer und Frauen unter den gegenwärtigen sozialen Bedingungen verschiedene geschlechtsspezifische psychische und soziale Eigenschaften und Verhaltensweisen ausbilden, verschiedene soziale Arbeiten verrichten und unterschiedliche Geschlechterrollen erfüllen, ist es nötig geschlechtsspezifische Begriffspaare wie 'männlich - weiblich' weiter zu verwenden. Daneben hat man mit diesen Begriffen eine Terminologie zur Verfügung, mit deren Hilfe man die patriarchale Wirklichkeit kritisch analysieren und hinterfragen und neue Wege im Verhältnis der Geschlechter zueinander entwerfen kann. Ohne diese Begriffe könnte man z.B. geschlechtsspezifische, patriarchale Männergewalt nicht mehr als solche benennen. Dadurch würde diese Form der Gewalt unsichtbar. Ihre Überwindung wäre verunmöglicht. Deshalb haben diese Begriffe auch eine normative Relevanz. Unter der Vorgabe der Ver-

³⁸⁸ Unter einer 'geschlechtsspezifischen Rede vom Menschen' verstehe ich z.B. den Feminismus, der seine Positionen und Optionen ganz klar und offensichtlich aus der Perspektive des weiblichen Geschlechts heraus formuliert und im Zuge seiner Gesellschaftsanalyse eine Terminologie ausformte, die v.a. strukturelle und individuelle Probleme im Verhältnis der Geschlechter zueinander besser zu verstehen hilft. Dazu gehören z.B. die Begriffe: 'Patriarchat', 'Sexismus', 'Androzentrismus', 'Kooptierung', 'Machismo' etc.

³⁸⁹ vgl. B.2.2.3.1

³⁹⁰ Hier bin ich anderer Meinung als Sam KEEN, der einen Verzicht dieser Termini fordert. (vgl. Sam KEEN (1992) 291f).

änderung dichotomer Geschlechterstereotypen haben die Gegensatzkategorien 'männlich-weiblich' als normative Begriffe der Kritik bestehender Verhältnisse immer noch ihren Wert, weil sie den defizitären Charakter der traditionellen männlichen Welt- und Selbstbilder und zudem jene Aspekte des 'Weiblichen' erkennbar machen, denen Männer oft ablehnend gegenüberstehen. Dazu kommt noch, daß die Begriffe 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' als Ausdruck eines Ideals vom Menschseins in sich eine gesellschaftsverändernde Potenz tragen. Im Zuge der Feministischen Bewegung wurde der Begriff der 'Weiblichkeit' von Frauen für Frauen neu definiert und mit neuen nichtpatriarchalen Inhalten gefüllt, um Frauen eine neue, eigene Identität, ein neues Selbstbewußtsein zu vermitteln, das zu gesellschaftspolitischem Engagement hin zu mehr Gleichberechtigung ermuntert. Genauso können auch Männer in neuen nichtpatriarchalen Definitionen von 'Männlichkeit' eine spirituelle Quelle finden, die sie dazu befähigt alte patriarchale Männerrollen in ihrem eigenen Leben und in ihrer Lebenswelt zu überwinden, zu einem erfüllteren Mensch-Sein zu gelangen und gegen die individuelle und strukturelle Unterdrückung von Frauen und Männern zu kämpfen. Eine neue nichtdichotome Rede von 'Männlichkeit' kann m.E. Männern helfen, ihre geschlechtsspezifische Identität als Mann zu entdecken, ohne sich dabei rigoros von Frauen abgrenzen zu müssen. Auf dieser Basis können Frauen und Männer gemeinsam an einer Veränderung der Welt hin zu mehr Gerechtigkeit und Menschlichkeit arbeiten, ohne dabei ständig von den stereotypen und schädlichen Verhaltensmustern des Geschlechterkampfes behindert zu werden.

Diese neue Rede von 'Männlichkeit', bzw. diese neue Sichtweise von Männern und ihren Lebenskonzepten und -wirklichkeiten muß aber bestimmten Kriterien genügen, damit sie diese Funktionen auch erfüllen kann. An dieser Stelle beschränke ich mich darauf, die formalen Grundlagen für eine neue Rede und Sichtweise von 'Männlichkeit' und für Ideale einer neuen nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' jenseits aller Geschlechterdualismen zu klären. Zu inhaltlichen Ausfüllungsmöglichkeiten dieser Leerformen werde ich in B.4.4 Näheres ausführen. Es sei hier nur gesagt, daß alle positiven inhaltlichen Bestimmungen von 'männlichen' Eigenschaften oder Tugenden immer kontextuell, aus der konkreten Lebenssituation der jeweiligen Männer (seien es der Autor eines Männerbuches oder die Mitglieder einer Männergruppe) zu verstehen sind, daß jede Definition einer 'männlichen' Tugend oder Eigenschaft in gleicher Weise auch für Frauen gelten und von Frauen in Anspruch genommen werden kann - alle anderen Redeweisen, die einen männlichen Exklusivanspruch auf bestimmte Eigenschaften beinhalten, würden nur weiterhin dichotomes Geschlechterdenken und -handeln reproduzieren - und daß es viele gleichwertige Formen einer 'Neuen Männlichkeit' nebeneinander geben wird, will man nicht in alte, sexistische Geschlechterstereotypen zurückfallen.

Nun aber zu den formalen Grundlagen einer neuen Rede und Sichtweise von 'Männlichkeit'. Bei einer neuen Redeweise von 'Männlichkeit' müssen m.E. zwei Kommunikationsebenen - die deskriptive und die normative Ebene - unterschieden werden:

- Auf der *deskriptiven Ebene* ist es nötig, auf den Erfahrungen von Männern mit ihrer Männerrolle, mit ihrem Leben als Mann in ihren jeweiligen Lebenskontexten aufzubauen, um auf der Grundlage dieser Erfahrungen und unter Berücksichtigung gesellschaftlicher Männlichkeitsbilder und -ideale eine beschreibende Definition von 'Männlichkeit' zu erhalten. Diese Definition bringt zum Ausdruck, wie Männer ihr Mann-Sein verstehen und wie sie als Mann leben. Aufgrund der Vielfalt männlicher Lebenskontexte und -konzepte wird diese Definition aber nie einheitlich sein können, sondern sie wird verschiedene Selbstentwürfe des Mann-Seins umfassen müssen. So scheint mir die monomythische Rede von dem Mann im Singular, nicht geeignet zu sein, um auszudrücken, was real existierende Männer ausmacht und bewegt. Zudem sollte diese Definition immer vorläufigen Charakter haben, da sich die Lebensumstände von Männern ständig verändern. Dabei muß auch klar sein, daß Gemeinsamkeiten oder Analogien im männlichen Verhalten keinen Rückschluß auf eine spezifisch 'männliche' Natur des Mannes erlauben, sondern daß sie nur Ausdruck einer ähnlichen Sozialisation von Männern in unserem Kulturkreis sind.

Auf dieser deskriptiven Ebene läßt sich vom Phänomen der 'Männlichkeit' kurz zusammengefaßt folgendes sagen³⁹¹: 'Männlichkeit' ist eine v.a. soziokulturell geprägte, vieltalige und sich ständig wandelnde Größe. In den meisten Kulturen wird das Spannungsfeld zwischen 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' dichotom interpretiert, jedoch gibt es auch Kulturen, die keine Geschlechterdichotomie kennen und androgyn strukturiert sind. Mischformen zwischen diesen Extremen sind ebenfalls anzutreffen. Die aggressive, patriarchale Form der 'Männlichkeit' ist kulturell dominierend, jedoch sind auch 'sanftere' Formen bekannt.

- 'Männlichkeit' jedoch rein deskriptiv über vorhandene gesellschaftlich vorgegebene und empirisch nachweisbare Männerrollen, Männlichkeitsideale und über Erfahrungen heute lebender Männer zu bestimmen - wie es u.a. der Anthropologe David D. GILMORE versucht - scheint mir aber zu kurz zu greifen, da dieser rein deskriptive Männlichkeitsbegriff unkritisch die gegenwärtigen gesellschaftlich geprägten Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Geschlechtern widerspiegelt, ohne Blick dafür, daß einige Formen von 'Männlichkeit' immer Opfer erzeugen. So geben diese anthropologischen, soziologischen und psychologischen Beschreibungen von 'Männlichkeit' zwar alle die empirische Wirklichkeit exakt wieder, jedoch dienen nicht alle dieser so beschriebenen Männlichkeitsbilder und -konzepte dem ethischen Anspruch, ein Leben gelingen zu lassen bzw. Gerechtigkeit für alle zu fördern und Opfer zu vermeiden. Einige Männlichkeitsideale und -bilder (z.B. das Ideal des Helden, des Machos etc.) sind nämlich, wie bereits gezeigt wurde, zutiefst

³⁹¹ vgl. A.2

schädlich und erzeugen Opfer. Als besonders problematisch und lebensgefährdend haben sich all jene Männlichkeitsideale entpuppt, die einem dichotomen Geschlechterdenken entstammen. Deshalb scheinen mir angesichts der Kritik der Feministischen Bewegung an uns Männern und der 'Krise des Mannes' Neudefinitionen des Begriffs 'Männlichkeit' nötig, die nicht auf Dichotomien aufbauen und ihrerseits normativen und richtungsweisenden Charakter haben sollten. Es ist m.E. an der Zeit gegen die 'Krise des Mannes', die v.a. auch durch den anachronistischen Fortbestand überkommener Männlichkeitsideale in einer völlig gewandelten Gesellschaft hervorgerufen wird, neue nichtdichotome Ideale und Utopien von 'Männlichkeit' zu entwerfen.³⁹² Auf deren Grundlage kann man in der gegenwärtigen Umbruchssituation zwischen den Geschlechtern, Perspektiven entwickeln, die es Männern und Frauen ermöglichen, ihre Geschlechtlichkeit in Freiheit, Toleranz und Gerechtigkeit eigenverantwortlich innerhalb und mit der Gesellschaft, in der sie leben, zu gestalten. Diese Utopien einer 'Neuen Männlichkeit', müßten sich an den Grundwerten der universalen Gerechtigkeit, Toleranz und Solidarität und der Offenheit für Vielfalt orientieren. So könnten sie allen Männern auf der einen Seite Handlungsperspektiven dafür eröffnen, sich in ihrem Lebenskontext aus vorgegebenen und einengenden Geschlechterstereotypen zu befreien, um so ihre eigene, einzigartige Art des Mann- und Mensch-Seins zu entfalten, ohne andererseits Frauen durch patriarchales Handeln zu unterdrücken. Als solche würden sie einen wichtigen Beitrag zur Mensch- und Subjektwerdung von Menschen leisten.

- Die *normative Grundlage*, auf der diese Ideale aufbauen sollten, sind für mich, der ich im Kontext des Christentums innerhalb der europäischen Kultur verwurzelt bin, die Botschaft Jesu vom Reich des menschenliebenden Gottes Israels.³⁹³ Es verheißt uns Menschen individuelle und soziale Gerechtigkeit und Befreiung aus lebensfeindlichen Verhältnissen. Es heute schon in Durchbrüchen zu verwirklichen, ist allen Menschen als PartnerInnen Gottes aufgegeben. In seiner Vollendung ist es ein Geschenk Gottes an seine gesamte Schöpfung. An dieser eschatologischen Verheißung des universalen Heils muß sich aus christlicher Perspektive jedes Ideal und jeder Vollzug menschlichen Lebens messen lassen. Das heißt für jede Utopie einer neuen 'Männlichkeit', daß sie Gerechtigkeit für alle erzeugen und zur Befreiung von Menschen aus Unterdrückung beitragen muß.

Diese normative Verankerung von Utopien 'Neuer Männlichkeit' in der christlichen Reich-Gottes-Botschaft oder in anderen Utopien, die an der Herstellung sozialer und individueller Gerechtigkeit orientiert sind, scheint mir auch oder gerade unter den Bedingungen der postmodernen Gesellschaft, die Pluralität als Wert für sich entdeckt hat, unvermeidbar zu sein. Ohne die Grundwerte der Toleranz, des Strebens nach größtmöglicher Gerechtigkeit für alle und ohne die Option, die Entstehung von Opfern zu vermeiden, so gut es geht,

³⁹² In B.4.4 versuche ich eine solche Utopie näher zu umreißen.

³⁹³ Was ich genau unter 'Reich Gottes' verstehe, ist v.a. in D.2 und D.8 näher ausgeführt.

steht jedes Pluralitätskonzept - auch das Konzept einer 'Neuen Männlichkeit' - in der Gefahr in einen 'Laissé-Faire-Liberalismus' zu verfallen. Dieser gibt zwar vor, allen Lebensformen die selben Entfaltungsmöglichkeiten zu gewähren, im Endeffekt begünstigt er aber doch die Stärkeren, im gesellschaftlichen Kontext Effizienteren und Durchsetzungsfähigeren, da deren Expansionsstreben durch keine moralischen und ethischen Grenzen eingeschränkt wird. Auf der Strecke blieben dann Lebenskonzepte, die keine einflußreiche Lobby haben. So sind z.B. 'sanfte' Männer wie z.B. die Tahitianer im 'Laissé-Faire-Liberalismus' permanent in der Gefahr ihre Freiheit und ihren Lebensraum zu verlieren. Sie sind dem wirtschaftlichen und militärischen Expansionsstreben faschistoider und aggressiver Männlichkeitstypen schutzlos ausgeliefert und werden über kurz oder lang verschwinden, wenn nicht deutlich gegen Faschismus, Imperialismus, Fremdenfeindlichkeit, Gruppenegoismus und Intoleranz vorgegangen wird, da ihre partnerschaftliche Lebensweise unter dem herrschafts- und wachstumsorientierten Paradigma des Patriarchats deutlich gegenüber aggressiven Formen der 'Männlichkeit' im Nachteil ist.

Auf der Grundlage meiner bisherigen Ausführungen sind weitere normativen Vorgaben und formale Kriterien für einen heute noch verantwortbare 'geschlechtsspezifische Rede vom Menschen' festzuhalten:

- Das Bild vom Menschen als geschlechtlichem Wesen muß vom Sexismus und von dichotomen Konnotationen befreit werden, da z.B. ein sexistischer und dichotomer Gebrauch der Begriffe 'männlich - weiblich', die empirische Wirklichkeit von Männern und Frauen aufgrund seiner einseitigen androzentrischen Perspektive verzerrt darstellt und dadurch weniger einer exakten Beschreibung dieser Wirklichkeit, sondern vielmehr der ideologischen Stabilisierung des patriarchalen Herrschaftssystems dient.
- Auf der Basis dieser feministischen Option gegen den Sexismus müssen die geschlechtsspezifischen Begriffe 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit', 'trennendes' und fließendes Selbst' zum Ausdruck bringen, daß sie primär nichts biologisch Unwandelbares, sondern v.a. etwas geschichtlich Veränderbares beschreiben, nämlich die sich ständig wandelnden und kulturell z.T. sehr verschiedenen Geschlechterbilder und -rollen. Deshalb müssen diese Begriffe selber offen für ihre eigene Veränderung sein. Sie bringen selber keine statischen, ontischen Qualitäten zum Ausdruck, sondern haben als Begriffe, die die geschichtlichen Männer- und Frauenbilder einer ganz bestimmten Zeit und Kultur beschreiben, selber einen geschichtlichen und somit relativen Charakter. Deshalb sind sie nicht im Sinne einer universalen und überzeitlichen Allgemeingültigkeit, sondern immer nur kontextuell zu gebrauchen. Wenn ich z.B. sage: Männer leiden unter der Abwesenheit ihrer Väter, so ist diese Aussage primär nur im Kontext der westlichen Industriegesellschaft gültig. Neben dieser erkenntnistheoretischen Begründung der inhaltlichen 'Offenheit' dieser Begriffe, ist

aber auch noch eine anthropologische bzw. theologische anzuführen. Nur wenn diese Begriffe inhaltlich offen gefaßt sind, werden sie der menschlichen Fähigkeit und Notwendigkeit der Selbsttranszendierung gerecht. Statische Begriffe und Geschlechterbilder, die eine Ideologie widerspiegeln, die soziale und biographische Veränderungen verbietet, bzw. überhaupt nicht wahrnimmt, sind nicht in der Lage, die Fähigkeit von Menschen zu beschreiben, geschweige denn zu fördern, ihre eigenen und gesellschaftliche Grenzen zu überwinden. Sie zwingen dagegen Menschen in ein Korsett vorgegebener, tradierter Normen und Ideale, die in ihrer Gegenwart z.T. schon längst überholt sind und unter den Anforderungen und den veränderten Lebensumständen ihrer Zeit keine sinn-volle Lebensgestaltung ermöglichen. Begriffe, die suggerieren, daß Männer 'halt so und nicht anders sind', 'daß man daran eh nichts ändern kann', fördern die Beibehaltung des gesellschaftlichen Status quo bzw. die anachronistische Beibehaltung überkommener, patriarchaler Selbstkonzepte und Ideale in einer Gesellschaft, deren Strukturen sich grundlegend geändert haben. Durch ihren überhistorischen Gültigkeitsanspruch bieten statische Geschlechterbilder keinerlei Perspektiven für eine veränderte Lebenspraxis unter veränderten Gesellschaftsbedingungen. Sie haben keinerlei Potential für gesellschaftliche und individuelle Veränderungen. Sie sind nicht in der Lage den einzelnen Menschen in seiner Subjektwerdung zu unterstützen, d.h. ihn oder sie in der Ausformung und Gestaltung seiner/ihrer Lebensmöglichkeiten zu fördern. Andererseits behindern sie gesellschaftliche Wandlungsprozesse in Richtung einer umfassenderen sozialen Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern und sind somit der Entfaltung größtmöglicher sozialer und individueller Freiheit und Gerechtigkeit im Wege. Sie sind utopieunfähig. Aus diesen Gründen sind sie auch aus der Sicht der christlichen Religion abzulehnen, da das Christentum von seinem Kern her eine dynamische, auf Veränderung abzielende Religion ist. Sie ist als Botschaft(erin) vom Reich Gottes in der konkreten Gegenwart der Menschen verankert und weist in dieser Gegenwart heilend wirkend schon über diese Gegenwart hinaus in eine Zukunft umfassenden Heils und globaler Gerechtigkeit. Ihre in Jesus zur Sprache gekommene Verheißung vom Reich Gottes umfaßt sowohl die Subjektwerdung des Einzelnen, als auch die Veränderung der Gesellschaft hin zu mehr Gerechtigkeit. Eine 'christliche' Rede vom Menschen als geschlechtlichem Wesen, von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' muß deshalb immer 'offen' sein.

- Wie kommt man nun zu Utopien einer 'neuen Männlichkeit'?

Die Suche nach einer 'Neuen Männlichkeit' wird nie einheitliche und unwandelbare Männlichkeitsbilder liefern können. Um herauszufinden, was einen Mann nun zum Mann macht, ist man immer auf einen ganz bestimmten, abgegrenzten kulturellen Raum verwiesen³⁹⁴. Innerhalb dieses Raums kann man u.a. im Rahmen soziologischer Untersuchungen³⁹⁵

³⁹⁴ vgl. A.2.3

³⁹⁵ Ich möchte hier nur auf die soziologischen Untersuchungen zum Mann-Sein in Deutschland von Helge PROSS (1984), Sigrid METZ-GÖCKEL/Ursula MÜLLER (1986) und

Gemeinsamkeiten im Fühlen, Erleben und Verhalten von Männern entdecken. Auf der Grundlage dieser Gemeinsamkeiten kann man dann zur Definition eines oder mehrerer Bildern und Konzepte des Mann-Seins gelangen.

Diese Konzepte der 'Männlichkeit', die auf der Ebene der Erfahrungen von Männern mit ihrem Mann-Sein entstanden, sind wiederum z.B. aus der feministischen oder christlichen Perspektive kritisch zu hinterfragen, da nicht jedes Ideal des Mann-Seins moralisch unbedenklich ist. Ideale von 'Männlichkeit' können nämlich auf realen Erfahrungen von Männern beruhen, die in einem patriarchalen Kontext gemacht wurden und das Patriarchat selbst stabilisieren z.B. das Männlichkeitsideal des 'Softies'³⁹⁶. Solche Männlichkeitsideale bieten keine neuen Perspektiven für eine nichtpatriarchale 'Männlichkeit', da sie die leidvollen Erfahrungen der Opfer - v.a. der unterdrückten Frauen - mit diesen Formen von 'Männlichkeit' nicht berücksichtigen. Ihnen fehlt die korrigierende Außenperspektive der Erfahrungen der Anderen. Sie beanspruchen meistens in faschistoider Weise einen Alleingültigkeitsanspruch ihrer monomythischen Wirklichkeitsdeutung. In der Leugnung der Leidenserfahrungen der Anderen machen sie diese Anderen zu Opfern. Wenn Männer also nur die Erfahrung ihres Leidens an den tradierten Männlichkeitsidealen wahrnehmen und gelten lassen und dabei die Leidenserfahrungen anderer Opfer des Patriarchats, z.B. der Frauen, der Schwarzen, der Armen ignorieren, stabilisieren sie nur die Herrschaftsmechanismen des Patriarchats. Patriarchale Herrschaftsmechanismen zielen nämlich darauf ab, für eine ganz bestimmte gesellschaftliche Gruppe mit einer ganz bestimmten Wirklichkeitssicht einen totalen Geltungsanspruch zu erheben, dem sich alle anderen Erfahrungen unterzuordnen haben. Wenn Männer z.B. nur für ihre Anliegen Partei ergreifen und die ebenso berechtigten Anliegen von Frauen übergehen, dann dient diese Form des Gruppenegoismus zwar der Befreiung von Männern, stabilisiert aber zugleich durch diesen Sexismus das Patriarchat. Wenn die Entwürfe einer 'neuen Männlichkeit' nicht die methodologische Zielvorgabe haben, möglichst alle menschlichen Lebens- und v.a. Leidenserfahrungen - die Leidenserfahrungen von Männern, Frauen, Schwarzen, Weißen, Armen und Reichen etc. - zusammenzudenken, um auf dieser theoretischen Basis eine neue, universal-solidarische Praxis zu realisieren, wird das Patriarchat nicht überwunden werden können. Keine menschliche Lebens- und Leidenserfahrung darf deshalb von vornherein als irrelevant aus den Entwurf einer 'neuen Männlichkeit' ausgeklammert wer-

Walter HOLLSTEIN (1990a) verweisen, in denen die VerfasserInnen unter unterschiedlichen Fragestellungen der 'deutschen Männlichkeit' auf die Spur zu kommen versuchten. In diesen Untersuchungen sind viele wertvolle Informationen über die Lebenssituation, über Selbst- und Frauenbilder deutscher Männer zu finden. V.a. die Umfrage von Walter HOLLSTEIN scheint mir hierbei besonders beachtenswert, weil sie zum einen sehr differenziert angelegt ist, so daß ihr Verfasser z.B. in der Lage ist, schichtspezifische und milieuhängige Unterschiede in den männlichen Selbstkonzepten zu erkennen. Zum anderen bietet diese Studie im Vergleich ihrer Ergebnisse mit denen der vorangegangenen Untersuchungen die Möglichkeit, Veränderungen im männlichen Selbstbewußtsein aufzuzeigen, die sich in den letzten zehn Jahren vollzogen haben.

³⁹⁶ vgl. A.1.4.3

den. Da eine solche Zusammenschau der Erfahrungen aller Opfer des Patriarchats aber aufgrund der begrenzten menschlichen Wahrnehmungs- und Kommunikationsfähigkeiten nicht möglich ist - eine 'ideale Kommunikationssituation', in der alle gleichberechtigt und gleichzeitig zu Wort kommen können, nicht realisierbar ist - dürfen alle Entwürfe einer 'neuen Männlichkeit' nur den Charakter der Vorläufigkeit haben. Sie müssen offen sein für Kritik von 'außen', die sie zu neuen Veränderungen hin zu mehr Gerechtigkeit für alle animiert. Die Leidenserfahrungen von Männern an tradierten Männlichkeitsidealen haben somit nur dann eine normative Qualität für den Entwurf einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit', wenn diese Männer auch die Leidenserfahrungen anderer Menschen wahr- und ernstnehmen. Nur so kann man(n) der Gefahr entgehen, die eigene Leidenserfahrung in faschistoider Weise zur Unterdrückung anderer zu mißbrauchen.

- Die Suche nach nichtpatriarchalen Formen von 'Männlichkeit' wird also immer ein Abenteuer bleiben, dessen Ausgang offen ist. Das liegt schon in der Natur des Untersuchungsgegenstandes' - des Menschen männlichen Geschlechts - begründet. So wie sich Menschen aufgrund biographischer und sozialer Umbrüche immer verändern, so müssen sich auch die Selbstentwürfe und Ideale der Menschen immer mit verändern, wenn sie noch Lebenssinn und Orientierung im Leben vermitteln wollen.

4.4 Eine inhaltliche Annäherung an eine nichtpatriarchale 'Männlichkeit'

Hier versuche ich eine Antwort auf die Frage zu geben, wie sich 'Männlichkeit' auf den gerade entwickelten normativen Grundlagen einer neuen Rede von 'Männlichkeit' inhaltlich bestimmen läßt.

Eines dürfte aus allem bereits Gesagten deutlich geworden sein. Jeder Versuch, ein monomythisches Männerbild und -ideal entwerfen zu wollen, erscheint auf dem Hintergrund der 'Krise des Mannes' und der feministischen Patriarchatskritik als obsolet. Die Suche nach dem 'neuen Mann' muß vielmehr als Suchbewegung nach den 'neuen Männern' verstanden werden.

Eine nichtpatriarchale 'Männlichkeit' läßt sich nicht in die eine schlechthin gültige Definition pressen. Es gibt nicht den einen idealen Typ des 'neuen Mannes', dessen Eigenschaften, Tugenden, Werte und Lebensziele eindeutig bestimmbar wären. Schon die Suche nach einem solchen monomythischen Ideal von männlicher Identität führt unweigerlich zurück in ein stereotypes Geschlechterdenken, das patriarchale und dichotome Denk- und Handlungsstrukturen herbeiführt und stabilisiert. Die Konstruktion eines solchen Ideals führt Männer, die diesem Ideal gerecht werden wollen, unwillkürlich in neue Krisen. Denn ein solcher Entwurf leugnet die empirische Tatsache, daß sich männliche Identität in ganz verschiedenen, konkreten biographischen und soziokulturellen Lebenskontexten entwickelt und realisiert und sich deshalb nicht mono-, sondern polymythisch ausformen muß.

Diese Aussage ist aber für sich allein genommen etwas dürftig. Damit ist keinem Mann geholfen, wenn er sich auf die Suche nach seiner je eigenen 'Männlichkeit' macht. Deshalb versuche ich nun einige inhaltliche Akzente zu setzen, die klarmachen sollen, in welchem 'Koordinatennetz' verschiedener Eigenschaften, Tugenden, Werte, Verhaltensweisen, Lebensentwürfe und sozialer Beziehungen sich eine nichtpatriarchale 'Männlichkeit' zu bewegen hat. Ich spreche hier von einem 'Koordinatennetz', da dieser Begriff gut geeignet ist, eine Pluralität von verschiedenen möglichen Formen nichtpatriarchaler 'Männlichkeit' zu beschreiben.

Innerhalb dieses 'Koordinatennetzes' wird sich 'Männlichkeit' polar definieren müssen, um der Gefahr dichotomen Geschlechterdenkens zu entgehen. Männliche Existenz ist deshalb als Prozeß zwischen verschiedenen Extrempolen menschlicher Lebensmöglichkeiten zu verstehen. Diese Extrempole sind aber als Kontraste und nicht als logische Widersprüche zu verstehen. Es sind verschiedene Facetten menschlicher Existenzmöglichkeiten, die unter dem patriarchalen Paradigma als 'männliche' und 'weibliche' Eigenschaften definiert sind. Hier sind sie aber als Extrempole menschlicher Lebensmöglichkeiten verstanden, zwischen denen Männer und Frauen ihr Menschsein in jedem Augenblick je neu aktualisieren. In diesem Prozeß der Menschwerdung ist jeder Mann herausgefordert in jedem Augenblick ein neues Gleichgewicht zwischen diesen Polen zu finden.

Traditionelle, patriarchale 'Männlichkeit' wird dagegen immer dichotom bestimmt. Sie ist Ausdruck statischer Männlichkeitsbilder, die suggerieren, daß ein Mann etwas ganz bestimmtes ist und bleibt und nicht beständig neu wird. Kategorien wie Wandlung, Umkehr und Erneuerung sind ihnen fremd. Oberstes Ziel eines Mannes ist, daß er permanent mit sich und seiner Vergangenheit identisch ist. 'Wahre' Männer sind an alle ihre Versprechen und Eide gebunden. Das gebietet ihnen ihre Ehre und ihr Stolz, auch wenn sich diese Eide als lebensfeindlich herausstellen. Jeder Wandel wird als Bedrohung der eigenen Identität verstanden. Diese konservative Grundausrichtung von traditioneller 'Männlichkeit' ist auf die dichotome Tiefenstruktur des patriarchalen Bewußtseins zurückzuführen.

'Männlichkeit' wird hier nicht als Prozeß, als Balanceakt zwischen verschiedenen menschlichen Lebensmöglichkeiten und Lebensentwürfen, sondern als Kampf um die Reinhaltung des eigenen Selbst vor schädlichen Einflüssen der anderen verstanden. Das 'Andere' wird dabei nicht als Kontrast erlebt, zu dem eine fruchtbare Beziehung möglich ist, sondern als logischer Widerspruch. Eine Beziehung zu diesen Widersprüchen gefährdet die eigene Identität. Das Widersprüchliche wird als Bedrohung empfunden. Deshalb ist es zu bekämpfen oder zu unterdrücken. Auf jedem Fall ist es vom eigenen Selbst fernzuhalten. Diese Selbstentwürfe von Männern denken in den Kategorien von 'entweder-oder'. Entweder ist man(n) stark und somit ein 'echter Mann' oder man(n) ist schwach und somit ein 'Schlappschwanz'. Daß sich männliche Existenz in einem permanenten Balanceakt zwischen diesen beiden Polen gestaltet, ist unter diesem Paradigma nicht denkbar. Auf einer

solchen ideologischen Grundlage ist eine Veränderung von Männern nicht möglich. Je mehr sich also Feministinnen auch bemühen, diesen Männlichkeitspanzer zu knacken, umso fester und unüberwindbarer wird er werden. Männer, die sich selbst auf den Weg der Veränderung machen, müssen diese patriarchalen Mechanismen der Selbststabilisierung durchschauen, sonst ist ihr Weg von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Unter dem patriarchalen Paradigma ist ein Mann entweder ein 'Macho' oder ein 'Softie', ein Held oder ein Trottel, ein Kraftprotz oder ein Schwächling, ein Sexprotz oder ein Schlappschwanz, ein Krieger oder ein Feigling. Patriarchale 'Männlichkeit' definiert sich dichotom. Die patriarchale Rede vom Mann-Sein drückt sich in Begriffen aus, die keinerlei Kontrast zu anderen erlauben, sondern kontradiktorisch gefaßt sind. Zwischen 'Macho' und 'Softie' sind keine Mischungen möglich. Man(n) ist entweder das eine oder das andere. Man(n) ist entweder (all)mächtig oder ohnmächtig, herrschend oder beherrscht, autonom oder determiniert, rein oder unrein, mit sich selbst identisch oder völlig indifferent, ehrgeizig oder faul, karrierebewußt oder ein Versager.

Diese Art von Selbstentwürfen äußert sich in Gewalt und Unterdrückung anderer, v.a. Frauen und Homosexuellen gegenüber. Sie führt Männer aber auch selbst in die Krise.

Dagegen versuche ich nun 'Männlichkeit' inhaltlich neu zu bestimmen, in einer Weise, die offen ist für Veränderungen und neue Aufbrüche. Wie sieht nun dieses polar strukturierte 'Koordinatennetz' einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' aus?

Es ist ein 'Koordinatennetz' menschlicher Eigenschaften, Verhaltensweisen und Selbstentwürfe zwischen denen ein Kontrast herstellbar ist. Die Realisierung des einen schließt dabei die gleichzeitige Existenz des anderen nicht aus. Der Weg der nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' ist deshalb als permanenter Balanceakt zwischen mehreren Polen zu verstehen.³⁹⁷

Es gilt deshalb für jeden Mann in jedem Augenblick mit seinen ganz konkreten Herausforderungen, ein Gleichgewicht zu finden zwischen Kraft und Sanftmut, Aktion und Kontemplation, Widerstand und Ergebung, Rationalität und Emotionalität, Geistigkeit und Leiblichkeit, Abstraktion und Konkretheit, Produktion und Reproduktion, pragmatischem Handeln und utopischem Entwerfen, Eigenständigkeit und Beziehung, Sehnsucht und Geduld, Politik und Mystik, Leistung und Ruhe, sozialer Verantwortung und intimer Geborgenheit, Transzendenz und Immanenz.

Dieser Balanceakt kann auch personal beschrieben werden. Ein 'neuer Mann' wird seine Existenz zwischen polaren Idealen, zwischen polar aufeinander bezogenen Archetypenpaaren finden müssen. Er wird zwischen den Polen *Prophet und Eremit* existieren müssen. Beide gehen den Weg der Veränderung. Der Eremit verändert sich selbst, der Prophet die Gesellschaft. Beide brauchen aber einander. Ohne die kontemplative Energie des Eremiten, die er aus sich selbst schöpft, wird der soziale Einsatz des Propheten aktionistisch und ohne

³⁹⁷ Es ist dem taoistischen Konzept von Yin und Yang sehr ähnlich.

Tiefe sein. Er wird permanent in der Gefahr stehen, sich selbst im Einsatz für andere zu verlieren und dabei fanatisch zu werden, weil dieser Selbstverlust immer auch die Beziehungen zu seinen Mitmenschen zerstört. Ohne die kontemplative Rückbindung an sich selbst, kann der Prophet nicht erkennen, wann einmal richtige Ideale und Strategien unter veränderten Bedingungen überholt sind und eine Beibehaltung der alten Verhaltensweisen kontraproduktiv und lebensfeindlich wird. Ohne die prophetische Kraft, die auf Veränderung der Gesellschaft zielt, wird die kontemplative Energie und Selbsterkenntnis des Eremiten bedeutungs- und kraftlos. Sie dient dann ausschließlich der eigenen Selbstbespiegelung und wird egozentrisch. Es liegt auf der Hand, daß wirklich bedeutende Männer, deren Leben im Dienst der Menschwerdung aller stand, immer diese Polarität zu leben versuchten. Die Propheten Israels gingen in die Wüste, um sich über sich selbst und ihre Ziele und Handlungen wieder neu klar zu werden (z.B. Elija). Jesus suchte immer wieder die Einsamkeit (z.B. Lk 4,1-13; 4,42; 6,12; 22,39-46 u.a.) um den Menschen neu dienen zu können. Mahatma Gandhi verband seinen gewaltfreien Widerstand gegen die britische Besatzungsmacht mit der traditionellen Innerlichkeit des Hinduismus.

Neben der Polarität von Prophet und Eremit sind aber noch andere Polaritäten anzuführen. Dazu gehört auch die Polarität zwischen *Wissenschaftler und Poet*. Beide bedürfen einander. Beide schaffen neue Zugänge zur Wirklichkeit aber auf je verschiedene Weise. Der Wissenschaftler erklärt die Wirklichkeit mit Hilfe der Sprache, der Poet schafft mit ihrer Hilfe neue Realitäten. Ohne die schöpferische Energie des Poeten verhardt die analytische Kraft des Wissenschaftlers im Status Quo, sie läuft sich irgendwann tot. Ohne die Genauigkeit der Wahrnehmung des Wissenschaftlers werden die Gedichte des Poeten schwärmerisch und weltfremd. Deshalb müssen beide immer aufeinander bezogen sein, wenn sie in ihrem Kontext sinnvolle und bedeutsame Aussagen treffen wollen.

Ebenso sind auch *Nomade und Bauer* aufeinander bezogen. Beide stehen im Dienst des Lebens. Der eine dient dem Leben in der Suche nach neuen Weideplätzen und Lebensmöglichkeiten für seine Schafe. Er ist ein aktiv Suchender, beweglich und immer zu neuen Aufbrüchen bereit. Der Bauer dient dem Leben, indem er die Eigendynamik des Lebens fördert. Er läßt seine Früchte wachsen. Beide brauchen aber einander. Ohne die Neuigkeiten des umherziehenden Nomaden verliert der Bauer die Beziehung zu seiner Umwelt. Die eingleisige Wahrnehmung des Wachstums des immerselben führt dann leicht in die Konstruktion eines festen, unerschütterlichen Weltbildes, das auf unreflektierten Vorurteilen aufbaut, da seine Welt keine Relativierungen von außen mehr kennt. Ohne den Bauern hat aber der Nomade keine Heimat mehr. Er verliert sich in der Weite der Welt und wird ein rastlos Umherziehender, der dem Leben hinterherjagt, ohne es je einzuholen, weil er ihm keine Zeit zum Wachsen läßt.

Weitere Polaritäten von 'Männlichkeit' könnten die Paare *Politiker und Heiler, Architekt und Künstler, Intellektueller und Handwerker* sein. Neue Polaritäten männlicher Existenz sind zu entdecken auf der Suche nach einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit'.

Die 'neuen Männer' stehen also m.E. unter der Herausforderung, ein Leben in Kontrasten zu leben. Jede männliche Identität wird dabei aber von jeder anderen verschieden sein, als unterschiedliche Mischung derselben Farbpalette. Eine nichtpatriarchale 'Männlichkeit' wird als menschliche Identität zu verstehen sein, die traditionell als 'männlich' und 'weiblich' verstandene Eigenschaften miteinander in Beziehung setzt und nicht voneinander trennt. Den 'neuen Männern' muß das gelingen, was feministische Frauen unter umgekehrten Vorzeichen schon zu leben versuchen. Die dynamische Integration des anderen ins eigene Selbst; d.h. ohne die positiven Seiten der traditionellen 'Männlichkeit' aufzugeben, unbekannte sog. 'weibliche' Seiten an sich entdecken, mit sich selbst in Beziehung zu setzen und für die eigene Existenz fruchtbar zu machen.

Hier stellt sich aber die Frage, wie dies gelingen kann. Wie können Männer diesen mühsamen und langwierigen Weg der Selbstveränderung gehen? Sicher nicht privatistisch, alleine für sich, da sie sonst an den gesellschaftlichen Grenzen des Patriarchats scheitern werden. Es wird deshalb eine Doppelstrategie³⁹⁸ zu verfolgen sein, die auf individuelle Veränderungen, in Therapie-, Männergruppen etc. und auf soziale Veränderungen zielt, z.B. in der Form von Gesetzesänderungen, die es Männern erleichtern, eine Teilzeitarbeit auszuüben. So erhalten sie die strukturellen Möglichkeiten, sich gleichwertig in der Familie und im Haushalt engagieren zu können.

Trotzdem ist es ein weiter Weg dorthin. Viele Gefahren und Irrwege lauern unterwegs. Der Rückfall ins altbekannte und vertraute patriarchale Denken und Verhalten droht an allen Ecken und Enden. Ich kann davon ein Lied singen. Im Schreiben dieser Arbeit mußte ich immer wieder feststellen, daß ich in Gedanken schon weiter war als mein Körper. Der 'willige Geist und das schwache Fleisch' war und ist eine allgegenwärtige Realität meiner männlichen Identität. Ich schrieb von lebendigen Beziehungen und meine einzige Beziehung war über weite Strecken die zu meinem Computer und der Diplomarbeit. Ich sprach von Kontemplation und Wachsen-Lassen und setzte mich permanent unter den Leistungsdruck, eine perfekte Arbeit abzuliefern. Diese Dissonanzen zwischen Bewußtsein und Sein, Denken und Handeln sind wohl unvermeidbar. Es gilt sie aufmerksam wahrzunehmen und sie durch praktisches Ausprobieren neuer Lebensmöglichkeiten (nicht durch neue gedankliche Akrobatentstücke) zu überwinden suchen.

Der Weg in eine neue, nichtpatriarchale 'Männlichkeit' ist ein Wagnis, ein Weg in unbekannte neue Länder. So schreibt z.B. Sam KEEN: "So gern ich ein lebendiges Einzelporträt von herausragender Männlichkeit zeichnen würde, so muß ich doch feststellen, daß ich kein derartiges Idealbild kenne. Alles, was ich vorweisen kann, ist eine Art Collage alter und neuer Tugenden, die sich im Leben von Männern, die ich bewundere, manifestiert haben. ... Die moderne Männlichkeit ist ein 'work in progress', ein Kunstwerk, das noch nicht fertig ist. Es ist noch zu früh, um zu sehen, was aus uns wird. Wir können nur ab und zu einen Blick

³⁹⁸ vgl. hierzu auch die Ausführungen zur 'emanzipatorischen Männerarbeit' in A.1.3

auf einen der verlorenen Söhne erhaschen, die eine Reise in die Tiefen ihres Ichs hinter sich haben und nach ihrer Heimkehr in diese zugleich vertraute und fremde Welt erste Ansätze zu einem neuen vorbildhaften Leben ahnen lassen.³⁹⁹

Mehr als Ahnungen haben wir Männer nicht als Orientierungspunkte zur Verfügung, wenn wir uns auf die Wege zu einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' machen. Diese Wege haben wir mit dem Mut und dem Tatendrang des Propheten, mit der Sehnsucht des Poeten nach neuen Wirklichkeiten, aber auch mit der inneren Ruhe und Gelassenheit des Eremiten und der scharfen, realistischen Wahrnehmung des Wissenschaftlers zu gehen. Uns Männern muß klar sein, daß sich eine neue 'Männlichkeit' nicht technisch herstellen läßt. Sie läßt sich nicht durch immer neue Höchstleistungen, nicht durch hervorragende denkerische Akte von intellektuellen Einzelkämpfern ergreifen, sondern sie muß langsam in Gemeinschaft wachsen. In diesem aktiven Wachstumsprozeß werden wir Männer viele schmerzvolle Verluste liebgewonener Gewohnheiten hinnehmen müssen, um in der Destruktion des alten patriarchalen Bewußtseins zu neuen partnerschaftlichen Formen männlicher Existenz vorstoßen zu können.

Aus diesem Emanzipationsprozeß vom Patriarchat darf auch nicht unsere Religiosität ausgeklammert sein, die für viele Männer immer noch eine wichtige Grundlage ihres Lebensentwurfs darstellt. Deshalb stelle ich nun in diesem zweiten Teil der Arbeit die Frage nach Gott und den Menschen. Welche Rede von Gott und den Menschen ist also geeignet, Männern auf dem Weg ihrer Menschwerdung hin zu einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' eine spirituelle Basis, einen Lebensgrund zu geben, der diese Veränderung unterstützt und fördert?

Nachdem ich in diesem ersten Teil der Diplomarbeit wichtige Grundlagen einer nichtpatriarchalen Rede und Realisierung des Mann-Seins bzw. -Werdens erarbeitet habe, versuche ich im nun folgenden zweiten Teil eine Basis für eine nichtpatriarchale Männertheologie zu legen. Dieser Versuch ist nicht einfach als theologisches Anhängsel zu bewerten. Er ist vielmehr der Versuch, die gerade erarbeiteten Einsichten für die christliche Rede von Gott und den Menschen fruchtbar zu machen. Eine neue Rede von Gott und den Menschen jenseits dichotomen Denkens scheint mir dringend nötig zu sein, da Gottes- und Menschenbild einer Kultur unmittelbar aufeinander bezogen sind. Eine neue gewandelte menschliche Lebenspraxis muß in eine gewandelte Gottesbeziehung münden, will die Religion weiterhin in der Lebenswirklichkeit der Menschen eine Bedeutung haben und eine lebensfördernde Kraft sein. Andererseits bedürfen gläubige Menschen, die ihre Lebenspraxis verändern wollen, einer neuen Rede von Gott, wenn sie Glauben und Leben weiterhin zur Einheit bringen wollen.

³⁹⁹ siehe Sam KEEN (1992) 211.

In diesem zweiten Teil der Diplomarbeit setze ich mich deshalb zuerst kritisch mit Dichotomien innerhalb der christlichen Religion auseinander und zeige auf, daß ein patriarchales Sprachspiel von Gott mit dem Aufbruch von Männern hin zu einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' nicht vereinbar ist.

Aus diesem Grund setzte ich mich zuerst kritisch mit einer wesentlichen Grunddichotomie in der christlichen Theologie und Verkündigung, die bis heute immer noch fast ausschließlich ein Metier der Männer ist - mit der Dichotomie Gott-Mensch/Welt - auseinander. Anhand eines ausgewählten Beispiels zeige ich auf, in welchem Maße die christliche Religion 'männliche' Selbstkonzepte vom trennenden und autonomen Selbst in ihre Rede von Gott und vom Menschen integriert hat, ohne diese Tatsache kritisch reflektiert zu haben. Es wird zu zeigen sein, daß diese Integration dichotomer und androzentrischer Denkstrukturen in die christliche Theologie, sowohl für Frauen als auch für Männer zutiefst lebensbehindernde Auswirkungen hat und in keinster Weise der Subjektwerdung des einzelnen Menschen dient. Diese dichotom strukturierte Theologie entstellt das Antlitz Gottes und des Menschen. Im Anschluß an diese Kritik patriarchaler Gottesbilder versuche ich Ansätze einer neuen Theologie und Anthropologie jenseits aller Dichotomien zu erarbeiten. Ich erhoffe mir davon, einige Ansatzpunkte für eine neue spirituelle Verankerung des Mann-Seins im Konzept einer partnerschaftlichen Theologie, in der Gott, Welt und Mensch v.a. in ihrer Beziehung zueinander und nicht hauptsächlich voneinander getrennt gesehen werden. Auf der Basis eines neu definierten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch scheint mir auch ein neuer Umgang unter uns Menschen möglich zu sein.

Als Theologe fühle ich mich herausgefordert, diesen Versuch zu wagen, um so Männern eine neue Sichtweise Gottes im Kontext seiner Schöpfung zu vermitteln und ihnen so ein religiöses Fundament und religiöse Perspektiven für eine veränderte Lebenspraxis anzubieten. Zudem können diese eher in der Systematischen Theologie verankerten Kapitel wertvolle Impulse für eine veränderte pastorale Praxis von Männern für Männern bieten. Um dichotome Strukturen in unserer Lebenspraxis zu überwinden, scheint es mir nötig, diese auch in unseren Theorien und Theologien zu überwinden, denn von diesen wird unser kirchliches und gesellschaftliches Handeln geleitet und auf deren Grundlage reflektieren wir unser Tun⁴⁰⁰, wenn wir nicht in schizoider Weise in zwei getrennten Welten - die der Theorie und die der Praxis - leben wollen, was manche unserer ZeitgenossInnen sehr wohl fertig bringen. Im Anschluß an diesen zweiten Teil versuche ich dann im dritten Teil der Arbeit, die Brücke zu schlagen zwischen einer Rede vom Mann und einer Rede von Gott jenseits aller

⁴⁰⁰ In diesem Zusammenhang möchte ich nicht näher auf das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis eingehen. Ich möcht hierbei nur erwähnen, daß Theorie und Praxis aus der Sicht der Handlungstheorie ein sehr enges wechselwirksames Beziehungsgeflecht bilden, das sich in Idealform in grob vereinfachter Weise so dargestellt: Unsere Theorien prägen die Leitlinien unserer Praxis, wir reflektieren unsere Praxis auf der Grundlage unserer Theorien. Zugleich aber korrigiert unsere Praxis aber auch falsche theoretische Annahmen, so daß sich beide in ständiger Veränderung und gegenseitiger Korrektur befinden.

Dichotomien. In pastoraltheologischen Thesen versuche ich abschließend die Grundaussagen dieser Arbeit im Blick auf die kirchliche Praxis in Diakonie und Verkündigung zugespitzt zusammenzufassen.

II.
***Zugänge zu einer
nichtpatriarchalen Rede von
Gott und den Menschen***

C. Dichotome Strukturen in der christlichen Religion. Ein Kampf gegen den Gott des Patriarchats und erste Schritte hin zu einer nichtpatriarchalen Männerspiritualität

1. Vorbemerkungen zur Methodik und zum Erkenntnisinteresse

Im Zuge meines Theologiestudiums und der Auseinandersetzung mit dichotomen Denkstrukturen im Rahmen dieser Diplomarbeit stieß ich immer wieder auf den Verdacht, daß die christliche Religion, bzw. einige wesentliche Traditionen im Christentum und die Praxis der katholischen Kirche selber auf dichotomen Strukturen aufbauen. Im letzten Kapitel machte ich deutlich, daß dichotome Denk- und Handlungsstrukturen ein wesentliches Merkmal des Patriarchats sind. Da sich diese Dualismen nun auch in der christlichen Religion ausmachen lassen, so meine These, trägt die christliche Rede von Gott direkt und verdeckt zur Stabilisierung einer patriarchalen Gesellschaftsordnung bei. Deshalb ist die christliche Theologie und Verkündigung als ganze einer kritischen Analyse der ihr zugrundeliegenden Dichotomien zu unterziehen, wenn sie der - in A.1.3 bereits dargestellten - 'emanzipatorischen Männerarbeit' adäquate seelsorgerliche Hilfestellungen anbieten soll, z.B. in der Form einer Spiritualität oder einer Verkündigung, die sich in ihren Inhalten und Zielen der Befreiung der Menschen (Männer und Frauen) aus patriarchalen Mechanismen der Unterdrückung und Entfremdung verschrieben hat.

Natürlich darf sich kirchliches Handeln nicht darauf beschränken, daß allein die christliche Verkündigung entpatriarchalisiert wird. Auch im Bereich der Diakonie sind endlich gezielte Schritte zur Befreiung der Männer aus patriarchalen Zwängen zu gehen. Ich denke hierbei z.B. an kirchliche Männerbüros, Männergruppen, gesellschaftspolitische Arbeitsgruppen, die sich speziell mit strukturell bedingten Männerproblemen (z.B. Männergewalt; Männer als abwesende Väter; Männer und Beruf) auseinandersetzen und Handlungswege zu ihrer Behebung aufzeigen und selber praktizieren. Hierzu sind eigene Untersuchungen und Konzepte nötig, die ich hier aber nicht erörtern kann.

Trotzdem bin ich der Meinung, daß auch die kirchliche Verkündigung einer Kritik ihrer patriarchatsfördernden Inhalte und nicht nur ihrer Form⁴⁰¹ bedarf, da diese Inhalte - in der Terminologie von Karl Marx gesprochen - einen immer noch wichtigen Teil⁴⁰² des 'ideologischen Überbaus' liefern, der die gesellschaftlichen Produktions- und Lebensverhältnisse im patriarchalen System legitimiert und stützt. Diese Kritik wurde schon stark von feministischen Theologinnen geäußert, aber bis jetzt kaum von männlichen Theologen re-

⁴⁰¹ So ist z.B. die Form der kirchlichen Verkündigung insoweit patriarchalisch strukturiert, daß sie vielerorts lehramtszentriert verstanden und praktiziert wird. Dabei werden die sog. 'Laien' zu bloßen Empfängern frommer und moralischer Imperative degradiert und ihre eigene Verkündigungskompetenz geleugnet und unterdrückt. Dazu kommt noch, daß gerade in der römisch-katholischen Kirche Frauen völlig von Leitungspositionen ausgeschlossen sind.

⁴⁰² Diese Beitrag leistet die kirchliche Verkündigung auch heute noch, auch wenn ihre gesellschaftliche Bedeutung stetig abnimmt.

zipiert. Deshalb versuche ich hier diese kritischen Anfragen der Feministischen Theologie an die patriarchal geprägte christliche Theologie und Verkündigung aufzugreifen und durch meine spezifische Perspektive als Mann zu ergänzen und fortzuführen. Hierin gründet meine Motivation für diese Untersuchung, die auf den ersten Blick etwas vom Hauptstrang meiner Argumentation für eine 'nichtpatriarchale Männlichkeit' abzulenken scheint. Blickt man jedoch tiefer, so stellt man fest, daß gerade die Auflösung dichotomer Denk- und Handlungsstrukturen innerhalb des Christentums eine wichtige Bedingung der Möglichkeit für eine umfassende Männerbefreiung darstellt, da dadurch zumindest ein Teil der ideologischen Grundlagen des Patriarchats demontiert werden kann.

Diese nun zu kritisierenden Dichotomien innerhalb der christlichen Religion sind m.E. unter anderem in folgenden Begriffspaaren zu suchen: Gott-Welt; Gott-Mensch; Erlösung durch Gott-Sündhaftigkeit der Menschen; Transzendenz-Immanenz; Auferstehung-Kreuz; Heil-Leid; Allmacht-Liebe; Klerus-Laien; Martyria-Diakonia; Kirche-Gesellschaft; Spiritualität-Politik; Gläubige-Außenstehende; Gemeindeleiter-Seelsorger; die eine Wahrheit des Lehramts-die Pluralität der Lebenskonzepte etc.

Es würde sicher den Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen, würde ich versuchen, jedes dieser Begriffspaare auf seine dichotomen Aspekte zu untersuchen. Sie seien aber trotzdem genannt, um dem/der LeserIn vor Augen zu führen, daß Dichotomien in Kirche und Theologie an allen Ecken und Enden lauern können. Ich greife also hier nur eine Dichotomie heraus, die mir als grundlegende erscheint und von der sich m.E. alle anderen möglichen Dichotomien ableiten lassen, nämlich die Dichotomie zwischen Gott und Mensch bzw. Welt. In der, von der (neu)scholastischen Theologie geprägten Schöpfungslehre von Michael SCHMAUS fand ich eine von vielen denkbaren Ausdrucksmöglichkeiten dieser grundlegenden Dichotomie im Christentum. Diese Schöpfungslehre soll nun einer tiefgehenden Kritik unterzogen werden.

Ziel dieses Kapitels soll es zum einen sein, deutlich zu machen, daß eine dichotom formulierte Theologie lebensfeindliche Züge trägt und schon deshalb einer Subjektwerdung von Männern (und natürlich auch von Frauen) im Wege steht. Andererseits versuche ich auch zu zeigen, daß dichotome Aussagen in der Theologie patriarchale Herrschaftsformen ideologisch legitimieren und deshalb in Widerspruch zu einer ganzheitlichen Männerbefreiung stehen.

Vorweg muß ich klarstellen, daß ich in dem nun folgenden Kapitel von Gott nur auf der Ebene eines sinnstiftenden, fundamentalen und existenzbegründenden Sprachspiels rede. Wenn ich den Begriff 'Gott' gebrauche, so mache ich damit keine allgemeingültige Aussage darüber, daß dieser Gott wirklich existiert. Ich selber glaube daran, aber diese Aussage ist im Zusammenhang einer wissenschaftlichen Arbeit ohne Belang. Allgemeingültig ist nur aussagbar, daß dieser Gott als Sprachspiel in den Köpfen und Herzen der Menschen existiert. Wenn ich also im weiteren Verlauf dieser Arbeit von 'Gott' rede, so meine ich damit immer nur das Sprachspiel 'Gott'.

2. Das Gottesbild der Scholastik und seine Relevanz für unsere Gegenwart

2.1 Die Grundaussagen der scholastischen Gotteslehre

In der scholastischen Gotteslehre wird, auf der Metaphysik des Aristoteles aufbauend, das Wesen Gottes bestimmt als 'ens a se'. "Das so verstandene göttliche Wesen unterscheidet sich fundamental von jedem anderen Seienden, da alles nichtgöttliche Seiende ein 'ens ab alio', in irgendeiner Weise seinsabhängig ist, so daß vom göttlichen Wesen und dem nichtgöttlichen Seienden das Sein nur in analoger Weise ausgesagt werden kann. 'Ens a se' bedeutet also: Das göttliche Wesen verdankt sein Dasein und sein Sosein keinem anderen; das göttliche Wesen hat den Grund seines Daseins und seines Soseins in sich selber; scholastisch ausgedrückt: es ist mit metaphysischer Notwendigkeit ein 'ens subsistens', so daß Dasein und Sosein mit ihm identisch sind: es ist das 'ipsum esse', das Sein selber oder die schlechthinnige Seinsfülle. ... Dieses Sein aus sich selber, das 'ipsum esse', das 'esse subsistens', wird als das 'metaphysische Wesen' Gottes bezeichnet, das heißt als seine Urvollkommenheit oder als Grund aller göttlichen Eigenschaften."⁴⁰³

Diese göttlichen Eigenschaften sind in der scholastischen Gotteslehre: absolute Unendlichkeit und Vollkommenheit; absolute metaphysische und physische Einfachheit und Einzigkeit; absolute ontologische, logische (Vernunft) und moralische (Treue Gottes) Wahrheit; absolute ontologische Güte und Heiligkeit Gottes; absolute Schönheit (und Herrlichkeit) Gottes; Substantialität; Geistigkeit; Unveränderlichkeit; Leidenschaftslosigkeit; Ewigkeit; Unermeßlichkeit; Allgegenwart; Allwissenheit; Freiheit; Allmacht; Gerechtigkeit; Barmherzigkeit.⁴⁰⁴

Besonders hervorheben möchte ich in diesem Zusammenhang die göttlichen Eigenschaften 'Unveränderlichkeit', 'Leidenschaftslosigkeit' und 'Allmacht', sowie die dichotome Trennung zwischen Gott als 'ens a se' und Geschöpf als 'ens ab alio'. Gerade diese Aussagen der scholastischen Gotteslehre werden sich im weiteren Verlauf der Untersuchung als höchst fragwürdig erweisen.

2.2 Die Präsenz der scholastischen Gotteslehre im 20. Jh.

Die Gotteslehre der Scholastik ist heute immer noch in der Verkündigung der katholischen Kirche wirksam. Sie wurde auf dem I. Vaticanum fortgeschrieben und nach Einschätzung von Herbert VORGRIMLER durch das II. Vaticanum kaum modifiziert⁴⁰⁵. So resümiert Herbert VORGRIMLER: "In seiner Gotteslehre begnügte sich das I. Vaticanum mit einer Wiedergabe der traditionellen, von früheren Konzilien gemachten Aussagen über Wesen und Eigenschaften Gottes, wobei mehr der selig in sich ruhende Gott, kaum aber der für die und mit den Menschen existierende Gott in den Blick kam. ... So trug diese Lehre, die

⁴⁰³ siehe Herbert VORGRIMLER (1985) 116f.

⁴⁰⁴ vgl. Herbert VORGRIMLER (1985) 118.152.

⁴⁰⁵ vgl. Herbert VORGRIMLER (1985) 144.

innerhalb der katholischen Kirche fortan in die normale ('ordentliche') Unterweisung einging, zur weiteren Verbreitung eines theistischen Gottesbildes bei, das mehr die transzendente Ferne Gottes über der Menschheitsgeschichte, sein distanzierendes Allwissen, seine unbeteiligte Allmacht betonte als sein Verflochtensein in das Geschick der Menschen.⁴⁰⁶

Da dieses theistische Gottesbild in der kirchlichen Verkündigung und im Bewußtsein der gläubigen Menschen⁴⁰⁷ heute immer noch sehr lebendig ist, ist es mir als Theologen eine wichtige Aufgabe, mich kritisch mit ihm auseinanderzusetzen. Wesentliche Ansatzpunkte meiner Kritik sind zum einen die dichotome Sichtweise von Gott und Mensch, zum anderen der dieser Dichotomie innewohnende tiefliegende Sexismus. Außerdem möchte ich mit meinen kritischen Anfragen nicht auf der Theorieebene stehen bleiben. Es geht mir auch darum zu zeigen, daß diese Redeweise von Gott und den Menschen, die Menschwerdung speziell von Männern (natürlich auch von Frauen) extrem behindert und die Ausbildung einer nichtpatriarchalen Männerspiritualität, die zu einer Überwindung patriarchaler Denk- und Handlungsweisen auf der Grundlage des christlichen Glaubens beitragen soll, sehr erschwert oder sogar verunmöglicht. Deshalb versuche ich an dieser Stelle in Anlehnung an die Kritik v.a. feministischer Theologinnen⁴⁰⁸ am theistischen Gottesbild aufzuzeigen, wie stark die traditionelle, auf der mittelalterlichen Scholastik fußende Gottes- und Schöpfungslehre das dichotome Konzept patriarchaler Geschlechterbilder vom 'trennenden' und 'fließenden Selbst' widerspiegelt und deshalb ungeeignet ist, einen sinnvollen Beitrag zur Überwindung der dichotomen und sexistischen Trennung von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' zu leisten. Zudem soll gezeigt werden, daß die Vorstellung vom autonomen und völlig transzendenten Gott theistischer Ausprägung, Männern bei der Suche nach einer neuen nichtpatriarchalen Männlichkeit jenseits aller Dualismen keine Hilfe, sondern vielmehr ein Hemmschuh ihrer Entwicklung ist.

⁴⁰⁶ siehe Herbert VORGRIMLER (1985) 144f.

⁴⁰⁷ So weiß ich aus vielen Gesprächen, daß heute noch viele Menschen diesem Gottesbild verhaftet sind, bzw. um ihrer selbst willen für ihre Emanzipation vom theistischen Gottesbild kämpfen. Auch ich gehöre zu diesen Menschen. Im schmerzhaften Ringen mit diesem altgewohnten Gottesbild habe ich auch schon einige Blessuren davongetragen und bin erst seit kurzer Zeit dabei, neue Horizonte zu entdecken, weshalb meine Ausführungen hierzu Stückwerk bleiben müssen.

⁴⁰⁸ z.B. Catherine KELLER und Dorothee SÖLLE

3. Die Dichotomie Gott-Welt bzw. Gott-Mensch in traditionellen schöpfungstheologischen Ansätzen. Eine exemplarische Untersuchung am Beispiel der schöpfungstheologischen Ausführungen Michael SCHMAUS'.⁴⁰⁹

3.1 Methodologische Vorbemerkung

In diesem Abschnitt versuche ich anhand einer ausgewählten dogmatischen Abhandlung über die theologische Deutung des Schöpfungsgeschehens aufzuzeigen, wie stark die traditionelle christliche (v.a. katholische) Theologie und Verkündigung von dichotomen und sexistischen Denkstrukturen geprägt ist und welche gefährlichen Konsequenzen dies für die menschliche Lebenspraxis (v.a. für Männer) haben kann.

Hierzu habe ich die Dogmatik Michael SCHMAUS' ausgewählt, da dieses leicht lesbare Werk die traditionelle Schöpfungstheologie sehr gut darstellt. Es handelt sich nach meiner Einschätzung, um eine solide dogmatische Abhandlung über Gott den Schöpfer, die die traditionelle Verkündigung der kath. Kirche wiedergibt, ohne dabei fundamentalistisch zu sein.

Außerdem habe ich mich deshalb für dieses Werk entschieden, da seine Inhalte, wie ich meine, eine weite Verbreitung im 'Kirchenvolk' finden⁴¹⁰. Es ist zum einen ein Standardwerk für die Katholische Dogmatik, zum anderen spielt es gerade in der dogmatischen Ausbildung der ReligionslehrerInnen eine große Rolle. So ist dieses Werk zumindest an unserer Fakultät eine wichtige Basislektüre der LehramtsstudentInnen für Ihre Dogmatikprüfung. In ihrem späteren Religionsunterricht findet es deshalb sicher seinen Niederschlag.

Ich bin mir in dieser analytischen Arbeit an diesem einen dogmatischen Werk, sehr wohl bewußt, daß ich dadurch die katholische Schöpfungstheologie nicht umfassend charakterisieren kann. Es gibt noch viele andere (neuere und ältere) Ansätze von Gott dem Schöpfer zu reden. Trotzdem bin ich der Meinung in Michael SCHMAUS einen Vertreter einer heute immer noch sehr wirkungsvollen theologischen Tradition aufgegriffen zu haben, die sich mehr oder weniger stark der (neu)scholastischen Theologie verpflichtet fühlt. An diesem einen Beispiel versuche ich heute noch wirksame Leitlinien in der Rede von Gott aufzuzeigen, die sich aus der profeministischen Perspektive der 'emanzipatorischen Männerarbeit' als höchst problematisch darstellen.

In meiner Analyse der Schöpfungstheologie von Michael SCHMAUS beschränke ich mich auf die Abschnitte 5 "Tragweite des Schöpfungsglaubens" und 6 "Sinn und Zweck der Schöpfung" des 1. Hauptabschnitts "Gott als der Schöpfer einer jeden nicht-göttlichen Wirklichkeit" seiner schöpfungstheologischen Abhandlung⁴¹¹, da diese Abschnitte m.E. die für unsere Fragestellung wesentlichen Themen kurz und prägnant behandeln. Dazu kommt noch, daß eine ausführliche und umfassende Untersuchung der SCHMAUSschen Schöp-

⁴⁰⁹ vgl. Michael SCHMAUS (1979).

⁴¹⁰ Da mir hierzu leider keine empirisch abgesicherten Daten zur Verfügung stehen, ist diese Aussage nur als Hypothese zu betrachten.

⁴¹¹ vgl. Michael SCHMAUS (1979) 68-126.

fungstheologie sicher den Rahmen dieser Arbeit gesprengt hätte. Deshalb war ich gezwungen eine Auswahl zu treffen und mich auf die Äußerungen Michael SCHMAUS' zu beschränken, die unmittelbar und offensichtlich mit unserem Thema, nämlich mit der Frage nach dichotomen Denkstrukturen in seiner Schöpfungstheologie, zu tun haben. Die Abschnitte 1 bis 4, die einen biblischen und theologiegeschichtlichen Durchzug durch die Schöpfungstheologie bieten, sowie der 7. Abschnitt, der sich mit der Frage der göttlichen Vorsehung beschäftigt, als auch der gesamte 2.Hauptabschnitt "Die geschaffene Wirklichkeit", der vorwiegend Fragen der theologischen Anthropologie und der Angelologie behandelt, haben das Verhältnis von Gott und Mensch nicht so ausdrücklich zum Thema, wie die von mir ausgewählten Abschnitte, weshalb ich auf sie nicht näher eingehen werde.

Zu meiner Vorgehensweise ist noch zu sagen, daß ich zunächst versuche, die Aussagen Michael SCHMAUS' kurz zusammengefaßt zu systematisieren, um sie anschließend kritisch zu hinterfragen. Meine Kritik an seiner Theologie ist prinzipieller Natur, sie setzt an den Fundamenten dieser Theologie an. Dadurch können die durchaus auch vorhandenen positiv zu bewertenden theologischen und anthropologischen Einzelaussagen nicht ausreichend gewürdigt werden. Sicher ist nicht jede Einzelaussage von Michael SCHMAUS und der (neu)scholastischen Theologie, auf der er aufbaut, lebensfeindlich und falsch, jedoch stehen diese durchaus sinnvollen Einzelaspekte in einem sie umfassenden Bedeutungszusammenhang, der m.E. grundsätzlich lebensfeindlich ist. Diesen Bedeutungszusammenhang als ganzen unterziehe ich meiner theologischen Kritik.

Ich möchte an dieser Stelle ausdrücklich betonen, daß ich diese kritische Analyse nicht aus der Distanz des nichtbetroffenen Theoretikers geschrieben habe. Ich bin ein vom Gott der (Neu)Scholastik geschlagener und verwundeter Mensch. Die ganzen 28 Jahre meines bisherigen Lebens habe ich unter diesem autoritären, fernen und strafenden Gott gelitten. Dieser Angst machende, transzendente Buchhalter- und Richtergott, der die 'kleine Sünden' des vierjährigen Martin Weiß angeblich immer 'gleich strafte', der dem Heranwachsenden Martin Weiß durch seine angebliche Allmacht und erdrückende Übergüte immer wieder klar zu verstehen gab: 'Du bist ein Nichts und du bist schlecht', dieser Gott, der es dem Theologiestudenten Martin Weiß über viele Semester verunmöglichte eine tiefe Liebesbeziehung zu Menschen aufzubauen, jenseits von egozentrischer Verobjektivierung des Anderen, indem er ihm in seiner absoluten Unabhängigkeit ein Trugbild vom wirklichen Sinn des Lebens vorgaukelte, dieser Gott, der den erwachsenen Martin Weiß in das Korsett einer autoritären Zwangsmoral zwängte, die nur an der gehorsamen Erfüllung angeblich gottgegebener Normen orientiert ist, dieser Gott, der mich also bei meiner eigenen Menschwerdung extrem behinderte, dieser Gott ist es, dem ich mich jetzt entgegenstemme mit der ganzen Kraft meines Denkens und Fühlens. Ich kann deshalb in meiner Kritik der SCHMAUSschen Dogmatik keine objektive Distanz wahren, immer bin ich existentiell betroffen und spüre die Verwundungen, die mir dieser Gott zufügte. Es kann deshalb sein,

daß ich in meiner Kritik an diesem Gottesbild an manchen Stellen über das Ziel hinausschieße und gnadenlos 'einschlage' auf etwas, was vielleicht diese Brutalität nicht verdient. Vielleicht ist mein Blick auch an einigen Stellen durch meine Wut getrübt. Trotzdem versuche ich diese Kritik im Rahmen dieser wissenschaftlichen Arbeit. Denn warum sollte nicht gerade die Wut am Unrecht, das mir und anderen Menschen durch diesen Gott, bzw. durch dieses Sprachspiel von Gott zugefügt wurde, eine enorme Erkenntniskraft besitzen? Dadurch mache ich mich natürlich angreifbar. Ich verstecke meine Kritik nicht hinter der Maske der kühlen Rationalität und Gefühllosigkeit des klassischen 'männlichen' Wissenschaftlers. Ich äußere offen, aber rational reflektiert, meine Vorwürfe gegen diesen Gott, der Menschen zur Unfreiheit verdammt. Mein Ton bleibt sachlich. Das ist mein Zugeständnis an die gängige Vorstellung davon, was eine wissenschaftliche Arbeit ausmacht, aber dahinter verbirgt sich eine Wut und eine Verletztheit, die zum Himmel schreit. Der/die LeserIn möge dies immer in Auge behalten, wenn er/sie die nun folgenden Seiten liest.

3.1.1 Grundlagen meiner Kritik

Der Grundmaßstab meiner Kritik an der Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS ist anthropologischer Art. Im Laufe meine Theologiestudiums kam ich, angeregt durch Jean-François LYOTARD⁴¹², zu der Überzeugung, daß das Grundziel kommunikativen Handelns darin bestehen muß, die Entstehung von Opfern, so gut es eben geht, zu verhindern. An diesem allgemeinen Maßstab hat sich auch jede Theologie zu orientieren, wenn sie authentische Verkündigung vom Gott Jesu sein will. Jede Theologie (als Theorie und als Praxis), die Opfer erzeugt, bzw. Gewalttaten an Menschen legitimiert oder auslöst, ist in meinen Augen diskreditiert. Eine solche Theologie verletzt zum einen die Würde des Menschen, ist also in sich selbst unmenschlich und löst menschenverachtende Wirkungen aus. Zum anderen entstellt sie die biblische Botschaft vom Reich Gottes, in der uns Menschen und der gesamten Schöpfung die universale Gerechtigkeit als Gabe und Aufgabe verheißen ist, und sie verdunkelt einen wesentlichen Grundzug des uns in Jesus offenbarten Gottes, nämlich seine unumschränkte Solidarität mit den Opfern der Geschichte. Ihre theologische Unhaltbarkeit fußt also auf moralischen (ihre Unmenschlichkeit) und explizit religiösen (ihre Nichtvereinbarkeit mit der Verkündigung der alttestamentlichen Propheten und des Jesus von Nazareth) Gründen.

Ich bin auch darum bemüht, meine Kritik am (neu)scholastischen Gottesbild fundamentaltheologisch zu begründen. Hierfür bietet mir die Schöpfungstheologie Dorothee SÖLLE eine wertvolle und exakte begriffliche Grundunterscheidung zwischen verschiedenen theologischen Konzepten, auf der der weitere Verlauf meiner Kritik an der Theologie Michael SCHMAUS' fußt.

⁴¹² vgl. Jean-François LYOTARD (1987).

3.1.1.1 Theologie im Licht der Befreiung. Ein grundlegender bibeltheologischer Begründungsversuch für eine Kritik ontologisierender theologischer Entwürfe, die Unterdrückung und Sexismus fördern und legitimieren

Dorothee SÖLLE unterscheidet in ihrem Buch "Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung"⁴¹³ zwischen dem 'ontologischen' und dem 'historischen Projekt' Gottes, die beide in der Theologie der Bibel greifbar werden.

Während das 'ontologische Projekt' Gottes in den verschiedenen Schöpfungserzählungen und -deutungen des AT zum Ausdruck kommt, ist das 'historische Projekt' in allen biblischen Texten zu finden, die von der Befreiung des Volkes oder des Einzelnen durch Gott reden. Paradigmatisch hierfür ist die Exodustradition. Beide 'Projekte' zielen ihrer Meinung nach "auf die Freiheit des Menschen, und beide Entwürfe ... brauchen den mithandelnden Menschen."⁴¹⁴ Beide 'Projekte' gehören zusammen und sind dennoch voneinander unterschieden.

Folgt man der Religionsgeschichte des Volkes Israel, so wird deutlich, daß das 'historische Projekt' der Befreiung dem 'ontologischen Projekt' der Schöpfung vorgeordnet ist und den Interpretationsrahmen für das 'ontologische Projekt' abgibt.

Seit Gerhard von RAD⁴¹⁵ herrscht in der alttestamentlichen Exegese nämlich weitgehender Konsens darüber, daß die Exodustradition wesentlich zum Grundbestand des Glaubens Israels gehört, während die (Welt)schöpfungstraditionen erst seit dem Exil für den Glauben Israels konstitutiv wurden und sich erst relativ spät in theologischen Reflexionen über diese Thematik in den heiligen Schriften der Juden (z.B. Gen 1) niederschlugen.

Die alttestamentlichen Schöpfungstexte sind aber nicht nur zeitlich jünger als die Exodustradition, sondern sie sind auch nur im Rahmen des Theologumenons der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft zu verstehen. Die vorexilische Sicht Jahwes als Gott der Befreiung kam in der Katastrophe des Exils in eine fundamentale Krise. Er erwies sich eben nicht mehr als Befreier aus Unterdrückung, sondern er schien das Volk Israel für seinen Bundesbruch mit einer erneuten Knechtschaft zu bestrafen. In der Zeit des totalen Zusammenbruchs der staatlichen und religiösen Macht des Volkes Israel wurde nun nach verschiedenen Deutungen gesucht, die diese Krise im Glauben überwinden konnten. Eine davon ist in der Schöpfungstradition der Bibel zu finden. Im Exil kamen die Israeliten in engen Kontakt mit anderen altorientalischen Schöpfungsvorstellungen. Von diesen wurde die eigene theologische Reflexion der Gegenwart enorm inspiriert. Indem man diese Schöpfungsvorstellungen in den eigenen Glauben an Jahwe integrierte und inhaltlich umwandelte, konnte dieser gerettet werden, allen Anfechtungen zum Trotz.

⁴¹³ vgl. Dorothee SÖLLE (1986) 17-36 u.a.a.O.

⁴¹⁴ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 17.

⁴¹⁵ vgl. Gerhard von RAD (1936).

Im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen1) wird dieser theologische Prozeß erkennbar.⁴¹⁶ In ihm brachte das Volk Israel zum Ausdruck, daß Jahwe, der Gott der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft trotz allem - auch unter den Bedingungen des Exils - mächtiger ist als alle anderen Götter und Götzen der damaligen Sieger und Unterdrücker des Volkes Israel. Als Schöpfer der Welt war dieser Jahwe allen anderen Göttern überlegen. Dadurch, daß man sich zu Jahwe als den Schöpfer der Welt bekannte, konnte das Bekenntnis zu seinem 'historischen Projekt' der Befreiung auch in der Zeit der Unterdrückung durch die Fremdherrscher gerettet werden, indem man dem 'historischen Projekt' Gottes eine ontologische Fundierung gab. Der Gott des Exodus wurde zum Schöpfer der Welt. Sein 'Projekt' der Befreiung, das sich vor dem Exil ausschließlich an den historischen Daten des Volkes Israel ablesen ließ, wurde nun in einen universalen Deuterahmen gestellt. Es wurde so zum universalen 'Projekt' der gesamten Schöpfung. Die Befreiung, die ursprünglich nur auf das Volk Israel bezogen wurde, wurde so zum Ziel der gesamten Schöpfung.

Nur in diesem Zusammenhang ist die biblische Schöpfungsrede zu verstehen. Sie ist eingebettet in das ursprüngliche Bekenntnis zum befreienden Handeln Jahwes in der Geschichte und gibt diesem Bekenntnis in der Zeit der Bedrängnis einen neuen Sinn und eine neue Bedeutung. Beide 'Projekte' sind deshalb im jüdisch-christlichen Glauben untrennbar miteinander verknüpft, wobei zu betonen ist, daß die alttestamentliche Kosmologie der Soteriologie immer nachgeordnet ist. Sie ist nur der theologische Versuch, die fundamentale Botschaft vom Befreiungshandeln Jahwes in der Geschichte in einer Zeit zu retten, die augenscheinlich unter dem Diktat der Unfreiheit stand. Sie gab der immanenten, geschichtlichen Erfahrung Jahwes als befreienden Gott ihre transzendente, ontologische Begründung und ermöglichte so das Überleben der Botschaft vom 'historischen Projekt' der Befreiung in einer Zeit als alle Erfahrungen des Volkes Israel dazu in krassen Widerspruch standen. Die Ontologisierung ursprünglicher Befreiungserfahrungen und Glaubensaussagen erfolgte in der Zeit des Exils nicht um ihrer selbst Willen, sondern stand im Dienste dieses befreienden Glaubens. Aufgrund dieser Einsicht läßt sich sagen, daß ontologisierende Theologien durchaus mit der Bibel vereinbar sind, nur müssen sie im Dienst der Befreiung stehen.

Dorothee SÖLLE bringt diesen Sachverhalt so zum Ausdruck: "Das Volk Israel wurde von der Unterdrückung durch eine ausländische militärische Supermacht befreit - im Lichte dieser Erfahrung müssen wir die biblischen Schöpfungsberichte in Genesis 1 und 2 sehen. Das Exodusgeschehen geht dem jüdischen Schöpfungsglauben und seiner erzählerischen Ausdrucksform voraus. Nach Severino Croatto ist die Schöpfungsgeschichte eine Interpretation des Exodusgeschehens in der Sprache eines nach den Ursprüngen menschlichen Daseins fragenden ontologischen Entwurfs. Von einem ontologischen Projekt sprechen wir, wo es um den Sinn des menschlichen Daseins in der Welt geht, angefangen mit der Tatsache, daß

⁴¹⁶ Ebensolches kann auch an den Texten Deutero-Jesajas gezeigt werden (z.B. Jes 40,12-31; 43,8-13; 44,24 - 45,13).

wir zur Freiheit erschaffen wurden. Aber dieses ontologische Projekt verstehen wir nur dann, wenn wir die geschichtlichen Projekte der Menschheit begreifen. Interpretiert die Genesis den Exodus, dann dient der ontologische Entwurf unseres eigentlichen Daseins den geschichtlichen Entwürfen für unsere Befreiung."⁴¹⁷

Beide Projekte voneinander trennen zu wollen, bedeutet deshalb immer auch eine Verzerrung der biblischen Botschaft. Das Ineinanderverwobensein von geschichtlichen Befreiungserfahrungen und ontologischen Deutungen des Kosmos in der jüdischen Tradition enthüllt somit "der gesamten Menschheitsfamilie, daß wir zur Freiheit erschaffen sind und daß die Freiheit unsere geschichtliche Aufgabe ist. Die Exodustradition des Judentums spricht zu uns allen in überzeugender Sprache von einem Gott, der Freiheit will für die Unterdrückten ('historisches Projekt'), und sie bezeugt den Befreier als Schöpfer ('ontologisches Projekt')."⁴¹⁸ Diese theologische Einsicht ist von ganz entscheidender erkenntnistheoretischer und hermeneutischer Relevanz. "Es ist (nämlich; Verf.) nicht die Schöpfung, die unsere Freiheit verbürgt; (sondern; Verf.) umgekehrt: Unsere Erinnerung an die erfahrene Befreiung setzt uns in den Stand, die Schöpfung zu verstehen."⁴¹⁹ Ausgangspunkt einer biblisch fundierten Theologie kann deshalb nur die Botschaft von der Befreiung sein. Von dieser her sind alle theologischen Welt-, Menschen- und Gottesbilder zu entwerfen. Sie ist der Maßstab jeder Theologie. Deshalb ist jede theologische Position und jede menschliche Praxis, die diesem Maßstab widerstreitet, kritisch zu analysieren und wenn nötig zu verwerfen. Jede Ontologisierung im Bereich theologischer Aussagen muß deshalb immer die Befreiung der Menschen und der gesamten Schöpfung zum Ziel haben, oder diese Ontologie widerstreitet den Grundlagen des jüdisch-christlichen Glaubens. Im Namen Gottes, Menschen zu unterdrücken und Gottesbilder zu konstruieren, die in sich repressiv und gewalttätig sind und Strukturen der Gewalt und Unfreiheit fördern, ist deshalb nur gegen die Bibel möglich.

Auf dieser Grundlage versuche ich nun mit Hilfe von Dorothee SÖLLE eine grundsätzliche Kritik, theologischer Ansätze, die wie Michael SCHMAUS das 'ontologische' gegen das 'historische Projekt' auszuspielen versuchen und das 'ontologische Projekt' zum Maßstab ihrer Theologie machen. Solche Theologien stellen sich meist als statisches System dar, das die bestehende gesellschaftliche Ordnung und Strukturen der Unterdrückung legitimiert. Verschiedene Theologien lassen sich m.E. daran bewerten, wie sie das 'ontologische' und das 'historische Projekt' Gottes, also Schöpfungs- und Befreiungstraditionen zueinander ins Verhältnis setzen. Zwischen beiden Traditionen besteht eine Spannung, die entweder polar-integrativ oder dichotom-trennend interpretiert werden kann. Vorab soll diese Spannung zwischen den beiden Traditionen anhand einer Tabelle, die ich von Dorothee SÖLLE übernehme⁴²⁰, verdeutlicht werden:

⁴¹⁷ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 18.

⁴¹⁸ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 20.

⁴¹⁹ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 19f.

⁴²⁰ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 22.

<i>Schöpfungstradition</i>	versus	<i>Befreiungstradition</i>
Kosmologie		Exodus-Erfahrung
Schöpfung		Befreiung
Urgeschichte		Geschichte
universal		partikular
Natur des Menschen		Errettung Israels
kosmische Ordnung		geschichtliches Ereignis

In dieser Verhältnisbestimmung ergeben sich drei Möglichkeiten. Zwei davon sind dichotom geprägt, indem sie entweder eine Traditionslinie überbetonen und im Widerspruch zur anderen Tradition stellen, oder beide Traditionen streng hierarchisch einander zuordnen, was zur fast völligen Auflösung der untergeordneten Tradition führt. Die dritte Möglichkeit ist dagegen polar strukturiert, indem sie beide Traditionen miteinander in Beziehung setzt. Wenden wir uns zuerst den dichotomen Verhältnisbestimmungen zu.

a) Das 'historische Projekt' verschlingt das 'ontologische'

Am schärfsten wurde diese Theologie von Ernst BLOCH⁴²¹ formuliert. Seiner Meinung nach, muß sich jeder befreiende Glaube von aller Ontologie lossagen, da die Schöpfungs-traditionen der Bibel im Widerspruch zur Befreiung der Menschheit stehen. "Er sieht in der Bibel zwei Gottesvorstellungen miteinander im Streit liegen: den Retter- oder Befreiergott des Exodus und der prophetischen Tradition, des aufbegehrenden Hiob und des Menschensohnes - und auf der anderen Seite den Schöpfergott der kosmischen Macht und Ordnung, der durch Opfer gnädig gestimmt werden muß und der vermittelt seiner Priesterkaste die staatliche Macht legitimiert. Dieser Schöpfergott ist wesentlich repressiv, auf seiten der Staatsmacht, ihre Formen der Ausbeutung legitimierend; er ist um seine autoritäre Macht über die Geschöpfe besorgt (1. Mose 3,22) und will die Ordnung, die er ihnen auferlegt hat, erhalten. Er behauptet, daß alles 'sehr gut' sei, während in Wirklichkeit das Böse herrscht. Die Priesterschaft muß immer wieder auf die Schöpfung als Ausdruck der Abhängigkeit, des Gemachtseins der Menschen hinweisen, um das Volk in Knechtschaft zu halten. 'Wie es war im Anfang/Jetzt und immerdar/Und von Ewigkeit zu Ewigkeit' - so drückt die Liturgie die ewige Abhängigkeit aus."⁴²²

Diese Art der theologischen Zuordnung von 'ontologischem' und historischem Projekt', die auch in ähnlicher Gestalt in der 'Gott-ist-tot-Theologie' zu finden ist, schießt aber meines Erachtens über das Ziel hinaus. Ihre Kritik an ontologischen Gottesbildern ist zu einseitig. Sie kritisiert den Schöpfergott, der im Dienst repressiver Gesellschaftssysteme steht, zurecht, ist aber dabei unfähig die befreienden Potenzen, die in der Schöpfungsrede liegen, zu entdecken. Sie wendet sich gegen eine Form der Religion, die im Dienst der Unterdrück-

⁴²¹ vgl. Ernst BLOCH (1968).

⁴²² siehe Dorothee SÖLLE (1986) 21, in einer Zusammenfassung der wesentlichen Grund-aussagen Ernst BLOCHs.

kung steht. Diese Form der Religion war und ist in der Geschichte der Menschheit von großer Bedeutung. Durch sie wurde die Eroberung Südamerikas und die Unterdrückung der indigenen Völker legitimiert. Mit ihrer Hilfe wurden und werden absolutistische und totalitäre Staatsformen gestützt. Sie dient noch heute der Verbreitung einer autoritären Zwangsmoral, die auf blinden Gehorsam und Unterwerfung aufbaut. In fundamentalistischen Formen der Religion erlebt diese Ausprägung von Religion heute eine neue Blüte.

In dieser nur allzu gerechtfertigten Kritik Ernst BLOCHs und weiterer Vertreter dieser theologischen Richtung wird aber übersehen, daß diese Zerrformen von Religion nichts mit der biblischen Grundbotschaft der Befreiung gemein haben, daß diese also die Bibel selber durch ideologische Vereinseitigungen für ihre Zwecke mißbrauchen. Die Schöpfungsrede der Bibel läßt sich aber für solche Zwecke nicht heranziehen, wenn man ihr gerecht werden will. Wie schon oben gezeigt wurde, steht nämlich die Schöpfungsrede der Bibel eindeutig im Dienst der Befreiung. Insofern ist m.E. diese Kritik an einer ontologisierenden Theologie überzogen. So kann nämlich auch die Schöpfungsrede durchaus befreiende Dimensionen haben. Es kommt darauf an zu unterscheiden zwischen:

- einer statischen Schöpfungstheologie, die naturrechtlich und monomythisch strukturiert ist, die in ihrer Metaphysik das 'Sein' und nicht das 'Werden' zum obersten Prinzip erhoben hat, die ihre ethischen Konsequenzen entweder indifferent oder repressiv formuliert, und somit im Letzten der Stabilisierung und Legitimierung des Status quo dient,
- und einer dynamischen Schöpfungstheologie, die ihre ontologischen Aussagen unter Achtung des permanenten geschichtlichen Wandels und der Kontextabhängigkeit jeder Erkenntnis auf einen Diskurs zwischen verschiedenen Weltdeutungen hin offen formuliert, die in ihrer Metaphysik das 'Werden' und die Unabgeschlossenheit jeder Ordnung als Grundlage nimmt und eine klare ethische Option für Freiheit und Gerechtigkeit aufweist, und deshalb der revolutionären Veränderung des Einzelnen und seiner sozialen Bezüge hin zu mehr Gerechtigkeit dient.

Diese Unterscheidung trifft Ernst BLOCH nicht, weshalb seine negative Bewertung des 'ontologischen Projekts' nur eine halbe Wahrheit zur Sprache bringt. Trotzdem sind alle diese theologischen Ansätze, die dem Grundansatz Ernst BLOCHs folgen, positiv zu bewerten, da sie sich der Befreiung der Menschheit verschrieben haben. Auf ideologischer Ebene sind diese Ansätze sicher kritisierbar. Auf der Ebene der konkreten Praxis im Dienst der Befreiung sind ihre VertreterInnen und Anhänger aber immer willkommene Bundesgenossen im geschichtlichen Kampf für das Reich Gottes.

b) Das 'ontologische Projekt' verschlingt das 'historische'. Theologien im Dienst der Unterdrückung

Kommen wir nun zur zweiten dichotomen Verhältnisbestimmung von 'ontologischem' und 'historischem Projekt', die in unserem Zusammenhang von entscheidender Bedeutung ist. Es ist genau die Verhältnisbestimmung, die von Ernst BLOCH kritisiert wurde. Sie ist zu fin-

den in vielen klassischen Ansätzen des Theologietreibens, die sich mehr oder weniger der 'natürlichen Theologie' theistischer Ausprägung verschrieben haben. Als exponierten und wirkungsgeschichtlich äußerst bedeutsamen Vertreter dieser Gattung ist hier die (neu)scholastische Theologie zu nennen, deren Ansatz die später noch detailliert zu analysierende Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS' folgt.

Dieser theologische Grundtyp ordnet das 'historische Projekt' der Befreiung der ontologischen Schöpfungsrede so weit unter, daß es sich innerhalb dieses Systems fast in Wohlgefallen auflöst und zu wirkungslosen Lippenbekenntnissen, die eine reine Alibifunktion haben, verkommt.

Der Ausgangspunkt dieser Zerstörung des 'historischen Projekts' liegt in der Trennung von Schöpfer und Schöpfung. Dieser Schritt wurde in der abendländischen Theologie vollzogen, um Gottes absolute Transzendenz gegenüber pantheistischen Gottesbildern hervorzuheben. Diese antipantheistische Tendenz ist schon in den Schöpfungstexten der Bibel angelegt⁴²³ und wurde in der traditionellen abendländischen Theologie weiter verstärkt, was schließlich zur völligen Trennung von Gott und Welt führte. Gott zog sich immer mehr aus seiner Schöpfung zurück, sein absolutes Anderssein wurde immer mehr überbetont. Schon sehr bald galt der Pantheismus im Christentum als Ketzerei. Diese Angst vor dem Pantheismus ist auch in den Aussagen Michael SCHMAUS' zu finden, indem er schreibt: "Es scheint eine immerwährende, schwer überwindliche Versuchung des menschlichen Geistes zu sein, die Welt mit Gott oder Gott mit der Welt zu identifizieren (Pantheismus) ..." ⁴²⁴ Dagegen mußte theologisch etwas unternommen werden. "Gott als der einzige Ursprung allen Lebens wurde gleichgesetzt mit dem creator ex nihilo. Das Gesondertsein wurde zum Merkmal des Göttlichen an und für sich. Die Unabhängigkeit Gottes wurde als das eigentlich Göttliche verstanden, Beziehungslosigkeit wurde zum Signum von Gottes Größe und Herrlichkeit." ⁴²⁵ Daraus ergab sich ein dichotomes Verhältnis von Gott und Welt, das ich in seinen Grundzügen anhand einer Tabelle von Dorothee SÖLLE⁴²⁶ kurz skizzieren möchte. Später werde ich noch näher darauf eingehen.

⁴²³ vgl. Dorothee SÖLLE (1986) 26f.

⁴²⁴ siehe Michael SCHMAUS (1979) 61.

⁴²⁵ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 27.

⁴²⁶ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 38.

Die traditionelle Unterscheidung zwischen Gott und Welt

<i>Gott</i>	<i>Welt</i>
Schöpfer	Geschöpf
Herr	Knecht
Produzent	Produkt
Künstler	Kunstwerk
Wille oder Form	Stoff oder Materie
Ursache	Wirkung
Subjekt	Objekt

Diese dichotome Gegenüberstellung von Gott und Welt, die auf dem Postulat von Gottes absolutem Anderssein gründet, hat nach Ansicht von Dorothee SÖLLE Konsequenzen in dreierlei Richtungen: "für Gott, für die Welt und für das menschliche Dasein."⁴²⁷

- Die Konsequenz für Gott

"Ist Gott absolut transzendent, dann wird er zum unsichtbaren, unbegreiflichen Schöpfer, für dessen Sein und Wirken es keine menschlichen Analogien gibt. Zwischen ihm und uns kann es keine Wechselwirkung geben. 'Er' erschafft die Welt aus seinem freien Willen, obwohl er das eigentlich gar nicht nötig hat. 'Seine' Schöpfung entspringt einem Akt absoluter Freiheit und Willkür. Absolute Transzendenz ist gleichbedeutend mit Beziehungslosigkeit. Das Gegenteil von Beziehungslosigkeit - in Beziehung stehen - wurde in der klassischen Theologie als Schwäche angesehen, als Abhängigkeit von anderen Wesen durch Leidenschaft, die Leiden schafft. In diesem Sinne ist der transzendente Gott in seiner absoluten Freiheit eine Projektion patriarchaler Weltanschauung mit ihrem Ideal des unabhängigen Königs, Kriegers und Helden. ... In der theologischen Überbetonung von Gottes Freiheit, die Schöpfung ins Werk zu setzen oder es zu lassen, spiegelt sich der Wunsch orthodoxer⁴²⁸ männlicher Theologen, den Raum wechselseitiger Abhängigkeit zu überschreiten, einzudringen in das Reich absoluter Freiheit jenseits von Beziehung, Liebe und Gerechtigkeit."⁴²⁹ Dieser Gott, der absolut transzendent ist, ist aber dadurch unfähig zur Liebe und bietet den Menschen keine Möglichkeit ihr Dasein im Rahmen einer Schöpfungstheologie als sinnvolles zu begreifen, denn nach Dorothee SÖLLE braucht Liebe "die Gegenwart und das Einbeziehen eines anderen Wesens; Liebe kann ohne Gegenüber nicht bestehen. Sich selbst genügen ist ein Ideal des einsamen, beziehungslosen 'Mannes'. Wer die Schöpfung als ein System der Beziehungslosigkeit auffaßt, beraubt sie ihres zentralen Elements, nämlich der Liebe. Welchen Sinn auch immer wir in den Begriffen Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf finden - er ist abhängig von Liebe.

⁴²⁷ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 27.

⁴²⁸ Mit dem Begriff 'orthodox' bezeichnet Dorothee SÖLLE hier das Gesamt der klassischen abendländischen Theologie. vgl. hierzu Dorothee SÖLLE (1986) 26, Anmerkung 13.

⁴²⁹ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 27f.

Warum hat die abendländische Theologie eine Lehre von der 'creatio ex nihilo' entwickelt, aber nie eine 'creatio ex amore' gedacht?! Wenn Gott nicht aus Liebe die Welt erschaffen hat, dann bleibt jeder Begriff von Schöpfung sinnlos und leer."⁴³⁰

- Die Konsequenzen für die Welt

Eine weitere Konsequenz aus der dichotomen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt betrifft unser Verhältnis zur Erde. Wird Gott als der total Andere gedacht, "wird die Welt zu einem gottlosen Ort, und es gibt in ihr nichts Heiliges, keine göttliche Wirklichkeit mehr. Die Welt schrumpft zusammen auf Fakten und Sachen. Es gibt keinen Grund mehr für Ehrfurcht und Staunen, wenn die göttliche Wirklichkeit von unserer Welt total ausgegrenzt und unabhängig gemacht wird. ... Transzendenz ohne Immanenz ist verdinglicht und verkommt zu einer beziehungslosen dogmatischen Behauptung, die uns in keiner Weise persönlich betrifft und unser Weltverhältnis nicht bestimmt. Ein theologischer Schöpfungsbegriff, der sich, jeden sakramentalen Gefühls ledig, auf die Aussage beschränkt, Gott habe die Welt erschaffen, verliert durch seine Unverbundenheit mit der Immanenz jegliche Sensibilität für die Spiritualität der Schöpfung; er trocknet aus. Wir verlieren die Fähigkeit des inneren Auges, mit dem wir die ganze Welt als Moment in Gottes Sein sehen könnten."⁴³¹

Durch diese theologisch konstruierte Abwesenheit Gottes in seiner Schöpfung, wird die Schöpfung sich selbst entfremdet. Sie hat keine Geschichte mit Gott, da Gott der Schöpfung, abgesehen von seinem Schöpfungsakt, völlig transzendent ist. Dadurch wird das 'historische' von dem 'ontologischen Projekt' Gottes getrennt. Gott hat zwar die Welt erschaffen, was aber die Menschen im Laufe ihrer Geschichte mit ihr machen, scheint ihm egal zu sein. Die Natur wird dadurch zum Spielball der Willkür und der Herrschaft der Menschen. Ihr geschichtliches Tun in der Welt ist abgekoppelt von einer ontologischen Sinn- und Daseinsbegründung der Schöpfung, zu der sie ja selber gehören. Diese Theologie leistet deshalb dem Natur-Imperialismus der kapitalistischen technik- und fortschrittsgläubigen Kultur einen wertvollen Dienst. Sie liefert dieser Kultur, die nur an der Ausbeutung und Beherrschung der Natur interessiert ist und keine Würde und Ehrfurcht vor dem Leben und dem ökologischen Gesamtgefüge 'Welt' kennt, in dem Leben überhaupt erst möglich wird, ihre ideologische Legitimation. Eine Befreiung der Natur aus den geschichtlichen Mechanismen der Ausbeutung und Zerstörung wird aus diesem theologischen Programm ausgeklammert und gibt die Welt mit ihren gesamten ökologischen, kulturellen und sozialen Beziehungen den Mechanismen des Marktes und des technologischen Fortschrittsglaubens preis, die Mensch und Natur als Objekte ihrer Beherrschung und Ausbeutung mißbrauchen.

⁴³⁰ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 29.

⁴³¹ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 31f.

- Die Konsequenzen für den Menschen

"Die dritte negative Konsequenz aus dem abendländischen Glauben an einen absolut transzendenten Gott betrifft die Rolle des Menschen. Der biblische Schöpfungsmythos betont die Herrschaft des Menschen über die Erde. In der Genesis wird der Mensch als von den Tieren und der übrigen Natur verschieden dargestellt. Die Unterschiedenheit des Menschen von seinen natürlichen Geschwistern, den Tieren und Pflanzen, wird überbetont. Das Ergebnis dieser scharfen Unterscheidung ist, daß uns das Bewußtsein für das, was wir mit den nichtmenschlichen Lebewesen gemeinsam haben, verloren gegangen ist - und damit die Ehrfurcht vor dem Leben."⁴³² Diese mangelnde Ehrfurcht vor dem Leben erstreckt sich auf die vielfältigsten Bereiche. Sie führt zu vielfältigsten Tatbeständen der Unterdrückung und Ausbeutung, die immer als Explikationen der Dichotomie Gott-Welt verstanden werden können. Auf der Grundlage einer grundsätzlich dichotom strukturierten Theologie, die Schöpfer und Geschöpf kontradiktorisch gegenüberstellt, also die Trennung zwischen Gott und seiner Schöpfung überbetont und kein Verständnis für ihre gegenseitige Verwobenheit hat, kommt es fast zwangsläufig zu Übertragungen dieser Grunddichotomie auf andere Bereiche. Damit verbunden ist immer die Unterdrückung und Verobjektivierung des einen Pols der Dichotomie durch den anderen. Als Beispiele sind hier folgende Dichotomien genannt: männlich - weiblich; reich - arm; '1.Welt' - '3.Welt'; Weiße - Schwarze; Kultur - Natur; etc.

An diesen drei eben kurz skizzierten unterdrückerisch wirkenden Konsequenzen der klassischen christlichen Schöpfungsrede, die das 'ontologische Projekt' über das 'historische' stellt, wird deutlich, wie wichtig es ist, zu einer nichtdichotomen Verhältnisbestimmung zwischen dem 'ontologischen' und dem 'historischen Projekt' Gottes zu gelangen. Eine Theologie, die der Befreiung der Menschen und der ganzen Schöpfung dienen will, kann somit nicht umhin, Schöpfung und Geschichte, Ontologie und Befreiung miteinander in Beziehung zu setzen.

c) Die Beziehung zwischen 'ontologischem' und 'historischem Projekt'. Theologien im Dienst der Befreiung

Unter die Kategorie 'Theologie im Dienst der Befreiung' fällt ganz sicher auch jene oben beschriebene BLOCHSche Linie des Theologietreibens, die auf jegliche Ontologisierung verzichtet und das 'historische Projekt' der Befreiung zur einzigen Grundlage ihrer Theologie gemacht hat. Daneben gibt es aber auch verschiedene theologische Richtungen, die das 'historische' und das 'ontologische Projekt' Gottes auf der Theorieebene miteinander in Beziehung setzen. Hierzu zählen u.a. zahlreiche VertreterInnen der verschiedenen Theologien der Befreiung, der Feministischen Theologien und der Prozeßtheologie. Da ich auf

⁴³² siehe Dorothee SÖLLE (1986) 34f.

diese theologische Richtung später zum Teil noch näher eingehen werde⁴³³, beschränke ich mich hier auf die Darstellung wesentlicher Grundlagen und Leitlinien dieses theologischen Grundtyps.

Ein wesentlicher Grundzug aller dieser theologischen Richtungen ist es, daß sie Gott und Welt miteinander in eine partnerschaftliche Beziehung setzen und das Verhältnis zwischen beiden nicht mit der Metapher der autoritären Herrschaft des einen über den anderen beschreiben. Meistens sind sie darum bemüht, den geschichtlichen Weg der Befreiung der Menschen und der gesamten Schöpfung schöpfungstheologisch d.h. ontologisch zu begründen und ihn zugleich mit seinem eschatologischen Zielpunkt, dem vollendeten Reich Gottes, in Beziehung zu setzen. Indem Ursprung (Schöpfung), Weg (Geschichte) und Ziel (Reich Gottes) miteinander unter der grundlegenden Option für die Befreiung aller miteinander in Beziehung gesetzt werden, gelingt es diesen theologischen Ansätzen auf je verschiedene Weise, einer befreienden gesellschaftlichen Praxis ihre theoretische theologische Begründung zu geben. Durch sie wird erkennbar, daß jede menschliche Praxis, die der Menschwerdung des Menschen dient, immer, auch wenn sie nicht religiös motiviert ist, ein Schritt hin zur Erfüllung des 'ontologischen Projekts' Gottes ist. Befreiende Taten der Menschen bedeuten somit immer auch die Partizipation der Menschen am 'historischen Projekt' Gottes. Gott und Mensch handeln hier gemeinsam in der Geschichte, um sie zu ihrem Ziel zu bringen. Im Einsatz für mehr Gerechtigkeit sind beide miteinander personal verbunden als Schöpfer und Mit-Schöpfer einer neuen Welt. Schöpfung und Geschichte, Schöpfer und Geschöpf sind hier nicht voneinander getrennt zu sehen, sondern sie sind durch ihr je verschiedenes Engagement für Freiheit und Gerechtigkeit komplementär aufeinander bezogene Größen. Dadurch werden diese Theologien zu Theologien der Befreiung, indem sie die Rede von Gott und die menschliche Praxis für die Befreiung miteinander verklammern. Sie beweisen dadurch ihre Stärke, daß sie "das ontologische Projekt Gottes in der Schöpfung nicht ausschließen und absondern, sondern es integrieren,"⁴³⁴ und sich auf die Suche nach einer Synthese von Schöpfungs- und Befreiungstradition machen, "die die Befreiungstradition nicht entwertet, sondern aus der Befreiungsperspektive begreift."⁴³⁵

Diesem Grundansatz, der m.E. dem Grundansatz der Theologie der Propheten und des Jesus von Nazareth folgt, versuche ich auch in meiner Theologie gerecht zu werden. Er ist zugleich der Maßstab, der meiner nun folgenden Kritik an der Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS zugrundeliegt. Dabei greife ich v.a. auf die Fragen und Erkenntnisse der Feministischen Befreiungstheologie zurück.

⁴³³ vgl. D.

⁴³⁴ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 22.

⁴³⁵ siehe Dorothee SÖLLE (1986) 24.

3.2 Grundzüge des 'trennenden' und des 'fließenden Selbst'

An den Anfang meiner kritischen Analyse der Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS' stelle ich nun, eine Zusammenfassung der Grundzüge des 'trennenden' und des 'fließenden Selbst', um sie dem/der LeserIn noch einmal ins Gedächtnis zu rufen.

Das *'trennende Selbst'*, das uns bereits in der mythischen Gestalt des Odysseus⁴³⁶ begegnete, weist folgende Hauptmerkmale auf:

- Streben nach totaler Autonomie, verbunden mit einer tiefliegenden Abhängigkeit vom abhängigen Anderen, dem 'fließenden Selbst'
- Streben nach Selbstidentität verbunden mit der Unmöglichkeit der inneren Veränderung
- Selbstreflexivität verbunden mit einer extremen Selbstverkapselung und Egozentrismus
- Aktivität
- Beziehungsunfähigkeit
- Gefühl des Getrenntseins von seiner Umwelt
- kompensatorische Verobjektivierung und Unterdrückung anderer
- geschichtliche Realisierung: die 'faktische' Männlichkeit

Den dichotomen Gegenpol dazu stellt das *'fließende Selbst'* dar. Seine Hauptmerkmale sind:

- Streben nach totaler Abhängigkeit vom 'trennenden Selbst'
- Selbstverleugnung, Selbstauflösung im Dasein für andere verbunden mit dem Gefühl des Verbundenseins mit allem
- fremddefiniert
- beziehungsorientiert
- Passivität
- geschichtliche Realisierung: die 'faktische' Weiblichkeit

3.3 Sexistische Tiefenschichten in der Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS': der 'männliche' Gott (das 'getrennte Selbst') als Schöpfer der 'weiblichen' Welt und des Menschen (das 'fließende Selbst').

3.3.1 Die "Verschiedenheit von Gott und Welt"⁴³⁷

Auf der Grundlage der scholastischen Theologie des Thomas von Aquin, die durch die aristotelische Philosophie wesentlich geprägt wurde, sieht Michael SCHMAUS die Verschiedenheit von Gott und Welt in der "ontologischen Grund-Differenz" begründet. Während Gott als das subsistierende Sein, als das Sein selbst völlig mit sich selbst identisch ist, ist jede nichtgöttliche Wirklichkeit als Seiendes vollkommen vom subsistierenden Sein abhängig. So hat jedes Seiende sein Sein "nur in der Teilnahme am subsistierenden Sein. Es hat Sein, insoweit ihm dies von dem subsistierenden Sein verliehen ist."⁴³⁸ An anderer Stelle bemerkt

⁴³⁶ siehe B.2.2.3.1

⁴³⁷ vgl. Michael SCHMAUS (1979) 69f

⁴³⁸ siehe Michael SCHMAUS (1979) 70.

Michael SCHMAUS: "Die Intensität des göttlichen Seins drückt sich eben gerade darin aus, daß er nicht wie das Geschöpf ein Werde-Sein ist, ja ein solches gar nicht sein kann, daß er also keine Entwicklung durchmacht, ja keine durchmachen kann, und dies nicht etwa aus Armut an Seinskraft, sondern weil er das einer Entwicklung und eines Werdens schlechterdings unfähige absolute Sein ist, ... Gott ist, das Geschöpf wird."⁴³⁹

Festzuhalten ist also, daß Gott und Mensch grundsätzlich und wesensmäßig voneinander verschieden sind. Gott und Mensch bilden ein dichotomes Widerspruchspaar auf der ontologischen Ebene. Der Gott der aristotelisch-thomistischen Metaphysik weist zudem wesentliche Grundzüge des 'trennenden Selbst' auf (Selbstidentität, Unveränderlichkeit), während die gesamte Schöpfung charakteristische Züge des 'fließenden Selbst' aufweist (totale Abhängigkeit).

3.3.2 Gott, das 'getrennte Subjekt'. Die Fragwürdigkeit der Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung

Michael SCHMAUS beschreibt das Wesen Gottes folgendermaßen: "Er ist das absolute Sein, eben das Sein selbst. Sein Gottsein ist seine Existenz, seine Existenz ist sein Gottsein."⁴⁴⁰ Seiner Meinung nach existiert Gott notwendig, er kann gar nicht nicht existieren. "Er existiert auf Grund dessen, daß er Gott ist, und er ist Gott, weil er das Sein selbst ist."⁴⁴¹ Gott "ist die absolute Freiheit"⁴⁴² "Er ist ja in sich selbst absolut vollkommen und hat daher keinerlei Bedürfnis, das er durch seine schöpferische Tätigkeit oder durch Selbstentfaltung (Hegel) zu befriedigen vermöchte. Gott lebt sein Leben im trinitarischen Lebensaustausch und bedarf keiner Komplementierung oder Ergänzung oder Vollendung von seiten einer von ihm verschiedenen Wirklichkeit."⁴⁴³

Dieser Gott, den uns Michael SCHMAUS hier vorstellt, ist absolut unabhängig, sich selbst genug in seiner innertrinitarischen Kommunikation. Er braucht keine Beziehungen nach außen, sondern ist in seiner absoluten Vollkommenheit völlig auf sich selbst bezogen. Er ist, in Catherine KELLERs Terminologie gesprochen, das totale, selbstreflexive, in sich selbst verkapselte, 'getrennte Selbst'.

⁴³⁹ siehe Michael SCHMAUS (1979) 108.

⁴⁴⁰ siehe Michael SCHMAUS (1979) 70.

⁴⁴¹ siehe Michael SCHMAUS (1979) 70. Daß diese Argumentation einen unsinnigen logischen Zirkelschluß ohne jede Aussagekraft darstellt, scheint Michael SCHMAUS hier nicht bewußt zu sein. Er sagt nämlich: Gott ist, weil er Gott ist und er ist Gott, weil er ist. Das ist aus erkenntnistheoretischer Sicht völliger Nonsens. Im weiteren Verlauf werde ich nicht weiter auf die logischen Probleme der SCHMAUSschen Schöpfungstheologie eingehen. Es kommt mir nämlich nicht darauf an, die logische Stringenz dieser Schöpfungslehre zu untersuchen. Vielmehr geht es mir um eine kritische inhaltliche Auseinandersetzung mit den Aussagen dieses Werkes.

⁴⁴² siehe Michael SCHMAUS (1979) 70.

⁴⁴³ siehe Michael SCHMAUS (1979) 71.

3.3.2.1 Der autonome Gott - der Urgrund der Sünde. Kritische Anfragen an Michael SCHMAUS mit Unterstützung von Catherine KELLER

Catherine KELLER zeigt in eindrucksvoller Weise auf, daß sich das (neu)scholastische Gottesbild, an dem auch die Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS orientiert ist, wenn es an der traditionellen christlichen Anthropologie, die auf Augustinus und Thomas von Aquin zurückgreift, gemessen wird, selbst als sündiges, verzerrtes Bild von Gott entlarvt. Catherine KELLER geht aus vom klassischen Sündenverständnis, das die Sünder als Menschen versteht, die auf sich selbst zurückgebogen, zurückgekrümmt sind, sich selbst in allen Dingen suchen und sich deshalb von Gott getrennt haben.⁴⁴⁴ Dieses Zurückgebogensein des Menschen auf sich selbst, diese Egozentrik des Menschen gilt in der traditionellen christlichen Anthropologie als die Ursünde des Menschen, aus der sich der Mensch nicht selber befreien kann, sondern hierbei auf die gnadenhafte Zuwendung Gottes in Liebe angewiesen ist.

Wie sieht nun aber diese liebevolle Zuwendung Gottes innerhalb des (neu)scholastischen Systems aus? Ist es eine befreiende Liebe in Beziehung oder ist es eine Zerrform der Liebe, die wiederum die sündigen Strukturen der Selbstverkapselung fördert? Mit Catherine KELLER ist letzteres anzunehmen.

So kritisiert sie v.a. die (neu)scholastische Aussage von der Aseitität Gottes. In ihren Augen reproduziert die Doktrin von der göttlichen Unabhängigkeit gegenüber dem Geschöpf genau das Konzept des 'trennenden, sündigen Selbst', das es zu überwinden meint. Das Gottesbild vom absolut autarken Herr, der absolut unwandelbar ist und in keinerlei Wechselbeziehung zur Welt steht, "ist mit einem Machtkonzept verbunden, das der Liebe diametral entgegensteht."⁴⁴⁵ Es spiegelt auf theologischer Ebene genau die sexistische Hierarchie zwischen Mann und Frau, zwischen 'trennendem' und 'fließenden Selbst' wieder, hier aber in gewandelter Form. Während die Menschheit als ganze in die Rolle des weiblichen Abhängigen gedrängt wird, indem behauptet wird, daß sie nur durch göttliches gnadenhaftes Handeln aus der sündhaften Selbstverkapselung befreit werden kann, ohne selber dazu einen eigenständigen Beitrag leisten zu können, wird Gott hier in der Rolle des getrennten, herrschenden Subjekts gesehen.

Dieser Gott ist nach (neu)scholastischer Ansicht leidenschaftslos, er ist unfähig zu fühlen. Diese Leidenschaftslosigkeit Gottes ist im metaphysischen System der (Neu)Scholastik notwendig. Ohne sie wäre Gott nicht mehr der 'unbewegte Bewegter', das 'ens a se', "denn

⁴⁴⁴ Daß dieses Bild vom Sünder ausschließlich die Strukturen des 'trennenden, selbstreflexiven, männlichen Selbst' widerspiegelt, wird in der traditionellen theologischen Anthropologie nicht wahrgenommen. Dort wird dieser Sündenbegriff undifferenziert auf die 'menschliche Natur' im allgemeinen bezogen, ohne wahrzunehmen, daß es neben dem 'männlichen' Selbstkonzept des 'trennenden Selbst' auch ein 'weibliches', das des 'fließenden Selbst' gibt, und daß unter den Bedingungen des 'fließenden Selbst' ganz anders von Sünde geredet werden müßte.

⁴⁴⁵ siehe Catherine KELLER (1993) 54.

Fühlen heißt bewegt sein, und bewegt sein heißt verändert werden."⁴⁴⁶ Das Postulat, daß Gott ein vollkommenes Wesen ist, bedeutet in der (neu)scholastischen Logik, daß er alles, was er sein und werden kann, schon ewig ist. "Oder in der Sprache von Thomas von Aquin: Gottes Wesen ist vollkommen identisch mit Gottes Existenz, dies ist der Sinn der göttlichen Unendlichkeit."⁴⁴⁷

Dieser Gott liebt nun ohne Leidenschaft und Mitgefühl. Demzufolge ist in der göttlichen Agape-Liebe "kein passives Moment, keine Empfindungsfähigkeit für die Gefühle des anderen. Sie ist ausschließlich eine Angelegenheit des (beherrschenden und eingleisigen; Verf.) Willens."⁴⁴⁸ Diese Liebe Gottes, die den Menschen aus seiner Selbstverkapselung befreien soll, ist aber wiederum selbst die Selbstliebe eines in sich selbst verkapselten Wesens. Dieser Gott, der als allmächtig und unwandelbar gedacht wird, ist getrennt, "nicht von seiner eigenen Existenz, doch von seinen Beziehungen zu der Welt."⁴⁴⁹ Er kann mit der Welt nicht in wirkliche Beziehung treten, er bleibt ihr ewig fern und transzendent, nur auf sich und seine eigene Existenz zurückgeworfen. Er spiegelt deshalb die Grundform des getrennten Subjekts wieder, "auf ewig unabhängig, immun gegenüber den Einflüssen jener anderen, die er geschaffen hat. Durch die transzendente Exklusivität seines Seins ist er abgesondert vom natürlichen Universum. Gnade ist eingleisig und genau festgelegt, alles, was er 'erlöst' - auf ewig in sein Leben hineinnimmt - ist daher jener Wille, der *durch* seinen Willen *an* seinen Willen angepaßt wurde. Da gibt es keinen ontologischen Input von anderen."⁴⁵⁰ Erlösung bedeutet demzufolge die Vergewaltigung, die totalitäre Gleichschaltung der Menschen an den Willen des fernen Gottes, das Überführen der menschlichen Selbstverkapselung in eine ewige, transzendente, göttliche Selbstverkapselung. Dies hat nichts mit Liebe zu tun, sondern nur mit autoritärer Willkürherrschaft.

"So zeigt der Gott der Väter oder Gott, der Vater, die reine Struktur reflexiven Selbstseins: Selbsterkenntnis, die durch Seine Unveränderlichkeit und Ungerührtheit unendlich und zugleich starr wird. Da nichts ihn anrühren kann, ist Er sich selbst das perfekte Objekt: Seine Selbstobjektifizierung kreist um die ewige Selbstverkapselung Seiner Selbstidentität. Doch hier begegnen wir einer bizarren Doppelnorm: Der traditionelle Gott ist die absolute Instanz für die traditionelle Sünde. Wer ist mehr auf sich selbst zurückgeworfen als dieses getrennte - nicht lediglich trennende - Supersubjekt?"⁴⁵¹

Dieser Gott der (neu)scholastischen Theologie kann nicht aus der menschlichen Sünde der Selbstverkapselung befreien, da er selber total in sich selbst verkapselt ist. Die Logik der klassischen Definition von Sünde weiterdenkend, ist dieser Gott somit der Urgrund der Sünde schlechthin. Hieran wird Zweifaches deutlich. Zum einen ist dieses

⁴⁴⁶ siehe Catherine KELLER (1993) 55.

⁴⁴⁷ siehe Catherine KELLER (1993) 55.

⁴⁴⁸ siehe Catherine KELLER (1993) 56.

⁴⁴⁹ siehe Catherine KELLER (1993) 56.

⁴⁵⁰ siehe Catherine KELLER (1993) 57.

⁴⁵¹ siehe Catherine KELLER (1993) 57.

(neu)scholastische Zerrbild von Gott das Resultat der Projektion des 'männlichen' Ideals vom heldischen Ich, vom 'trennenden Selbst' auf ein transzendentes Subjekt. Durch diese Projektion wird das Konzept des 'trennenden Selbst' stabilisiert und legitimiert, da der Urgrund allen Seins selbst als absolut getrenntes Subjekt gedacht wird.⁴⁵² Die Gotteslehre der (Neu)Scholastik eröffnet so einen kosmischen Dualismus zwischen Gott und Welt bzw. Gott und Mensch, der nur die logische Konsequenz 'männlicher' dichotomer Denkstrukturen ist, die auch in der von der (Neu)Scholastik rezipierten aristotelischen Metaphysik angelegt sind. Gott kann in diesem Denksystem nur als der ganz andere, als der von der Welt absolut Verschiedene gedacht werden, sonst wäre er nicht Gott. In diesem dualistischen Denksystem wird die sexistische Trennung von 'fließendem' und 'trennendem Selbst', die empirisch in der Dichotomie 'männlich-weiblich' greifbar wird, transzendiert und auf das Verhältnis Gott-Mensch übertragen. Während die Menschen als total abhängig und passiv gedacht werden, gilt Gott als völlig autonom und als allein aktiver.

Dieser Gott hat aber überhaupt nichts mit dem Gott der Bibel zu tun, der sich den Menschen liebevoll zuwendet, mit ihnen gemeinsam in der Geschichte handelt mit ihnen leidet (also sehr wohl fähig zur Immanenz und zur Beziehung ist) und ihnen Erlösung und Befreiung aus individueller und struktureller Sünde und Unterdrückung verheißt. Der Gott der (Neu)Scholastik dagegen hat als sogenannte 'Erlösung' aus der Sünde selber nur wieder die sündhafte Selbstverkapselung zu bieten. Er dient deshalb nicht der Befreiung aus Sünde und Schuld, sondern er legitimiert und stabilisiert diese noch zusehends, weil er diese Ursünde selbst verkörpert.

Deshalb ist dieses Gottesbild aus der Perspektive einer inkarnatorischen Reich-Gottes-Theologie⁴⁵³, die die christliche Rede vom Reich Gottes unter die Grundoption der vollen Menschwerdung der einzelnen Menschen und der Menschheit als ganzer stellt, abzulehnen, da es die Subjektwerdung von Menschen und ihre Befreiung aus Sünden- und Schuldzusammenhängen verhindert und das Antlitz des Gottes der Bibel entstellt.

Vor allem Männer, die in die Problematik der Selbstverkapselung besonders verstrickt sind, meistens das lebens- und beziehungsfeindliche Konzept des 'trennenden Selbst' als Idealform 'männlicher' Existenz zu leben versuchen, finden in diesem Gott keinen Retter aus dieser sündigen Selbstverkapselung. Gerade auch um ihrer Menschwerdung willen gilt es neu von Gott zu reden, in einer Form die Gott nicht mehr in transzendente Ferne rückt, sondern die Gott denkt als eine(n), die/der mit den Menschen und ihrer Geschichte in liebevoller und partnerschaftlicher Interaktion steht.

Kehren wir aber wieder zurück zu Michael SCHMAUS' Schöpfungstheologie. Wir waren in der Darstellung bei der Feststellung stehen geblieben, daß der Gott der Scholastik seiner Schöpfung nicht bedarf.

⁴⁵² Die Mechanismen dieser Projektion werden ausführlich in C.3.3.4.2 behandelt.

⁴⁵³ Was ich unter der inkarnatorischen Reich-Gottes-Theologie verstehe, ist in D. näher geklärt. In äußerst geraffter Form finden sich die wesentlichen Aussagen hierzu in D.8.

3.3.2.2 Die Egozentrik des Gottes der Scholastik und seine autoritäre Herrschaft über die verobjektivierte Schöpfung

Hier stellt sich die Frage, warum dieser Gott, der sich selbst genügt, der das vollkommene Sein ist, überhaupt ein anderes, aus seiner Perspektive defizitäres Seiendes - seine Schöpfung - ins Dasein ruft.

Michael SCHMAUS gibt darauf zunächst die lapidare Antwort, daß das ein "tiefes Geheimnis"⁴⁵⁴ sei. Etwas später bietet er dann den Antwortversuch, daß die Liebe das "Grundmotiv der Schöpfung"⁴⁵⁵ sei. Gott erschafft die Welt also aus Liebe.

Welcher Art ist aber diese Liebe Gottes? Sie ist nicht der 'Eros', der sich darin vollzieht, "daß sich der Liebende nach dem geliebten Du ausstreckt, um dieses zu ergreifen und in sein eigenes Leben zu dessen Bereicherung hineinzunehmen"⁴⁵⁶. Wäre dem so, so würde das ja bedeuten, daß Gott Beziehungen bräuchte; und das ist in der Theologie des Michael SCHMAUS undenkbar, da Gott dann keine 'ens a se' mehr wäre. Deshalb muß es sich bei der Liebe des Schöpfergottes zu seiner Schöpfung um die 'Agape' handeln, "jene Liebe, welche sich nach dem geliebten Du ausstreckt, um dieses zu ergreifen und mit dem eigenen Leben zu beschenken."⁴⁵⁷ Auf dieser Grundlage deutet nun Michael SCHMAUS die welterschöpfende Tätigkeit Gottes als "eine in Liebe vollzogene, freiwillige Selbstentäußerung Gottes in das Nichtgöttliche hinein."⁴⁵⁸ Im Schöpfungsakt schafft Gott "*für sich selbst* eine neue Dialogsituation"⁴⁵⁹

Der Ausdruck 'für sich selbst' ist in diesem Zusammenhang von entscheidender Bedeutung. Er legt den Schluß nahe, daß die Deutung des Schöpfungsgeschehens im (neu)scholastischen System auf einer tiefliegenden Egozentrik Gottes beruht. Es drängt sich mir der Verdacht auf, daß der Gott der (Neu)Scholastik die Welt und die Menschen - und dadurch 'für sich selbst' eine neue Dialogsituation - erschafft, um sich aus seiner Selbstverkapselung zu befreien. Diesem Verdacht soll nun näher nachgegangen werden.

Michael SCHMAUS behauptet, daß Gott im Schöpfungsakt "für sich selbst eine neue Dialogsituation" schafft. Diese neue Dialogsituation zwischen Gott und Mensch wird nun seiner Meinung nach in ihrer höchsten Form in der Menschwerdung des Sohnes Gottes durch Jesus von Nazareth deutlich.

Wie sieht nun dieser Dialog aus?

Nach Auffassung von Michael SCHMAUS ist er ein "Liebes-Dialog"⁴⁶⁰. Ich dagegen halte ihm für einen einseitigen Herrschaftsdialog, in dem die Schöpfung in die Rolle des

⁴⁵⁴ siehe Michael SCHMAUS (1979) 71.

⁴⁵⁵ siehe Michael SCHMAUS (1979) 75.

⁴⁵⁶ siehe Michael SCHMAUS (1979) 75.

⁴⁵⁷ siehe Michael SCHMAUS (1979) 75f.

⁴⁵⁸ siehe Michael SCHMAUS (1979) 77.

⁴⁵⁹ siehe Michael SCHMAUS (1979) 77 (Hervorhebung durch den Verf.).

⁴⁶⁰ siehe Michael SCHMAUS (1979) 77.

'abhängigen Anderen' gedrängt wird. Das wird an den Ausführungen Michael SCHMAUS zum inkarnierten Sohn Gottes deutlich:

Der menschengewordene Sohn Gottes, Jesus von Nazareth, ist nach seinem Dafürhalten "in jene Relation und in jenen Dialog aufgenommen, in welchem das ewige Wort mit dem Vater lebt, und daher seinerseits, sozusagen von unten her, des Liebes-Dialogs mit Gott fähig ist, und zwar in einem doppelten Sinn, nämlich, daß er von Gott angesprochen wird und daß er vorbehaltlos auf Gottes Anrede die entsprechende Antwort gibt. Da er der Repräsentant aller ist, sind alle zu dem Dialog mit Gott durch ihn berufen. Sie sollen in seinen eigenen Dialog in Freiheit und Liebe eintreten, indem sie einerseits durch ihn die Heilsanrede Gottes empfangen, andererseits die Anrede gläubig erwidern."⁴⁶¹ An anderer Stelle schreibt er: "Trotz seiner absoluten Vollkommenheit, welche, metaphysisch gesehen, keinerlei Bereicherung, keiner Entwicklung, keiner realen Zukunft fähig ist, ist es Gott angemessen, daß er eine Bejahung seiner selbst auch aus dem nichtgöttlichen Bereich empfangen kann und will, nicht nur im Ja, welches er zu sich selbst spricht (durch den Heiligen Geist). Gott will in seiner sich verschenkenden Liebe Nichtgöttlichem Anteil an seinem eigenen innergöttlichen, erfüllenden Dialog gewähren. Er erwartet als Antwort die Liebe von Seiten der Geschöpfe."⁴⁶²

Wozu dient also das Geschöpf im Dialog Gott-Geschöpf?

Meiner Einschätzung nach hat es einzig und allein die Aufgabe Gottes Liebe widerzuspiegeln. Es wird zur Reflexionsebene Gottes instrumentalisiert und verobjektiviert. Gott ruft das Geschöpf durch seine Liebe ins Leben, ruft es in Liebe an; das Geschöpf hat seinerseits auf diesen Anruf mit Liebe zu antworten. Wie ein Spiegel soll es die Liebe Gottes auf Gott selbst zurückwerfen, damit dieser sich selbst in einem neuen Licht sehen kann.

Dieser Dialog zwischen Gott und dem Geschöpf ist demzufolge kein wirklicher Dialog, sondern der Monolog eines egozentrischen göttlichen Selbst. Innergöttlich vollzieht sich dieser Monolog in der Idiomenkommunikation, in der Gott permanent zu sich selbst sagt: 'Ich liebe mich, weil ich die Liebe bin.' In der Beziehung zwischen Gott und Geschöpf gestaltet sich der Monolog Gottes folgendermaßen: Im Schöpfungsakt spricht Gott zum Geschöpf: 'Ich bin die Liebe, deshalb rufe ich dich ins Dasein. Weil ich die Liebe bin, hast du mich zu lieben und mir zu sagen, daß Du mich liebst, weil ich die Liebe bin.' Das einzige, was sich Gott vom Geschöpf erwartet, ist also nur die Bestätigung seiner Selbstaussage: 'Ich bin die Liebe.' Hier liegt kein Dialog vor, der dem Gesprächspartner die Offenheit und Eigenständigkeit seiner Antwort zugesteht, in dem völlig neue Aussageinhalte im kommunikativen Miteinander entstehen können, sondern eine Form des Monologs, in der nur einer - nämlich Gott - inhaltlich redet, der andere - nämlich das Geschöpf - aber immer nur 'Ja' sagt, bzw. nur 'Ja' sagen darf und seiner Subjektivität, also seiner Fähigkeit eigenverantwortlich zu

⁴⁶¹ siehe Michael SCHMAUS (1979) 77.

⁴⁶² siehe Michael SCHMAUS (1979) 78.

denken und zu handeln, beraubt ist. Die Antwort des Geschöpfes auf Gottes Anruf - Gott zu lieben - ist in diesem Monolog Gottes vorgeschrieben.

Diese Form der Herrschaftskommunikation ist aber mit Sicherheit kein Ausdruck wahrer Liebe, die sich in der freien empathischen Interaktion von zwei eigenständig denkenden, fühlenden und handelnden Subjekten vollzieht. Die sog. 'Liebe' der beiden Gesprächspartner Gott und Geschöpf ist dagegen in der Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS zutiefst zwanghaft. Gott liebt das Geschöpf nur, um von ihm wieder geliebt zu werden. Das Geschöpf liebt Gott, weil es ihn lieben muß, weil es zutiefst von ihm abhängig ist. Jede Weigerung des Geschöpfes Gott zu lieben, bedeutet nämlich die 'Auflehnung gegen Gott'. Sie ist als solche sündig und führt in letzter Konsequenz zum Existenzverlust des Geschöpfes, zur Verfehlung seines Daseins, das nach (neu)scholastischer Definition darin besteht Gott zu ehren.

Ein weiterer Aspekt dieses Monologs Gottes muß noch erwähnt werden. Diesem monologisierenden Gott scheint die Selbstliebe, also eine 'gesunde' Beziehung zu sich selbst, zu fehlen, trotzdem er sich selber immer wieder zusagt, daß er die Liebe sei. Es ist zwar immer von der Selbstbejahung Gottes durch den Hl. Geist die Rede. Gott bejaht sich selbst in der innertrinitarischen Kommunikation. Jedoch macht folgende Bemerkung Michael SCHMAUS' stützig: "Gott selbst (verwirklicht diese; Verf.) Bejahung seiner selbst in einer analogen Weise im Endlichen und durch Endliches" und "diese im Endlichen sich vollziehende Selbstbejahung ... wird in die innergöttliche, im Heiligen Geist geschehene Selbstbejahung und in die im Sohne erfolgende Selbstbegreifung Gottes"⁴⁶³ aufgenommen.

Hier sind wir auf einen Schlüsseltext gestoßen, der uns einen neuen Zugangsweg zum Verständnis des (neu)scholastischen Gottesbildes ermöglicht. In konzentrierter Form ist hier von der 'Selbstbejahung' und der 'Selbstbegreifung Gottes' die Rede. Warum wird die Bejahung Gottes durch die Geschöpfe als Selbstbejahung bezeichnet? Und warum wird die geschöpfliche Bejahung Gottes überhaupt in den Komplex der innergöttlichen Selbstbejahung aufgenommen? Da Gott völlig mit sich identisch ist, scheint er diese Bejahung seiner selbst doch gar nicht zu brauchen. Er sagt sich doch in sich schon vollkommen aus. Oder braucht Gott diese Bejahung durch das Geschöpf etwa doch? Liest man diese Aussage auf dem Hintergrund dessen, was wir bereits vom 'trennenden Subjekt' wissen, wird deutlich, warum der Gott der (Neu)Scholastik die Welt erschafft. Er schafft sich in der Schöpfung eine neue Zugangsmöglichkeit zu sich selbst. Durch sie kann er sich selbst in anderer Form bejahen. Indem Gott sich in der Schöpfung ein völlig von ihm 'abhängiges Anderes' - die Schöpfung, die nur aus Gott und nicht aus sich selbst existieren kann - schafft, das nur "ein ungleiches Abbild, einen Widerschein der adäquaten Selbstaussage des Vaters im Sohne"⁴⁶⁴ bildet, schafft er sich jene 'neue Dialogsituation für sich selbst', die es ihm ermöglicht besser zu sehen, wer er selber ist.

⁴⁶³ vgl. Michael SCHMAUS (1979) 78.

⁴⁶⁴ siehe Michael SCHMAUS (1979) 77.

Hier wird die Egozentrik des (neu)scholastischen Gottes überdeutlich. Dieser Gott ruft die Geschöpfe nur deshalb ins Dasein, um sich selbst zu bejahen, nicht um reicher zu werden, sondern um völlig zu sehen wer er ist. Das Geschöpf hat für Gott keinen Eigenwert. Es ist Gott gegenüber kein Subjekt, das durch seine Handlungen, sein Dasein und sein Sosein sein Gegenüber (Gott) beschenken könnte. Es ist bloßes Objekt, das dem göttlichem Subjekt nur dazu dient, von einer Außenperspektive her seine eigene Größe deutlich zu machen. Es ist nur eine außerhalb Gottes liegende Reflexionsebene, auf der sich Gott widerspiegeln kann, weil er anscheinend doch bewundert werden will.

Diese Notwendigkeit des 'abhängigen Anderen' für Gott liegt in seiner Egozentrik begründet. Als völlig in sich selbst verkapseltes getrenntes Subjekt ist der völlig transzendente Gott der (Neu)Scholastik demselben 'Ich-Wahn' verfallen wie unser mythischer Held Odysseus, der sich als ein 'Niemand' fühlt. Dieses Gefühl der eigenen Nichtigkeit ist, wie im B 2.2.3.1 gezeigt wurde, dem 'trennenden Selbst' eigen. "Odysseus als sich Abtrennender schottet sich von äußeren Einflüssen ab, indem er alles und alle anderen verobjektiviert und unterwirft, um den Mangel an Selbstidentität, den er verspürt, zu kompensieren. Er braucht Objekte, um sich selbst als absolut gesetzt zu fühlen. Er verändert sich dabei nicht, weil er nichts in sich einfließen läßt, das einen Wandel seines Subjekt-Seins hervorrufen würde."⁴⁶⁵ Mit dem Gott der (Neu)Scholastik verhält es sich genauso. Auch er ist von allen äußeren Einflüssen abgeschottet, er ist unwandelbar und auf ewig mit sich selbst identisch. Deshalb ist er auf Objekte angewiesen, die seine Absolutheit und Souveränität unterstreichen. Ohne das 'fließende Selbst' der Geschöpfe, die völlig von Gott abhängig sind und ihm durch ihre Niedrigkeit und Kontingenz beweisen, daß er Gott ist, wäre dieser Gott tatsächlich ein 'Niemand'. Dieser Gott muß andere beherrschen und unterdrücken, um überhaupt ein 'Jemand' sein zu können. Er braucht 'abhängige Andere', die ihm durch ihre Abhängigkeit seine scheinbare Unabhängigkeit beweisen. Als 'getrenntes Subjekt' ist der Gott der (Neu)Scholastik verstrickt in die immer gleiche Selbstaussage: 'Ich bin das absolute Sein, das absolute Sein bin ich, ich bin ich, ich bin ich, ich, ich, ich...'. Er ist gefangen im egozentrischen Netz der Selbstbespiegelung. Er kann und will nur sich selber sehen, einmal indem er sich selbst betrachtet und sich in der innertrinitarischen Kommunikation immer wieder selbst sagt, wie 'toll' er doch sei, andererseits indem er in seinen Geschöpfen, die er ja angeblich aus Liebe geschaffen hat, nur sich selber sucht. Einen anderen kann er in ihnen ja auch nicht finden, weil er ja schon alles ist. Er ist vollkommen und allmächtig, deshalb kann er in den Geschöpfen auch nur das finden, was er selber ist, es sei denn, er findet in ihrer Sündhaftigkeit etwas anderes, was aber wiederum nur dazu dient, die Unvollkommenheit der Geschöpfe zu unterstreichen, um dadurch seine eigene Vollkommenheit noch mehr ins Rampenlicht zu rücken. Der positive Wert der Geschöpfe für Gott liegt also in ihrer Negativität, in ihrer Gebrochenheit.

⁴⁶⁵ siehe Monika TREMEL (1992) 16.

Dieser Gott ist pervers. Er kann nicht das Heil der Menschen wollen, weil ihr einziger Wert für ihn nur darin besteht, durch ihre von ihm selbst verursachte Niedrigkeit, seine Hoheit und Größe in ein noch glänzenderes Licht zu rücken. Es ist ein Gott, der Menschen an ihrer freien Entwicklung, an ihrer Subjektwerdung behindert, indem er sie zu Objekten seiner Egozentrik macht. Er fordert vom Menschen menschenunwürdige Opfer und wird dadurch zu einem Götzen, der nach Menschenopfern verlangt. Dieser Götze braucht blutige Sühneopfer. In seinem Namen mußten im Auftrag der Kirche Menschen sterben, weil sie diesen Gott nicht verehren wollten. Dieser Gott braucht das Leiden und den Tod eines Menschen am Kreuz, damit die Welt, die diesen Gott widerspiegeln soll, vom Unrat der menschlichen Sünde befreit wird. Er ist ein Gott, der dem traditionellen 'Männlichkeitsideal' vom 'trennenden Selbst' seine transzendente Begründung liefert, insofern er dieses Ideal, das durch Egozentrik, absolute Autonomie und notwendige Unterdrückung abhängiger Anderer gekennzeichnet wird, in Reinform verkörpert. Er steht deshalb dem Kampf der Männer gegen das Patriarchat, als Patriarch schlechthin im Wege. Männer, die sich auf den Weg ihrer Befreiung aus traditionellen Geschlechterrollen machen und diesen Weg auch im und durch den Glauben vollziehen wollen, müssen diesen Gott früher oder später hinter sich lassen, da er sich permanent als Verunmöglichungsgrund ihrer eigenen spirituellen Wandlung erweisen wird. Diese Rede von Gott, die im Christentum eine lange noch heute sehr lebendige Traditionsgeschichte hat, ist deshalb um des Menschen und um Gottes Willen, als pervers und lebensfeindlich zu verurteilen.

3.3.3 Die Schöpfung und der Mensch als 'fließendes Selbst' und als 'abhängiges Anderes'

Eine wichtige Voraussetzung der Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS stellt die Aussage von der totalen Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer dar. So schreibt er z.B.: "Alles Nichtgöttliche ist ja kontingent. Es könnte auch nicht existieren. Es existiert nur auf Grund des göttlichen Willens."⁴⁶⁶ Zwar behauptet Michael SCHMAUS immer wieder die Eigenständigkeit des Geschöpfs gegenüber dem Schöpfer, indem er z.B. ausführt: "Die Eigenständigkeit bzw. das dem Geschöpf selbst immanente Eigensein ist ein wesentliches Element des Geschöpfcharakters"⁴⁶⁷ Oder er behauptet, "daß es dem biblischen Gottesbilde nicht entspräche, wenn das Absolute und das Relative, das Unendliche und das Endliche, das absolute Sein und das heilsgeschichtliche Tun Gottes oder die Substantialität und die Bewegung in der Schöpfung allzusehr voneinander getrennt würden."⁴⁶⁸ Michael SCHMAUS sieht also durchaus die Gefahren einer Dichotomie Gott-Mensch und ihre Unvereinbarkeit mit dem biblischen Gottes- und Menschenbild, jedoch ist er nicht in der Lage diese Dichotomie in seiner Dogmatik zu überwinden. Es gelingt ihm auch nicht die Eigenständigkeit der Schöpfung wirklich deutlich zu machen. Sie wird nur behauptet, aber

⁴⁶⁶ siehe Michael SCHMAUS (1979) 71.

⁴⁶⁷ siehe Michael SCHMAUS (1979) 82f.

⁴⁶⁸ siehe Michael SCHMAUS (1979) 82.

nicht expliziert. Deutlich wird das vor allem an folgender Aussage: "Die schöpferische Tätigkeit Gottes bedeutet ja gerade, daß Gott das Geschöpf in seine Wirklichkeit, in seine Eigenständigkeit, in sein Eigensein, in seine Freiheit hinein entläßt und es dabei zugleich auf sich selbst (auf Gott) bezieht"⁴⁶⁹ Es wird hier eine Freiheit des Geschöpfes Gott gegenüber ausgesagt, aber an keiner Stelle findet der/die LeserIn eine klare Aussage darüber, wie diese Freiheit beschaffen ist und in welchen Handlungen sie sich ausdrückt. Hier gerät die Rede Michael SCHMAUS leicht in den Verdacht ideologisch zu sein. Ein wichtiger Grundzug von Ideologien ist es nämlich, daß sie etwas auf der theoretischen Ebene der abstrakten Systembildung behaupten, dieses Behauptete dann aber in der konkreten Praxis, bzw. auf der Ebene der theoretischen Reflexion über die eigene Praxis und die handlungsleitenden Theorien nicht mehr auftaucht. So ist die Rede von der Freiheit des Geschöpfes dann ideologieverdächtig, wenn an keiner Stelle geklärt wird, welche Freiheit gemeint ist. Die bloße Behauptung von Freiheit ist nämlich nicht gleichbedeutend mit einer tatsächlich existierenden Freiheit. So gewinnt der Begriff der Freiheit erst dann eine praktische und eine theoretische Relevanz, wenn ausgesagt wird, daß diese Freiheit, eine 'Freiheit für' oder eine 'Freiheit von etwas' ist. So drängt sich mir der Verdacht auf, daß Michael SCHMAUS durch die Behauptung der Freiheit des Geschöpfes verschleiern will, daß diese angebliche Freiheit gar nicht existiert, das Geschöpf also zutiefst und absolut von seinem Schöpfer abhängig ist. Ein weiteres Indiz, das für diese Vermutung spricht, ist die Beobachtung, daß Michael SCHMAUS permanent die Abhängigkeit der Schöpfung von Gott zum Thema seiner Ausführungen macht. Die sog. Eigenständigkeit ist zudem immer wieder nur im sie umgebenden Konzept der Abhängigkeit eingebettet und deshalb in letztem auch nur Abhängigkeit, was an folgenden Aussagen Michael SCHMAUS besonders deutlich wird: "Vielmehr ist die Welt, eben weil sie Schöpfung ist, dauernd von Gott abhängig. Dies aber bedeutet, daß sie immerfort von Gott gewirkt ist. Auch ihr eigenes Wirken, auch das freie, ist von Gott gewirkt. Die der Welt selbst immanenten Kräfte sind immerfort transzendental umfungen und getragen von der Allwirksamkeit des schöpferischen göttlichen Tuns. So ist die Welt stets auf Gott verwiesen, weil ihre Kreatürlichkeit nie aufgehoben werden kann."⁴⁷⁰ "Jedes Ding empfängt das Sein als solches von Gott, da Gott allein durch sein Wesen ist, die Geschöpfe aber nur ein Sein durch Teilnahme am Sein haben, also nicht notwendig (d.h. kontingent) sind. Weil jedes Geschöpf in jedem Augenblick seines Bestehens kontingent bleibt, darum kann es wie im ersten so auch in den folgenden Augenblicken seines Existierens nicht ohne den positiven Einfluß Gottes sein."⁴⁷¹ "Alles (und damit ist wirklich alles gemeint; Verf.), was Gott wirkt, währt ewig, wenn auch in verschiedenen Verwandlungen. Dem Menschen ist darüber keine Verfügungsgewalt gegeben. Er kann nichts dazu tun und nichts davon tun. Gott hat es so gefügt, auf das man ihn fürchte (Prd 3,14)"⁴⁷²

⁴⁶⁹ siehe Michael SCHMAUS (1979) 83.

⁴⁷⁰ siehe Michael SCHMAUS (1979) 85.

⁴⁷¹ siehe Michael SCHMAUS (1979) 87.

⁴⁷² siehe Michael SCHMAUS (1979) 88.

Die Welt ist und bleibt also in der Schöpfungstheologie von Michael SCHMAUS das 'abhängige Andere', das nur in Beziehung zu etwas anderem, größerem existieren kann, zwar einen gewissen Eigenstand hat, aber im Letzten doch total abhängig von Gott ist. Gott dagegen braucht keine partnerschaftliche Beziehung, er ist das 'getrennte Selbst', das Beziehung nur in der Form der Angst machenden, autoritären Unterdrückung Abhängiger gestalten kann. Jede andere Form von Beziehung würde seine Identität äußerst gefährden. Sie würde ja bedeuten, daß auch Gott von anderen abhängig sein könnte und das kann ein göttliches Subjekt, das sein Subjekt-Sein darauf begründet, das es niemanden braucht, vollkommen, allmächtig und absolut ist, nicht erkennen, geschweige denn zulassen. Gott wäre im System der (neu)scholastischen bzw. theistischen Theologie nicht Gott, wenn er partnerschaftliche Liebesbeziehungen zu seinen Geschöpfen bräuchte. Er ist er selbst, weil er er selbst, mit sich selbst absolut identisch ist und nicht weil er mit anderen in Beziehung steht. Gerade aber wegen seiner Beziehungslosigkeit braucht er abhängige Andere, um sein Gott-Sein permanent unter Beweis stellen zu können. Hier entlarvt sich der Selbstwiderspruch des (neu)scholastischen Gottesbildes. So entpuppt sich der autonome Gott in seinem letzten Grund als zutiefst abhängiger. Um seine Autonomie zu beweisen, braucht er von ihm 'abhängige Andere'. Um überhaupt ein 'Jemand' werden zu können, ist er wie Odysseus von Objekten abhängig, die er unterdrücken kann. Die von ihm Abhängigen brauchen ihrerseits aber diesen Gott, der sie abhängig macht, da sie ja sonst aufhören würden zu existieren, was wiederum anhand folgender Aussage von Michael SCHMAUS deutlich wird: "Es gibt keine Weltentwicklung, in welcher sie (die Welt; Verf.) sich von Gott unabhängig machen könnte, weil Unabhängigkeit von Gott ihrem Wesen widerspräche."⁴⁷³

So stellt sich dieses Schöpfungskonzept als eine System wechselseitiger Abhängigkeiten dar, das einen gefangenen Menschen und einen ebenso gefangenen Gott produziert. Diesem Konzept ist eine Erlösung und eine Befreiung verwehrt, es verunmöglicht sie. So steht es im direkten Widerspruch zur Botschaft Jesu vom Reich Gottes und der Botschaft der gesamten biblischen Überlieferung, die einen aus Abhängigkeit und Unterdrückung befreienden, liebenden Gott verkündet, die also die Freiheit des Menschen, der gesamten Schöpfung und die Freiheit Gottes in gegenseitiger liebender Beziehung zum Ziel hat.

In seiner Beschreibung vom sog. "dritten und letzten Welteinsatz Gottes" im sog. "Weltuntergang" wird besonders deutlich welches Menschenbild Michael SCHMAUS hat. Er schreibt: "In jener Stunde der Zukunft wird Gott die von ihm geschaffene, durch die menschliche Sünde verdorbene Welt von allem Verderben und allen Verderbnissen endgültig befreien und so vollenden, was er durch Christus ("zweiter Welteinsatz Gottes"; Verf.) begonnen hat, indem er der Schöpfung (Produkt des "ersten Welteinsatzes" Gottes; Verf.) seine eigene Herrlichkeit derart eingestaltet, daß die Welt zu deren leuchtenden Transparent wird."⁴⁷⁴

⁴⁷³ siehe Michael SCHMAUS (1979) 85.

⁴⁷⁴ siehe Michael SCHMAUS (1979) 89.

Hier wird deutlich, daß die Menschen äußerst negativ gesehen werden, sofern sie eigenständig handeln. Ihre Eigenständigkeit besteht in der Unfähigkeit gottgemäß, positiv die Welt zu gestalten oder anders ausgedrückt: ihre Eigenständigkeit besteht darin, daß sie die Erde durch ihre Sünde verderben. Da alles Gute nur von Gott kommt, da er ja alles wirkt, kann das Schlechte nur vom Menschen kommen. Darin besteht ihre Eigenständigkeit gegenüber Gott. Wenden sie sich Gott zu, so ist das Gott gewirkt, also Ergebnis ihrer Abhängigkeit. Wenden sie sich von Gott ab, so ist das das Ergebnis ihrer Freiheit und Eigenständigkeit. Dies wird auch an folgenden Ausführungen deutlich: "Nur Gott kann vollständig aus sich selbst leben, nicht aber das Geschöpf. Das Geschöpf ist vielmehr auch in seinem Gutsein ganz auf Gott verwiesen. Das Gutsein gibt dem freien Geschöpf eine ebenso beglückende wie gefährliche Möglichkeit, daß es den widergöttlichen Versuch macht, aus seinem eigenen Gutsein sein Leben zu vollziehen, d.h. daß es sündigt. ... Wenn ihm sein eigenes Gutsein auch die Möglichkeit verschafft, sich selbst bzw. die Welt zu genießen und sich dabei nicht auf Gott zu beziehen, so verkennt es darin doch den wahren Sinn des eigenen Gutseins und zerstört ihn daher. Gerade an dem Gutsein des Geschöpfes wird uns der eschatologische Charakter eines jeden Geschöpfes und der Welt im ganzen noch einmal deutlich. Denn das Gutsein des Geschöpfes innerhalb der Geschichte ist nur ein anfanghaftes Gutsein. Es hat in sich die Kraft und die Tendenz zur Vervollkommnung, d.h. zu jener Gestalt, in welcher ihm die Fülle des Gutseins eigen ist. Diese Gestalt wird aber nur erreicht, wenn sich das Geschöpf in einer endgültigen und unbedingten Weise auf Gott bezieht, und zwar sowohl vertikal als auch horizontal. Dies ist ihm erst möglich in der zukünftigen Teilnahme an dem verklärten Leben des auferstandenen Christus."⁴⁷⁵

Die Menschen sind aber nicht nur auf der Ebene des Seins, sondern auch auf der Handlungsebene total von Gott abhängig. Michael SCHMAUS geht zurecht davon aus, das Sein notwendig mit Tätigsein zusammenhängt. Während jedoch Gottes Tätigsein reiner Ausdruck seiner Vollkommenheit ist, also seine Vollkommenheit nicht erst konstituiert, ist das Tätigsein des Menschen für die Menschwerdung des Menschen notwendig. Diese Subjektivität des Menschen, die sich in seinen Taten vollzieht, ist aber wiederum rückgebunden in ein tiefes Abhängigkeitsverhältnis zu Gott. So führt er aus: "Aber auch diese Tätigkeit steht unter dem Gesetz alles Geschaffenen, daß sie nämlich eine dem Geschöpf wirklich zukommende und zugleich eine von Gott abhängige, also eine von ihm gewirkte Tätigkeit ist."⁴⁷⁶ Auch in seinem Tun ist also der Mensch von Gott entmündigt, da alles, was er tut letztendlich ja von Gott und nicht von ihm selbst gewirkt ist.

Zwar betont SCHMAUS immer wieder, daß die Freiheit des Menschen und die Allwirksamkeit Gottes jeweils unverkürzt dargestellt werden müßten, wie sie sich zueinander verhalten läßt er aber, wie schon angedeutet wurde, beständig offen, weil es unter der Prämisse der Allwirksamkeit Gottes m.E. gar nicht möglich ist, durch die Vernunft nachvollziehbare

⁴⁷⁵ siehe Michael SCHMAUS (1979) 98f.

⁴⁷⁶ siehe Michael SCHMAUS (1979) 95.

Lösungen zu bieten. So bleibt Michael SCHMAUS in seinen Ausführungen hierzu auch immer sehr nebulös, indem er z.B. im Zusammenhang mit dieser Frage sagt: "Höchstwahrscheinlich läßt sich auf dem Wege der bloßen Logik nie eine Lösung erzielen."⁴⁷⁷ Oder er verschleiert die Lösung dieser Frage, indem er sie auf die Ebene eines unhinterfragbaren Glaubensgeheimnisses hebt: "Man kann ganz allgemein sagen, daß die Allwirksamkeit Gottes, eben weil sie die Allwirksamkeit Gottes ist, Möglichkeiten hat, welche uns unbekannt sind, weil sie im geschaffenen Bereich fehlen. Dieser Hinweis zeigt, daß Gott so am Geschöpf handeln kann, daß dies ganz von ihm abhängig bleibt und daß trotzdem die Freiheit nicht gefährdet wird. ... Dies ist letztlich das Geheimnis der Zweieinigkeit von Gott und Geschöpf, das einer letzten Lösung widerstrebt, in seiner Wirklichkeit aber nicht abgelehnt werden kann"⁴⁷⁸ Diese Aussage ist zutiefst ideologieverdächtig, da sie eine Aussage über Gott macht, die durch nichts falsifizierbar ist und trotzdem Allgemeingültigkeit für sich beansprucht.

Michael SCHMAUS klärt also diese Verhältnis von der Freiheit des Menschen und der Allwirksamkeit Gottes nicht näher. Was er aber immer wieder betont ist die Abhängigkeit des Menschen von Gott. Er spricht zwar von einer "göttlichen 'Mitwirkung'"⁴⁷⁹ im Tun der Menschen, behauptet also die relative Eigenständigkeit des Menschen in seinem Tun, jedoch betont er andererseits auch immer wieder "Gott wirkt das Tun des Menschen"⁴⁸⁰ oder "die Bewegung Gottes erfolgt, weil ein geschaffenes Ding eine Wirkung nur in der wirkenden Kraft Gottes setzen kann. Die Tätigkeit Gottes macht jene des Geschöpfes nicht überflüssig und erniedrigt sie nicht zum bloßen Schein. Im geschöpflichen Wirken wirkt sich Gott aus. Ebenso gilt: Gott ist es, der im Wirken des Geschöpfes wirkt. Wenn Gott auch alles allein wirken könnte, so wollte er doch in seiner überströmenden Güte, daß die Geschöpfe ihm ähnlich seien, nicht bloß in ihrem Selbst-Sein, sondern auch in ihrem Selbst-Tun (von Gott begründete Eigentätigkeit der Geschöpfe), daß sie durch ihr Selbstsein ihm als der *Tatwirklichkeit*, durch ihr Selbsttun ihm als der *Tatwirklichkeit* ähnlich seien."⁴⁸¹ Dies läßt nur den Schluß zu, daß die Geschöpfe aufgrund der Gnade ihres Schöpfers zwar begrenzt eigenständig handeln können, daß ihr Handeln aber im letzten doch wiederum vollständig absorbiert wird von der eigentlichen Tatwirklichkeit Gott, von der her alles kommt, von der jedes Seiende und dessen Tun vollständig abhängig ist. Dieser Gott ist für Menschen zutiefst bedrohlich, da er durch seine Absolutheit ihr Eigensein permanent relativiert. Seine sog. Liebe wirkt extrem vereinnahmend, da sie in ihrem Totalitätsanspruch kein anderes Seiendes neben sich duldet. Sie saugt wie ein Schwarzes Loch alle geschöpflichen Liebes- und Lebensakte in sich auf und wird so zu dem von Michael SCHMAUS treffend beschriebenen "Liebesabgrund Gottes"⁴⁸². In diesem bedrohlichen Bild drückt m.E. Michael SCHMAUS

⁴⁷⁷ siehe Michael SCHMAUS (1979) 96.

⁴⁷⁸ siehe Michael SCHMAUS (1979) 97.

⁴⁷⁹ siehe Michael SCHMAUS (1979) 100.

⁴⁸⁰ siehe Michael SCHMAUS (1979) 100.

⁴⁸¹ siehe Michael SCHMAUS (1979) 100f.

⁴⁸² siehe Michael SCHMAUS (1979) 92.

etwas aus, was er in seiner Theologie rational nicht reflektiert, nämlich, daß dieser Gott, den er hier auf der Basis der traditionellen Gottes- und Schöpfungslehre entwirft, ein Angst machender Gott ist. Blickt man aber auf die Verkündigung und das heilende Handeln Jesu und liest man die Klagepsalmen des Ersten Testaments aufmerksam, so wird deutlich, daß Jahwe ein Gott ist, der aus der Angst befreien will, weil diese das Leben der Menschen zerstört. Als solchen erkannte ihn das Volk Israel und seine Propheten. Diese Vorstellung von Gott gilt es wieder zu beleben, damit Menschen glücklich miteinander und mit der gesamten Schöpfung im Einklang leben können. Vor allem darum geht es in der Rede von Gott und seinem Reich. Deshalb ist es höchste Zeit, überkommene Gottesvorstellungen, die vom Angst machenden allmächtigen Herrschergott reden, die uns z.B. Michael SCHMAUS anbietet, zu kritisieren und zu demontieren, um auf diesem Trümmerhaufen Gott um der Menschen und um Gottes Willen neu zu entwerfen.

3.3.4 Die Beziehung von Gott und Schöpfung. Eine Zusammenfassung der Kritik

Die Beziehung von Gott und Welt stellt sich im schöpfungstheologischen Entwurf Michael SCHMAUS' als äußerst ungleiche, auf einer Dichotomie aufbauende, dar. Sie gründet in der Vorstellung, daß die gesamte Schöpfung total von Gott abhängig ist. So führt Michael SCHMAUS aus: "Die Welt ist seiend nur dadurch, daß sie am Sein Gottes teilnimmt. Ihr Sein ist ein Teilnahme-Sein. Gott ist anders als die Welt. Die Welt ist anders als Gott. Aber Gott und Welt stehen in engem Zusammenhang, nicht wie zwei gleiche, sondern wie zwei ungleiche Partner. Die Welt kann sich ontisch nicht von Gott zurückziehen. Gott könnte von sich aus infolge seiner Freiheit und der Kontingenz der Welt (Nichtnotwendigkeit) das Partnerverhältnis auflösen."⁴⁸³

Gott ist somit das ausschließlich aktive, die Welt das passive Moment in dieser sog. "Korrelation". "Gott ist mit der Welt in schöpferischem Tun, die Welt ist mit Gott in aktivem Empfangen vereint."⁴⁸⁴ Die Welt ist total von ihm abhängig.

Dies soll nun noch einmal anhand einiger für sich selber sprechender Zitate aus der Schöpfungslehre Michael SCHMAUS veranschaulicht werden. Auch wenn die nun folgenden Zitate inhaltlich nichts wesentlich Neues bieten, so sollen sie doch aufgeführt werden, um dem/der LeserIn plastisch vor Augen zu führen mit welcher Penetranz Michael SCHMAUS dieses autoritäre Herrschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch entfaltet. So schreibt er:

"Die nicht mit Gott identische, aber in unlöslicher Beziehung zu ihm stehende Wirklichkeit ist nach der Ganzheit ihres Seins von ihm geschaffen."⁴⁸⁵ "Die Welt ist trotz und in ihrer Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit allseitig und bis in ihre letzte Tiefe hinein von ihm abhängig. ... Gottes Herrschaft über die geschaffene Wirklichkeit ist eine dienende Herrschaft. ... Durch diesen Dienst Gottes an der Welt wird diese nicht ihrem Wesen entfremdet.

⁴⁸³ siehe Michael SCHMAUS (1979) 93.

⁴⁸⁴ siehe Michael SCHMAUS (1979) 94.

⁴⁸⁵ siehe Michael SCHMAUS (1979) 94.

Sie nimmt den ihre ganze Existenz bestimmenden Dienst entgegen, ohne ihre Identität preisgeben zu müssen, Gott selbst leistet den Dienst ohne seine Gottesidentität aufzugeben. Gott und Welt stehen also zueinander in einer gegenseitigen, wenn auch ungleichen Relation (Korrelation)."⁴⁸⁶ "Der von Gott geschaffene und daher zu ihm als Gesprächspartner gehörende Mensch handelt wesensgemäß und gelangt daher zu seiner vollen Identität nur in der Hingabe an Gott."⁴⁸⁷ Die Aufgabe des Menschen liegt in der Antwort auf Gottes Ruf, die als "Anbetung Gottes" verstanden wird. "Sie läßt sich wieder aufgliedern in die Gesinnung und in das Handeln der Liebe, der Preisung, des Lobes, der Ehrfurcht, der Dankbarkeit. Dies alles heißt: Gott die Ehre geben"⁴⁸⁸ "Dem dienenden Herr-Sein Gottes entspricht der Gehorsam des Geschöpfes.... Der Mensch erfüllt den Gehorsam gegen Gott in freier Antwort aus Gottes Ruf. Der Gehorsam ist nicht eine den Menschen entwürdigende, sondern die allein sachgemäße und seinsgemäße Haltung. ... Seine Verweigerung stünde im Widerspruch zu dem durch die Herkunft von Gott geprägten Wesen des Menschen und der Dinge. Sie wäre daher eine Verletzung des Seins, letztlich die Zerstörung des menschlichen Seins."⁴⁸⁹

3.3.4.1 Die Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS als mögliche ideologische Legitimationsbasis totalitärer, sexistischer und pluralitätsfeindlicher Herrschaftsformen in Kirche und Gesellschaft

Dieses autoritäre Glaubensverständnis ist aber nicht als in der Lebenspraxis wirkungslose Spielart des 'ideologischen Überbaus' der christlichen Religion mißzuverstehen, sondern es prägt ganz entscheidend auch das menschliche Leben. Es bietet einen Deutehorizont der Wirklichkeit an, der das Leben selbst nur in den Kategorien der gewalttätigen Macht, der Herrschaft und der Monokausalität beschreiben und verstehen kann. Dieser Deutehorizont konstituiert die erfahrene Wirklichkeit als eine Wirklichkeit, die nur dichotom, nur herrschaftsorientiert gedacht werden kann. Dieser Effekt wird besonders deutlich, wenn Michael SCHMAUS einmal auf das konkrete Leben zu sprechen kommt. Sein theologischer Autoritarismus und Totalitarismus findet seinen Niederschlag z.B. in seiner Bewertung der gesellschaftlichen Machtstrukturen, die einer blinden, kritiklosen Befürwortung autoritärer Gesellschaftskonzepte gleichkommt. So sagt er z.B.: "Besonders betont sei, daß auch die von den Menschen ausgeübte Macht (Staat, Gesellschaft, Konvention, Eltern, Erzieher, Vorgesetzte, Arbeitgeber) eine Offenbarung Gottes ist, nämlich seiner Allmacht. Sie ist daher in sich etwas Gutes, ja, da sie eine Teilnahme an der unbedingten Oberherrlichkeit, an der Freiheit Gottes ist, so vermag sie Gott in besonders wirksamer Weise zu offen-

⁴⁸⁶ siehe Michael SCHMAUS (1979) 111.

⁴⁸⁷ siehe Michael SCHMAUS (1979) 114.

⁴⁸⁸ siehe Michael SCHMAUS (1979) 117.

⁴⁸⁹ siehe Michael SCHMAUS (1979) 118.

baren."⁴⁹⁰ Hier wird die christliche Religion tatsächlich zum "Opium für das Volk", indem ihre deduktiv, jenseits der menschlichen Erfahrung gewonnenen Lehren zur ideologischen Legitimierung und Stabilisierung bestehender gesellschaftlicher Machtverhältnisse instrumentalisiert werden. Daß Michael SCHMAUS in seiner Schöpfungstheologie den ideologischen Überbau für eine autoritäre, sexistische und totalitäre Gesellschaftsordnung liefert scheint ihm aber gar nicht bewußt zu sein. Im Abschnitt "Das rechte Weltverhalten"⁴⁹¹ betont er nämlich, daß der die Welt deutende Mensch alle Dinge in ihrer von Gott gewollten Eigenart gelten lassen, und sie so auch lieben soll. "Eine solche Liebe setzt voraus, daß man die Dinge und Menschen in ihrer von Gott gesehenen und gewollten Eigenart sieht, daß also das Auge nicht von selbstüchtigem und eigenwilligem Begehren getrübt ist. So werden wir davor bewahrt, die Welt und den Menschen nach unseren Wünschen zurecht-zuphantasieren, sie zu manipulieren, eine Welt der Selbsttäuschung, der Träume und der Illusionen aufzubauen. Wir lernen die Dinge und Menschen wirklichkeitsgetreu, sachgemäß, seinsgerecht, also nüchtern und wahrhaftig, ohne ideologische Verzerrungen sehen und lieben."⁴⁹² Diesem Anspruch, den Michael SCHMAUS an andere stellt, wird er aber selber in keiner Weise gerecht, da er selber ideologisch redet. Seine Wirklichkeitssicht ist m.E. extrem getrübt, da er die Welt nur unter den patriarchalen Kategorien der Herrschaft, der Macht und der Monokausalität allen Seins in Gott deutet. Durch seine deduktiv gewonnenen Ansichten über Gott ist er nicht in der Lage, die Wirklichkeit von partnerschaftlichen Beziehungen im Kontext pluraler Lebensentwürfe wahrzunehmen, geschweige denn zu deuten. Seine Theologie steht an einigen Punkten im krassen Widerspruch zur Erfahrung der Menschen, die sich und andere sehr wohl auch als eigenständig, in partnerschaftlicher Beziehung stehend und nicht nur als Abhängige erfahren.

Zudem mag die aristotelische Metaphysik, auf der die (neu)scholastische Theologie Michael SCHMAUS' aufbaut, die in sich statisch konstruiert ist, da sie das 'Sein' und nicht das 'Werden' zum Grundprinzip der Wirklichkeit erhebt, innerhalb einer geschlossenen Gesellschaft (z.B. im Mittelalter), innerhalb derer es nur eine, als vorgegeben erlebte Deutung der Wirklichkeit gab, durchaus eine plausible und lebensfördernde Grundlage für eine Rede von Gott geliefert haben. Heute allerdings, unter den Bedingungen der postmodernen Gesellschaft, mit einer Pluralität der Wirklichkeitsdeutungen, in der die Menschen jede Ordnung als zu gestaltende begreifen, liefert diese (neu)scholastische Rede von Gott den Menschen keine Hilfestellungen, dem Grundanspruch ihrer Wirklichkeit, in der sie leben, nämlich der eigenverantwortlichen Gestaltung ihres Lebens, zu genügen. Wenn Theologie überhaupt noch auf metaphysischen Grundlagen aufbauen soll, dann müssen es auf jeden Fall andere,

⁴⁹⁰ siehe Michael SCHMAUS (1979) 112.

⁴⁹¹ vgl. Michael SCHMAUS (1979) 124-126.

⁴⁹² siehe Michael SCHMAUS (1979) 125.

zeitgemäßere sein.⁴⁹³ Die scholastische Theologie entstand im Mittelalter in einer Gesellschaft, in der den Einzelnen nur wenige eigenverantwortliche Gestaltungsmöglichkeiten erlaubt und möglich waren, es kam wesentlich darauf an, die prinzipiellen Vorgaben der ständisch strukturierten Gesellschaft gehorsam zu erfüllen. Hierin bestand das gottgemäße Leben innerhalb dieses Deutezusammenhangs. Heute aber haben sich die Verhältnisse fundamental gewandelt. Innerhalb des Deutezusammenhangs der (post)modernen Gesellschaft ist jeder einzelne Mensch dazu aufgerufen, sein Leben selbst zu gestalten, sich eigenverantwortlich Überzeugungen zu erarbeiten und diesen Überzeugungen gemäß zu leben. Unter diesen gesellschaftlichen Vorgaben, die die Wirklichkeit als im Werden stehende, als durch Menschen zu gestaltende begreift, ist die Rede von Gott und seiner Schöpfung mit den Metaphern einer vorgegebenen statischen Seins-Ordnung in keiner Weise mehr geeignet, den heute lebenden Menschen die Deutung ihrer geschichtlichen Lebenswirklichkeit auf religiösem Hintergrund zu ermöglichen. Diese Rede von Gott kann nur aufrechterhalten werden gegen die heutige Lebenswirklichkeit der Menschen, indem sich die Kirche zu einer Sondergesellschaft mit eigenen Plausibilitäten erklärt, was im 19. Jh. ja auch geschehen ist. Ein solches Vorgehen wird aber dem Auftrag der Kirche nicht gerecht, nämlich der ganzen Welt das Evangelium zu verkünden. Deshalb ist es nötig, eine neue Theologie zu entwerfen, die den 'Zeichen der Zeit' und den Menschen, die heute leben, angemessen ist. Diese Theologie muß, um mit der erfahrenen Wirklichkeit in einen kritischen Dialog treten zu können, die Grundlagen auf denen diese Wirklichkeit ruht, in ihr Sprachspiel von Gott übernehmen. Nur so kann sie sich den heute lebenden Menschen noch glaubwürdig und lebensfördernd mitteilen und ihren kritischen Beitrag zur verantwortlichen Lebensgestaltung innerhalb unserer Gesellschaft leisten. Kirche und Theologie dürfen sich nicht aus ihrer ganz konkreten Verantwortung für die Zukunft unseres Planeten und aller Geschöpfe, die auf ihm leben, stehlen, indem sie sich in separatistische Sondernischen einer exklusiven, nicht mehr vermittelbaren Heilsbotschaft zurückziehen. Dadurch würden sie den Auftrag Jesu verraten, der die ChristInnen und alle Menschen zum Mitaufbau des Reiches Gottes berufen hat.

Wie es nun zum Neubau dieser heute zeitgemäßen Rede von Gott kommen kann, können wir paradoxerweise an der Entstehungsgeschichte der Scholastik ablesen. Hier trat die Theologie in den Diskurs mit einem alternativen Weltdeutungskonzept ein, nämlich mit der aristotelischen Philosophie, das seine Begründungszusammenhänge nicht auf dem Autoritätsprinzip der frühmittelalterlichen Theologie, sondern auf der formalen Logik aufbaute. Dieser Diskurs führte zu einer enormen Bereicherung der damaligen Theologie. Heute ist es für die Theologie und für die gesamten Verkündigung der Kirche an der Zeit, mit allen Weltdeutungsmodellen (Wissenschaften, Philosophien, Wissenschaften, gesellschaftlichen Gruppen, Religionen...) in einen herrschaftsfreien Diskurs einzutreten, um so zu einer zeit-

⁴⁹³ Die Prozeßphilosophie Alfred North WHITEHEADs scheint mir z.B. eine Metaphysik zu sein, die unter den Bedingungen der postmodernen Kultur eine angemessene metaphysische Deutung der Wirklichkeit erlaubt. Vgl. hierzu D.5.1.

gemäßen theologischen Rede zu gelangen, die nicht an der Realität der einzelnen Menschen und der Gesellschaften, in denen sie leben, vorbeigeht. Michael SCHMAUS' Schöpfungstheologie dagegen ist der lebendige Ausdruck einer Diskursverweigerung mit der heutigen Zeit. Er versuchte, wie so viele seiner Kollegen in Theologie und Lehramt es noch heute tun, eine überkommene Theologie gegen unsere Wirklichkeit zu bewahren, was zu einer Entstellung der Offenbarung des menschenliebenden Gottes führte. Weil in dieser Theologie Tradition und Offenbarung als statisches, unantastbares Gebilde ewiger Wahrheiten gedacht und nicht als ständiger Prozeß der Weiterentwicklung und Transformation verstanden wurde und wird, wurde aus dem einst vielleicht lebensspendenden, scholastischen Sprachspiel von Gott ein Götze des Todes, der die Menschwerdung des Menschen und damit auch die Menschwerdung Gottes in unserer Zeit verhindert. Deshalb ist diese Schöpfungstheologie auf dem Hintergrund, daß sich die Verkündigung der Kirche immer den Gegebenheiten der Zeit anzupassen hat, um das Evangelium jeweils neu und authentisch verkünden zu können, unbrauchbar und obsolet geworden.

Die Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS' ist darüber hinaus aber auch aus der Perspektive der feministischen Patriarchatskritik zu kritisieren.

3.3.4.2 Die Dichotomie Gott-Mensch/Welt als androzentrische Projektion sexistischer Geschlechterbilder auf Gott

Feministische TheologInnen (z.B. Catherine KELLER⁴⁹⁴) machten deutlich, daß zwischen dem Sexismus und einer dichotom strukturierten Theologie ein unmittelbarer Zusammenhang besteht. So kommt z.B. Catherine KELLER zu dem Schluß: "Eine tiefe Gynophobie speist die Antriebskraft aller dualistischen Hierarchien. Sexismus und Trennungs-, bzw. Abgrenzungsmentalität (z.B. in der dualistischen Trennung von Gott und Welt; Verf.) gehören zusammen und können nicht unabhängig voneinander verstanden werden."⁴⁹⁵ Diesen Zusammenhang versuche ich nun an der Schöpfungstheologie von Michael SCHMAUS aufzuzeigen.

Der Mensch und die gesamte Schöpfung wird in der Schöpfungstheologie von Michael SCHMAUS als völlig von Gott abhängig erkennbar. Hierbei werden sexistische Tiefenschichten sichtbar, was vor allem an folgenden Aussagen Michael SCHMAUS' zum richtigen menschlichen bzw. geschöpflichen Verhalten Gott gegenüber besonders deutlich wird: "Die im Vertrauen ('Urvertrauen') auf die schöpferische Tätigkeit Gottes begründeten Haltungen (Demut, Dankbarkeit, Liebe, Anbetung, Hingabe) erfahren durch den Glauben an die erhaltende Tätigkeit Gottes eine Vertiefung und Festigung."⁴⁹⁶ "Der ... Mensch handelt

⁴⁹⁴ vgl. Catherine KELLER (1993).

⁴⁹⁵ siehe Catherine KELLER (1993) 118.

⁴⁹⁶ siehe Michael SCHMAUS (1979) 91.

wesensgemäß und gelangt daher zu seiner vollen Identität nur in der Hingabe an Gott."⁴⁹⁷
 "... die Welt ist mit Gott in aktivem Empfangen vereint."⁴⁹⁸ Hier werden dem Menschen als von Gott 'abhängigem Anderen' genau jene 'Haltungen' zugeordnet, die uns in B.2.1.2 bereits in der sexistischen Zuordnung bestimmter Eigenschaften zu Mann und Frau im Konzept der 'Geschlechtscharaktere' als Eigenschaften des 'Weiblichen' begegneten. In diesem Konzept gelten eben jene Eigenschaften Demut, Dankbarkeit, Liebe, Anbetung, Hingabe und rezeptives Empfangen als 'weiblich'. Daran wird deutlich, welche Konsequenzen sexistische Dichotomien auch für die Rede von Gott haben. Sie werden in der Theologie des Patriarchats auf das Verhältnis von Gott und Mensch, Gott und Schöpfung projiziert.

Bevor ich jedoch auf die Mechanismen dieser Projektion zu sprechen kommen, versuche ich zuerst die Bedingungen der Möglichkeit dieser Projektion zu klären. Sie liegen darin begründet, daß Menschen von Gott nur in den Metaphern reden können, die sie in ihrer Umwelt vorfinden. Menschen können Gott nur in den Kategorien denken, die sie zur Verfügung haben. Jede menschliche Rede von Gott ist deshalb auf anthropomorphe Bilder angewiesen. Andere haben wir nicht, und deshalb ist jede Theologie immer auch eine Projektion menschlicher Erfahrungen und Deutungen auf Gott. Jedoch ist nicht jede Projektion von vornherein, nur weil sie eine Projektion ist, zu verurteilen, sonst könnten wir über Gott überhaupt nichts mehr aussagen.

Für mich gelten deshalb folgende normative Vorgaben in der Rede von Gott:

Jede Theologie muß sich bewußt sein, daß sie menschliche Bilder auf Gott projiziert und daß diese Bilder zum einen 'nur' Analogien sein können, daß sie also das, was Gott ist, nie voll zur Sprache bringen können. Die Rede von Gott ist eben nicht Gott selbst, sondern der sprachliche Zugang zu ihm. Kein Begriff und kein Bild, das sich der Mensch von Gott bildet, ist mit Gott identisch. Gott selber ist und bleibt ein Geheimnis. Deshalb wird Gott immer auch als der 'ganz Andere' gedacht werden müssen. Andernfalls gerät man schnell in die Gefahr, sich ein statisches unveränderliches Götzenbild zu machen, das Gott den profanen Bildern der Menschen von Gott unterwirft und so seiner unverfügbaren Heiligkeit beraubt.

Zum anderen sind aber diese unsere Bilder von Gott auch wirklichkeitssetzende Zeichen⁴⁹⁹. Der Gott, den wir in unseren Sprachspielen bezeichnen, ist nun genau der Gott vor dem wir

⁴⁹⁷ siehe Michael SCHMAUS (1979) 114.

⁴⁹⁸ siehe Michael SCHMAUS (1979) 94.

⁴⁹⁹ Zeichen sind nach meinem Verständnis, nicht nur 'Bezeichnungen' einer hinter ihnen stehenden 'eigentlichen' Wirklichkeit, sondern sie realisieren diese Wirklichkeit auch, indem sie zwischen dem bezeichnetem 'Objekt' und dem bezeichnenden Subjekt eine Beziehung herstellen, die für das Subjekt eine Handlungsrelevanz besitzt. Sie haben deshalb eine eigene Realität und Macht. Sie konstituieren Wirklichkeit, indem sie für das Subjekt ein Feld möglicher Handlungskonstellationen abstecken.

Zeichen sind also immer in gewisser Weise 'Realsymbole', indem sie zwischen dem bezeichnenden 'Subjekt' und dem bezeichneten 'Objekt' eine Beziehung herstellen. Das bezeichnete 'Objekt' wird durch das Zeichen für das bezeichnende 'Subjekt' präsent. Es zeigt sich dem 'Subjekt' im Zeichen. Hierbei ist aber zu sehen, daß es bessere und schlechtere Zeichen gibt. Nicht jedes Zeichen bezeichnet die von ihm bezeichnete Wirk-

stehen. Einen anderen Gott, als den, den wir in unseren Sprachspielen bezeichnen, haben wir nicht. Weil wir keinen anderen Gott kennen können, als den, den wir in unseren Sprachspielen bezeichnen, kommt es nun darauf an, diese unsere Sprachspiele von Gott immer wieder kritisch zu prüfen, ob sie unter den Bedingungen unserer Existenz geeignete und verantwortbare Bilder von Gott sind. D.h. zum einen, ob sie auch das adäquat zur Sprache bringen, was wir mit ihnen aussagen wollen (auf dem Hintergrund des christlichen Glaubens ist es die Aussage "Gott ist die Liebe und das Leben"), und ob ihre lebenspraktischen Wirkungen mit den Inhalten ihrer Aussagen übereinstimmen. Die Wahrheit einer Gottesrede, die Gott als Ursprung des Lebens und der Liebe behauptet, ist daran zu messen, inwiefern sie das Leben und die Menschwerdung der Menschen fördert. So kann z.B. das christliche Sprachspiel von der Menschwerdung Gottes nur dann den Anspruch auf Wahrheit erheben, wenn es die Menschwerdung aller Menschen fördert. Zum anderen ist es von Bedeutung, ob diese Gottesbilder Metaphern sind, in denen die Erfahrungen aller Menschen ihren Platz haben können; ob diese Gottesbilder der Grundmaxime der jüdisch-christlichen Religionen gerecht werden, daß Jahwe ein Gott aller Menschen ist, der das Heil der gesamten Schöpfung will (vgl. 1 Tim 2,4), daß also die Rede von Gott eine universale und nicht nur eine partielle Relevanz und Zielrichtung hat. Andernfalls, wenn diese unsere Bilder von Gott, z.B. nur die herrschaftsorientierten Sprachspiele der sozial Mächtigen, der Reichen, der Männer, der Menschen weißer Hautfarbe, der Wirtschaftsbosse und der 'Kirchenfürsten' widerspiegeln, und die Erfahrungen der Unterdrückten, der Leidenden, der Armen, der Frauen, der Menschen anderer Kontinente, der sozial und kirchlich Stigmatisierten und Marginalisierten nicht zu Wort kommen lassen, machen wir uns einen Götzen, einen 'Baal' oder einen 'Marduk', der einzig und allein der Legitimierung der Herrschaft der Mächtigen und der Unterdrückung des größten Teils der Menschheit dient. Diese Sprachspiele von Gott stünden aber im krassen Widerspruch zum Gottesbild der alttestamentlichen Propheten und zum Gottesbild Jesu, der Gott durch sein Leben, seinen Tod und seine Botschaft als die befreiende Macht der Liebe und der unbedingten Solidarität mit den Armen und Unterdrückten bezeichnete.

Diese Maßstäbe in der Rede von Gott sind nun kritisch auf die androzentrische Theologie des Christentums anzuwenden. Die Theologie des Christentums wurde und wird vor allem von Männern formuliert, die genügend gesellschaftliche bzw. kirchliche Macht (z.B. die Vertreter des Lehramts) und eine ausreichende theologische Bildung (z.B. die Dozenten an den Universitäten) besaßen und besitzen. Frauen wurden und werden in der Geschichte des Christentums aus den religiösen Diskursen in Theologie und Verkündigung weitgehend ausgegrenzt. Ihre Erfahrungen und auch die Erfahrungen gesellschaftlich bzw. kirchlich machtloser Männer wurden und werden unterdrückt. Deshalb kann die uns überlieferte und

lichkeit (das 'Objekt') automatisch richtig und umfassend, manche Zeichen entstellen und verzerren dabei die von ihnen bezeichnete Wirklichkeit. Insofern unterliegt also jedes Zeichen, also auch unsere Bezeichnungen Gottes, einem Qualitätsanspruch.

heute vorherrschende christliche Theologie und Verkündigung nur Ausdruck partiell gültiger, 'männlicher' Erfahrungen und Wirklichkeitsdeutungen sein. Sie dürfte nicht den Anspruch erheben, Gott umfassend und allgemeingültig zu verkünden, da sie die Erfahrungen und Wirklichkeitsdeutungen v.a. von Frauen im allgemeinen (aber auch von 'unterprivilegierten' Männern⁵⁰⁰) nicht berücksichtigt. Da die von Männern geprägte christliche Theologie und Verkündigung aber genau diesen Allgemeingültigkeitsanspruch erhebt und nicht bereit ist, in einen offenen, herrschaftsfreien Diskurs mit anderen, v.a. 'weiblichen' Sprachspielen von Gott zu treten, werden diese 'männlichen' Bebilderungen und Bezeichnungen Gottes, zur einseitigen, herrschaftsorientierten Projektion patriarchaler Ideale auf Gott, die die Erfahrungen von Frauen und von 'unterprivilegierten' Männern, die ihr Mann-Sein nicht am Ideal des Helden ausrichten, diskriminiert. Allein schon dieser 'formale' Aspekt in der auch heute noch vorherrschenden Rede von Gott innerhalb des Christentums läßt diese Theologie der Männer zutiefst fragwürdig erscheinen. Dazu gesellen sich jedoch noch 'inhaltliche' Aspekte, die diese Projektion 'männlicher' Ideale auf Gott, in meinen Augen völlig diskreditieren. Deshalb wird diese Projektion patriarchaler Sprachspiele auf Gott im folgenden einer kritischen inhaltlichen Analyse unterzogen.

Eine grundlegende gesellschaftliche Erfahrung von Männern ist ihre Herrschaft über die Frauen. Zudem ist ihre Wirklichkeitserfahrung und ihre Deutung der Wirklichkeit aufgrund der patriarchalen Bedingungen ihrer Individuation und Sozialisation sehr stark von dichotomen Denk- und Handlungsstrukturen geprägt, was bereits in B.1.3 auf der Grundlage der 'Geschlechtsidentitätstheorie' dargelegt wurde. Sie können somit unter den Bedingungen der patriarchalen Gesellschaft, die sie selber produziert haben, Gott kaum anders denken, als im Gegensatz zur Welt stehenden. Der Unterschied, der zwischen Gott und Mensch zwangsläufig besteht, da er als anderes, als etwas Heiliges erfahren wird, das sich dem rationalen Zugriff der Menschen beständig entzieht, das den Menschen fasziniert und zugleich erschreckt, kann unter den Vorgaben patriarchalen Denkens nur dichotom in der Form A/Nicht-A und nicht kontrastierend in der Form A/B gedacht werden.⁵⁰¹ Als Bebilderung für diese Dichotomie wird nun das v.a. dichotom erfahrene Verhältnis von Mann und Frau herangezogen. Diese dichotome, auf sexistischen Bildern beruhende Rede von Gott und seiner Schöpfung ist bereits im Ersten Testament z.B. im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,4a und in der jahwistischen Schöpfungserzählung Gen 2,4b-3,24 angelegt⁵⁰² und findet ihre Zuspitzung und Verschärfung in der christlichen Theologie durch die Übernahme der aristotelischen Metaphysik mit ihrem "extrem separatistischen Terminus des Unbewegten Bewegers".⁵⁰³ Beide Bilder des transzendenten Gottes, "das eine von der sich ruhenden, ja ewigen Selbstobjektifizierung (Aristoteles; Verf.), das andere der dyna-

⁵⁰⁰ z.B. von Arbeitslosen, Behinderten, Obdachlosen und Kranken

⁵⁰¹ vgl. hierzu meine Ausführungen zur Grundstruktur des dichotomen Geschlechterdenkens in B.2.1.1.

⁵⁰² vgl. Catherine KELLER (1993) 109-119.

⁵⁰³ siehe Catherine KELLER (1993) 118.

mischen historischen Kraft (AT; Verf.)⁵⁰⁴ verschmelzen nun in der christlichen Theologie (v.a. in der Scholastik) miteinander. Zwar hätten die Theologumena der Inkarnation Gottes und die alttestamentlich-jüdische Vorstellung von der Liebe und Verbundenheit des Bundesgottes Jahwes, der in seinem Bund mit dem Volk Israel eine Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen und unter den Menschen begründet, ein Korrektiv zu dieser dualistischen Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch darstellen können, jedoch wurden sie im Laufe der christlichen Theologiegeschichte immer mehr verdrängt und in das System des von der Welt getrennten göttlichen Subjekts eingepaßt bzw. von diesem überformt. Deutlich wird dieser Prozeß an der zunehmenden Vereinseitigung der christologischen Aussage von der Doppelnatur Christi. Im Laufe der Theologiegeschichte wurde die wahre Gottheit Christi immer stärker hervorgehoben und das Menschsein Christi immer mehr in den Hintergrund gerückt. Darauf werde ich aber in D.5.2.1 noch näher eingehen.

Diese Projektion 'männlicher' Wirklichkeitserfahrungen und -deutungen auf Gott, die das Ergebnis eines kontinuierlichen Prozesses ist und in der Scholastik bzw. in der Neuscholastik ihren Höhepunkt erreicht, sieht nun folgendermaßen aus: Die sexistische Herrschaft des Mannes wird zur Metapher der Herrschaft Gottes über seine Schöpfung. Während Gott die Rolle des herrschenden, männlichen 'getrennten Subjekts' zugewiesen wird, gilt die Schöpfung als das weibliche 'abhängige Andere', das Gott gegenüber rein passiv, ausschließlich empfangend ist. Eine solche Theologie, die in ihren Tiefen durch sexistische Inhalte und Denkformen geprägt ist, fördert ihrerseits wiederum den soziologischen Sexismus, aus dem sie sich speist.⁵⁰⁵ Sie divinisiert die traditionelle patriarchale 'Männlichkeit', indem sie Gott mit 'männlichen' Eigenschaftswörtern (Autonomie, Herrschaft, Aktivität, Gestaltungswille etc.) beschreibt. Hier trifft die Patriarchatsanalyse Mary DALYs genau ins Schwarze, wenn sie sagt: "Wenn Gott ein Mann ist, muß ... das Männliche Gott sein."⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ siehe Catherine KELLER (1993) 118.

⁵⁰⁵ Diese Projektion 'männlicher' Selbstbilder auf das Wesen Gottes, führt ihrerseits in der Form der Umkehrung der Projektionsrichtung zu einer Legitimierung des androzentrischen Sexismus. Da Gott in dieser Theologie, aufgrund der Projektion 'männlicher' Ideale auf Gott, logischerweise fast ausschließlich 'männliche' Züge aufweist, indem er das Konzept des 'getrennten Selbst' in Reinform selber darstellt, wird dadurch das 'männliche' Selbstkonzept vom 'trennenden Selbst' divinisiert. Dieser Gott wurde von Männern zum Mann gemacht und demzufolge sind auch alle Männer göttlich. Hier ist also ein höchst fragwürdiger Prozeß von Projektion und Rückprojektion im Gange, der unter anderem die Vorherrschaft des Mannes über die Frau ideologisch untermauern soll. Er verläuft in zwei Schritten. Zuerst projizieren Männer ihr Selbstbild auf Gott, d.h. sie machen Gott zum Mann. Dann erklären Männer, daß der Mensch Abbild Gottes sei. Dadurch holen sie sich ihre 'Männlichkeit' von Gott zurück, nun aber in divinisierter Form. Sie sind nun Abbilder des Bildes ihrer selbst und haben durch diesen Kunstgriff Ähnlichkeit mit Gott bekommen. Männer machten und machen sich so zu alleinigen Abbildern Gottes, indem sie Gott nach ihrem Bild selber formten. Frauen, die v.a. das Selbstkonzept vom 'fließenden Selbst' leben, haben in dieser Theologie keinen Platz und werden deshalb auch folgerichtig übergangen. In dieser Theologie kann es deshalb nur Söhne und keine Töchter Gottes geben.

⁵⁰⁶ siehe Mary DALY (1988) 33.

Hieran wird deutlich, daß eine solche Theologie, die auch in Michael SCHMAUS einen eifrigen Verfechter gefunden hat, unmöglich einen sinnvollen Beitrag zur Befreiung von Männern und Frauen aus den Strukturen des Patriarchats und den damit verbundenen monomythischen und pluralitätsfeindlichen 'Männlichkeits-' und 'Weiblichkeitsidealen' leisten kann. Sie legitimiert vielmehr die bestehende patriarchale, auf dichotomen Denk- und Handlungsstrukturen aufbauende, statisch und hierarchisch verfaßte Gesellschaftsordnung, indem sie sie divinisiert. Sie suggeriert den Menschen, daß die göttliche Schöpfungsordnung nur zwei unveränderliche kontradiktorische Seinsweisen, die des absoluten, völlig autarken Seins und die des relativen, total abhängigen Seienden, enthält, zwischen denen keinerlei Interaktion stattfinden kann und die sich theologisch v.a. in der Dichotomie Gott-Welt und soziologisch u.a. in der Dichotomie Mann-Frau verwirklichen. Daß es zwischen diesen Polen viele Misch- und Sonderformen geben könnte, und daß es diese Mischformen in der empirischen Wirklichkeit auch gibt, wird strikt geleugnet, da dies die dichotome Logik und die damit einhergehende Statik des dichotomen Weltbildes zerstören würde. Daß die Wirklichkeit viele Farben und nicht nur zwei hat, daß eine dynamische Pluralität der Lebenskonzepte und Geschlechterbilder durchaus sinnvoll sein kann und daß sich Göttliches und Menschliches in vielerlei Formen begegnen können und dadurch neue Wirklichkeiten zwischen Gott und Mensch konstituieren, wird in dieser Theologie nicht gesehen.

Deshalb ist diese Theologie um der Menschen Willen zu verwerfen, da sie einerseits Männer im Korsett des 'Männlichkeitswahns', in den Strukturen des 'trennenden Selbst' gefangen hält, andererseits Frauen zu 'abhängigen Anderen', zum 'fließenden Selbst' macht, indem sie den patriarchalen Dualismus zwischen dem 'trennenden' und dem 'fließenden Selbst' zum metaphysischen, göttlichen Prinzip der gesamten Schöpfungsordnung erhebt. Sie entwirft eine statische Welt, in der alles so zu bleiben hat, wie es ist, weil Gott es angeblich so und nicht anders gewollt hat. Dadurch wird jeglichen individuellen und gesellschaftlichen Wandlungs- und Befreiungsprozessen (z.B. dem Feminismus und der Männerbefreiung) ihre Grundlage entzogen. Diese Theologie verunmöglicht eine Aufhebung der dualistischen Weltdeutung des Patriarchats, die immer Opfer erzeugt⁵⁰⁷, da sie in ihren Grundannahmen selbst zutiefst dualistisch ist. Sie verhindert in letzter Konsequenz die Subjektwerdung von Menschen, Männern wie Frauen. Deshalb kann sie keine authentische Rede vom Gott der Bibel sein, der den Menschen durch seinen Bund in Liebe zugetan ist und der diesen Bund in der Offenbarung von der Menschwerdung seines Sohnes eine neue wirklichkeitskonstituierende Bezeichnung gibt, die die Menschwerdung des Menschen in der Menschwerdung Gottes unübersehbar als programmatischen Ausdruck seines Liebeswillens aufscheinen läßt.

⁵⁰⁷ vgl. hierzu auch D.3.1

3.3.4.3 Eine menschenverachtende Verklärung des Leidens als ein Ergebnis der SCHMAUSSchen Schöpfungstheologie

Die Fragwürdigkeit der SCHMAUSSchen Schöpfungstheologie wird aber auch gerade im Blick auf ihre Antworten zu existentiellen Lebensfragen des Menschen deutlich. So ist der Mensch nach Ansicht von Michael SCHMAUS ein völlig ungesichertes Wesen, das gegen den allmächtigen Gott nichts vermag.⁵⁰⁸ Diese totale Abhängigkeit des Menschen von Gott erfährt eine höchst perverse Aufgipfelung in folgender Aussage von Michael SCHMAUS: Alle "Unsicherheit und Ungeborgenheit, alles Ausgegrenztsein und Gefährdetsein ist von einer letzten Geborgenheit umgriffen. Der zutiefst Ungesicherte weiß sich letztlich gesichert in der allmächtigen Liebe Gottes. Je heftiger er seine unüberwindliche vordergründige Ungesicherheit erfährt, um so lebendiger kann er seine letzte Gesicherheit in Gott erfahren."⁵⁰⁹

Hier wird auf der Grundlage der Abhängigkeit des Menschen von Gott eine menschenunwürdige Theologie des Leidens konstruiert, die in zynischer Weise die Ungesicherheit und das Leiden von Menschen an ihrer Kontingenz glorifiziert und dadurch indirekt alle gesellschaftlichen Strukturen sanktioniert, die Leiden und Ungerechtigkeit hervorrufen, also auch patriarchale.

Menschen erfahren ihre Kontingenz vor allem dann, wenn ihr Leben nicht gelingt, wenn sie an sich selbst oder an gesellschaftlichen Strukturen scheitern, wenn sie zu Opfern von Gewalt und Unterdrückung werden usw. Sie erfahren ihre Kontingenz vor allem im Leiden. Indem nun gesagt wird - 'Je mehr ich meine Kontingenz erfahre, also leide, desto näher bin ich Gott' - wird alles, was menschliche Kontingenzerfahrungen hervorruft, also auch jedes Unrecht durch Gott sanktioniert, da es als Weg verstanden wird, der Gottes Gutsein besonders gut und "lebendig" erfahrbar und erkennbar macht. Eine solche Rede von Gott ist pervers. Sie stellt Gott als einen dar, der das Leid und die Not in der Welt zumindest duldet, weil es Menschen zu ihm führen kann. Von der Erfahrbarkeit Gottes als letzte Geborgenheit gerade in Situationen, in denen menschliches Leben in Gemeinschaft gelingt, oder in denen sich eine Befreiung aus Angst, Unheil und Unterdrückung vollzieht, ist dagegen überhaupt nicht die Rede.

Eine solche Theologie basiert m.E. auf einer perversen Dialektik, die auf der Grunddichotomie 'Gott und Welt sind wesensmäßig verschieden' aufbaut. Ihre Dialektik besteht nun darin, daß die Welt als Antithese zum Gutsein Gottes gedacht wird. Sie ist verderbt durch die Sünde und gebrochen durch die Kontingenz. Gott dagegen ist ihr totaler Gegensatz. Weil das so ist, ist Gott demzufolge in seiner Antithese am besten erkennbar. Gott ist in dieser Theologie immer der ganz andere. Seine Eigenschaften sind vor allem 'via negativa' ausmachbar, indem man hauptsächlich den Erfahrungen der geschöpflichen Kontingenz eine theologische Relevanz beimißt. Eine solche fast ausschließlich am Leid orientierte

⁵⁰⁸ vgl. Michael SCHMAUS (1979) 90.

⁵⁰⁹ siehe Michael SCHMAUS (1979) 91.

theologische Erkenntnistheorie legt folgenden Schluß nahe: Da Gott am Besten im Leiden erfahrbar ist, ist das Leiden gut, da jede Erkenntnis Gottes besser ist, als keine Erkenntnis Gottes.

Auf eine solche Gotteserkenntnis kann ich aber gut verzichten. Sie macht Menschen klein und nimmt ihr Leiden nicht ernst, indem sie dieses Leiden verklärt, das Sinnlose mit Sinn zu füllen versucht. Dadurch gewinnt man zwar einen scheinbaren Ausweg aus der Theodizee-Problematis, indem man suggeriert, daß letztendlich jedes Leiden doch zum Guten, nämlich zu Gott führt, jedoch auf Kosten eines menschenfreundlichen Antlitzes Gottes, der aus leidvollen Situationen der Angst und Unterdrückung befreit. Zurück bleibt ein Gott, der das Leid in der Welt duldet. Dieser Gott trägt die Maske der Lebensfeindlichkeit. Er verheißt keine neue Erde, sondern vertröstet nur auf den neuen Himmel. Er mißt der irdischen, materiellen Existenz der Menschen keinen Wert bei, sondern ist einzig am jenseitigen, ideellen Heil der Seelen interessiert. Dieser Gott verhindert, daß Menschen in ihrem irdischen Leben einen Sinn sehen, daß sie sich eigenverantwortlich an eine kreative Gestaltung ihrer Welt hin zu mehr Gerechtigkeit, Liebe und Frieden machen. Er verhindert, daß sich Menschen auf die Suche nach individuellem Glück und sozialer Erlösung machen. Kurz gesagt, er ist der Menschwerdung des Menschen im Wege und deshalb um der Menschen und um des Reiches Gottes Willen zu töten.

Diese Rede von Gott ist unbiblisch. Sie nimmt nicht in den Blick, daß der Glaube des Volkes Israel an Jahwe in der Erfahrung der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft seinen Anfang nahm, also die Befreiung und nicht die Knechtschaft die erste Offenbarung Gottes an sein Volk war. Sie beachtet nicht, daß Gott in der Menschwerdung seines Sohnes, sein unbedingtes Ja zum Menschen und seiner Welt aussprach. Sie übergeht die Grundaussage der jüdisch-christlichen Tradition, daß Jahwe ein Gott ist, der sich leidenschaftlich für die Armen und Leidenden einsetzt, um ihr Leid hier und jetzt zu beheben. Im Glauben der Christen wird Gott sogar selber in seinem Sohn zum Leidenden, und bringt dadurch seine unumschränkte Solidarität mit den Armen, Gefolterten und Unterdrückten zum Ausdruck, immer aber mit dem Ziel das Leid aufzuheben und nicht um es zu fördern. Zwar weiß diese eben genannte christliche Tradition keine letzte Antwort auf die Theodizee-Problematis, sie steht dort ganz in der Tradition Hiobs, aber sie rettet das menschenfreundliche Antlitz Gottes, wahrt die Würde des Menschen und ist am Glück und an der Menschwerdung des Menschen orientiert. Sie setzt Gott und Mensch zueinander in Kontrast und faßt ihr Verhältnis zueinander eben nicht als dichotomes auf.

4. Theologische Dichotomien als Hemmnisse einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' und 'Väterlichkeit'. Ansätze einer neuen Rede von Gott

4.1 Der Übervater-Gott der (Neu)Scholastik. Ein Feind der nichtpatriarchalen 'Männlichkeit'

4.1.1 Die Rede vom Vater-Gott in der (Neu)Scholastik und die Männer. Eine kritische Hinführung

Die Rede vom fernen, gefühllosen, allmächtigen und autonomen Gott, wie sie in der (Neu)Scholastik zu finden ist, hat aber nicht nur für Frauen, sondern auch speziell für Männer ganz katastrophale Auswirkungen. Gerade im Blick auf die Vater-Sohn-Beziehung, die vielen Männern v.a. spätestens seit dem ausgehenden 19. Jh. als Söhnen und später als Vätern akute Schwierigkeiten bereitet, offenbart diese Rede von Gott ihren patriarchalen Charakter und erweist sich hierin für Männer unter den Lebensbedingungen unserer Zeit als extrem lebensfeindlich.

Wenden wir uns zuerst der Vater-Sohn-Problematik zu, die sich v.a. seit dem ausgehenden 19. Jh. unter dem Vorzeichen extrem gewandelter Produktions- und Reproduktionsbedingungen (Trennung von Wohn- und Arbeitsstätte; Abwesenheit des Vaters in der Kindererziehung etc.) extrem verschärft hat.⁵¹⁰

Die Beziehung vieler Männer zu ihrem Vater gestaltet sich heute meist äußerst problematisch. Ein Großteil der Männer leidet extrem unter ihren Vätern. Sie erleben ihre Väter meistens als abwesend (fast alle Väter arbeiten außer Haus), als nicht zugängliches Abstraktum, als gefühlsmäßig distanziert, als unzuverlässig, oder als herrschenden und z.T. gewalttätigen Despoten in der Familie. Ein Grundzug all dieser Erfahrungen ist die Abwesenheit des Vaters (physisch wie psychisch). Dazu kommt dann in vielen Fällen die Erfahrung, daß wenn der Vater einmal präsent ist, er sich als übermächtiger und despotischer Tyrann oder als autoritäre Strafinstanz in der Familie und seinen Söhnen gegenüber gebärdet.⁵¹¹

Als Illustration des eben Gesagten sollen hier die Erfahrungen von Joachim PARPAT kurz zur Sprache kommen. In seiner langjährigen Tätigkeit in einer Männergruppe kam er zu folgenden Erkenntnissen: "Im Verlauf langjähriger Gruppengespräche entdecken wir hinter dem starken Mangel und den Gewalterfahrungen also eine verborgene Sehnsucht nach dem liebevollen, anwesenden, fürsorglichen Vater und nach Ruhe und Frieden in der Familie. Für mich liegt in dieser Sehnsucht auch die Erklärung dafür, warum viele Männer sehr stark berührt sind, wenn es warm, harmonisch, ruhig, liebevoll in der Gruppe zugeht. Fast alle Männer haben ihre Väter strafend oder gewalttätig erlebt. Die ausgeübte Gewalt der Väter war nun nicht nur körperlich oder lag nur im autoritären Mißbrauch, sondern lag auch

⁵¹⁰ vgl. Elisabeth BADINTER (1993) 111-115; Walter HOLLSTEIN (1992a) 59f.

⁵¹¹ vgl. Joachim PARPAT (1992) 136-139; Walter HOLLSTEIN (1992a) 59-61; Elisabeth BADINTER (1993) 111-115; Robert BLY (1991) 34-47; Richard ROHR (1991) 33-36.

im Schweigen, in der Distanz, in der Ausgrenzung oder in den Leistungsforderungen als pervertierte Form eines Liebesversprechens."⁵¹²

Die Ursachen dieser Abwesenheit der Väter sind m.E. sehr stark durch die Strukturen der 'vaterlosen Gesellschaft'⁵¹³ und der aus ihnen hervorgehenden Problematik speziell für Männer geprägt. Männer erfahren heute im zunehmenden Maße ihre eigene Ohnmacht gegenüber den gesellschaftlichen Großorganisationen und ihren Mechanismen. Sie erleben sich - ähnlich wie viele Frauen - in weitem Maße fremdbestimmt. Dieses Erleben der Fremdbestimmung durch externe Mächte steht aber im krassen Widerspruch zum traditionellen Ideal des Mann-Seins, das den autonomen, weltgestaltenden und herrschenden Mann propagiert. Dies hat unterschiedliche Reaktionen zur Folge. Entweder reagieren Männer auf diesen Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit mit Aggression, oder mit Depression, andere mit Resignation. Viele Männer neigen heute dazu ihre Frustration und gesellschaftliche Ohnmacht durch gewalttätige Akte in Familie und Gesellschaft, auf der Autobahn oder auf dem Fußballplatz zu kompensieren. Andere wiederum reagieren darauf, indem sie die Flucht in die Verzweiflung und psychische und physische Selbstzerstörung (z.B. durch Alkohol und andere Drogen, durch Arbeitssucht etc.) antreten. Wieder andere resignieren völlig, und stürzen sich in eine hedonistische Lebensform, die keine soziale Verantwortung mehr kennt.

Diese oft ineinandergreifenden Kompensationsmechanismen haben ihre Folgen auch für das Familienleben. Diese Männer sind ihren Söhnen (und Töchtern) keine verantwortungsvollen Väter mehr, sondern sie sind psychisch und physisch abwesend oder ganz offensichtlich gewalttätig. Ich möchte hierbei jedoch betonen, daß es mir hier nicht um eine Rechtfertigung der abwesenden und gewalttätigen Väter geht. Vielmehr versuche ich die sozialen Ursachen dieser psychischen 'Defekte' in den Blick nehmen. Sie sind u.a. auch ein Resultat der gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen. Hierbei schließe ich mich der Sichtweise Jürgen MOLTMANNS an, der in ähnlichem Zusammenhang zu dem Schluß kommt: "Die wachsende Verantwortungslosigkeit von Männern gegenüber ihren Familien und Kindern und die männliche Regression auf die kindische Spielwiese narzißtischer Selbstbeschäftigung sind traurige Nebeneffekte der Entpatriarchalisierung der modernen Gesellschaft."⁵¹⁴ Wie sieht nun die Reaktion der Söhne auf solche verantwortungslosen Väter aus?

Männer reagieren nun sehr unterschiedlich auf diese sehr unterschiedlichen Erfahrungen väterlicher Gewalt und Abwesenheit. Einige entziehen sich der väterlichen Gewalt durch Flucht aus der Familie, andere durch Unterordnung, wieder andere reagieren auf die Gewalt des Vaters mit kleinen Sabotageakten, in denen sie die Schwächen des Übervaters bloßstellen. Zu einer echten und offenen Konfliktaustragung und -bewältigung kommt es

⁵¹² siehe Joachim PARPAT (1992) 138.

⁵¹³ siehe hierzu auch C.4.1.3

⁵¹⁴ siehe Jürgen MOLTMANN (1983) 399f.

dagegen in den seltensten Fällen.⁵¹⁵ Die Lebensbotschaften, die diese Söhne von ihren Vätern erhalten, und die sich im Unterbewußten bzw. im Gewissen festsetzen sind zwar sehr unterschiedlich, alle tragen sie aber lebenshemmende Elemente in sich. So sagt sich z.B. der Ängstliche und Eingeschüchterte: "Ich darf (der Autorität) nicht widersprechen' ...'Ich darf meine Eltern nicht enttäuschen', sagt der zuwenig Geliebte. 'Wenn ich mir ein schönes Leben mache, drücke ich mich vor der Verantwortung', sagt der durch Kinderarbeit Mißbrauchte."⁵¹⁶

Männer leiden heute also zum Großteil unter ihren Vätern. Die nicht geklärten Vater-Sohn-Konflikte verschwinden aber nicht mit dem Erwachsenenalter, sondern sie werden weiter transportiert und z.T. auch transformiert, aber nicht bewältigt. So verwundert es nicht, daß viele Männer, wenn sie später selber einmal Väter sind, das Verhalten ihrer Väter reproduzieren, und ihren Söhnen ähnlich schlechte Väter sind, wie es ihr Vater ihnen gegenüber war.

Dazu kommt noch, daß sich das gestörte Verhältnis zum (abwesenden) Vater bei den meisten Jungen auf das Gottesbild überträgt⁵¹⁷ und so die gesamte religiöse Weltdeutung von Männern negativ prägen kann. Auf dem Erfahrungshintergrund des eigenen Verlassenseins durch den leiblichen Vater, konstruieren sich Männer oft ein Welt- und ein Menschenbild, in dem Liebe, Beziehung und personale empathische Nähe zu fehlen scheinen und das nur durch Macht, Gewalt und Unterwerfung geprägt wird. Dieses Welt- und Menschenbild erfährt seine transzendente Begründung durch einen Gott, der genauso abwesend und gewalttätig wie der eigene Vater ist. Auf der Grundlage eines solchen Deuterahmens der Wirklichkeit verwundert es nicht, wenn Männer - aus dem Bewußtsein des Getrenntseins von allen - unfähig zu Beziehungen sind und ihr Leben herrschaftsorientiert und gewalttätig gestalten.

Wie kann man diesen Teufelskreis aber sprengen? Meines Erachtens sind zwei Ansatzpunkte zur Durchbrechung dieses Mechanismus der Reproduktion patriarchaler 'Männlichkeit' und 'Väterlichkeit' gegeben. Entweder man verändert die Lebenswirklichkeit der Männer, indem man es ihnen z.B. ermöglicht personale Nähe durch 'Ersatzväter' zu erfahren, was entweder durch einen Therapeuten oder durch Männer einer Männergruppe geschehen kann.⁵¹⁸ Oder man zerstört ihr Weltbild der Trennung und des 'trennenden Selbst' und zeigt ihnen Zugangswege zu neuen Weltdeutungen, die auf Nähe und Beziehung gründen. Sicher sind beide Wege nicht getrennt zu gehen. Ein neues Welt- und Menschenbild bedarf immer seiner Verifikation in der Erfahrung der Menschen und eine neue

⁵¹⁵ vgl. Joachim PARPAT (1992) 138.

⁵¹⁶ siehe Joachim PARPAT (1992) 139.

⁵¹⁷ Dies ist eine Arbeitsthese des religionssoziologischen Forschungsprojekts der EKD mit dem Titel "Spiritualität - Religiosität von Männern in der Bundesrepublik Deutschland" vgl. Männerforum 9 (1993) 28. In dieser Ausgabe des 'Männerforums' sind auch weitere interessante Informationen zu diesem derzeit laufenden Forschungsprojekt zu finden, vgl. Männerforum 9 (1993) 27f.

⁵¹⁸ Nähere Informationen hierzu und weitere Aspekte der Veränderung der Lebenswirklichkeit von Männern sind in A.1.3 zu finden.

Erfahrung der Wirklichkeit bedarf ihrerseits immer auch neuer Deutungsmuster dieser Wirklichkeit. Hier nehme ich nun den Weg der Veränderung der Weltdeutungsmuster näher in den Blick.

Eine positive Funktion von Religion könnte es nun sein, diesen unter ihren Vätern leidenden Männern, Gott als vorbehaltlos liebende und nahe, mit den Menschen aufs Innigste verbundene Vaterfigur vorzustellen. Dies kann Männern eine Hilfe sein, die am leiblichen Vater erlebten Defizite und psychischen und physischen Verletzungen zu bewältigen und zu einer im eigenen Leben individuell verschieden ausgeprägten nichtpatriarchalen 'Väterlichkeit' vorzustoßen, die auf psychische und physische Gewalt verzichtet und personale, liebende Nähe verwirklicht. Natürlich reicht es aber nicht aus, Gott als liebenden Vater einfach verbal zu behaupten. Damit diese liebende 'Väterlichkeit' Gottes auch erfahrbar und dadurch glaubwürdig werden kann, ist es nötig, daß sich Männer liebevoll mit Sachverstand und Menschenkenntnis für und mit anderen Männern engagieren und sie die behauptete Nähe Gottes leibhaftig in zärtlichen Umarmungen, in aufmunternden Zeichen und in ehrlichen und offenen Gesprächen spüren lassen. Nach Meinung von Jürgen MOLTMANN ist es deshalb notwendig, "eine nichtpatriarchale Rede von Gott dem 'Vater' im Himmel zu entwickeln, um in seinem Namen auf Erden Mut zu einer Männlichkeit ohne Herrschaftsanspruch und zu einer Väterlichkeit ohne Machtgelüste und ohne Ohnmachtsgefühle zu machen."⁵¹⁹ Dazu kommen müssen aber auch fundamentale gesellschaftliche Veränderungen, die dieser neuen nichtpatriarchalen 'Väterlichkeit' und 'Männlichkeit' die strukturellen Möglichkeiten ihrer Realisierung schaffen. Hierzu kann die christliche Religion einen wertvollen Beitrag liefern. In ihrem Grundansatz zielt sie ja nicht nur auf individuelle, sondern vor allem auch auf soziale Veränderungen ab, durch die es den Einzelnen ermöglicht wird, ihr Leben in Gemeinschaft zur Fülle zu bringen. In der Reich Gottes Botschaft Jesu wird diese Utopie einer neuen Gesellschaft, einer 'neuen Erde' greifbar. Sie ermuntert den Einzelnen, sich für diese 'bessere Welt' jenseits von totalitärer, kapitalistischer oder patriarchaler Unterdrückung und Gewalt zu engagieren, indem sie den Einzelnen und den gesamten Prozeß der Veränderung unter den Schutz Gottes stellt, der sich die Erfüllung dieser Utopie zum Programm gemacht hat. Sie ist die Botschaft vom partnerschaftlichen Miteinander von Gott und Mensch im Prozeß der universalen Gerechtigkeit und der individuell und kontextuell je verschieden verlaufenden Erfüllung.

Das Gottesbild der (Neu)Scholastik läuft aber dieser eben beschriebenen entpatriarchalisierten 'Väterlichkeit' extrem zuwider. Dieser Gott ist genau der Typ Vater unter dem viele Männer leiden. Hier wirkt sich die Projektion des heldischen Ichs auf Gott für Männer selbst katastrophal aus. Dieser Gott, zu dem wir Männer uns in unserem Glaubensbekenntnis als "Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde" bekennen,

⁵¹⁹ siehe Jürgen MOLTMANN (1983) 400.

dieser Gott ist die autoritäre Legitimationsfigur dieser oben beschriebenen, defizitär und zerstörerisch erlebten 'Väterlichkeit'. Als transzendenter Übervater stützt er das Konzept der patriarchalen 'Väterlichkeit' und erschwert es Männern eine eigene 'Väterlichkeit' im Umgang mit ihren Söhnen (und Töchtern) zu entwickeln, die die am eigenen Vater so schmerzlich vermißten Eigenschaften wie Empathie, Zärtlichkeit, Verständnis, Konfliktfähigkeit, Hinführung der Kinder zu eigenständigem Handeln durch solidarische Begleitung umfaßt.

Das patriarchale Gottesbild der (Neu)Scholastik, ist infolge der oben beschriebenen Projektion⁵²⁰ patriarchaler 'Männlichkeit' auf Gott, Abbild von und Vorbild für Männer, die an ihn glauben. In diesem Gottesbild wurde im Laufe der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, die autoritäre Moral patriarchaler bzw. paternalistischer Gesellschaftskonzepte verewigt.⁵²¹ Diese autoritäre Moral funktioniert nach dem Schema des Gehorsams des unselbstständig gedachten Menschen gegenüber 'väterlichen' Autoritäten und der Erfüllung der von diesen Autoritäten vorgegebenen Normen. Das Verhältnis Gott-Mensch wird in diesem theologischen Konzept der (Neu)Scholastik genauso gedacht wie das Verhältnis zwischen dem souveränen Herrscher und dem abhängigen Untertan. Ein Mensch, ein Mann der vor diesem Gott steht, muß sich notwendig als völlig abhängig erfahren.

Dieser göttliche Übervater unterdrückt durch sein alles überbietendes, allmächtiges Herr-Sein, das ideologisch als Liebe verbrämt wird, die Entwicklung eines selbständigen Menschen, der sein Leben auf eigenständig erworbene Überzeugungen und nicht auf unabänderlich vorgegebene Normen gründet und der sein Leben in der Gesellschaft auf der Basis dieser Überzeugungen durch eigenständiges, verantwortliches Handeln gestaltet. Er ist kein Gott, der Männern das Gefühl gibt, daß sie mit ihren Wünschen und Sehnsüchten etwas Wert sind, daß diese Wünsche und Sehnsüchte nach Zärtlichkeit, Freiheit, Beziehung, Liebe und Eigenständigkeit gewollt sind, sondern er vermittelt Männern die Botschaft, daß alles schon so richtig und gut ist, wie es ist; daß es gut und gewollt ist, daß sie sich im Arbeitsprozeß entfremden lassen, daß sie von autoritären Vaterfiguren (z.B. von ihrem Chef) bevormundet werden, daß sie sich sog. 'Sachzwängen' unterordnen und ihre eigenen Sehnsüchte und Ziele dabei unterdrücken, weil sie durch diese demütige Haltung Gott die Ehre geben, indem sie ihre geschöpfliche Natur, die als absolute Hinwendung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer zu verstehen ist, verwirklichen. Dieses Absehen von sich selbst und die völlige Hinwendung zum Schöpfergott gilt in der Schöpfungstheologie Michael SCHMAUS' als höchste Tugend des Menschen. Eigene Wünsche des Menschen zählen vor diesem Gott und seiner ewigen Ordnung nichts, bzw. sie werden als selbstsüchtige, sündige Rebellion gegen die Gebote des überguten Vaters aufgefaßt. Dadurch wird dieses Gottesbild der (Neu)Scholastik zum Hemmschuh der Entwicklung von Männern zu liebenden, kreativen und eigenverantwortlich handelnden Subjekten.

⁵²⁰ vgl. C.3.3.4.2

⁵²¹ vgl. C.4.1.4

4.1.2 Psychologische und soziale Konsequenzen des Gottesbildes der (Neu-)Scholastik und artverwandter Allmachtsphantasien

Das Gottesbild der (Neu)Scholastik, wie wir es z.B. bei Michael SCHMAUS finden, ist zutiefst destruktiv. Als Projektion patriarchaler Allmachts- und Absolutheitsphantasien wird Gott zum Inbegriff des 'getrennten Selbst', zum 'bösen Vatergott', der repressive und totalitäre Gesellschaftsentwürfe legitimiert. Zudem führt dieses Gottesbild Menschen, die an diesen Gott glauben, unwillkürlich in einen 'Ödipuskomplex' mit weitreichenden psychischen und sozialen Folgen.

Der allmächtige Vater und der Mensch als schwaches abhängiges Kind Gottes stehen sich in der (neu)scholastischen Theologie dichotom gegenüber. Der Wille des Menschen, sein Leben eigenverantwortlich, aus eigener Macht selbst zu gestalten und der Absolutheitsanspruch Gottes, der alle Macht des Menschen als von ihm herkommende in sich absorbiert, stehen sich kontradiktorisch gegenüber. Einem Menschen, der an diesen theistischen Gott, der für sich beansprucht, die Fülle des Seins schlechthin zu sein, glaubt und ihm gemäß zu leben versucht und gleichermaßen sein eigenes Leben und Sein gestalten will, bleiben nur zwei Wege offen dies zu tun, die beide mit einem brutalen Tötungsakt verbunden sind. Entweder tötet der Mensch seine eigene Individualität, indem er sich diesem göttlichen Übervater total unterwirft und sich dabei seiner eigenen Lebensmacht, seiner eigenen Wünsche und Sehnsüchte beraubt, indem er sie abtötet, oder er hegt den Wunsch, den übermächtigen Vater zu töten, um überhaupt die Chance zu einer eigenmächtigen Gestaltung des eigenen Lebens, angesichts der Übermacht des Vaters zu erhalten.

Beide Tötungsakte haben sich in der Geschichte der Menschheit real vollzogen. Beide sind aber zugleich auch der Versuch sich der Allmacht des Vaters zu bemächtigen, entweder in der Form der Teilhabe durch Unterwerfung oder in der Form der Selbstermächtigung durch Tötung des Vaters. Beide führen trotz unterschiedlicher Ausgangspunkte immer wieder zu totalitären Sozialformen, die patriarchale Allmachtsphantasien reproduzieren und dadurch den Menschen in seiner Individualität zerstören.

In den totalitären Sozialformen des Faschismus und des Stalinismus wurde der göttliche Übervater auf der Ebene der Ideologie getötet. Beide Systeme sind atheistisch und suchen ihre Legitimation in rein immanenten Deutungszusammenhängen. Auf der materiellen Ebene kam dieser allmächtige Übervater aber wieder zu neuem Leben. An die Stelle des göttlichen Übervaters trat der 'Führer' (Hitler bzw. Stalin) und eine Idee einer absoluten Macht in der Geschichte (die Idee der 'Herrschaft der arischen Rasse' bzw. die Idee der 'Herrschaft des Proletariats'). Der allmächtige Vater wurde also nicht wirklich getötet, sondern nur in die Geschichte verinnerlicht.

Etwas anders verlief und verläuft der Umgang mit der Allmacht Gottes in traditionalistischen und in fundamentalistischen Erscheinungsformen von Religion. Hier unterwerfen sich Herrschende und Beherrschte dem Willen des göttlichen Übervaters in unbedingter Weise. Die

letzte allmächtige Macht wird transzendent gedacht, hat aber insofern einen Bezug zur Welt, als daß sie ihre Macht an irdische Repräsentanten delegiert, die sich als Vollstrecker des göttlichen Willens einerseits selber dem allmächtigen Übervater total unterwerfen und andererseits von ihren Untergebenen und Schutzbefohlenen die selbe Unterwerfung ihnen gegenüber erwarten. Heute ist diese Form des Vaterkultes z.B. in der autoritären, papst- und lehramtszentrierten Ekklesiologie innerhalb der katholischen Kirche erkennbar, was im paternalistischen Grundductus der jüngsten päpstlichen Verlautbarungen z.B. zur Sexualmoral und zur Gewissensfreiheit immer deutlicher wurde.

In beiden Systemen vollzog und vollzieht sich die Tötung des Menschen als Individuum. Der eigenverantwortliche Mensch wird in diesen Systemen der Allmacht einer Idee (z.B. dem durch Totalitätsansprüche entstellten marxistisch-leninistischen Idealen der Weltrevolution und des Klassenkampfes) oder der Allmacht einer Person (z.B. in der Gestalt des 'Führers' Adolf Hitler) oder einer Personengruppe (z.B. den Vertretern des kirchlichen Lehramts in ihrer Funktion als von Gott autorisierte Verkünder des wahren, unverfälschten Glaubens der Kirche) unterworfen und geopfert, indem er sich diesen Autoritäten mehr oder weniger bedingungslos unterzuordnen hat und in das willenlose und gehorsame Kollektiv der 'Arbeiter und Bauern', des 'deutschen Volkes' oder der 'Gläubigen' aufgelöst wird. Diese autoritären Systeme basieren auf dem Glauben an eine absolute, allmächtige Macht, die das Maß und das Ziel allen Seins ist. Im Fall des Stalinismus ist diese Macht die Geschichte selbst, die unweigerlich auf ihr Ziel dem Kommunismus zusteuert. In faschistischen Systemen wie z.B. im Nationalsozialismus ist diese Macht mit der Herrschaft einer bestimmten, überlegenen 'Rasse' oder eines anders gearteten Kollektivs identisch. In fundamentalistischen Religionen und Ekklesiologien ist diese Macht transzendenter Natur. Sie manifestiert sich im Bild des allmächtigen Gottes, von dessen Allmacht und Allwissenheit sich die Herrschaftsmacht und unhinterfragbare Weltdeutungsmacht seiner Repräsentanten ableitet.

Jedes dieser Systeme zerstört den Menschen als Individuum und erzeugt in seinen alltäglichen Handlungen Opfer. Menschen, die ihre Individualität gegen das jeweilige System zu behaupten versuchen, wurden entweder in Konzentrationslagern ermordet, auf Scheiterhaufen verbrannt, deportiert oder in psychiatrische Anstalten gesteckt oder aber sie werden heute - und das ist im Blick auf die katholische Kirche in ihrem Umgang mit QuerdenkerInnen gesagt - auf etwas 'humanere' Art zum Schweigen gebracht, indem man ihnen Redeverbote auferlegt, sie aus entscheidenden Positionen entläßt oder sie schlichtweg vom Dienst suspendiert. In diesem gewalttätigen Prozeß der Tötung des Individuums suggerieren diese totalitären Systeme den Menschen dabei jedoch, daß sie auf je unterschiedliche Weise an der väterlichen Allmacht teilhaben. Die Herrschenden partizipieren an dieser Allmacht, weil sie die Repräsentanten und Vollstrecker dieser Macht sind. Die beherrschten Menschen haben an dieser Allmacht insofern Anteil, daß sie als Teile eines gehorsamen

Kollektivs der Nachfolgenden⁵²² (als 'Arbeiter und Bauern', als 'das deutsche Volk', als das 'Volk Gottes') den Willen und die Ziele dieser letzten Macht erfüllen.

Im kapitalistischen Deutungszusammenhang begegnet uns dieses Phänomen der Tötung des Individuums in einer anderen Spielweise. Auf der Grundlage der philosophischen Aufklärung gilt in diesem Deutungszusammenhang auf der Ebene der Ideologie der einzelne Mensch und seine Vernunft als eigenständige Macht in der Geschichte, die sich keinen Autoritäten außerhalb ihrer selbst unterzuordnen habe. Auch hier wird also der allmächtige Übervater in der Gestalt des normensetzenden transzendenten Gottes getötet, jedoch wird er hier ähnlich wie im Faschismus und Stalinismus internalisiert und in die Geschichte heringeholt. Auf der materiellen Ebene ist nämlich der Mensch als Individuum in verstärktem Maße einer letzten Autorität, der allmächtigen Macht des Marktes und des Wirtschaftswachstums unterworfen und wird dabei in das Kollektiv der Produzenten und Konsumenten integriert. Er muß den Gesetzen des Marktes gehorchen, seine Arbeitskraft den Ansprüchen des Marktes entsprechend zur Verfügung stellen. Er muß beliebig einsetzbar sein (egal an welchem Ort, zu welcher Zeit und zu welcher Tätigkeit). Er muß räumlich mobil, zeitlich flexibel und jederzeit umschulungsbereit sein, sofern es die Marktsituation erfordert. Erfüllt er diese Kriterien nicht oder nur unzureichend hat er halt Pech gehabt und droht als Arbeitsloser aus der Produktions- und Konsumtionsgemeinschaft herauszufallen und in Not und Elend zu geraten, sofern ihn nicht der zum Markt komplementäre Übervater des Staates und die anderen Organe der subsidiär strukturierten Wohlfahrtsgesellschaft auffangen und ihn mit ihrer väterlichen Hilfe erneut dem Produktions- und Konsumtionskreislauf zuführen. Außerdem hat der einzelne Mensch seine Bedürfnisse am Markt zu orientieren und diese durch Konsum marktgerecht zu befriedigen. Dabei hilft ihm die Werbung, die ihm permanent suggeriert, was ihm noch alles zum glücklichen und erfüllten Leben fehlt. Er braucht das entsprechende Produkt nur noch zu kaufen, wenn er genug Geld hat.

Auch hier ist also der Mensch einer allmächtigen Macht total unterworfen und als selbstbestimmtes Individuum mit eigenen Wünschen, Zielen und Bedürfnissen getötet, obwohl der Wert dieses Individuums auf ideologischer Ebene immer wieder propagiert wird.

An diesen kurz skizzierten Beispielen dürfte deutlichen geworden sein, daß der Glaube an eine allmächtige Macht, wie auch immer sie gedacht wird, für den Menschen als individuelle, einzigartige Persönlichkeit zutiefst destruktive Folgen hat. Fällt dieser Glaube auf fruchtbaren Boden, d.h. verwirklicht sich dieses fragwürdige Ideal in der materiellen Wirklichkeit der Menschen, so führt dies m.E. zwangsläufig zur Vermassung, Entwürdigung und Entmenschlichung des einzelnen Menschen, der zum blinden Kadavergehorsam gegenüber personellen, ideellen oder institutionellen Autoritäten verurteilt ist und dabei jeder Möglichkeit beraubt ist, sein Leben in eigenverantwortlicher und selbständiger Selbst- und

⁵²² Man könnte hier auch den Begriff 'Mitläufer' einfügen.

Gemeinschaftsgestaltung auf der Basis von auf Erfahrung gewachsenen Überzeugungen zur Fülle zu bringen. Aufgrund dieser Einsichten ist es m.E. nicht mehr verantwortbar von Gott als einem allmächtigen Wesen zu reden, da jede Allmachtsvorstellung - ob transzendent oder immanent gedacht - in letzter Konsequenz immer zur Entmächtigung und Entfremdung des menschlichen Individuums führt. Jede Vorstellung einer allmächtigen Macht führt nämlich zu einer dichotomen Weltdeutung. Neben einer allmächtigen, absoluten Macht kann es immer nur total Machtlose geben, die sich wie A/Nicht-A gegenüberstehen. Das Konzept der Allmacht und der Absolutheit kann nie eine andere Beziehung zwischen beiden Polen herstellen als die der Herrschaft und der Unterwerfung. Das Allmächtige kann nie etwas von seiner Macht abgeben, dann wäre es ja nicht mehr allmächtig. Es gehört zu seinem Wesen eine diktatorische Zwangsmacht zu sein, andernfalls würde es sich selbst als Allmächtiges auflösen. Infolgedessen muß jedes soziale System, dem in irgendeiner Weise das Ideal eines allmächtigen, alleingültigen, absoluten Sinngrundes zugrundeliegt, diktatorische und totalitäre Züge tragen, wenn es sich nicht selbst zerstören will.

Im Blick auf den christlichen Glauben wirft diese fundamentale Kritik an Allmachtskonzeptionen jeder Art tiefgreifende Fragen auf: Wie kann auf der Grundlage dieser Einsichten überhaupt noch von Gott geredet werden? Ist es nicht vielleicht besser, die Worte 'Gott' und 'Gott-Vater' unter den Bedingungen unserer pluralen Lebensverhältnisse heute überhaupt nicht mehr zu gebrauchen, da mit diesem Wort die Allmachtsvorstellung von einem letzten transzendenten Urgrund allen Seins aufs Engste verknüpft ist?

Diesen Fragen versuche ich im folgenden nachzugehen, indem ich mich zunächst dem gegenwärtigen Phänomen der 'vaterlosen Gesellschaft' zuwende, daran anschließend verschiedene Möglichkeiten 'Gott-Vater' zu denken analysiere und darauf aufbauend Grundzüge einer neuen Rede von Gott dem Vater herauszuarbeiten versuche.

4.1.3 Menschliche und göttliche 'Väterlichkeit' in der 'vaterlosen Gesellschaft'

Die Rede von Gott als Vater ist unter den Bedingungen der Gegenwart zu einem höchst fragwürdigen Sprachspiel geworden. Neben den kritischen Fragen an dieses Gottesbild, die ich gerade eben stellte, tritt die Kritik feministischer Theologinnen an dieser patriarchalen Rede von Gott. Dazu kommt noch, daß sich die gesellschaftlichen Bedingungen in denen von Gott geredet wird, fundamental gewandelt haben. Während in der Vergangenheit die Gesellschaft deutlich paternalistisch geprägt war - es gab väterliche Führungsgestalten in Staat (Könige) und Familie (der Vater als Vorsteher der Familie), deren gesellschaftliche Macht eindeutig mit ihrer Person verbunden war und deren Autorität nicht in Frage gestellt wurde - ist die heutige Gesellschaft in verstärktem Maße durch die Abwesenheit von Vaterfiguren gekennzeichnet. Dieses Phänomen beschrieb Alexander MITSCHERLICH schon 1963 als Weg in die 'vaterlose Gesellschaft'.

Wichtige Merkmale der 'vaterlosen Gesellschaft' und ihre Bedeutung für die Rede von Gott versuche ich nun anhand der Ausführungen von Jürgen MOLTMANN⁵²³ und Yorick SPIEGEL⁵²⁴ darzustellen:

In zunehmenden Maße wurden im Verlauf des 20. Jh.s die Träger gesellschaftlicher Macht unsichtbar und anonym. Im Zuge der zunehmenden Bürokratisierung und Institutionalisierung verschwanden die herausragenden väterlichen Führungsgestalten in Politik und Wirtschaft. Die Könige von einst, herausragende politische Führerfiguren im Stile Konrad Adenauers oder 'Landesväter' wie Franz Joseph Strauß sind von der gegenwärtigen politischen Bühne verschwunden. Heute findet man kaum noch solche personalen Manifestationen politischer Macht. Sie gingen auf in den Verwaltungsapparaten der Parteien und des Staates. Es mutet dagegen schon anachronistisch an, wenn eine einzelne Person z.B. Helmut Kohl diesem Ideal des politischen Führers entsprechen will. In der Wirtschaft vollzog sich ein ähnlicher Prozeß. Die großen Unternehmestypen, die ihrer 'Betriebsfamilie' vorstanden und ihrem Betrieb ihre ganz persönliche Note aufsetzten, verschwanden und wurden in zunehmenden Maße durch auswechselbare und weitgehend unsichtbare Manager, Aufsichtsräte und Aktionäre ersetzt.

Auch die Vaterfiguren innerhalb der bäuerlichen und bürgerlichen Familien verloren weitgehend ihren sozialen Status und ihre ihnen traditionell zukommende Macht. Unter den gegenwärtigen sozialen Bedingungen veränderte sich die Rolle des Vaters in der Familie zusehends. So "weicht die Macht von dem Vater und überträgt sich auf die anonymen Gesetzmäßigkeiten eines Marktes und der gesellschaftlichen Großorganisationen. Es gibt zwar weiterhin Väter, insofern ist der Ausdruck 'vaterlose Gesellschaft' unrichtig, aber es gibt keine mächtigen Väter mehr, auch wenn sie ihre Ohnmacht durch willkürliches oder brutales Verhalten kaschieren, sondern nur noch Vatersurrogate."⁵²⁵

Gleichzeitig ist aber eine gegenläufige Entwicklung im Raum der christlichen Religion festzustellen. Trotz der Versachlichung und Entpersonalisierung der politischen, sozialen und familiären Gewalt, in der sich die alten personalen Beschreibungen von Macht kaum mehr aufrechterhalten lassen, weil sich diese Macht heute in der Gestalt namenloser Organisationen, Bürokratien, Markt- und Gesellschaftsmechanismen manifestiert, halten sich hier die alten paternalistischen Organisationsstrukturen und Gottesbilder besonders hartnäckig. Der 'Heilige Vater', die paternalistische Hierarchie und die Rede von Gott-Vater gelten weiterhin in weiten Kreisen als unhinterfragbare Eckdaten der kirchlichen Existenz. Dabei ergibt sich ein gravierendes Problem für die kirchliche Verkündigung. "Je stärker innerhalb der Gesellschaft die Träger gesellschaftlicher Macht unsichtbar und anonym werden, desto deutlicher verlieren auch solche Gottesbenennung (und Ekklesiologien; Verf.) an Gewicht und Evidenz; wer heute von Gott-König oder von der Königsherrschaft Christi (oder von der Autorität des 'Heiligen Vaters', und der Bischöfe als Hirten der Gemeinde; Verf.) spricht, verfällt einer

⁵²³ vgl. Jürgen MOLTMANN (1983) 399f.

⁵²⁴ vgl. Yorick SPIEGEL (1981) 174f. 178f.

⁵²⁵ siehe Yorick SPIEGEL (1981) 174.

rückwärts gewandten Romantik von jener Märchen-Zeit, in der es noch Könige und Prinzen gab."⁵²⁶ Eine religiöse Symbolik, die auf überkommene paternalistische Bilder zurückgreift, erscheint unter den heutigen sozialen Bedingungen als anachronistisch. Sie ist insofern obsolet geworden, da sie mit den gegenwärtigen Verhältnissen nicht mehr vermittelbar ist und keine sinnvollen und zeitgemäßen Deutungen der Lebenswirklichkeit der Menschen mehr anbieten kann. Deshalb erscheint es mir als Theologen zwingend notwendig neue Bilder von Gott und der Kirche zu schaffen, die jenseits obsolet gewordener paternalistischer Konzepte stehen. Kann dabei aber das Sprachspiel von Gott dem Vater überhaupt noch gerettet werden, auch wenn es in sich einige Potentiale zur Befreiung der Männer aus ihren Vater-Sohn-Konflikten trägt? Um dies zu klären, versuche ich im folgenden verschiedene Möglichkeiten der Rede von Gott-Vater zu analysieren und sie dahingehend zu befragen, in wie weit sie unter den Bedingungen der heutigen Zeit noch tragfähige Sinnkonzepte für heutige Menschen bereitstellen können.

4.1.4 Modelle Gott-Vater zu denken

Meines Erachtens lassen sich zwei Grundtypen der Rede von Gott-Vater herauskristalisieren, die aus je unterschiedlichen theologischen Perspektiven heraus entwickelt werden und unterschiedliche Inhalte zur Sprache bringen.⁵²⁷

Der erste Typ, den ich im weiteren Verlauf als *patriarchalen Typ der Gott-Vater-Rede* bezeichnen werde, beschreibt Gott als allmächtigen und ewigen Schöpfer und Herrn aller Dinge, als Schöpfer einer ewigen Ordnung, die mittels der Vernunft in der Form ontologischer Aussagen erkannt werden kann (vgl. die Theologie Michael SCHMAUS'). Dieser Gott ist der Gott der Onto-Theologie. Als 'Causa sui' ist er "der Gott des Selbstseins, der Übereinstimmung mit sich selbst und der Vollkommenheit, den nicht die geringste Veränderung ankommt, der Gott der Selbstgenügsamkeit und der Selbstbeherrschung."⁵²⁸ Dieser Redetyp ist eine Projektion der patriarchalen Gesellschaftsordnung, in der Autorität, Rechte und Normen von oben kommen und Abhängigkeit und Angewiesenheit unten herrschen. Die Weltordnung wird in diesem System ausschließlich hierarchisch gedacht, die "familiären, politischen und kirchlichen Pyramiden (weisen hier; Verf.) auf die höchste Autorität im Himmel hin, von der sie ihre Legitimation erhalten, auf den Herr-Gott, den *All-Vater*."⁵²⁹ In diesem Kontext der patriarchalen Herrschaft konnte Gott nur in der Form des 'monarchischen Monotheismus' gedacht werden. "Dem Einen Gott im Himmel entspricht der Eine Herrscher auf der Erde. Wird dieser Monotheismus mit Exklusivität vertreten, dann wird

⁵²⁶ siehe Yorick SPIEGEL (1981) 174.

⁵²⁷ vgl. Claude GEFFRÉ (1981) 205-207; Jürgen MOLTMANN (1981) 209f; Ders. (1983) 400f.

⁵²⁸ siehe Claude GEFFRÉ (1981) 206.

⁵²⁹ siehe Jürgen MOLTMANN (1981) 210.

die ihm entsprechende politische Herrschaft tendenziell *imperialistisch*: Ein Gott - ein Gesetz - eine Welt. Ihm entspricht: Ein Herrscher - ein Wille - eine Menschheit.⁵³⁰

Der zweite *partnerschaftliche Typ der Gott-Vater-Rede* beschreibt Gott als in der Geschichte wirkende befreiende Macht, die mit der Geschichte in Interaktion tritt und sich deshalb selbst permanent wandelt. Deshalb kann diese Macht auch nicht an einem bestimmten geschichtlichen Punkt letztgültig erkannt werden. Sie kann nur in den sich wandelnden geschichtlichen Kontexten je neu erfahren werden. Ihre konkrete 'Gestalt' ändert sich dabei ständig, jedoch bleibt diese, sich in der Erfahrung der Menschen wandelnde Macht, immer sie selbst, immer derselbe Gott, der sich jeweils in verschiedenen Weisen offenbart. Die Bibel ist für diese Rede von Gott-Vater ein Zeuge. Gott als befreiende Macht begegnet uns in ihr in unterschiedlichsten Formen. Einmal als machtvoller Retter des Volkes aus der Unterdrückung in Ägypten (vgl. Ex 14 u.a.), dann als Schutz und Beistand des Einzelnen in einer Notsituation (vgl. z.B. die 'Klagepsalmen des Einzelnen', besonders Ps 22), wieder anders als zärtliche und zarte Macht, die mit dem Bild des Säuselns beschrieben wird (vgl. 1Kön 19,12), noch einmal anders als liebevoller 'Abba' in der Verkündigung Jesu. Diese verschiedenen Erfahrungen der Rettung und der Geborgenheit in und durch eine den einzelnen Menschen übersteigende Macht werden in der Bibel immer wieder mit Jahwe in Verbindung gebracht. Dieser Jahwe zu dem sich die Bibel bekennt, ist dort immer der diese unterschiedlichsten Erfahrungen bergende und selber verborgene Urgrund. Er zeigt sich in unterschiedlichen geschichtlichen Kontexten immer anders, manchmal auch in sich widersprechenden Weisen (als Erdbeben in Ex 19,18, im Gewitter Ex 19,16.19 oder als Säuseln in 1Kön 19,12) und bleibt trotz dieser Unterschiede und Wandlungen doch immer derselbe, nämlich Jahwe und entzieht sich deshalb der rationalen Besitzergreifung des Menschen in der Form starrer Gottesbilder.

Während Gott im ersten *patriarchalen Redetyp* immer als leidensunfähiger, von der Welt getrennter und absoluter einsamer beschrieben wird, steht er im zweiten *partnerschaftlichen Redetyp* - trotz der immer wieder betonten Unterschiedenheit von Gott und Mensch - immer in liebevoller inkarnatorischer Beziehung zur Welt, zu den Menschen, die auf ihn vertrauen, und zu ihren je verschiedenen Kollektivgeschichten und individuellen Biographien. Im *patriarchalen Redetyp* bemächtigt sich Gott seiner Schöpfung, indem er über sie als allmächtiger Vater herrscht. Im *partnerschaftlichen Redetyp* tritt Gott mit seinen Geschöpfen in eine partnerschaftliche Beziehung mit dem Ziel der Rettung des Geschöpfes aus Unheil und Entfremdung.

Diese beiden Grundtypen lassen sich als Ausdrucksformen der schon in C.3.1.1.1 mit Hilfe von Dorothee SÖLLE beschriebenen Grundkonzepte des Theologietreibens begreifen. Während der *patriarchale Redetyp* der Onto-Theologie das 'ontologische Projekt' Gottes über das 'historische' stellt und so zu einer Theologie im Dienst der Unterdrückung wird, verbindet der *partnerschaftliche Redetyp*, der in der Verkündigung der biblischen Propheten

⁵³⁰ siehe Jürgen MOLTMANN (1983) 400f.

und Jesu besonders klar zum Vorschein kommt, beide 'Projekte' miteinander und wird so zu einer Theologie im Dienst der Befreiung. Eine Theologie, die sich der Bibel und ihrer Befreiungsbotschaft verpflichtet weiß, kann sich nur zu diesem Vater-Gott bekennen.

Wie aber läßt sich dieser Vater-Gott, jenseits von totalitärer Herrschaft und dichotomen Denkstrukturen theologisch bebildern, in einer Kultur, die immer noch durch patriarchale Herrschaftsmechanismen geprägt ist? Hier scheint mir der Rückgriff auf die Gottesbeziehung des Jesus von Nazareth unverzichtbar. In dieser sind das 'ontologische' und das 'historische Projekt' Gottes aufs Engste miteinander verbunden.

Jesus erfährt Gott als seinen 'Abba', als den tragenden Grund seiner Existenz und der Existenz aller Menschen ('ontologisches Projekt'). Zugleich aber verkündet er das Reich Gottes als in der Geschichte durch sein eigenes heilendes und befreiendes Handeln schon angebrochenes Reich der Gerechtigkeit (vgl. Lk 11,20; Lk 17,21), das noch auf seine Vollendung wartet (vgl. Lk 17,20; Mk 1,15 u.a.) ('historisches Projekt'). In dieser engen Verbindung vom menschenliebenden 'Abba' Jesu und der Reich Gottes Utopie eines 'neuen Himmels' und einer 'neuen Erde' liegen m.E. die Wurzeln einer nichtpatriarchalen Rede von Gott dem Vater begründet, weshalb ich mich nun dieser Gottesbeziehung Jesu näher zuwenden möchte.

4.1.5 Die neue Rede von der 'Väterlichkeit' Gottes. Der 'Abba' Jesu und das Reich Gottes
Die 'Abba'-Anrede Jesu ist etwas völlig Neues und Einzigartiges. Sie gehört unmittelbar zur Botschaft Jesu⁵³¹ und sprengt sämtliche patriarchalen Deutungen des Verhältnisses von Gott und Mensch. Mit dieser aramäischen, kindlichen Lallform, die mit unseren Worten 'Mama, Papa' vergleichbar ist, bringen gewöhnlich Kinder ihr tiefgehendes Vertrauen zu ihren Eltern als den liebevoll bergenden Grund ihres Daseins zur Sprache.

Genau auf diese Anrede griff nun Jesus in seiner Gottesbeziehung zurück und eröffnete so einen völlig neuen Horizont in der Beziehung von Gott und Mensch. Mit Robert G. Hamerton KELLY sehe ich in diesem kleinen Wort, das zudem nur dreimal in ganzen Neuen Testament vorkommt, einen Schlüsselbegriff für die christliche Theologie. "Dieses Wort erlaubt uns eine kostbare Einsicht in das Gebet und in die Religiosität Jesu. Gestützt auf die Argumente Jeremias' sehen wir in der Abba-Erfahrung Jesu den Schlüssel zur Theologie

⁵³¹ Entgegen allen exegetischen Versuchen, die 'Abba'-Anrede als Gemeindevort zu kennzeichnen, bin ich mit Joachim JEREMIAS (vgl. Ders. (1966)) und mit Robert G. Hamerton KELLY (vgl. Ders. (1981) 251-253.) der Meinung, daß diese Anrede direkt auf Jesus zurückzuführen ist. So ist es "kaum anzunehmen, daß die christliche Tradition ein solches Wort wie *Abba* erfunden hätte. Es war ein zu sehr umgangssprachlich geprägtes und zutrauliches Wort, fast wie unser 'Papa', als daß die Gemeinde es von sich aus gewagt hätte, Gott so anzureden. (...) Das Wort *Abba* ist so neu und originell, war aus der vorangegangenen Geistes- und Religionsgeschichte so wenig zu erwarten, zeugte von einer solchen kühnen Theologie, daß wir meinen, es zeuge genau von der Geisteshaltung, die wir bei Jesus erwarten würden." (siehe Robert G. Hamerton KELLY (1981) 252f.)

des Neuen Testaments und ihren Kern."⁵³² Erst auf dem Hintergrund der 'Abba'-Anrede wird deutlich, was Jesus mit dem Begriff 'Reich Gottes' aussagen wollte.

Beide Begriffe sind in der Verkündigung Jesu aufs Engste miteinander verwoben. In der liebevollen Beziehung, die Jesus mit seinem 'Abba' verband, wird erst erkennbar, was Jesus mit der Nähe des Reiches Gottes meinte. "Der Abba-name offenbart den inneren Kern der Beziehung zwischen Jesus und Gott. Darum offenbart auch erst diese Abba-nähe Gottes die wirkliche Nähe des Reiches Gottes, aus der Jesus gelebt und gehandelt hat."⁵³³ Die Nähe des Reiches und die personale Nähe Gottes fallen hier zusammen. Die Nähe des Reiches ist die Nähe Gottes und umgekehrt. "In der messianischen Zeit ist Gott selbst nahe", was zugleich heißt, daß man Gott "nur in der Präsenz seines befreienden und heilenden Reiches anreden" kann.⁵³⁴ Der inhaltliche Kern dieser Frohen Botschaft ist: "Gott ist nicht fern, ist nicht unerreichbar, nicht menschenfeindlich. Er ist nicht unberechenbar, kein Gott, der auf Rache und Strafe sinnt, mit dem man sich besser nicht anlegt. Er zieht sich von den Menschen nicht zurück, sondern er kommt uns nah, sehr nah. Gott ist mit uns."⁵³⁵

In diese 'Abba'-Nähe Gottes sind aber alle Menschen hineingenommen, die mit Jesus selber in Beziehung stehen, indem sie ihm nachfolgen und sich für das Reich Gottes engagieren. Dabei bilden sie eine 'messianische Gemeinschaft', in der es keine patriarchale Herrschaft mehr geben darf. "Warum nicht? 'Ihr sollt niemanden auf Erden Vater heißen, denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist' (Mt 23,9). Die Abba-Nähe Gottes erfüllt und durchdringt diese neue messianische Gemeinschaft offenbar so sehr, daß die Funktion und Autorität der irdischen Väter verschwindet."⁵³⁶ In dieser 'Kontrastgesellschaft' zum Patriarchat gibt es nur noch Mütter, Kinder, Brüder und Schwestern, aber keine Väter mehr. (vgl. Mt 10,29f). Liebevolle Partnerschaft und Solidarität und nicht patriarchale Herrschaft sind die Basis dieser Gemeinschaft.

In dieser Gemeinschaft gibt es nur noch einen Vater, nämlich Gott. Aber dieser Vater ist ganz anders zu verstehen als die wohlbekanntesten Väter der paternalistischen und patriarchalen Gesellschaftsordnung. Im Unterschied zu diesen ist der 'Abba' Jesu ein 'Vater', der in partnerschaftlicher, liebevoller Beziehung zu seinen 'Kindern' steht und sich nicht als autoritär herrschender Despot gebärdet. Das wird daran deutlich, daß dieser Vater Jesu nur in der Beziehung zu seinem Sohn erkennbar wird. Wenn Jesus nämlich über Gott redet, spricht er ihn immer als 'mein Vater' an. "Der Gott, dessen Nähe und dessen Reich er verkündet, ist vor allem anderen 'sein' Gott. Er ist nicht ein allgemeiner 'Vatergott im Himmel', auch nicht immer schon 'unser Vater', sondern mit strikter Exklusivität der Vater dieses Sohnes Jesus, des Messias seines Reiches. ... Was als 'Väterlichkeit' und was als 'Herrschaft' und als

⁵³² siehe Robert G. Hamerton KELLY (1981) 253.

⁵³³ siehe Jürgen MOLTMANN (1983) 408.

⁵³⁴ siehe Jürgen MOLTMANN (1983) 408.

⁵³⁵ siehe Robert G. Hamerton KELLY (1981) 254.

⁵³⁶ siehe Jürgen MOLTMANN (1983) 409.

'Reich' dieses Vaters zu verstehen ist, das wird allein durch den Sohn bestimmt. 'Wer den Sohn sieht, der sieht den Vater' (Joh 14,9). Damit sind alle anderen Zugänge zum Vater ausgeschlossen: Nur durch die Gemeinschaft des Sohnes Jesus kommen Menschen zu 'seinem Vater'.⁵³⁷ Geht man nun den Weg zu Gott über den Menschen Jesus, so wird deutlich, daß dieser Gott ein Gott ist, der wie Jesus eine partnerschaftliche, liebende Vertrauensbeziehung mit den Menschen sucht, der heilend und befreiend wirkt und jedem Menschen gegenüber offen ist, egal wie dessen Biographie auch aussieht. So wie Gott der 'Abba' Jesu ist, so ist er auch der 'Abba' der Menschen. So wie er seinen Sohn ernst nimmt, so nimmt er auch die Menschen ernst. So wie 'sein Sohn' heilend und befreiend wirkt, so wirkt auch der 'Vater'.

In dieser Botschaft liegt ein immenses Potential zur Befreiung der Menschen aus patriarchalen Herrschaftsmechanismen. Das Verhältnis Jesu zu Gott, seinem 'Abba', ist die Basis für eine neue 'messianische Gemeinschaft' der Menschen, deren Beziehung untereinander nicht durch Herrschaft und Unterwerfung gekennzeichnet ist, sondern auf Solidarität und gegenseitige Sympathie und Achtung aufbaut. An dieser Stelle sprengt die Verkündigung Jesu alles Bisherige. Indem er die alleinige Vaterschaft Gottes verkündet und diese mit seiner Reich-Gottes-Botschaft und -Praxis in Beziehung setzt, schafft er die Bedingung der Möglichkeit einer neuen menschlichen Heilsgemeinschaft. In dieser bestimmen nicht die Sehnsucht nach dem wahren Vater oder nach der wahren Mutter 'Sohn' und 'Tochter', sondern die Sehnsucht nach einer neuen Gesellschaft, die mit dem Ernst macht, was Jesus 'Reich Gottes' genannt hat, "in der wir in einer Intensität, Emotionalität und gebotenen Sachlichkeit zusammenleben können, die sich in Familien und familiären Gruppen nur fragmentarisch verwirklichte."⁵³⁸ "An die Stelle der Vorherrschaft des Vaters und der Unterordnung der Frau und der Kinder tritt die messianische Solidargemeinschaft der weiblichen und männlichen Freunde Jesu, und in ihr wird die Macht gerecht umverteilt."⁵³⁹ Der Glaube an die 'Abba'-Nähe Gottes stellt diese Gemeinschaft auf ein neues Fundament und ermöglicht es dieser ihrerseits diese 'Abba'-Nähe selber zu leben, indem sie sich für den Aufbau einer neuen Gesellschaft jenseits von autoritärer Herrschaft und sexistischer Gewalt engagiert und so die Nähe des Reiches Gottes verwirklicht.

Gott und Mensch sind hier in ein völlig neues Verhältnis zueinander gesetzt. Beide tragen in partnerschaftlichem Miteinander dazu bei, das Reich Gottes zu verwirklichen. In seiner gnadenhaften Zuwendung befreit Gott die Menschen aus den patriarchalen Unterdrückungsstrukturen und macht sie fähig zu wirklicher personaler Beziehung. Die Menschen ihrerseits sind nun dazu aufgerufen, diese Befreiungserfahrung weiterzugeben, indem sie sich für den Aufbau einer gerechteren Gesellschaft engagieren.

⁵³⁷ siehe Jürgen MOLTMANN (1983) 410.

⁵³⁸ siehe Yorick SPIEGEL (1981) 179.

⁵³⁹ siehe Jürgen MOLTMANN (1983) 414.

Diese Rede von Gott als 'Abba' der Menschen birgt aber gerade für Männer, die in der 'vaterlosen Gesellschaft' leben, ein großes Potential ihrer Befreiung. Die Teilhabe an der Glaubenserfahrung Jesu von der 'Abba'-Nähe Gottes, in der Gott selber als barmherziger und liebender Vater zum Vorschein kommt, bietet Männern die Möglichkeit eine nichtpatriarchale 'Väterlichkeit' und 'Männlichkeit' "ohne Herrschaftsanspruch und Eigentumsrecht in mitteilender und teilnehmender, barmherziger und verantwortungsbereiter Liebe"⁵⁴⁰ zu entwickeln. "Sie macht sie fähig, Verantwortung für Kinder zu übernehmen, ohne Machtansprüche und Eigentumsrechte geltend zu machen. Sie macht sie fähig mütterliche Eigenschaften in ihrer Väterlichkeit zu entdecken. Sie sind jederzeit bereit, aus Vätern zu Freunden ihrer Kinder zu werden, sie lieben in ihren Kindern nicht sich selbst, sie lieben vielmehr in sich selbst ihre Kinder."⁵⁴¹ Sie werden fähig zu einer partnerschaftlichen Beziehung zu Frauen und Männern, ohne sexistische Herrschaftsansprüche und falsches Konkurrenzdenken. Sie übernehmen bewußt und aus Überzeugung Verantwortung für den Aufbau einer neuen Gesellschaft, die sich als offene, menschliche Solidargemeinschaft mit herrschaftsfreier Kommunikation darstellt und den Prinzipien einer universalen Solidarität folgt.

Natürlich ist es ein weiter Weg zur Realisierung dieser neuen 'Männlichkeit'. Hier bin ich ganz realistisch in meiner Einschätzung, daß diese Veränderungsprozesse nicht von heute auf morgen vonstatten gehen können. Dazu bedarf es weitgehender gesellschaftspolitischer Veränderungen, die in A.1.3 schon angerissen wurden. Der Weg zur nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' kann sicher nicht im 'stillen Kämmerlein', durch einen individuellen Bewußtseinswandel oder in Therapiegruppen allein beschritten werden. Auch genügt es nicht, ausschließlich die christliche Verkündigung von patriarchalen Inhalten zu befreien. Dieser Weg wird sich sicher als mühsamer, sich schrittweise vollziehender Prozeß herausstellen. Zu tief sind patriarchale Strukturen in unserer Gesellschaft und in uns selber verwurzelt. Individuelle Veränderungen müssen dabei immer in gesellschaftliche (z.B. familien-, arbeits-, wirtschafts- und bildungspolitische) Wandlungsprozesse münden, die ihrerseits wieder individuelle Bewußtwerdungs- und Wandlungsprozesse auslösen können. Die Aufgabe der Theologie im speziellen kann es hierbei nur sein, den Ursprung, den Weg und die Ziele dieser Veränderungen aus ihrer Perspektive theoretisch zu reflektieren und zu kritisieren und vorläufige Handlungsfelder abzustecken. Dies habe ich hier, auf der Ebene der Kritik des ideologischen Überbaus zu leisten versucht.

An dieser kritischen Analyse des (neu)scholastischen Gottesbildes, der ein erster Ausblick in neue Möglichkeiten der Gottesrede angefügt ist, wurde deutlich, daß es nicht egal ist, wie in der Theologie und in der kirchlichen Verkündigung Gott und Mensch zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Auf der Ebene der menschlichen Lebenspraxis, die uns permanent

⁵⁴⁰ siehe Jürgen MOLTMANN (1983) 414.

⁵⁴¹ siehe Jürgen MOLTMANN (1983) 414.

und unmittelbar betrifft, gewinnen diese theoretischen Überlegungen zu Gott und den Menschen ihre Relevanz und ihre Bedeutung. Die dichotome Gegenüberstellung von Gott und Mensch auf der abstrakten Ebene der theoretischen theologischen Spekulation führt auf der Ebene der Lebenspraxis, wie hier gezeigt wurde, unwillkürlich zu einer lebensfeindlichen Rede von Gott, die die Menschwerdung des Menschen verhindert, indem sie z.B. patriarchale Strukturen, in denen Menschen (Männer und Frauen) leben und unter denen sie leiden, legitimiert und verfestigt. Dadurch wird diese Gottesrede sehr leicht zur Grundlage einer sexistischen und faschistoiden Lebenspraxis.

Deshalb ist es m.E. lebensnotwendig Gott und Mensch/Welt auf der Ebene einer fundamentalen theologischen Theorie wieder neu ins Verhältnis zu setzen, eine neue Theologie zu entwerfen, die die existentiellen Fragen der Menschen ernstnimmt und einen theoretischen Zugang zu Gott ermöglicht, der sich in der konkreten christlichen Lebenspraxis als lebens- und sinnstiftend erweist und eine Spiritualität ermöglicht, die jenseits sexistischer Unterdrückung und dichotomen Denkens liegt. Sofern Männer diese theologische Grundlagenarbeit leisten, müssen sie sich m.E. kritisch mit der Feministischen Theologie und mit ihrer eigenen 'Männlichkeit' auseinandersetzen, um so der Gefahr erneuter androzentrischer Vereinseitigungen und Projektionen in der Rede von Gott besser entgegen zu können.⁵⁴² Dies versuche ich im folgenden Abschnitt ansatzweise zu leisten. Dabei ist mir das Ineinander von 'Abba'-Nähe und Reich Gottes in der Verkündigung und Praxis Jesu eine theologische Leitlinie, an der ich mich ausrichte. Deshalb sind in diesem theologischen Entwurf die Begriffe 'Reich Gottes', 'Inkarnation', 'Transzendenz Gottes' und 'Menschwerdung des Menschen' wesentliche Eckpunkte. In diesem theologischen Entwurf greife ich v.a. auf die Reich-Gottes-Theologie Leonhard RAGAZ, auf die jüdischen Theologien nach Auschwitz, repräsentiert von Elie WIESEL und Hans JONAS, auf die Theologie Dietrich BONHOEFFERS, wie er sie in 'Widerstand und Ergebung' formulierte, auf die Prozeßphilosophie Alfred North WHITEHEADs und auf die Feministische Theologie Carter HEYWARDS zurück. Mit Hilfe dieser AutorInnen versuche auf der Grundlage der Aussage von der 'Abba'-Nähe des Reiches Gottes eine Theologie zu entwerfen, die im Dienst der Menschwerdung von Männern und Frauen steht und die Ausbildung einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' unterstützen und begleiten kann. Dieser Ansatz versucht zudem die Dimensionen 'individuelle Befreiung' und 'soziale Veränderung' zusammenzudenken.

⁵⁴² vgl. hierzu auch meine Ausführungen zu Scheinauswegen aus der 'Krise des Mannes' in A.1.4 (v.a. A.1.4.1).

D. Die inkarnatorische Reich-Gottes-Theologie. Ein theologischer Entwurf zur Überwindung des Dualismus Gott-Welt/ Gott-Mensch auf der Grundlage einer radikalisierten Christologie

1. Methodologische Vorbemerkung

In diesem Kapitel versuche ich auf der Grundlage der jesuanischen Botschaft von der 'Abba'-Nähe des Reiches Gottes einen neuen, eigenen theologischen Ansatz jenseits von Dichotomien zu entwerfen, der sowohl Männern als auch Frauen dabei behilflich sein kann, patriarchale Denk- und Handlungsstrukturen in ihrem eigenen Leben und in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu überwinden. Es soll hier ein theologisches Fundament gelegt werden, das einer 'emanzipatorischen Männerarbeit' als spirituelle und religiöse Basis dienen kann.

In der gerade geäußerten Kritik der christlichen Verkündigung hatte ich es mir zum Ziel gesetzt, den Gottesbegriff von patriarchalen Inhalten zu befreien und so zumindest für meine Existenz zu retten, die ich jenseits patriarchaler Denk- und Handlungsmuster neu zu begründen versuche. Ich hoffe aber zugleich, daß mein persönlicher Kampf um den Gottesbegriff, den ich hier wissenschaftlich zu reflektieren versuche, auch für andere Männer (und vielleicht auch für Frauen), die aus dem Glauben leben und sich dem Kampf gegen patriarchale Unterdrückung verschrieben haben, Wege und Möglichkeiten aufzeigen kann, wie sie diesen Kampf mit sich und mit anderen führen können, ohne den Gottesbegriff, der diesem Ziel, auf dem ersten Blick gesehen, im Wege zu stehen scheint, aufgeben zu müssen. Es geht mir also auch darum, v.a. Männern, die an Gott glauben und die aus diesem Glauben Kraft für ihr Leben schöpfen, eine mögliche - nämlich meine - Weise Gott zu denken anzubieten, die für eine männliche Existenz jenseits patriarchaler Strukturen produktive Potenzen freisetzen kann. Würde mir dies nicht gelingen, so müßte ich fortan als Theologe schweigen, denn ich bin der Überzeugung, daß ich nur dann von Gott verantwortbar reden kann, wenn diese Rede der Menschwerdung des Menschen dient.

Warum aber versuche ich diese Rettung des Gottesbegriffs im Zusammenhang einer Arbeit über die Männerbefreiung? Warum also, mag manch eine(r) fragen, gehe ich den Weg der Männerbefreiung über die Gottesfrage an? Müßte ich die Rede von Gott nicht besser aufgeben, wenn ich doch sehe, daß diese Rede patriarchale Denk- und Handlungsmuster stabilisieren und legitimieren kann? Bin ich nicht inkonsequent, wenn ich trotzdem noch hartnäckig an Gott festhalte, obwohl ich doch weiß, daß mit Hilfe der Rede von Gott Frauen und Männer unterdrückt wurden und immer noch werden?

Dieses hartnäckige Festhalten am Gottesbegriff hat sehr viel mit meiner eigenen Biographie zu tun. Der Glaube an Gott und die Frage 'Wer ist dieser Gott für mein Leben?' hält mich schon lange in Atem. Dabei bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß Gottesbild und

Menschenbild aufs Engste miteinander verknüpft sind. Deshalb versuche ich nun eine Rechtfertigung, warum ich die Gottesfrage und die Frage nach der Männerbefreiung an dieser Stelle zusammenbringe. Es ist mir nämlich sehr wohl bewußt, daß der Kampf gegen das Patriarchat sehr wohl auch ohne Gott führbar und begründbar ist. Aus diesem Grund versuche ich erst einmal zu klären, welche Intentionen ich nicht habe, wenn ich jetzt die Frage nach Gott stelle.

Ich stelle die Gottesfrage in diesem Zusammenhang nicht in fundamentaltheologischen oder dogmatischen, sondern in einem pastoraltheologischen bzw. kerygmatischen Interesse. Es geht mir primär um die Inhalte der christlichen Gottesrede und ihre Wirkung auf die Lebensgestaltung der Menschen. Es geht mir hier auch nicht darum, mittels der Vernunft eine Letztbegründung für die Erkennbarkeit Gottes und für Gottes Da- und Sosein zu finden, um daraus irgendwelche Wesensaussagen zum Menschen oder ethische Optionen zu deduzieren. Diese Frage scheint mir mit Immanuel KANT sowieso erledigt zu sein, weil Gott über die 'theoretische Vernunft' nicht erkennbar ist, da wir von ihm nur einen 'Begriff' aber keine 'Anschauung' haben. Es geht mir also nicht darum, eine transzendente bzw. supranaturalistische Begründung für meine normativen Aussagen zum Männerbild oder für meine Option für eine nichtpatriarchale Gesellschaft zu finden. In keinsten Weise will ich zum Ausdruck bringen, daß Männer so oder anders sein sollten, weil Gott so oder anders ist. Dies würde ja bedeuten, daß ich selber in die Strukturen patriarchalen und dichotomen Denkens zurückfallen würde, die ich selber kritisiere. Es geht mir auch nicht darum, "nur einige Attribute am Gottesbild zu ändern"⁵⁴³ und ansonsten Gott als Letztbegründungsinstanz für sittliche und moralische Normen beizubehalten. Dieser Versuch wäre gleichbedeutend mit einem autoritären Moralverständnis, das das Leben der Menschen nur als Erfüllung vorgegebener ewiger Normen sieht und nicht wahrnimmt, daß Menschen sich in ihrer Existenz selbst aufgegeben sind. Eine Begründung menschlichen Daseins und Soseins ist nicht supranaturalistisch zu leisten. Jeder Versuch, der in diese Richtung geht, wie z.B. ein autoritäres Moralverständnis, ist ideologieverdächtig, da er von einer Voraussetzung ausgeht, die der Empirie nicht zugänglich und deshalb nicht falsifizierbar ist.

Worum geht es mir also?

Es geht mir um eine verantwortbare Rede von Gott im Kontext einer Veränderung der Gesellschaft, die auf die Aufhebung patriarchaler Unterdrückungsmechanismen zielt. Meine Rückfrage nach Gott ist für mich in diesem Kontext eine pastorale und existentielle Notwendigkeit. Denn dieser Gott, in welchen Sprachspielen auch immer er benannt wird, hat für viele Menschen eine wichtige Funktion in der Gestaltung ihrer Existenz. Die Art und Weise,

⁵⁴³ Diese kritische Frage stellte mir Doris NAUER, die Assistentin von Prof. Ottmar FUCHS, als ich ihr von meiner Absicht erzählte, Gott im Zusammenhang mit der Frage nach der Männerbefreiung neu zu denken. Dafür bin ich ihr überaus dankbar, da ich mir dadurch über meine eigene Motivation, die Gottesfrage genau an diesem Ort zu stellen, klarer wurde.

wie Menschen sich selbst gestalten, hängt nämlich zum großen Teil von ihrer Vorstellung davon ab, was vollkommene menschliche Existenz sei. Diese Vorstellung beruht ihrerseits wiederum hauptsächlich auf ihrer Gottesvorstellung, bzw. auf ihrem Verständnis oder ihrer Leugnung von Transzendenz. In diesem Sinne haben Gottesbilder eine große praktische Relevanz für die menschliche Existenz. Sie haben eine existentielle Bedeutung für den Lebensentwurf von Menschen. Ob es Gott nun wirklich gibt, oder ob er 'nur' eine Projektion menschlichen Denkens und Fühlens ist, spielt in diesem Zusammenhang keine primäre Rolle.⁵⁴⁴ Festzuhalten ist, daß es verschiedene Sprachspiele von Gott (z.B. theistische, deistische, pantheistische, panentheistische, atheistische, patriarchale, feministische etc.) gibt. Diese fundamentalen Sprachspiele, auf denen Menschen ihre Existenz begründen, mit Hilfe derer Menschen ihren Ort im riesigen Universum zu bestimmen versuchen, das ihnen völlig gleichgültig gegenüberzustehen scheint und verstandesmäßig nicht erfaßbar ist, diese Sprachspiele der Welt- und Lebensdeutung sind nicht alle gleich gut geeignet, das menschliche Leben zum Gelingen zu bringen. Sie können aber die Existenz des einzelnen sehr stark prägen, je nach dem wie stark der einzelne an ihren Wahrheitsgehalt glaubt. Als solches fundamentales, existenzbegründendes Sprachspiel ist die Rede von Gott nicht wirkungslos. Es hat eine enorme Bedeutung für das Leben der gläubigen Menschen, weil es ihre ganze Existenz in einen ganz bestimmten Deutezusammenhang stellt, auf dessen Grundlage sie den Augenblick zu gestalten versuchen.

Das patriarchale Sprachspiel von Gott ist aber in meinen Augen zutiefst destruktiv. Es entmündigt den Menschen und verunmöglicht eine 'eigentliche Existenz', weil es einen dichotomen Deutehorizont eröffnet, in dem omnipotente Herrschaft, Egozentrik und Unterdrückung anderer als lebensbegründende Werte gelten. Deshalb setzte ich mich hier kritisch mit ihm auseinander.⁵⁴⁵

Mit der Destruktion des Bestehenden ist es aber nicht getan. Als gläubiger Mensch hat für mich die Existenz Gottes eine Evidenz, die aber nicht intersubjektiv mitteilbar, geschweige denn begründbar ist, weil sie keine Form des empirischen Wissens, sondern eine 'Erfahrungsgewißheit' auf der Grundlage der Weltdeutungsmuster meines Kulturkreises ist. Deshalb kann Gott nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung sein. Nur die empirisch erfaßbaren Sprachspiele von Gott (Gottesbilder) sind hierfür geeignet.

⁵⁴⁴ Die Frage, ob der Glaube an Gott etwas Fragwürdiges ist, weil es sich dabei, um eine Projektion des Menschen handelt, scheint mir falsch gestellt zu sein. Sie unterliegt m.E. dem Grundirrtum, daß es eine Weltdeutung jenseits von Projektionen geben kann. Es stellt sich für mich hier die Frage, ob nicht alles, was wir denken, fühlen, tun und glauben das Resultat unserer subjektiven Projektionen ist, ob nicht Projektionen des Ichs auf die Welt zwingend notwendig sind, damit Menschen ihre Existenz begründen können. Projektionen wären deshalb nicht zu verurteilen, weil sie Projektionen sind. Diese These bedürfte natürlich einer Begründung, die ich aber im Rahmen dieser Arbeit nicht leisten kann, weshalb ich die Frage nach Gott nur auf der Ebene der menschlichen Sprachspiele von Gott (Gottesbilder) stellen werde, da diese Sprachspiele empirisch erfaßbar sind.

⁵⁴⁵ vgl. Teil C. dieser Arbeit.

Da aber die Existenz Gottes für mich eine Evidenz hat, muß ich von ihm reden. Ich kann nicht umhin, ein eigenes Sprachspiel von Gott zu konstruieren. Dieses Sprachspiel muß aber einige Normen erfüllen, wenn es seinem primären Zweck, die Menschwerdung aller Menschen zu fördern, gerecht werden will. Der Gott, von dem ich rede, muß eine Bedeutung für mein Leben haben, sonst wäre diese Rede völlig belanglos, nichts als schöne Gedankenspiele, also unnützer Ausdruck eines gelangweilten und weltfernen Denkens. Dieses Sprachspiel von Gott muß zudem geeignet sein, mein Leben in Gemeinschaft zu fördern. Andernfalls müßte ich diese Rede von Gott aufgeben, da ich dann ohne Gott besser zurecht käme, die Aufgabe meiner Existenz besser bewältigen könnte. Auf einen Gott, der nicht das Leben will, kann ich gut verzichten. Diesen müßte ich sogar töten, um selber leben zu können.

Auf dieser Grundlage entwerfe ich Gott erst einmal für mich neu. Dieses Sprachspiel hat primär nur für mich eine Bedeutung. Es ist nicht allgemeingültig, da es nur auf der Basis meiner Biographie und meiner Erfahrung steht. Aber: Vielleicht kann mein Neu-Entwurf Gottes in einem neuen Sprachspiel andere Menschen dazu ermutigen, eigene Gottesbilder zu entwerfen, die ihr Leben in einen nichtpatriarchalen Sinnhorizont zu deuten in der Lage sind, die es ihnen ermöglichen, auf der Basis eines nichtpatriarchalen Glaubens, ein Leben zu führen, das selber nichtpatriarchal ist.

Bevor ich diesen Neu-Entwurf Gottes angehe, muß ich aber noch auf einige weitere wesentliche methodologische Gesichtspunkte aufmerksam machen.

Dieser nun folgende theologische Entwurf ist nicht als völlig kohärentes theologisches System zu verstehen, in dem alle Aussagen zu einem logischen und stringenten System geformt werden. Er ist stattdessen ein theologisches 'Puzzle'. Ein Bild, in dem noch einige Teile fehlen, eine Ansammlung theologischer Fragmente, die ich zu einem erkennbaren Bild aneinander zu reihen versuche. Manch einer mag sagen, daß dieser theologische Eklektizismus methodisch unsauber sei, daß es nicht wissenschaftlich sei, verschiedene Theologien, die zum Teil auch noch verkürzt dargestellt sind, miteinander zu verbinden. All jenen, die diesen Einwand erheben, möchte ich aber die Frage stellen, ob sie sich des fragmentarischen Charakters ihrer eigenen Existenz und ihrer eigenen Theologie bewußt sind. Ist das menschliche Leben nicht nur eine Existenz in Fragmenten, in Bruchstücken von Erinnerungen, in nie zu Ende gedachten Gedanken, in nie zu Ende geführten Taten, in abgebrochenen Beziehungen? Ist eine Existenz jenseits dieser Fragmente in einer heilen, bruchlosen Welt und Geschichte überhaupt möglich? Basieren nicht vielmehr alle Theorien, die ein kohärentes, in sich absolut stimmiges Bild der Wirklichkeit liefern, auf der unbewußten - oder was noch schlimmer ist - der bewußten Leugnung des fragmentarischen Charakters unserer Existenz? Sind nicht gerade diese Theorien ideologieverdächtig, weil sie ein nicht reales Wunschbild, eine nicht realisierbare Sehnsucht der Menschen nach absoluter Geborgenheit und Einheit, als theoretisches Abbild der Realität verkaufen? Entspringt nicht

dieser Wunsch nach absolut kohärenten Theorien, Weltbildern, Menschenbildern und Gottesbildern der Herrschaft vieler Männer, die die Wirklichkeit in den Griff zu nehmen suchen, um sie für ihre Zwecke zu mißbrauchen?

Natürlich ist mein Vorgehen kritisch zu hinterfragen. Es ist sicher nicht der Weisheit letzter Schluß. Es ist aber alles, was mir zur Zeit möglich ist. Deshalb mache ich aus dieser Not eine Tugend. Ich sehe sehr wohl den fragmentarischen Charakter meines theologischen Entwurfs und ich sehe zugleich den fragmentarischen Charakter der menschlichen Existenz. Warum sollte ich diese Einsichten nicht methodologisch reflektieren? Warum sollte ich in der Darstellung meiner Theologie ein System konstruieren wollen, das so in meinem Denken und Bewußtsein nicht gegeben ist? Wäre das nicht unredlich? Deshalb versuche ich hier dem fragmentarischen Charakter meiner Existenz und meiner Erkenntnis auch methodologisch Rechnung zu tragen. Ich glaube, daß ich nur so redlich wissenschaftliche Theologie betreiben kann.

Eines scheint mir aber sowohl für meine Existenz, als auch für diesen theologischen Entwurf von entscheidender Bedeutung zu sein. Ich glaube, daß es in Anerkennung des fragmentarischen Charakters unserer Existenz und unserer Erkenntnis notwendig ist, ein Bild der Wirklichkeit zu vermitteln, das erahnen läßt, wie das gesamte Bild wohl ausschauen könnte, wenn alle Teile darin enthalten und am richtigen Platz wären. Dietrich BONHOEFFER sagte einmal in einem ähnlichen Zusammenhang: "Es kommt wohl nur darauf an, ob man den Fragmenten unseres Lebens noch ansieht, wie das Ganze eigentlich angelegt und gedacht war und aus welchem Material es besteht."⁵⁴⁶

Dieser Aussage zur menschlichen Existenz versuche ich in diesem theoretischen Entwurf einer Theologie jenseits von Dichotomien dahingehend Rechnung zu tragen, daß ich klar kenntlich mache, welche TheologInnen diesen Neuentwurf maßgeblich geprägt haben. Jeder einzelne Absatz dieses Kapitels versucht die theologischen Grundaussagen eines oder mehrerer AutorInnen zusammenzufassen, die meiner Ansicht nach in ihren eigenen theologischen Entwürfen einer Theologie jenseits von Dichotomien schon sehr nahe gekommen sind. Natürlich kann ich hier nicht den Anspruch erheben, die Theologie jedes Einzelnen vollständig wiederzugeben. Es bleibt immer bei einer Auswahl mir wichtiger Inhalte. Ich gehe dabei auch nicht näher auf inhaltliche Widersprüche zwischen den Aussagen dieser AutorInnen ein, da ich in einer ausführlichen Diskussion aller Randfragen in diesem Zusammenhang ein unfruchtbares Unterfangen sehe, das nur aus dem Blickwinkel männlicher Perfektionisten notwendig zu sein scheint. Es geht mir vielmehr darum in den Grundaussagen dieser TheologInnen eine grundlegende inhaltliche Perspektive für eine Theologie jenseits von Dichotomien zu entdecken. Natürlich mache ich damit mich und meinen theologischen Entwurf anfechtbar und kritisierbar. Denn es liegt mir fern, ein 'wasserdichtes' Theoriengebäude abliefern zu wollen, das eine Diskussion über sich selbst verunmöglicht.

⁵⁴⁶ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 153.

Meine eigentliche theologische Arbeit in diesem Kapitel sehe ich darin, zwischen den historisch unverbundenen Aussagen der verschiedenen TheologInnen Verbindungslinien zu ziehen, indem ich die offenen Fragen des einen Autors mit den Aussagen der/des Nächsten zu beantworten suche. Dieses Kapitel ist also in etwa mit einem Symposium vergleichbar, auf dem verschiedene Referate zu einem Oberthema gehalten werden. Auf diesem Symposium spiele ich die Rolle des Moderators, der zwischen den Referaten Grundfragen und -ausagen jedes Referats zusammenfaßt, die Diskussionsleitung innehat und zum nächsten Unterthema überleitet. Am Ende der Tagung versucht dann der Moderator die Grundaussagen systematisiert zusammenzufassen. Dies versuche ich am Abschluß dieses Kapitels, indem ich die für mich zentralen Gedanken jedes Theologen und jeder Theologin in ein theologisches System zu fassen versuche, das erahnen läßt, welche Gesamtaussage hinter diesen theologischen Fragmenten stehen könnte. Ich habe mich hier für eine eigene literarische Gattung, für den Mythos, entschieden. Denn nur mit Hilfe einer mythischen und narrativen Zusammenschau ist mir eine Synthese dieser z.T. nicht kompatiblen theologischen Entwürfe möglich. Nur im Mythos⁵⁴⁷ kann logisch Widersprüchliches nebeneinandergedacht werden, um so in der Widersprüchlichkeit unserer Existenz eine Ahnung von den fundamentalen Zusammenhängen des Lebens zu erhalten. Zum anderen erlaubt mir der Mythos aber auch, meine Theologie offen zu formulieren. Mit seiner Hilfe kann ich literarisch das zum Ausdruck bringen, was meine Theologie ist, nämlich ein Prozeß, ein beständiges Werden neuer Erfahrungen und neuer theologischer Deutungen, das mit dieser Diplomarbeit noch lange nicht zum Abschluß gekommen ist.

⁵⁴⁷ Ich verwende hier den Begriff 'Mythos' im Sinne von Claude LÉVI-STRAUSS und Kurt HÜBNER. Sie sehen im 'Mythos' eine eigene Form der Rationalität, die im Gegensatz zum 'Logos' auf eine Zusammenschau der menschlichen Erfahrungen zielt. Vgl. Kurt HÜBNER (1989); Claude LÉVI-STRAUSS (1971).

Da ich in B.2.2.3 den Mythosbegriff im Sinne von Roland BARTHES benutzte, und dieser nicht mit dem Mythosbegriff von Claude LÉVI-STRAUSS und Kurt HÜBNER identisch ist, bin ich gezwungen, hier meinen eigenen Mythosbegriff zu klären. Ähnlich wie Roland BARTHES unterscheide ich auch zwischen zwei Mythenarten, zwischen den 'rechten Mythen', die eine Konservierung des Status quo, eine Legitimierung des Bestehenden anstreben und 'linken Mythen', die auf eine prozeßhafte und revolutionäre Veränderung der Wirklichkeit zielen. Beide Mythenarten sind Mythen im Sinne Claude LÉVI-STRAUSS' und Kurt HÜBNERs. Sie sind beide mythische Formen der Rationalität. Aber sie unterscheiden sich auch stark voneinander. So sind z.B. das 'Enuma elisch' und die Zeugnisse von der Auferweckung Jesu Mythen. Sie unterscheiden sich aber sehr voneinander. Während der erste Mythos in Dienste der Mächtigen, der akkadischen Besieger der sumerischen Kultur stand, steht der zweite im Dienst aller Menschen, die sich für eine veränderte, gerechtere Welt engagieren, v.a der Armen, Unterdrückten, Gerechten, Leidenden, Marginalisierten und Stigmatisierten. Der nun folgende Mythos ist in diesem Sinne als 'linker Mythos' zu verstehen.

2. Die "Botschaft vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde". Die inkarnatorische Reich-Gottes-Theologie des religiösen Sozialisten Leonhard RAGAZ (1868-1945) und ihre Bedeutung für eine nichtdichotome Sichtweise von Gott und Mensch

2.1 Wesentliche Inhalte der Reich-Gottes-Theologie Leonhard RAGAZ

Leonhard RAGAZ' Leben und Theologietreiben⁵⁴⁸ wurde von einer ganz zentralen Frage seiner Zeit beherrscht, nämlich der 'sozialen Frage'. Schon früh begann er sich mit der Ausbeutung und dem Elend des Proletariats auseinanderzusetzen und zog daraus beeindruckende Konsequenzen für seine Theologie und sein Leben. Um 1903 vollzog der Graubündener einen theologischen Paradigmenwechsel. Ab diesem Zeitpunkt wurde die "Parteinahme für das Proletariat und die religiös-sozialistische Reich-Gottes-Theologie"⁵⁴⁹ zum beherrschenden Deuterrahmen seines theologischen Entwerfens. Dieser war besser geeignet die 'soziale Frage' theologisch zu reflektieren, als die Liberale Theologie, in deren Tradition er sein Theologietreiben begann. 1913 trat er der Sozialdemokratischen Partei bei und trat 1921 als Professor für systematische und praktische Theologie an der Universität Zürich zurück, um sich bis zu seinem Tod ausschließlich der Arbeiterbildung widmen zu können. Mit diesem mutigen Schritt wurde das Paradigma seiner Theologie zur alles bestimmenden Richtschnur seines Lebens.

Seine Theologie, die er von Subjekt her entwirft und die auf das Subjekt zielt, ist als kritische Theorie auf der Basis eines religiösen Sozialismus zu verstehen, deren Grundbotschaft sich schlagwortartig als "Botschaft vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde"⁵⁵⁰ umreißen läßt. Sie ist geprägt durch eine konsequent durchgehaltene Dialektik im Denken, wobei sie sich jedoch stark von der Dialektischen Theologie Karl BARTHs unterscheidet. Während Karl BARTHs Theologie transzendentaltheologisch geprägt war, verfolgte Leonhard RAGAZ einen inkarnationstheologischen Ansatz.⁵⁵¹

Ich versuche nun die Grundaussagen dieser Reich-Gottes-Theologie kurz zusammenzufassen:

Leonhard RAGAZ versteht die Weltgeschichte dialektisch. Sie steht seiner Meinung nach in der Grundspannung von 'Reich Gottes' und 'Religion'. Das *Reich Gottes* versteht er dabei als alle Menschen befreiende universale Macht, die auf die ganz Welt und nicht nur auf eine christliche Enklave zielt. Er bemerkt dazu: "Das Reich Gottes will eine aus Gottes Gesetz und Willen erneuerte Welt, eine von der Herrschaft der Götzen befreite Welt. Das Reich Gottes will Freiheit und Frieden. Das Reich Gottes will den Menschen. Das Reich Gottes will die Gerechtigkeit."⁵⁵² Es ist die Verwirklichung des "Sozialismus und Kommunismus

⁵⁴⁸ Zur Biographie und theologischen Entwicklung von Leonhard RAGAZ, vgl. Manfred BÖHM (1988) 40-43.90-96; Hans Ulrich JÄGER (1977) 40f.

⁵⁴⁹ siehe Manfred BÖHM (1988) 90f.

⁵⁵⁰ siehe Manfred BÖHM (1988) 91.

⁵⁵¹ vgl. Manfred BÖHM (1988) 47.

⁵⁵² siehe Leonhard RAGAZ, zitiert nach Manfred BÖHM (1988) 98.

Gottes⁵⁵³. Die dazu in dialektischer Wechselwirkung stehende Gegenmacht ist die *Religion*⁵⁵⁴. Diese installiert sich selbst als Selbstzweck gegen das Reich Gottes und legitimiert und 'heiligt' die bestehenden Ordnungen. Sie erklärt die Welt anstatt sie zu verändern. Beide Reiche stehen sich in der Geschichte wie These und Antithese gegenüber und sind so die Impulsgeber der dialektisch verlaufenden Geschichtsentwicklung.

Auf dieser geschichtsphilosophischen Grundlage entwickelt er nun seine Reich-Gottes-Theologie, die als europäische Hoffnungs- und Befreiungstheologie zu verstehen ist. Ausgehend vom biblischen Hoffnungsglauben auf die vollkommene Erfüllung der Verheißung Gottes in Jesus Christus entwickelt er eine Reich-Gottes-Theologie, die die Weltgeschichte in der eschatologischen Spannung des 'Schon' und 'Noch nicht' sieht. Er nimmt zum einen den defizitären Charakter der Weltgeschichte wahr, zum andern aber auch die biblische Verheißung von der Aufhebung der vorhandenen Defizite. Diese Verheißung wird dadurch verifiziert, daß schon in der Geschichte Durchbrüche des Reiches Gottes erkennbar sind, als geschichtlich-konkrete Verwirklichungen der endzeitlichen Erfüllung. So erklärt Leonhard RAGAZ unter anderem: "Die Erlösung ist schon geschehen, die Erfüllung wird geschehen"⁵⁵⁵ und "die Erlösung in Jesus Christus ist bereits geschehen und hat somit geschichtliche Dimension."⁵⁵⁶ Träger und Katalysatoren dieser Hoffnungstheologie sind die biblische Verheißung von der Erfüllung des Reich Gottes und die heute schon erkennbaren Durchbrüche des Reiches Gottes in der Geschichte, z.B. in Jesus von Nazareth, in Franz von Assisi, im Kampf der Arbeiter für soziale Gerechtigkeit etc.

Wie läßt sich nun das Reich Gottes inhaltlich bestimmen?

Zuerst einmal grenzt sich Leonhard RAGAZ von drei sich gegenseitig bedingenden Vereinseitigungstendenzen in der Eschatologie ab.⁵⁵⁷ Er wendet sich zum einen gegen eine reduzierende Sichtweise des Reiches Gottes, die das Reich Gottes nur als übergeschichtliches Jenseits betrachtet und es so seiner Geschichtlichkeit beraubt (*Verjenseitigung des Reich Gottes*). Zum anderen kritisiert er jede Eschatologie, die das Reich Gottes auf die Rettung der Seele verkürzt und es so entweltlicht, indem das Politische, Soziale und Materielle vom Reich Gottes abgekoppelt wird (*Introvertierung und Spiritualisierung des Reich Gottes*). Außerdem wendet er sich auch gegen die *Individualisierung der Botschaft vom Reich Gottes*, die das Reich Gottes auf die Rettung der Seele des Einzelnen reduziert und in einer rein individuellen Frömmigkeit und Ethik zu Ausdruck kommt. Das Ergebnis dieser Vereinseitigungen hat schwerwiegende Folgen für die christliche Theologie: "Die revolutionäre und universale Kraft des Reiches Gottes ist damit paralyisiert; die in der Bibel grundlegende solidarische Gemeinschaft der Christen durch einen geschäftigen Heilsegoismus usurpiert."⁵⁵⁸

⁵⁵³ siehe Leonhard RAGAZ, zitiert nach Manfred BÖHM (1988) 99.

⁵⁵⁴ vgl. Manfred BÖHM (1988) 99.

⁵⁵⁵ siehe Leonhard RAGAZ, zitiert nach Manfred BÖHM (1988) 101.

⁵⁵⁶ siehe Leonhard RAGAZ, zitiert nach Manfred BÖHM (1988) 102.

⁵⁵⁷ vgl. Manfred BÖHM (1988) 107-109.

⁵⁵⁸ siehe Manfred BÖHM (1988) 109.

Dagegen wendet sich Leonhard RAGAZ mit seiner Reich-Gottes-Theologie, in der er Christentum und Sozialismus zusammendenkt und auf bibeltheologischer Grundlage die Idee vom 'socialismus aeternus'⁵⁵⁹ entwickelt, der für ihn die Basis der gesellschaftlichen Veränderung ist im Sinne einer Revolution auf das Reich Gottes hin. Dieser 'socialismus aeternus' ist für ihn ein Prinzip, daß in der Geschichte zwar immer wieder zum Vorschein kommt, jedoch immer in verzerrter Gestalt wie z.B. im empirischen Sozialismus seiner Zeit. Sein Grundstein ist nach RAGAZ der "heilige Materialismus"⁵⁶⁰ der Bibel. So schreibt er: "Die Bibel zielt sehr auf die Erde, nicht bloß auf den Himmel; sie zielt auf den Leib, nicht bloß auf die Seele. Auch die Materie ist Gottes Schöpfung, ist Gott geheiligt, gehört ihm, soll ihm dienen und ihn verherrlichen. Die Bibel ist voll von einem heiligen Materialismus."⁵⁶¹ Dieser 'socialismus aeternus' der Bibel ist bipolar strukturiert und hebt so die Einseitigkeiten vom empirischen Christentum und Sozialismus seiner Zeit auf. Anhand einer Graphik soll dies verdeutlicht werden:

SOCIALISMUS AETERNUS

<i>Empirisches Christentum</i>		<i>Empirischer Sozialismus</i>
individuelle	UND	soziale Erlösung
Hoffnung auf den neuen Himmel	UND	die neue Erde
idealistisch	UND	materialistisch

Dieser 'socialismus aeternus' ist zwar nicht deckungsgleich mit dem Reich Gottes, jedoch ist er eine Dimension dessen, an der erkennbar ist, was das Reich Gottes ist. Es zielt somit auf individuelle *und* soziale Erlösung, verheißt eine Befreiung des Menschen in Jenseits *und* in der Geschichte, als Befreiung der Ideen, des Denkens, der psychischen Verfaßtheit des Menschen *und* aller politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen in der Gesellschaft.

Das Reich Gottes zielt also auf individuelle und soziale Erlösung ab.⁵⁶² Damit bedeutet Erlösung für Leonhard RAGAZ nicht, daß der Einzelne aus seinen Plausibilitätsstrukturen herausgelöst und in ein neues Leben bedingungslos hineingesetzt wird, sondern "der einzelne wird als integrierter Teil seines kontextuellen gesellschaftlichen und sozialen Gesamtgefüges erlöst werden."⁵⁶³ Das Reich Gottes erscheint so als neue solidarische Gemeinschaft. Es wirkt als Perspektive der endgültigen Solidargemeinschaft bereits in die je gegenwärtigen sozialen und politischen Zusammenhänge hinein. Den umfassenden Rahmen dieser individuellen und sozialen Erlösung stellt für Leonhard RAGAZ die 'kosmische

⁵⁵⁹ vgl. Manfred BÖHM (1988) 165-167.

⁵⁶⁰ siehe Leonhard RAGAZ, zitiert nach Manfred BÖHM (1988) 167.

⁵⁶¹ siehe Leonhard RAGAZ, zitiert nach Manfred BÖHM (1988) 167.

⁵⁶² vgl. Manfred BÖHM (1988) 109-111.

⁵⁶³ siehe Manfred BÖHM (1988) 110.

Erlösung⁵⁶⁴, die Erlösung der Schöpfung dar. Auch sie geht wie die menschliche Geschichte dem Ziel des Reiches Gottes entgegen. Das hat Konsequenzen für das menschliche Handeln, die Leonhard RAGAZ so erläutert: "Auch die Natur ist Gott heilig. ... Darum muß sie mit heiliger Scheu betrachtet und behandelt werden. ... Sie darf zwar durch den Menschen benutzt werden, soll ihm 'untertan' werden, aber nur im Dienste des Notwendigen und nur in heiliger Scheu."⁵⁶⁵ Endgültige Erlösung im Reich Gottes bedeutet somit die Erfüllung der Natur, des einzelnen Menschen und der sozialen Zusammenhänge, in der die Menschen leben.

Kommen wir nun aber wieder zurück auf die Struktur der Reich-Gottes-Vorstellung bei Leonhard RAGAZ. Wie bringt er nun Geschichte und Eschaton zusammen? Und welche Rolle spielen Gott und Menschen in diesem Konzept?

Leonhard RAGAZ ist in seiner Reich-Gottes-Theologie immer darum bemüht, Einseitigkeiten anderer eschatologischer Konzepte zu vermeiden. Er versucht Gott und Mensch im Kampf um das Reich Gottes in ein sinnvolles Verhältnis zueinander zu setzen. So wendet er sich zum einen gegen das eschatologische Konzept der 'liberalen Theologie', die das Engagement des Menschen für das Reich Gottes überbetont, indem sie das Element der Gnade fast völlig aus ihrem Entwurf ausklammert und das Reich Gottes auf der Basis ihres idealistischen Menschenbildes als Ergebnis eines innergeschichtlichen Evolutionsprozesses, als Fortsetzung der menschlichen Handlungsgeschichte sieht.⁵⁶⁶ Ebenso wendet sich Leonhard RAGAZ aber auch gegen eschatologische Konzepte, die das Element der gnadenhaften Erlösung durch Gottes Handeln überbetonen und so leicht in einen weltfremden Enthusiasmus abheben, der die Menschen als schon im Heil stehend glaubt und so ihrer Verantwortung für die Veränderung der Gesellschaft enthebt.⁵⁶⁷ Gegen beide Konzepte versucht Leonhard RAGAZ ein eigenes zu setzen, das göttliches und menschliches Handeln in der Geschichte zusammendenkt und aufeinander bezieht. Er sieht deshalb das Reich Gottes in der *Doppelstruktur von Gabe und Aufgabe*. Er sagt hierzu: "Das Reich Gottes ist ebenso, wie es die Sache Gottes ist, die Sache des Menschen. Die Gabe ist ebenso Aufgabe, das Geschenk ebenso Verdienst."⁵⁶⁸

Es ist *Gabe*, insofern es sich nicht evolutiv aus der Geschichte entwickelt. Es kommt von außen, von Gott auf die Geschichte zu. Die christliche Praxis führt also das Reich Gottes nicht herbei, sondern das Geschenk des Reiches Gottes stellt das christliche Handeln erst in einen tragfähigen Zusammenhang. Damit entgeht Leonhard RAGAZ der Versuchung der 'liberalen Theologie', die zu idealistisch von der Machbarkeit des Reiches Gottes durch die

⁵⁶⁴ vgl. Manfred BÖHM (1988) 111-113.

⁵⁶⁵ siehe Leonhard RAGAZ, zitiert nach Manfred BÖHM (1988) 112.

⁵⁶⁶ vgl. Manfred BÖHM (1988) 114f.

⁵⁶⁷ vgl. Manfred BÖHM (1988) 115.

⁵⁶⁸ siehe Leonhard RAGAZ, zitiert nach Manfred BÖHM (1988) 115.

menschliche Tat ausging und keinen theologischen Zugang zum Phänomen des Scheiterns, der Vernichtung des solidarisch Handelnden fand.

Das Reich Gottes ist aber zugleich auch *Aufgabe*. Es ist noch nicht erfüllt und liegt immer noch im geschichtlichen Kampf mit den Gegenmächten des Reiches Gottes. Der Mensch ist aufgerufen, auf der Seite Gottes an diesem Kampf teilzunehmen. Damit entgeht Leonhard RAGAZ der Versuchung eines übereilten Erlösungsenthusiasmus.

Diese Doppelstruktur des Reiches Gottes als *Gabe* und *Aufgabe* bringt Leonhard RAGAZ mit der Zeitstruktur des Reiches Gottes als schon angebrochenes und noch nicht vollendetes zusammen und stellt so diesen geschichtsphilosophischen Ansatz, der die Geschichte im Licht des Reiches Gottes betrachtet, auf ein biblisches Fundament:

Auf der einen Seite ist festzuhalten, daß die neutestamentliche Rede vom Reich Gottes, davon ausgeht, daß das Reich Gottes mit Jesus schon angebrochen ist.⁵⁶⁹ Es hat sich in und mit Jesus Christus endgültig in der Geschichte offenbart. In der Person Jesu, in seinem heilenden und befreienden Handeln, in seiner Verkündigung, in seinem Leiden, Sterben und in seiner Auferweckung vollzog sich der zentrale Durchbruch des Reiches Gottes in der Welt. Was mit Jesus punktuell in der Geschichte begann, wird am Ende der Geschichte der ganzen Welt zuteil werden.

Hieran wird deutlich, daß die Christologie eine wesentliche Grundlage der Eschatologie Leonhard RAGAZ darstellen muß. Sie "sichert die Verankerung der endzeitlichen Hoffnung in der Geschichte. Die bereits geschehene Erlösung, die sich in Sterben und Auferweckung Jesu Christi ereignet hat, ist die Bürgschaft für die noch ausstehende und erhoffte universale Erfüllung und Vollendung der Welt im Reich Gottes."⁵⁷⁰ Ohne die Inkarnation Gottes in Jesus Christus, ohne die Begegnung von Gott und Mensch ist für Leonhard RAGAZ das Reich Gottes nicht denkbar. "Das Christusgeschehen, das innergeschichtlich befruchtend weiterwirkt, ist der räumlich-zeitliche Koordinatenpunkt des lebendigen Gottes in der Geschichte."⁵⁷¹ Er hält deshalb fest am Bekenntnis zu Jesus Christus als wahrer Mensch und als wahrer Gott. So führt er aus: "Zwei Sätze drücken ... den Sinn der Erscheinung Christi aus: 'In Jesus Christus, dem Gottessohn, sehen und haben wir *Gott*' und 'In Jesus Christus, dem Menschensohn, sehen und haben wir den *Menschen*'. ... Denn wahrhaftig: das ist nicht bloß Theologie und Theologensache, das ist Grund-Wahrheit, ist Grund-Sehnsucht, ist Grund-Kampf, ist Grund-Friede des Menschentums - Gott und Mensch."⁵⁷² Im Kreuz des Menschen Jesus wird offenbar, daß Gott selbst in die tiefsten Dunkelheiten der menschlichen Existenz herabsteigt. Indem er sich mit diesem leidenden Gerechten

⁵⁶⁹ vgl. Manfred BÖHM (1988) 116-118.

⁵⁷⁰ siehe Manfred BÖHM (1988) 125.

⁵⁷¹ siehe Manfred BÖHM (1988) 125.

⁵⁷² siehe Leonhard RAGAZ, zitiert nach Manfred BÖHM (1988) 126.

unbedingt solidarisch zeigt, wird deutlich, daß er "kein unbeteiligter, geschichtsabstinenter Gott, sondern ein mitlebender und mitleidender und dadurch selbst leidender Gott"⁵⁷³ ist.

Gott hat sich also v.a. in Jesus Christus als rettende und befreiende Wirklichkeit offenbart. In Jesus von Nazareth vollzog sich der entscheidende Durchbruch des Reiches Gottes in der Geschichte. Dieser hat im Rahmen der historischen Dialektik eine Wirkungsgeschichte. Von ihm ausgehend entfaltet sich das Reich Gottes in weiteren Durchbrüchen in der ganzen Geschichte. Es wächst in der Stille und manchmal bricht es in Menschen, Gruppen und Bewegungen hervor. "Unter den gegenwärtigen Bedingungen des dialektischen Geschichtsverlaufs allerdings kann das Reich Gottes vorläufig nur situativ, nicht definitiv durchbrechen."⁵⁷⁴ Das Wachstum des Reiches Gottes ist nicht als geradliniger Prozeß zu verstehen, sondern es verläuft in Brüchen, es erleidet immer wieder schmerzliche Niederlagen und Rückschläge.

Neben der Aussage, daß das Reich Gottes schon angebrochen sei, betont jedoch das Neue Testament auch immer wieder, daß es noch nicht vollendet ist. Auch dieser Aussage versucht Leonhard RAGAZ gerecht zu werden.⁵⁷⁵ Hierbei ist es für ihn ganz wichtig, zwischen den relativen Durchbrüchen des Reiches Gottes in der Geschichte durch menschliches Engagement und der absoluten Vollendung des Reiches Gottes im Eschaton durch Gottes Engagement zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist notwendig für jeden, der im Dienste des Reiches Gottes zu handeln versucht. Sie bewahrt die Menschen davor, an der Utopie des Reiches Gottes zu scheitern. Wird nämlich nicht gesehen, daß die Vollendung des Reiches Gottes noch aussteht und auf das gnadenhafte Eingreifen Gottes angewiesen ist, so werden Menschen unter einen Imperativ gestellt, den sie nicht erfüllen können, nämlich immer und überall das absolute Gute zu tun. An diesem Absolutheitsanspruch müssen Menschen als begrenzte und kontingente Geschöpfe notwendig scheitern. Dieses Scheitern führt wiederum sehr leicht dazu, daß Menschen nicht einmal mehr das tun, was ihnen möglich ist. Deshalb ist es für Leonhard RAGAZ von entscheidender Bedeutung göttliche Gnade und menschliche Leistung, Geschichte und Eschaton miteinander ins Verhältnis zu setzen. Menschliches, solidarisches Handeln in der Geschichte versteht er deshalb als Vorgriff auf die eschatologische Erfüllung des Reiches Gottes. Das Wagnis des Menschen zum relativen Guten in der Geschichte bedeutet für ihn bereits eine fragmentarische Partizipation am absoluten Guten im Eschaton. Die Verheißung vom Reich Gottes ermöglicht eine Gewißheit, daß jede menschliche Tat, die der Befreiung und der Solidarität dient, am Ende der Geschichte durch Gottes Handeln zu ihrer Vollendung kommen wird. "Das Verbindende zwischen der Praxis im Relativen und der Hoffnung auf das Absolute ist der Glaube an die verheißenen Inhalte des Reiches Gottes. Das Reich ist Grund und Ziel der Hoffnung wie

⁵⁷³ siehe Manfred BÖHM (1988) 127.

⁵⁷⁴ siehe Manfred BÖHM (1988) 116.

⁵⁷⁵ vgl. Manfred BÖHM (1988) 118f.

auch der damit korrelierenden Praxis.⁵⁷⁶ Insofern ist Eschatologie bei Leonhard RAGAZ immer unmittelbare Anstiftung zur Praxis.

Gott und Mensch werden so miteinander neu ins Verhältnis gesetzt. Beide sind in ihrem Tun für das Reich Gottes aufeinander verwiesen. Die *Aufgabe des Menschen* besteht darin, das 'Kommen des Reiches Gottes' zu gestalten und Durchbrüche des Reiches Gottes, durch eine gemeinsame solidarische und befreiende Praxis zu schaffen. In diesen Durchbrüchen leuchtet im Weg bereits das Ziel auf. In der Nachfolge Jesu können die Menschen die geschichtliche Dialektik weiter in Richtung auf das Reich Gottes treiben.⁵⁷⁷ Durch die solidarische Praxis der Menschen kann Gott in Christus selber in die Geschichte einbrechen, inkarnieren. Diese Inkarnation Gottes in der Geschichte gelingt aber nur durch die Menschen, sie stellt sie vor einen universalen Imperativ. Hierzu schreibt Leonhard RAGAZ: "*Christus muß mitten in die Welt hinein. Wo man es am wenigsten erwartet, muß er verkündigt werden. Er muß im Ratssaal, in der Werkstatt, in der Schule, auf der Straße, auf dem Felde verkündigt werden. Das bedeutet, daß er im Laiengewand kommen muß. Nicht bezahlte und offizielle oder halboffizielle Beamte müssen ihn vertreten, sondern einfache Menschenkinder und Kinder Gottes. Auf der Arbeitsstätte und auf dem Gang zu ihr muß der Arbeiter davon den Genossen sagen, und in den Volksversammlungen muß Christus auftreten.*"⁵⁷⁸ Jedoch kann keine menschliche Praxis das Reich Gottes in seiner Vollendung herbeizwingen. Diese Vollendung ist Gott allein möglich

Die *Gabe Gottes* für den Menschen besteht also darin, daß er die Geschichte an ihr Ende bringen wird und daß er das Ziel der Vollendung des Reiches Gottes als Ermöglichungsgrund des Weges (des Kommens des Reiches Gottes) den Menschen vor Augen stellt. Dieses Gegebenensein des Reiches Gottes hat für Leonhard RAGAZ den Vorrang. Erst diese gnadenhafte Verheißung ermöglicht es Menschen überhaupt für das Reich Gottes aktiv zu werden.

2.2 Bewertung und kritischer Ausblick

Die inkarnatorische Reich-Gottes-Theologie des religiösen Sozialisten Leonhard RAGAZ stellt meines Erachtens einen sehr geeigneten Ansatzpunkt dar, Gott und Mensch entgegen der theistischen Trennung von Gott und Mensch wieder neu ins Verhältnis zueinander zu setzen. Indem sie die biblische Verheißung vom Reich Gottes wieder in der Geschichte der Menschheit verortet und nicht auf ein jenseitiges Seelenheil in der 'visio beatifica' einengt, gelingt es dieser Theologie die Transzendenz Gottes und die Existenz der Menschen in eine Beziehung zu setzen, die durch gegenseitige Partnerschaft und nicht durch einseitige Abhängigkeit der Menschen von Gott gekennzeichnet ist. Die verbindende Kraft zwischen

⁵⁷⁶ siehe Manfred BÖHM (1988) 119.

⁵⁷⁷ vgl. Manfred BÖHM (1988) 140.

⁵⁷⁸ siehe Leonhard RAGAZ, zitiert nach Manfred BÖHM (1988) 121.

Menschen und Gott ist die Geschichte. Sie steht im Licht des Eschatons. Sie ist bereits vom Reich Gottes durchdrungen und läuft auf das Reich Gottes zu. Im gemeinsamen Engagement für das Reich Gottes werden Gott und Menschen zu PartnerInnen, die einander bedürfen und sich gegenseitig ergänzen. Sie sind voneinander verschieden, jedoch ist ihre Verschiedenheit nicht dichotom zu verstehen, wie in der (neu)scholastischen Theologie, sondern polar. Beide, Gott und Mensch wirken auf je unterschiedliche Weise für das Reich Gottes. Dieses eine Ziel verbindet beide miteinander und offenbart zugleich ihre Verschiedenheit. Das Reich Gottes und die menschliche Geschichte stehen in seiner Reich-Gottes-Theologie zueinander in einem Kontrast. Sie werden zwar als voneinander verschieden betrachtet, aber auch als miteinander in Beziehung stehend. Menschliches und göttliches Handeln sind somit immer aufeinander bezogen und nicht voneinander zu trennen. Die Verwirklichung des Reiches Gottes ist zugleich Aufgabe des Menschen und Gabe Gottes an die Menschen. Indem Menschen sich einsetzen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, verwirklichen sie das Reich Gottes bereits in Durchbrüchen in der Geschichte und treiben diese Geschichte immer weiter auf das Reich Gottes in Fülle zu. Indem Gott den Menschen die Vollendung ihrer Sehnsucht nach Gerechtigkeit, Frieden, Gemeinschaft und Geborgenheit im Reich Gottes zusagt, wird das Handeln der Menschen erst in einen tragfähigen Zusammenhang gestellt, der Menschen ermutigt, sich für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen. Erst diese Heilszusage Gottes an die Menschen schafft die Bedingung der Möglichkeit einer veränderten solidarischen Lebenspraxis der Menschen.

So sind Gott und Mensch kontrastierend aufeinander bezogen und in ein partnerschaftliches Verhältnis zueinander gesetzt. Gott bedarf des Einsatzes der Menschen für das Reich Gottes in der Geschichte, da das Reich Gottes nur durch Menschen, durch ihr solidarisches Handeln in der Geschichte in Durchbrüchen inkarnieren kann. Diese Inkarnation des Reiches Gottes in die Geschichte wurde am umfassendsten in der Person Jesu offenbar. Ebenso bedürfen aber die Menschen auch des Einsatzes Gottes, da sie aus sich allein nie die Vollendung des Reiches Gottes herbeiführen können. In der endzeitlichen Vollendung sind sie ganz auf Gottes Heilshandeln verwiesen.

Indem Leonhard RAGAZ konsequent vom Eschaton her denkt, gewinnt für ihn die konkrete geschichtliche Lebenssituation von Menschen (von Proletariern) und ihre gerechte Gestaltung und befreiende Veränderung durch Menschen eine ganz neue Relevanz in seiner Rede von Gott und seinem Reich. Entgegen allen theologischen Versuchen, Gottes Heilshandeln von der konkreten Geschichte der Menschen zu trennen, sieht er das Reich Gottes in der Geschichte verortet. Es ist der Welt und ihrer Geschichte weder bloß transzendent noch ist es ihr ausschließlich immanent. Es ist weder auf ein endzeitliches 'Jenseits' zu beschränken - hier grenzt sich die Reich-Gottes-Theologie Leonhard RAGAZ' eindeutig vom Geschichtspessimismus der (neu)scholastischen und der dialektischen Theologie ab - noch ist es auf die Geschichte der Menschheit reduzierbar, was dem Geschichtsoptimismus der idealistischen Philosophie und der 'liberalen Theologie' widerspricht. Indem Leonhard RAGAZ

die biblische Spannung zwischen dem 'Schon' und 'Noch-nicht' des Reiches Gottes kreativ in seine Reich-Gottes-Theologie übernimmt, gibt er der Geschichte und somit den Menschen, die diese Geschichte gestalten, ihre angemessene Bedeutung zurück.

Diesem Ansatz von Leonhard RAGAZ versuche ich im weiteren Verlauf zu folgen und in den Kontext einer emanzipatorischen Männerspiritualität und -theologie zu stellen. Ich versuche hier der Theologie Jesu zu folgen. Bis jetzt haben wir einiges über das Reich Gottes erfahren, wer aber der 'Abba' ist, bzw. wie wir ohne dichotome und sexistische Denkmodelle zu gebrauchen von Gott, dem 'Abba', reden können, wurde durch die Reich-Gottes-Theologie Leonhard RAGAZ nur unzureichend erklärt.

Leonhard RAGAZ Theologie ist alleine nicht in der Lage, die gedankliche Dichotomie zwischen Gott und Welt aufzuheben. Auch er bleibt noch an einigen Stellen dem patriarchalen Gottesbild verhaftet, obwohl er schon einen großen Schritt zu dessen Überwindung gegangen ist. So greift auch er auf die Denkfigur der (neu)scholastischen Theologie vom welt- und menschenfernen Gott zurück. Gott ist für Leonhard RAGAZ der Herr. Er ist der Welt überlegen, ihr transzendent. "Er steht souverän über aller Wirklichkeit, die er bei aller Anerkennung der menschlichen Freiheit unter seine Herrschaft bringen möchte. Zu diesem Zwecke will er sie verändern. Er will aber die Welt nicht nur verändern, er kann es auch, gerade weil er nicht in ihr aufgeht."⁵⁷⁹ So führt Leonhard RAGAZ unter anderem aus: "Er (Gott; Verf.) muß *über uns* sein, muß über der Welt, über aller Wirklichkeit, die nicht er selber ist, sein; er muß schlechthin, unendlich welterhaben und damit der *Herr* und *unser Herr* sein, um Gott sein zu können."⁵⁸⁰ Daraus wird deutlich, daß auch Leonhard RAGAZ die Transzendenz Gottes mit den Metaphern der Herrschaft und der Unterwerfung beschreibt. Hier bleibt er im patriarchalen Denken stecken, obwohl er dieses Herr-Sein Gottes durch einen Aspekt der Beziehung ergänzt. Dieser Aspekt der Beziehung und der Nähe, der liebevollen Zuneigung Gottes zu den Menschen bezeichnet er als 'Vater'. Dieser "Vateraspekt Gottes, wie er im Handeln an Jesus Christus offenbar wird, entzieht jedem Gottesbild, das Gott als rein transzendente und apathische Größe zeichnet, die Legitimation."⁵⁸¹ Beide Aspekte Gottes, sein Herr- und sein Vater-sein sind für Leonhard RAGAZ keine Widersprüche, sondern eine Einheit. Gott ist für ihn ein "mächtiger und gleichzeitig verlässlicher Gott, der bundestreu zu seinem Vatersein steht, auch wenn ihm seine Söhne und Töchter untreu werden."⁵⁸²

Trotz dieser Relativierung der Allmacht Gottes durch die Rede vom nahen Vater, schafft es Leonhard RAGAZ nicht, die Transzendenz Gottes jenseits von Herrschaft zu denken. An diesem Punkt wird seine Theologie aus heutiger Sicht doppelt fragwürdig. Zum einen bleibt auch dieser theologische Ansatz in patriarchalen Denkstrukturen verhaftet und zum anderen scheint er einer entscheidenden Frage nicht gewachsen zu sein: Warum läßt dieser Gott,

⁵⁷⁹ siehe Manfred BÖHM (1988) 130.

⁵⁸⁰ siehe Leonhard RAGAZ, zitiert nach Manfred BÖHM (1988) 130.

⁵⁸¹ siehe Manfred BÖHM (1988) 130.

⁵⁸² siehe Manfred BÖHM (1988) 130.

der der Welt doch überlegen ist und zugleich das Gute will, zu, daß unzählige Menschen unschuldig vernichtet werden? Diese Frage des unfreiwillig leidenden Gerechten stellt die Theologie Leonhard RAGAZ vor ein Problem, das sie nicht beantworten kann. Sie gibt zwar eine Antwort darauf, warum es in der Geschichte soviel Ungerechtigkeit gibt. Das liegt an der ihr innewohnenden Dialektik von Reich Gottes und Religion. Warum aber Gott als Herr der Geschichte diese Dialektik nicht aufhebt, darauf gibt sie keine Antwort. Dies scheint Leonhard RAGAZ auch nicht so wichtig zu sein. Seine Theologie ist nämlich so hoffnungsvoll auf die Überwindung allen Leids und jeder Ungerechtigkeit gerichtet, daß sie in ihrem an der Grenze zur Naivität stehenden Optimismus nicht in der Lage zu sein scheint, ein totales Scheitern des Reiches Gottes zu denken. Diese Frage aber drängt sich gerade nach den schrecklichen Erfahrungen des Holocausts jedem Theologietreibenden als entscheidende Frage jeder Religion und Theologie auf. Eine Theologie, die sich nicht der Theodizeefrage stellt, ist nach Auschwitz nicht mehr vertretbar. Sie kann über die Schreckenserfahrungen von Millionen Menschen nicht einfach so hinweggehen, ohne zynisch und pervers zu werden. Es reicht heute nicht mehr aus, den Blick der Leidenden ausschließlich auf ein heilvolles Eschaton zu richten, in dem Gott alle retten wird. Vielmehr muß der Gottesbegriff selbst mit der leidenden Menschheit in Kontrast gesetzt und daran verändert werden.

3. Der Holocaust und seine normativen Qualitäten für eine nichtpatriarchale Männerspiritualität

3.1 Die Entmenschlichung des Menschen - ein Strukturprinzip des Patriarchats. Elie WIESELS Schreckenserfahrungen von Auschwitz

Bevor ich mich aber auf diesen Weg begeben, den Gottesbegriff mit der leidenden Menschheit in Kontrast zu setzen, muß ich noch eine entscheidende Frage klären, die einigen LeserInnen an dieser Stelle kommen mag. Was hat der Holocaust mit einer nichtpatriarchalen Männerspiritualität zu tun? Ich glaube sehr viel. Nach meiner Einschätzung ist der Holocaust die konsequente perverse Aufgipfelung dichotomen patriarchalen Denkens. Deshalb wage ich an dieser Stelle die gefährliche, aber notwendige Erinnerung an den Holocaust und versuche die patriarchale Tiefendimension dieser Schrecken aufzuzeigen, um angesichts des Schreckens von Auschwitz eine normative Grundlage für eine nichtpatriarchale Männerspiritualität, die sich die Befreiung aller Männer und Frauen aus patriarchalen Unterdrückungsmechanismen zum Ziel gesetzt hat, zu gewinnen.

Eine wesentliche Voraussetzung, daß so etwas unsagbar und undenkbar Schreckliches wie der Holocaust geschehen konnte, lag nach Ansicht von Carter HEYWARD darin, daß die antisemitische Propaganda der Nationalsozialisten eine Denkmöglichkeit schuf, die das Unverstehbare des Holocaust verstehbar machte, "indem sie Kategorien von *Menschlichkeit* durch eine Realitätsstruktur ersetzten, in der die Juden zu *Untermenschen*, zu 'Ungeziefer' wurden. Himmler sagte: 'Antisemitismus ist genau das gleiche wie Entlausung. Ungeziefer loszuwerden ist keine Frage der Ideologie; es ist eine Frage der Sauberkeit. In eben dieser Weise war Antisemitismus für uns keine Frage der Ideologie, sondern der Sauberkeit.'⁵⁸³

Diese Verwandlung der Juden in 'Ungeziefer' wurde in den Konzentrationslagern schließlich auf schreckliche Weise faktisch auch vollzogen. Diese Menschen aus Fleisch und Blut, mit Gefühlen, Fehlern und Beziehungen wurden in den Konzentrationslagern zu Nummern ohne Identität verwandelt. Diesen Prozeß der Entmenschlichung beschreibt der Jude Elie WIESEL, der Auschwitz als Nummer A-7713 dahinvegetierend überstand, auf erschütternde Weise. Seine Erfahrungen dieses Schreckens, mit denen Elie WIESEL ganze Romane füllte, versuche ich nun mit Hilfe der einfühlsamen Ausführungen von Carter HEYWARD⁵⁸⁴ kurz wiederzugeben, in dem Bemühen dem Menschen Elie WIESEL, der diese Schrecken unter den 'lebenden Toten' von Auschwitz und Buchenwald erleiden mußte, annähernd gerecht zu werden.

Als "*Nummer A-7713* in Auschwitz - hörte Wiesels Erfahrung auf, 'Erfahrung' zu sein, so wie auch Juden und Arier aufhörten 'Menschen' zu sein."⁵⁸⁵ "Um anzufangen, der Realität - Auschwitz - ins Auge zu blicken, muß A-7713 anfangen zu erkennen, daß er Ungeziefer *ist*, daß er geboren ist, um ausgerottet zu werden. Anzufangen, sich selbst als eine Laus zu

⁵⁸³ siehe Carter HEYWARD (1992) 134.

⁵⁸⁴ vgl. Carter HEYWARD (1992) 131-147.

⁵⁸⁵ siehe Carter HEYWARD (1992) 139.

definieren, heißt anzufangen, wahnsinnig zu werden. ... A-7713 wird in das ideale Opfer der Gewaltherrschaft verwandelt: in eine Kreatur, die unfähig zur Beziehung ist, in ein Insekt, das sich nur durch seinen Instinkt von Ereignis zu Ereignis bewegt und nur zum allergeringsten Widerstand gegen die Endlösung fähig ist."⁵⁸⁶ So schreibt Elie WIESEL u.a.: "Auch ich war ein völlig anderer Mensch geworden ... Eine schwarze Flamme hatte meine Seele durchzüngelt und sie verzehrt."⁵⁸⁷ Carter HEYWARD fährt fort: "Der Wahnsinn von Auschwitz und Buchenwald bot für seine Opfer nur eine Kategorie der Erfahrung, ausgedehntes Leiden, und nur ein Mittel, um damit fertig zu werden - Verleugnung, vollkommene passive Resignation gegenüber den Zustand, sich jenseits des Bereichs menschlicher Erfahrung aufzuhalten. Auch das Leid wuchs schließlich über diesen Erfahrungsbereich hinaus."⁵⁸⁸ Dies beschreibt Elie WIESEL mit den erschütternden Worten: Nach dem Tod des Vaters "weinte (ich; Verf.) nicht". "Denn seit dem Tode meines Vaters berührte mich nichts mehr."⁵⁸⁹ Diese totale Empfindungslosigkeit Elie WIESELS wurde durch den Hunger noch weiter verstärkt: "Der Wahnsinn wurde durch Hunger angestachelt. Dies trug dazu bei, die Menschen noch weiter auf die Ebene animalischer Instinkte zu reduzieren. A-7713 war ein verhungerrnder Körper mit einer verlorenen Seele."⁵⁹⁰ So schreibt Elie WIESEL: "Es schien mir, als seien wir im Nichts umherirrende verfluchte Seelen."⁵⁹¹ An dieser Stelle ist für Carter HEYWARD die schreckliche Verwandlung Elie WIESELS in die Nummer A-7713 an ihren Höhepunkt gelangt: "A-7713 war völlig an seinen Körper gefesselt. Er empfand ihn als isoliertes Gebilde, das keine Beziehung zu anderen Körpern hatte. So war er unfähig zur Transzendenz. Der Wahnsinn wurde dadurch auf die Spitze getrieben. Elie Wiesels Verwandlung in A-7713 war abgeschlossen. Er war zu Ungeziefer geworden, unfähig zur Beziehung und damit auch unfähig, den Sinn von 'gut' und 'böse' zu erfahren. Die Grenzen zwischen Opfer und Henker, Unterwerfung und Beherrschung, Unschuld und Schuld waren zur Bedeutungslosigkeit verwischt."⁵⁹²

Anhand dieser äußerst verkürzten Darstellung der Schreckenserfahrungen Elie WIESELS wird vielleicht deutlich, in welche Abgründe menschlicher Existenz dichotomes Denken, das eine wesentliche Strukturmoment des Patriarchats ist, führen kann. Die Voraussetzung für den Holocaust lag in den dichotomen Strukturen der Nazi-Propaganda. In ihr wurden die Juden zur Kategorie Nicht-A, zu nicht-menschlichen Wesen, zu 'Ungeziefer' verformt. Diese ideologische Deformation der jüdischen Menschen wurde in den Konzentrationslagern Wirklichkeit. Sie wurden wirklich 'Nicht-A', Nichtmenschen, 'Ungeziefer'. Am Schicksal unserer jüdischen Mitmenschen wird deutlich, welche schrecklichen Folgen dichotomes, patriarchales Denken in seiner letzten Konsequenz hat. Wird nämlich irgend jemand oder

⁵⁸⁶ siehe Carter HEYWARD (1992) 140.

⁵⁸⁷ siehe Elie WIESEL, zitiert nach Carter HEYWARD (1992) 140.

⁵⁸⁸ siehe Carter HEYWARD (1992) 141.

⁵⁸⁹ siehe Elie WIESEL, zitiert nach Carter HEYWARD (1992) 141.

⁵⁹⁰ siehe Carter HEWARD (1992) 142.

⁵⁹¹ siehe Elie WIESEL, zitiert nach Carter HEYWARD (1992) 142.

⁵⁹² siehe Carter HEYWARD (1992) 142.

irgend etwas als 'Nicht-A', als etwas völlig von allen anderen Getrenntes, Beziehungsunfähiges und zu Unterwerfendes gedacht, so führt das in letzter Konsequenz zur Vernichtung dieser als 'Nicht-A' gedachten Existenz.

Was mich als Theologen besonders erschüttert, ist die Tatsache, daß die christliche Theologie und Verkündigung ebenfalls in weiten Teilen dichotom strukturiert ist. Dies wurde ja bereits an anderer Stelle näher ausgeführt.⁵⁹³ Auch im Christentum gibt es vielfältige Ausformungen dichotomen Denkens z.B. in der Dichotomie zwischen Gott (A) und Mensch (Nicht-A). Das führt mich zu dem Verdacht, den ich jedoch hier nicht näher belegen kann, daß die Wurzeln des Holocausts u.a. im patriarchalen Christentum zu suchen sind. Diese Form des Christentums, die Gott als absolut von der Welt verschiedenes, beziehungsunfähiges Wesen denkt, legte nämlich die metaphysische Grundlage für den Holocaust, indem sie das letzte Prinzip der Welt, nämlich Gott, als absolute Beziehungslosigkeit definiert und damit für das gesellschaftliche Handeln der Menschen die Bedingung der Möglichkeit schafft, eine absolute Negation von Beziehung zu einem anderen Wesen zu denken und zu verwirklichen. Diese absolute Negation von Beziehung wurde in Auschwitz Wirklichkeit. Dies wird anhand der Erfahrungen Elie WIESELS überdeutlich. "Der Holocaust wird als die Negation - Auslöschung, totale Zerstörung - der Beziehung erfahren. In dem Maß, wie für Wiesel Beziehung das ist, was radikal gut ist, ist der Holocaust die Erfahrung des radikal Bösen: die Vernichtung der Bedeutung und des Wertes menschlicher Erfahrung; die Nichtigerklärung der menschlichen Existenz; das, was völlig ohne Beziehung ist."⁵⁹⁴

Deshalb schließe ich mich folgender Bewertung Carter HEYWARDS an. Sie erklärt: "Der Holocaust war die schreckliche Folge eines Strukturprinzips von Herrschaft und Unterwerfung, das gesellschaftlich dem Vorbild einer Theologie folgte, in der eine dominierende Gottheit menschliche Beziehung und Entscheidung unterdrückt und negiert. Dieses gewichtige christologische Thema im orthodoxen Christentum stellt historisch eine sozialpolitische Realität dar, eine Struktur des Bösen und der Ungerechtigkeit, die konkret in Akten der Vergewaltigung, des Krieges und der fortwährenden Drohung mit nuklearem Völkermord gegenwärtig ist. Sie ist auch in der beständigen Möglichkeit eines neuen Holocausts gegenwärtig - Tod durch Feuer, Tod durch Folterung, Tod durch Hunger, Tod durch Gleichgültigkeit. Eine beliebige Kategorie von 'Ungeziefer' kann zum Opfer werden: Juden, Palästinenser, Homosexuelle, Frauen, Schwarze, Rote, Arme..."⁵⁹⁵ Deshalb ist es "unbedingt notwendig, daß wir Christen uns von allem unter uns befreien, was die Zerstörung des Menschseins, die Negierung menschlicher Erfahrung zuläßt. (Wir müssen uns auch von jeder theologischen Legitimation für eine solche Ideologie befreien.) Ich glaube, daß dieselben heiligen Lehrsätze, an die sich Christen klammerten, um den Holocaust zu rechtfertigen ... genau diejenigen sind, die vielen heutigen Christen erlauben, ja sie dazu ermutigen, nicht

⁵⁹³ vgl. C.

⁵⁹⁴ siehe Carter HEYWARD (1992) 138.

⁵⁹⁵ siehe Carter HEYWARD (1992) 147.

nur Juden als minderwertig abzutun und zu verachten, sondern auch Frauen, Homosexuelle, Schwarze, die Armen und das menschliche Leben selbst."⁵⁹⁶

Patriarchales, dichotomes Geschlechterdenken, theistische Theologie, Sexismus, Völkermord und Fremdenfeindlichkeit gehören also aufs Engste zusammen und bedingen sich gegenseitig. Sie folgen alle demselben Strukturprinzip der Gewalt, dem dichotomen Denken, das in letzter Konsequenz immer zur Unterdrückung und Vernichtung einer als 'fremd' oder 'anders' erlebten Wirklichkeit führt. Deshalb kann eine Rede von Gott, die im Dienst der Befreiung steht, niemals dichotom strukturiert sein. Andernfalls trägt sie den Funken jedes neuen Holocausts in sich. Eine wirkliche fundamentale Befreiung aller Menschen, der Frauen und der Männer kann nur von einer Theologie und Spiritualität unterstützt und begleitet werden, die auf alle Dichotomien der Form A/Nicht-A verzichtet, wenn sie von Gott und den Menschen, von Beziehungen redet. Die einzige Dichotomie, die mir in der Theologie als unaufgebbar erscheint, ist die Dichotomie von 'gut' und 'böse'. Das 'Böse' kann niemals als Kontrast zum 'Guten' verstanden werden. Es "ist die Zerstörung der Basis der menschlichen Existenz an sich, es ist die Zerstörung der Beziehung, die Zerstörung dessen, was in der Welt gut ist."⁵⁹⁷ In allen seinen Ausprägungen, im Krieg, in der Vergewaltigung, in der Unterdrückung etc. ist und bleibt es immer die völlige Negation von Beziehung. Diese Dichotomie aufzugeben, würde bedeuten, daß das Böse nicht mehr als Böses benannt und somit auch nicht mehr bekämpft werden kann. Das hätte den totalen ethischen Indifferentismus zur Folge, in dem alles erlaubt wäre, auch das größte Unrecht. Das Extrembeispiel des Holocausts hat deshalb eine normative Relevanz für eine nicht-patriarchale Männerspiritualität und -theologie, die der Befreiung von Männern und Frauen aus sexistischen Mechanismen dienen will. Sie muß notwendig auf alle Dichotomien im Glauben, Denken und Handeln verzichten, wenn sie Beziehungen zwischen Menschen zu beschreiben und zu gestalten versucht, will sie nicht den Keim neuer Unterdrückungsmechanismen in sich tragen. Deshalb müssen sich Männer, die sich aus den Zwängen des Patriarchats befreien wollen, an die Opfer von Auschwitz erinnern, um angesichts dieser Opfer, der Versuchung zu entgehen, in neue dichotome Denkstrukturen zu verfallen, die immer nur neue Opfer erzeugen. Das hat weitreichende Konsequenzen für die Rede von Gott. Wie kann die Beziehung von Gott und Mensch jenseits von Dichotomien bestimmt werden? Die Beantwortung dieser Frage möchte ich nun mit den beiden Juden Elie WIESEL und Hans JONAS beginnen, die ihre Frage nach Gott an der Grenzerfahrung von Auschwitz beginnen lassen. Ihre Rede von Gott hat für eine nichtpatriarchale Männerspiritualität insofern eine Relevanz, weil sie der Versuch ist, angesichts der Schreckenserfahrung von Auschwitz, Gott jenseits der Dichotomie von Gott und Welt/Mensch zu denken.

⁵⁹⁶ siehe Carter HEYWARD (1992) 133.

⁵⁹⁷ siehe Carter HEYWARD (1992) 149.

Die Juden Hans JONAS und Elie WIESEL - beide auf unterschiedliche Weise vom Holocaust Gezeichnete - versuchen den Gottesbegriff nach Auschwitz zu retten. Sie stellen fundamentale Anfragen an die jüdische Tradition. Von diesen Anfragen kann eine christliche Theologie nicht unberührt bleiben, sind doch Christentum und Judentum aufs Engste miteinander verbunden. Ihr Glauben und ihre Geschichte waren immer aufeinander bezogen.

3.2 Elie WIESELS Fragen an Gott als Destruktion der Theodizeefrage

Elie WIESELS Fragen setzten an der Theodizeefrage an. Diese ist die Frage, wie die transzendente Güte und Allmacht Gottes angesichts der unschuldig Erschlagenen der Geschichte weiter behauptet werden kann, wie Gottes Schweigen gerechtfertigt werden kann. Alle seine Wege einer Antwort auf die Theodizee scheitern. Alles bleibt für ihn eine Frage. Er fragt: Ist Gott ein Opfer der Gewalt? Ist Gott am Galgen selbst gestorben? Ist Gott auch grausam? Ist Gott wahnsinnig? Erwägt Gott vielleicht Selbstmord? "Entschließt sich Gott, der Menschheit allen Sinn zu nehmen, alle Werte, alle Freundschaft, indem er sich - Gott selbst - in die Öfen wirft?"⁵⁹⁸ Es gibt für Elie WIESEL keine Antwort auf diese Fragen. Keine Antwort, die Gottes Schweigen angesichts der Hölle von Auschwitz rechtfertigen könnte. Gott schweigt. "Amen, Tod. Amen, Nacht. Die Mörder morden, die Mörder lachen. Und Gott schweigt - Gott schweigt noch immer. Amen. Männer wanken, Mütter taumeln. Amen. Amen, göttliches Schweigen ... Und das Schweigen Gottes ist Gott."⁵⁹⁹ Was bleibt ist Deismus? Ist Gottes Schweigen so zu interpretieren, daß Gott seinen Geschöpfen gegenüber gleichgültig ist? Wenn dem so ist, wenn "Gott die Macht hat, die gerechte Beziehung herzustellen, und sich dazu entscheiden kann, weder zu sterben noch zu töten, sondern in der Geschichte überhaupt nichts zu tun, dann ist dies perverser göttlicher Wahnsinn, grausamste Bosheit. ... Erscheint Gott nur als teilnahmsloses Gesicht in einem kosmischen Fenster, dann kann die Menschheit nur mit tödlicher Verachtung auf diesen Gott antworten."⁶⁰⁰ Zu diesem Gott wäre keine Freundschaft möglich. Diesen Gott müßte man sogar töten, um sich überhaupt noch leidenschaftlich für die Menschheit, für eine bessere Welt engagieren zu können. Elie WIESELS "Verachtung gilt einem Gottesbild purer und interesseloser Aseität. Sich Gott in Gottes Selbst-Genügsamkeit vorzustellen heißt in der Tat, sich einen bösen Gott vorzustellen, einen Gott, der ohne Beziehung und in und aus sich selbst Gott ist. ... Was macht es *in der Welt* für einen Unterschied, wer Gott 'in Gott selbst' oder 'an und für sich' ist? ... Die einzige Aussage, die theologisch und auch auf anderen Ebenen zählt, ist die, 'die in der Gegenwart der verbrennenden Kinder glaubhaft wäre.' Die einzige Aussage, die zählt, ist die gerechte Beziehung im menschlichen Leben. So betont Greenberg: 'In der Gegenwart verbrennender Kinder von Liebe und von einem Gott zu sprechen, der sich sorgt, ist obszön und unglaublich. In einen Graben zu springen und ein

⁵⁹⁸ siehe Carter HEYWARD (1992) 155.

⁵⁹⁹ siehe Elie WIESEL, zitiert nach Carter HEYWARD (1992) 156.

⁶⁰⁰ siehe Carter HEYWARD (1992) 157f.

Kind herauszuziehen, sein Gesicht zu waschen und seinen Körper zu heilen, ist das Wirksamste, was wir machen können - das einzige, was zählt."⁶⁰¹

Elie WIESELS Fragen an Gott machen also deutlich, daß die Theodizeefrage und alle theoretischen theologischen Spekulationen, die das Leid der Menschen erklären wollen, zutiefst gefährlich und obszön sind. Sie lenken uns "auf gefährliche Weise von der unmittelbaren moralischen Aufgabe ab, die Menschheit zu ihren eigenen Bedingungen ernst zu nehmen, damit in der Welt Gerechtigkeit hergestellt wird."⁶⁰² Sie versuchen stattdessen in der Grenzerfahrung der Sinnlosigkeit menschlicher Existenz noch irgendeinen transzendenten, nicht erfahrbaren Sinn zu finden bzw. zu konstruieren und verunmöglichen so eine mitmenschliche Praxis, die sich nicht mit dieser Sinnlosigkeit abfinden will und die diese Situationen der vollkommenen Absurdität menschlicher Existenz durch praktische Veränderungen zu überwinden sucht. Es scheint also in dieser sinnlosen Situation der Vernichtung Unschuldiger keine theologischen Antworten mehr geben zu können und geben zu dürfen.

3.3 Ein theoretischer Begründungsversuch des Widerstands der 'Theologie nach Auschwitz' gegen die eigene Sprachlosigkeit

An dieser Stelle stellt Helmut PEUKERT die Frage: "Muß man aber angesichts des Todes der anderen einfach verstummen? Erklärt man damit nicht den anderen erst endgültig als tot?"⁶⁰³ Als einzige Antwort auf den Tod der unschuldig Vernichteten scheint nur eine solidarische Praxis mit diesen Opfern der Geschichte möglich und denkbar zu sein. Diese mitmenschliche Praxis, die die Sinnlosigkeit der Vernichtung Unschuldiger wahrnimmt, ist in sich selbst die einzige mögliche Antwort auf das 'Paradox der anamnetischen Solidarität'⁶⁰⁴, indem sie in der Sinnlosigkeit des Todes der unschuldig Vernichteten einen neuen Sinn durch solidarisches Handeln *setzt* und gerade nicht die Sinnlosigkeit der Situation durch theoretische Spekulationen in Sinn zu verwandeln sucht. Hier greife ich auf die Antwortversuche Helmut PEUKERTs zurück, der sich v.a. mit der Frage auseinandersetzte, wie eine Rede von Gott angesichts der Opfer der Geschichte noch verantwortbar sein kann. Er

⁶⁰¹ siehe Carter HEYWARD (1992) 158f. Carter HEYWARD zitiert hier: Irving GREENBERG, *Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity After the Holocaust*, in: Eva FLEISCHNER (Hrsg.), *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, New York 1977, 41f.

⁶⁰² siehe Carter HEYWARD (1992) 159.

⁶⁰³ siehe Helmut PEUKERT (1978) 312.

⁶⁰⁴ Unter dem 'Paradox der anamnetischen Solidarität' versteht Helmut PEUKERT das Grenzphänomen einer solidarischen Lebenspraxis, die sich daran erinnert, daß gerade solidarisch Handelnde in der Geschichte der Menschheit immer wieder vernichtet wurden, und die trotzdem an der universalen Solidarität mit allen festhält und in diesem Handeln sogar noch die Existenz eines Sinns dieses Handelns impliziert. Diese Praxis scheint völlig absurd zu sein, da sie im solidarischen Handeln die eigene Vernichtung in Kauf nimmt. Was verwundert ist, daß es immer wieder Menschen gibt, die genau so handeln und nicht verrückt sind, sondern sich sehr wohl der möglichen Konsequenzen dieses Handelns für ihre Existenz bewußt sind. Hier stehen wir vor einem Paradox, das theoretisch nicht mehr erklärbar ist.

sieht in der solidarischen Praxis selbst die einzigste Möglichkeit in diesen Grenzsituationen noch sinnvolle und vertretbare, praktische, 'handgreifliche' Aussagen über Gott zu machen. Die Aufgabe der Theologie muß es nun sein, diese praktische Rede von Gott im solidarischen Handeln 'angesichts der verbrennenden Kinder', theoretisch zu reflektieren. Diese Praxis ist aber ihrerseits "nicht noch einmal von einer überschreitenden Theorie ableitbar". Sie ist auch nicht theoretisch zu umgrenzen, "sondern als kommunikative Praxis selbst die Grenze und Front jedes theoretischen Entwerfens. Die theoretische Reflexion selbst verlangt an diesem Punkt den Rückgang auf die äußerste geschichtliche Erfahrung und Praxis."⁶⁰⁵

Die formalen Kriterien eines solchen theologischen Denkens, das dieser Grenzsituation menschlicher Existenz noch standhält, sind nach Helmut PEUKERT so zu charakterisieren: "Es kann immer nur um den Aufweis einer Erfahrung einer bestimmten Wirklichkeit gehen, der ein bestimmtes Verhalten entspricht. Die Behauptung der Wirklichkeit geschieht dann im Verhalten."⁶⁰⁶ Für Helmut PEUKERT steht fest, daß in dieser Praxis der 'anamnetischen Solidarität' Gott als rettende Wirklichkeit behauptet wird⁶⁰⁷, obwohl diese Behauptung durch alle empirische Erfahrung als widerlegt erscheinen müßte. Der Akt dieser Sinnsetzung in einer Situation äußerster Sinnlosigkeit ist nun seinerseits nicht mehr theoretisch erfaßbar. Erfaßbar ist nur das Faktum, daß Menschen zu diesen paradoxen Handlungen fähig sind, nämlich einen Sinn im praktischen solidarischen Handeln selbst zu setzen, um dadurch die Situation der Sinnlosigkeit selbst zu verändern, nicht um sie zu erklären.

Die Aufgabe der Theologie kann es dann nur sein, zu beschreiben, welches Gottesbild diese solidarische Handlung selbst impliziert und schafft. Es ist sicher ein paradoxes Gottesbild. Ein Gottesbild, daß die Sinnlosigkeit des Leidens der Opfer der Geschichte als sinnlos stehen läßt, also nicht mit einem transzendenten Sinn zu überdecken sucht und zugleich aus dieser Situation der Absurdität einen neuen Sinn für das solidarische Handeln selbst schafft. Es wird ein Gottesbild zwischen begründeter Verzweiflung und ebenso begründeter Hoffnung sein müssen. Anders als Helmut PEUKERT bin ich also nicht der Meinung, daß dieses Gottesbild eindeutig von Gott als einer sicher befreienden Wirklichkeit redet. An dieser Stelle scheint Helmut PEUKERT die ambivalenten Erfahrungen der Opfer der Geschichte und der solidarisch Handelnden nicht ernst genug zu nehmen. Der Gottesbegriff selbst muß an dieser Grenzerfahrung menschlicher Existenz verwandelt werden. Er muß in sich die Dialektik der Erfahrung der sinnstiftenden solidarischen Praxis im absurden Fehlen jeglicher Solidarität aufnehmen, um angesichts der Schrecken der Geschichte glaubwürdig zu bleiben.

Im folgenden geht es mir also darum, Gott selbst auf der Grundlage der Erfahrungen der Opfer des Holocausts neu zu denken. Es geht mir nicht darum Gott angesichts des Holocausts zu rechtfertigen. Er hat in diesem Schrecken geschwiegen, nicht rettend eingegriffen und er schweigt noch heute. Dieses Schweigen Gottes angesichts der Schreie der

⁶⁰⁵ siehe Helmut PEUKERT (1978) 313.

⁶⁰⁶ siehe Helmut PEUKERT (1978) 313.

⁶⁰⁷ vgl. Helmut PEUKERT (1978) 346.

Opfer stellt mich vor eine große theologische Herausforderung. Einerseits scheint mir der Glaube an einen rettenden und solidarischen Gott und der Glaube und die Hoffnung auf das Reich Gottes unaufgebbar zu sein, um eine solidarische Praxis angesichts der Vernichtung solidarisch Handelnder überhaupt noch wagen zu können. Die angesichts des Schreckens sicher begründete Annahme, daß Gott selber in Auschwitz gestorben ist, seit Auschwitz nicht mehr als rettende Wirklichkeit behauptet werden kann, würde nämlich bedeuten, daß die Mächte des Todes, endgültig gesiegt haben. Diese Behauptung wäre eine Kapitulation des Lebens im Widerstand gegen den Tod und die Vernichtung. Mit diesem Eingeständnis des Sieges der Mächte des Schreckens und der Gewalt, würde jeder Widerstand gegen Gewalt und Unterdrückung als völlig sinnlos erscheinen. Deshalb muß um des Lebens der Menschen willen, Gott, die Macht des Lebens und der Beziehung weiter behauptet werden. Andererseits kann ich aber auch nicht an der Erfahrung des Schweigens Gottes vorbeigehen. Ich muß mich der Tatsache stellen, daß er nicht rettend gehandelt hat. Wie kann ich also noch an einen Gott glauben, der zum einen die grundlegende Bedingung der Möglichkeit menschlicher Solidarität zu sein scheint und sich zugleich nicht als solidarisch Handelnder erwiesen hat. Wie kann ich diesen Gott verstehen? Und verstehen muß ich ihn, zumindest ansatzweise, sonst könnte ich als vernunftbegabter Mensch nicht mehr an ihn glauben. Ein Gott, der sich als unendliches Geheimnis, als überhaupt nicht, nicht einmal ansatzweise verstehbare Wirklichkeit gedacht wird, hat für mein Leben keinerlei Bedeutung. Eine Wirklichkeit zu vermuten, über die überhaupt keine sinnvolle Aussage möglich ist, ist in meinen Augen ein absolut sinnloses Unterfangen, da diese Wirklichkeit in keiner Weise mit meiner Erfahrung, meinen Denken, meiner Welt in Beziehung treten kann. Es geht mir also darum, ein Gottesbild zu entwerfen, daß der Erfahrung des Schreckens von Auschwitz standhält und zugleich verstehbar ist. Hier stoße ich an die Grenze meiner rationalen Fähigkeiten. Darum ist im folgenden kein völlig kohärentes theologisches System zu erwarten, sondern vielmehr fragmentarische Ahnungen von der Wirklichkeit Gottes und seinem Reich. Ich beginne diesen Weg des Neuentwurfs Gottes mit Hans JONAS.

3.4 Die Inkarnation und völlige Machtlosigkeit Gottes in der Geschichte - der einzige Weg, Gott nach Auschwitz zu denken? Das Gottesbild Hans JONAS (1903-1993) als Versuch einer neuen Rede von Gott nach Auschwitz

Der jüdische Philosoph Hans JONAS suchte nach einer Antwort auf das Schweigen Gottes in Auschwitz, er versuchte Gott weiterhin zu denken angesichts der Opfer und kam zu dem Schluß, daß dieser Gott, wenn er heute überhaupt noch denkbar und verstehbar sein soll, als ein Gott gedacht werden muß, der nicht allmächtig sein kann. So kommt er zu der Aussage: "Doch kein rettendes Wunder geschah; durch die Jahre des Auschwitz-Wütens schwieg Gott. Die Wunder, die geschahen, kamen von Menschen allein ... Und da sage ich nun: nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein."⁶⁰⁸

Hans JONAS zerstört das Bild von der Allmacht Gottes, um diesen Gott überhaupt noch denken zu können. Zuerst versucht er den Begriff der Allmacht selbst als sich selbst widersprechenden, sinnlosen Begriff zu kennzeichnen. Er macht darauf aufmerksam, daß 'Macht' ein "Verhältnisbegriff" sei und immer ein mehrpoliges Verhältnis erfordere. "Macht kommt zur Ausübung nur in Beziehung zu etwas, was selber Macht hat."⁶⁰⁹ Eine absolute Macht müsse seines Erachtens immer als "absolute Alleinmacht" gedacht werden. Diese absolute, "totale Macht bedeutet Macht, die durch nichts begrenzt ist, nicht einmal durch die Existenz von etwas anderem überhaupt, etwas außer ihr selbst und von ihr Verschiedenem. Denn die bloße Existenz eines solchen anderen würde schon eine Begrenzung darstellen, und die eine Macht müßte dies andere vernichten, um ihre Absolutheit zu bewahren."⁶¹⁰ Absolute Macht hat dann in ihrer Einsamkeit keinen Gegenstand, auf den sie wirken könnte. Als gegenstandslose Macht, die sich selbst aufhebt. 'All' ist hier gleich 'Null'. Damit sie wirken kann, muß etwas anderes da sein, und sobald es da ist, ist das eine nicht mehr allmächtig, obwohl seine Macht bei jedem Vergleich beliebig hoch überlegen sein kann."⁶¹¹ 'Allmacht' ist deshalb ein völlig sinnloser und destruktiver Begriff, weil er in letzter Konsequenz sich selbst aufhebt und zerstört.

⁶⁰⁸ siehe Hans JONAS (1987) 41.

⁶⁰⁹ siehe Hans JONAS (1987) 35.

⁶¹⁰ Genau dieser Prozeß der notwendigen Vernichtung des anderen war die schreckliche Konsequenz der nationalsozialistischen Ideologie. Sie dachte die Allmacht der 'deutschen Rasse'. Diese Allmachtsträume führten zwangsläufig in die Vernichtung der anderen, in Auschwitz und auf den Schlachtfeldern des Zweiten Weltkrieges. Sie führte in die Vorstellung vom 'totalen Krieg', in eine Militärstrategie der 'verbrannten Erde'. Die letzte Konsequenz dieses Denkens und Handelns war aber zugleich die eigene Vernichtung. Im Auschwitz wurde deutlich, daß die Vernichtung der Anderen auf die Täter selbst zurückfiel. Sie wurden genauso wie ihre Opfer zu 'Ungeziefer', sie entmenslichten sich in ihrer Grausamkeit selbst. Es war ein Glück für die Menschheit, daß diesem Wahnsinn - leider viel zu spät - eine Ende gesetzt wurde. Wären die Nazis siegreich geblieben, so hätte dies zwangsläufig in die Vernichtung der ganzen Menschheit geführt. Denn nach der 'Vernichtung' der Juden hätte sich dieser Moloch neue Opfer und Sündenböcke suchen müssen, um seine Selbstdefinition als allmächtige Macht aufrechterhalten zu können. In dieser Ideologie lag ein Automatismus des Vernichtenmüssens begründet, der vor nichts halt gemacht hätte.

⁶¹¹ siehe Hans JONAS (1987) 34f.

Neben dieser logischen Destruktion des 'Allmachtbegriffs' versucht Hans JONAS aber auch einen 'theologischen Einwand' "gegen die Idee absoluter und unbegrenzter göttlicher Allmacht."⁶¹² Er stellt fest, daß die drei göttlichen Attribute, die in der jüdischen Tradition eine wesentliche Rolle spielen, die absolute Güte, die Allmacht und die Verstehbarkeit Gottes, drei Attribute sind, die nicht zusammengedacht werden können. Die Verbindung von absoluter Macht und Güte Gottes kann angesichts der Existenz des Bösen in der Welt nicht vernünftig zusammengedacht werden. "Nur von einem gänzlich unverstehbaren Gott kann gesagt werden, daß er zugleich absolut gut und absolut allmächtig ist und doch die Welt duldet, wie sie ist. Allgemeiner gesagt, die drei Attribute in Frage - absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit - stehen in einem solchen Verhältnis, daß jede Verbindung von zweien von ihnen das dritte ausschließt. Die Frage ist dann: Welche von ihnen sind wahrhaft integral für unseren Begriff von Gott und daher unveräußerlich, und welche dritte muß als weniger kräftig dem überlegenen Anspruch der anderen weichen?"⁶¹³ Das grundlegende Attribut Gottes in der ganzen jüdischen Tradition ist für ihn die Güte Gottes. Das ganze Erste Testament ist für ihn ein grundlegendes Zeugnis dafür. Immer wird dieser Gott, als Gott der Befreiung, als Gott, der gegen das Unrecht der Menschen kämpft, verstanden. Die Vorstellung eines bösen, oder nur teilweise guten Gottes ist der jüdischen und auch der christlichen Tradition wesensfremd. Wie kann nun aber nach Auschwitz diese unbedingte Güte Gottes weiter behauptet werden? Spätestens nach dem Holocaust, läßt sich die Trias von Allmacht, Allgüte und Verstehbarkeit Gottes nicht mehr aufrechterhalten. "Nach Auschwitz können wir mit größerer Entschiedenheit als je zuvor behaupten, daß eine allmächtige Gottheit entweder nicht allgütig oder (in ihrem Weltregiment, worin allein wir sie erfassen können) total unverständlich wäre."⁶¹⁴ Einen unverstehbaren Gott denken zu wollen, führt aber in die Destruktion von Religion und Theologie. Denn mit der Annahme der absoluten Unverstehbarkeit Gottes wird der Offenbarungsbegriff, auf dem sich die jüdisch-christlichen Religionen stützen, zerstört. Von einem absolut unverstehbaren Gott kann es keine Offenbarung geben, denn gerade dieser Begriff impliziert, daß dieser Gott kein absolut dunkles Geheimnis ist, daß dieser Gott zumindest ansatzweise in der Geschichte erfahrbar und somit auch verstehbar ist. Ohne Offenbarungsbegriff wäre aber jeder Glaube und jede Theologie sinn- und bedeutungslos. Man würde sonst von etwas reden wollen, was keinerlei Bezug zur menschlichen Erkenntnis hätte. Was aber nicht erkannt werden kann, ist völlig bedeutungslos für die menschliche Existenz. Als nicht Erkennbares ist es nicht existent. Um überhaupt sinnvoll von Gott reden zu können, muß dieser Gott auch ansatzweise verstehbar sein, andernfalls müßte man von Gott in Zukunft schweigen.

Hans JONAS hält also an der absoluten Güte und der Verstehbarkeit Gottes fest. Deshalb ist für ihn der Begriff der Allmacht Gottes, jenes Attribut Gottes, das nach dem Schrecken von Auschwitz nicht mehr behauptet werden kann.

⁶¹² siehe Hans JONAS (1987) 37.

⁶¹³ siehe Hans JONAS (1987) 37f.

⁶¹⁴ siehe Hans JONAS (1987) 39.

Wie ist aber dieser nichtallmächtige Gott denkbar? Ist er als ein Gott zu denken, der seine eigene Allmacht zugunsten der Freiheit seiner Geschöpfe selbst begrenzt, sie nur zurückhält, um sie irgendwann heilvoll zu gebrauchen? Niemals! Dieser Gott wäre pervers. Er müßte sich den Vorwurf gefallen lassen, daß er in einer Situation der absoluten Unfreiheit, nämlich in Auschwitz, die Freiheit seiner Geschöpfe verraten hätte. Wenn diesem Gott die Freiheit seiner Geschöpfe so am Herzen liegt, daß er um ihretwillen auf seine Allmacht verzichtet hat, dann hätte er in Auschwitz rettend eingreifen müssen, um diese von ihm gewollte Freiheit seiner Geschöpfe zu retten. Aber er tat es nicht. Er schwieg.

Deshalb ist für Hans JONAS nur noch ein Gott denkbar, der in der Geschichte selbst ohnmächtig ist. Er versucht einen Gott zu denken, der total in die Geschichte der Menschheit inkarniert ist und keinerlei transzendente Zugriffsmöglichkeit auf diese Geschichte hat. Es ist die "Idee eines Gottes, der für eine Zeit - die Zeit des fortgehenden Weltprozesses - sich jeder Macht der Einmischung in den *physischen* Verlauf der Welt Dinge begeben hat; der dem Aufprall des weltlichen Geschehens auf sein eigens Sein antwortet nicht 'mit starker Hand und ausgestrecktem Arm', wie wir Juden alljährlich im Gedenken an den Auszug aus Ägypten rezitieren, sondern mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles."⁶¹⁵ Im Schöpfungsakt, dem Akt der absoluten Souveränität Gottes, inkarnierte Gott völlig in seiner Schöpfung. In diesem Akt der "göttlichen Selbstentäußerung" willigte Gott "um des Daseins selbstbestimmender Endlichkeit willen ... (ein; Verf.), nicht länger absolut zu sein".⁶¹⁶ "Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben."⁶¹⁷

Hans JONAS streicht also den Begriff der Transzendenz Gottes völlig. Dieser Gott ist absolut handlungsunfähig. Hier stellt sich aber die Frage, warum man dann überhaupt noch an einen solchen Gott glauben soll? Ist dieser Gott überhaupt noch Gott? Wird der Gottesbegriff hier nur noch weitertransportiert, um diese liebgewonnene Tradition nicht aufgeben zu müssen? Macht es überhaupt einen Sinn zu einem völlig handlungsunfähigen Gott zu beten, der nicht einmal sein eigenes Projekt der Befreiung unterstützen kann, es sogar durch seinen Verzicht auf jegliche Macht zum Scheitern verurteilen könnte? Ich denke an diesem Punkt darf man nicht stehen bleiben. Der völlig inkarnierte Gott Hans JONAS', dem keinerlei Transzendenz mehr zukommt, führt in eine theologische Sackgasse. Ich denke, daß der Begriff der Transzendenz Gottes nicht völlig aufgegeben werden darf. Ohne diesen Begriff erscheint mir jede Theologie als sinnlos. Wenn Gott nur eine Wirklichkeit ist, die in den und durch die Menschen handelt, die völlig im Handeln der Menschen aufgeht, dann wäre es besser und konsequent ganz auf den Gottesbegriff zu verzichten und nur noch vom Menschen zu reden. Ich glaube aber daß der Gottesbegriff um der Menschen willen nicht aufgegeben werden darf. Ohne einen Begriff von Transzendenz wäre der Mensch den Machtinteressen des Menschen hilflos ausgeliefert. Ohne den Glauben an die Möglichkeit

⁶¹⁵ siehe Hans JONAS (1987) 42.

⁶¹⁶ siehe Hans JONAS (1987) 45.

⁶¹⁷ siehe Hans JONAS (1987) 47.

einer rettenden Wirklichkeit, wäre kein solidarisches Handeln, kein Widerstand gegen das Unrecht der Menschen mehr möglich. Warum sollte ich auch solidarisch Handeln, wenn ich mir bewußt bin, daß dieses Handeln in meine Vernichtung führen kann und diese meine Vernichtung das letzte Wort über meine Existenz ist?

Deshalb halte ich hartnäckig am Gottesbegriff fest, auch wenn es unvernünftig erscheinen mag. Deshalb setzte ich es mir zum Ziel, Gott so zu denken, daß er sowohl als völlig inkarniert und doch transzendent erscheint. Diese Rede von Gott ist paradox, sie versucht die Dichotomie von Immanenz und Transzendenz zu sprengen. Deshalb ist es nötig, den Begriff der Transzendenz völlig neu zu bestimmen. Die ersten Schritte hierhin versuche ich nun mit Dietrich BONHOEFFER zu gehen, der in der Zeit seiner Inhaftierung, diese Paradoxie Gottes zu denken versuchte.

4. Dietrich BONHOEFFER (1906-1945): Ein lebendiges Zeichen einer eschatologischen Existenz zwischen Widerstand und Ergebung und der Versuch einer paradoxen Rede von Gottes Wirklichkeit in der Welt

4.1 Dietrich BONHOEFFERs Theologie im Kontext seines Lebens

Dietrich BONHOEFFERs Theologie und Lebenshaltung, war spätestens seit seiner Inhaftierung durch die Nationalsozialisten geprägt von einer Paradoxie, von einer Spannung zwischen Widerstand und Ergebung. Er war ein kritisches Mitglied der 'Bekennenden Kirche' und stand durch seinen Schwager, Hans von Dohnanyi, in enger Verbindung mit dem Verschwörerkreis der militärischen Abwehr gegen Adolf Hitler. Er war im Widerstand gegen den Naziterror auch noch in der Zeit seiner Inhaftierung bis zu seiner Ermordung durch die Nationalsozialisten am 9. April 1945 im KZ Flossenbürg, worüber seine Briefe aus der Haft lebendiges Zeugnis ablegen. Zugleich war er aber auch ein Mann der Ergebung. Er fand sich mit seinem Leidensweg, mit seiner Inhaftierung ab. Immer versuchte er das Beste aus seiner Situation, die sich nicht ändern ließ, zu machen. In seiner Haft widmete er sich v.a. einer theologischen Reflexion seiner Situation, er setzte sich ein für eine gute Behandlung seiner Mitgefangenen und versuchte seinen Verwandten und FreundInnen aus der Haft immer wieder neuen Mut zuzusprechen. Mehr konnte er nicht mehr tun und er fand sich damit ab. Er lehnte sich nicht gegen seinen Kreuzweg auf, der am 9. April 1945 am Galgen endete. In dieser Spannung von Widerstand und Ergebung stand sein Leben in der Haft. Immer wieder versuchte er im Gleichgewicht zwischen diesen beiden Polen zu bleiben, was ihm durch eine fast unbegreifliche Selbstdisziplin⁶¹⁸ und durch einen tiefen Glauben an Gott⁶¹⁹ möglich war. Sein Leben in der Haft war geprägt von einer tiefen Sehnsucht nach einer besseren Zukunft, nach seinen Verwandten und FreundInnen und zugleich war er immer bemüht diese Sehnsucht so klein wie möglich zu halten, um seine Gegenwart kreativ gestalten zu können. Sein Leben in der Haft kann man sicher als eschatologische Existenz verstehen. Es stand in der Spannung des 'Schon' und 'Noch nicht'. Dietrich BONHOEFFER war sich immer bewußt, daß Utopien einer besseren Welt nötig sind, um die Gegenwart im Blick auf die Zukunft verantwortlich gestalten zu können. Zugleich wußte er, daß diese Utopien noch nicht Wirklichkeit, daß diese Utopien angesichts der Gegenwart immer wieder zu relativieren waren. So schreibt er am 19.3.1944 an Eberhard BETHGE, die widersprüchlich erscheinenden Sätze, die aber gerade als Ausdruck seiner eschatologischen Existenz zu werten sind: "Wünsche, an die wir uns zu sehr klammern, rauben uns leicht etwas von dem, was wir sein sollen und können. ... Ich denke, auch hier (in der Haft; Verf.) muß man leben, als gäbe es keine Wünsche und keine Zukunft, und ganz der sein, der man ist. ... Es gibt erfülltes Leben trotz vieler unerfüllter Wünsche." im gleichen Atemzug schreibt er dann

⁶¹⁸ Hierüber gibt v.a. der Brief vom 18.12.1943 an seinen Freund Eberhard BETHGE Auskunft. Vgl. Dietrich BONHOEFFER (1954) 120-124 (v.a. 122f).

⁶¹⁹ Sein Lied 'Von guten Mächten', das er kurz vor seinem Tod verfaßt hat, ist hierfür einer von vielen Belegen. Vgl. Dietrich BONHOEFFER (1954) 275f.

aber: "Wunschlosigkeit ist Armut. ... Im übrigen muß ich in notwendiger Ergänzung zu dem Vorigen sagen, daß ich mehr denn je daran glaube, daß wir auch der Erfüllung unserer Wünsche entgegengehen und uns keineswegs der Resignation hinzugeben haben."⁶²⁰ Ein weiteres Zeugnis dieser spannungsvollen, paradoxen Lebenshaltung ist der Brief vom 21.2.1944. Dort schreibt Dietrich BONHOEFFER u.a.: "Ich glaube, wir müssen das Große und Eigene wirklich unternehmen und doch zugleich das Selbstverständlich- und Allgemein-Notwendige tun, wir müssen dem 'Schicksal' - ich finde das 'Neutrum' dieses Begriffes wichtig - ebenso entschlossen entgetreten wie uns ihm zu gegebener Zeit unterwerfen. ... Die Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung sind also prinzipiell nicht zu bestimmen; aber es muß beides da sein und beides muß mit Entschlossenheit ergriffen werden. Der Glaube fordert dieses bewegliche, lebendige Handeln. Nur so können wir die jeweilige gegenwärtige Situation durchhalten und fruchtbar machen."⁶²¹

Diese paradoxe Lebenshaltung bestimmt maßgeblich Dietrich BONHOEFFERs Rede von Gott. Nur auf diesem Hintergrund ist seine Theologie wirklich verstehbar. Seine Theologie ist wirklich authentische Rede von Gott, in dem Sinn, daß jede ihrer Aussagen durch das Leben und Erleben Dietrich BONHOEFFERs bestätigt sind. Es ist eine paradoxe Theologie, eine Theologie des Kreuzes, die die schreckliche Realität der Vernichtung von Menschen ganz ernst nimmt und zugleich diesem Schrecken nicht das letzte Wort überläßt. Sie weißt einen Weg über das Kreuz hinaus und bleibt doch immer unter dem Kreuz stehen. Sie ist im weitesten Sinne eine 'feministische Theologie'. Sie entspricht der Theologie der Frauen am Kreuz Jesu, wie sie im Markusevangelium beschrieben wird, die den Leidensweg Jesu bis zum Ende mitgehen und gerade deshalb ein leeres Grab finden können. Sie ist eine im solidarischen Handeln der Frauen implizierte Theologie. Diese Frauen des Markusevangeliums sind mit Jesus solidarisch bis zu seinem Tod, leisten durch ihre Präsenz unter dem Kreuz bis zum Schluß Widerstand gegen den Schrecken des Kreuzes durch ihr bloßes Dasein (Mk 15,40f.), sie ergeben sich in die schreckliche Tatsache des Todes Jesu, indem sie sich aufmachen den Toten Jesus zu salben (Mk 15,47; 16,1) und entdecken in dieser Ergebung, die Quelle eines neuen Widerstandes gegen die Mächte des Todes, indem ihnen ein 'leeres Grab' offenbart wird (Mk 16, 4-8). Dieses 'leere Grab' weist über das Kreuz hinaus und bleibt doch am Kreuz stehen, indem es eine Hoffnung aber keine Sicherheit der Rettung zum Ausdruck bringt.

Diese paradoxe Theologie Dietrich BONHOEFFERs zwischen Widerstand und Ergebung versuche ich nun kurz darzustellen.

⁶²⁰ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 162f.

⁶²¹ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 151.

4.2 Plädoyer für ein Christentum im 'Hier und Jetzt'

Dietrich BONHOEFFER trat immer wieder ein für ein Christentum im 'Hier und Jetzt', für ein Christentum, das die Herausforderung der Moderne ernst nimmt und sich nicht dem Denken der Gegenwart verschließt. Er bezeichnete diese Form des Christentums als "religionsloses Christentum". Leider sind seine Äußerungen hierzu nur fragmentarisch. Er hatte die Absicht, nach seiner Haft eine eigene systematische Arbeit zu diesem Thema zu verfassen.⁶²² Dazu kam es jedoch nie. Dietrich BONHOEFFER wurde von den Nationalsozialisten ermordet und damit auch seine wichtigen Gedanken. An diesem Einzelschicksal der NS-Zeit wird erahnbar, was der Nazi-Terror den Menschen und der Menschheit genommen hat durch die Vernichtung von Menschen und ihrer Gedanken, Gefühle und Erinnerungen, die uns Nachgeborenen unwiederbringlich verloren sind.

Was Dietrich BONHOEFFER mit "religionslosem Christentum" wirklich meinte, läßt sich deshalb nur noch erahnen. Trotzdem versuche ich nun diese Fragmente zu ordnen, um vielleicht auch so Dietrich BONHOEFFERs Gedanken am Leben zu halten und für unser Leben und unseren Glauben fruchtbar zu machen. Dieser Versuch würde sicher die Zustimmung Dietrich BONHOEFFERs erhalten, war sein Handeln doch immer auch auf eine gerechtere Zukunft für die kommenden Generationen gerichtet.⁶²³

Dietrich BONHOEFFER wandte sich gegen eine Rede von Gott, die diesen Gott zum "deus ex machina" macht. Dieser "Gott wird zur Antwort auf Lebensfragen, zur Lösung von Menschennöten und -konflikten."⁶²⁴ Der Glaube wird hier ausschließlich als Mittel der Kontingenzbewältigung verstanden und nicht als Hilfe und Leitlinie in der alltäglichen verantwortungsvollen Lebensgestaltung der Menschen in ihrer Gesellschaft. Dagegen wandte sich Dietrich BONHOEFFER mit aller Schärfe.

Dieser Glaube und diese Theologie erscheint ihm unter den Bedingungen der Moderne, der "mündig gewordenen Welt", obsolet zu sein. Eine Theologie, die ausschließlich an den Grenzfragen der menschlichen Existenz, am Tod, am Jenseits interessiert ist und ausschließlich an den Grenzen unserer menschlichen Möglichkeiten ansetzt, entzieht sich ihrer Verantwortung für die Welt. Gott wurde im Prozeß der Mündigwerdung der Welt (im Zuge der Entwicklung des aufgeklärten Bewußtseins, der modernen Wissenschaften etc.) "immer weiter aus dem Bereich einer mündig gewordenen Welt, aus unseren Erkenntnis- und Lebensbereichen hinausgeschoben" und behielt "seit Kant nur noch jenseits der Welt der Erfahrung Raum".⁶²⁵ An diesem Prozeß war das Christentum und seine Theologie v.a. selbst schuld, da sie es nicht verstanden, sich den geänderten gesellschaftlichen Verhältnissen anzupassen. Eine erneute Reintegration des Glaubens in die Lebensprozesse der Welt ist aber nicht über den Weg der Restauration, der religiösen 'Aufladung' der Welt mög-

⁶²² vgl. Dietrich BONHOEFFER (1954) 257-261.

⁶²³ vgl. Dietrich BONHOEFFER (1954) 16.

⁶²⁴ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 230.

⁶²⁵ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 229f.

lich - man kann das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen - sondern nur durch eine neue Form des Christentums und seiner neuen Rede von Gott. Dieses neue Christentum muß nach Dietrich BONHOEFFER "religionslos" sein. Es muß Gott in völlig neuer Weise verkünden. Gott darf dabei nicht weiter als "Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis"⁶²⁶ mißbraucht werden. Wird Gott allein darauf beschränkt, so wird er immer weiter aus der Welt gedrängt, er "befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug"⁶²⁷, da mit Hilfe der modernen Wissenschaften und der aufgeklärten Vernunft die Grenzen der Erkenntnis immer weiter hinausgeschoben werden.

Deshalb muß heute völlig neu von Gott geredet werden. "Die Zeit, in der man alles den Menschen durch Worte - seien es theologische oder fromme Worte - sagen könnte, ist vorüber".⁶²⁸ Das "religionslose Christentum" muß deshalb "weltlich" von Gott reden.⁶²⁹ Es darf Gott nicht weiter zur "Scheinlösung unlösbarer Probleme, oder als (rettende; Verf.) Kraft bei menschlichem Versagen, immer also in Ausnutzung menschlicher Schwäche bzw. an den menschlichen Grenzen"⁶³⁰ mißbrauchen. Diese "religionslose" Rede von Gott müßte deshalb "nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen."⁶³¹ An den Grenzen der menschlichen Existenz scheint es für Dietrich BONHOEFFER deshalb "besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen."⁶³² Gott soll stattdessen mitten im Leben verkündigt werden. "In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein."⁶³³ "Gott ist ... kein Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden."⁶³⁴ Dies treibt Dietrich BONHOEFFER zu der extrem scharfen Aussage: Jesus Christus "ist keineswegs 'dazu gekommen', uns ungelöste Fragen zu beantworten."⁶³⁵

Hieran wird deutlich, daß es Dietrich BONHOEFFERs Theologie v.a. um die Gestaltung der Geschichte und weniger um eine Bewältigung und Lösung menschlicher Grenzfragen wie Tod, Sünde, Schuld, Erlösung und Jenseits geht. Er propagiert eine Rede von Gott, die sich einmischt in das ganz konkrete, alltägliche Leben von Menschen, in ihre gesellschaftlichen Lebenszusammenhänge. Was zählt, ist für ihn der Mensch und seine Geschichte. Dabei beruft er sich auf die Lebenspraxis und die Verkündigung Jesu. Dieser war ebenfalls weni-

⁶²⁶ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 210.

⁶²⁷ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 210f.

⁶²⁸ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 178.

⁶²⁹ vgl. Dietrich BONHOEFFER (1954) 180.

⁶³⁰ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 181.

⁶³¹ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 182.

⁶³² siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 182.

⁶³³ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 211.

⁶³⁴ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 211.

⁶³⁵ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 211.

ger an den Grenzfragen der menschlichen Existenz interessiert, schon gar nicht aus rein theoretischem Interesse. Es ging ihm nicht um eine theoretische Erklärung und Erlösung der menschlichen Kontingenz, sondern um eine erlösende Praxis. So erklärt Dietrich BONHOEFFER: "Wenn Jesus Sünder selig machte, so waren das wirkliche Sünder, aber Jesus machte nicht aus jedem Menschen zuerst einmal einen Sünder. Er rief sie von ihrer Sünde fort, aber nicht in ihre Sünde hinein. ... Niemals hat Jesus die Gesundheit, die Kraft, das Glück eines Menschen an sich in Frage gestellt und wie eine faule Frucht angesehen; warum hätte er sonst Kranke gesund gemacht, Schwachen die Kraft wiedergegeben? Jesus nimmt das ganze menschliche Leben in allen seinen Erscheinungen für sich und das Reich Gottes in Anspruch."⁶³⁶ Diesen Jesus von Nazareth ging es um den ganzen Menschen, in seinem Glück und in seinem Leid.

Was heißt diese "religionslose" Rede von Gott aber für die Menschen, die genau in diesen Grenzsituationen der menschlichen Existenz stehen, die schuldig geworden sind und vom Tod bedroht sind? Was heißt das für die Opfer des Holocaust? Gibt es für diese Menschen keinen Gott, keine Theologie, wenn die Theologie mitten im Leben und nicht an seinen Grenzen ansetzen soll? Kann unter diesen theologischen Vorgaben im Leiden der Menschen überhaupt noch von Gott die Rede sein? Ist Dietrich BONHOEFFER hier nicht zu optimistisch, wenn er seine Theologie nicht an den Grenzerfahrungen der Existenz ansetzen läßt? Übersieht er die Tatsache, daß das menschliche Leben heute sehr oft scheitert und vernichtet wird, daß die Geschichte der Menschheit keine freudenvolle und glückliche, sondern vielmehr eine Leidensgeschichte ist?

Ganz und gar nicht! Er ist sich dieser Tatsache sehr wohl bewußt. Er selber ist ja ein Opfer der Geschichte und deshalb vergißt er diese Fakten nicht. In seinem eigenen Leiden zeigt sich die andere, notwendige Seite seiner paradoxen und dialektischen Theologie. Dietrich BONHOEFFER sagt zwar einerseits, daß sich das Christentum primär nicht mit den Grenzfragen der Existenz beschäftigen soll, da es dadurch von seiner wesentlichen Aufgabe, zum Gelingen des Lebens in Geschichte und Gesellschaft beizutragen, abgelenkt wird. Andererseits betont er aber auch, daß das Christentum nicht schweigen darf, wenn Menschen in diesen Grenzsituationen der Existenz stehen. Es muß Gott und seine Gerechtigkeit ins Spiel bringen. Es hat die Aufgabe, diesen Grenzsituationen im Glauben an den 'Gott des Lebens' zu widerstreiten. Wie ist das aber möglich? Wie kann eine Rede von Gott an der Grenze möglich sein, ohne zynisch zu werden?

⁶³⁶ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 231.

4.3 Die paradoxe Rede von Gott - Theologie im Spannungsfeld der mündig gewordenen Welt und der Vernichtung von Menschen in genau dieser Welt

Für Dietrich BONHOEFFER ist es einerseits selbstverständlich, daß wir ChristInnen unter den Bedingungen der modernen Welt nicht mehr in eine naive mittelalterliche Religiosität zurückfallen dürfen, wenn wir gegenüber unserer Vernunft redlich sein wollen. "Wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen - 'etsi deus non daretur' (auch wenn es keinen Gott gäbe; Verf.)."⁶³⁷ Die Geschichte der aufgeklärten Menschheit macht ihm klar: "Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese (Feuerbach!). Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten."⁶³⁸

Trotzdem hält er aber andererseits am Glauben an Gott fest. Dieser Glaube an Gott als bergende Macht ist für ihn die einzige Möglichkeit, die Last und das Leiden seiner Haft und schließlich auch seiner Hinrichtung mit Würde und in Verantwortung für die Welt zu tragen, ohne in völlige Verzweiflung zu fallen und um seines Lebens Willen, seine Ideale zu verraten. Der Glaube an Gott ist für ihn die einzige Möglichkeit auch an der äußersten Grenze, in einer Situation äußersten Angefochtenseins wahrhaftig zu bleiben und der Willkür der Menschen zu widerstehen. So schreibt er u.a. am 22.12.1943: "Ich muß die Gewißheit haben können, in Gottes Hand und nicht in Menschenhänden zu sein. Dann wird alles leicht, auch die härteste Entbehrung."⁶³⁹ Er kann seinen Kreuzweg nur gehen im Vertrauen auf Gott. Nur die Ergebung in Gottes Hand ermöglicht es ihm, der menschlichen Gewalt und den Mächten des Todes und der Unterdrückung bis zum Schluß - bis zu seiner Ermordung durch die Nationalsozialisten - Widerstand zu leisten. Er raubt ihnen ihre Macht über ihn, indem er im Tod sich ganz in die übersteigende Macht des Lebens - in Gott - fallen läßt. Indem er sich in sein Schicksal - als von der Liebe Gottes umfangenes - ergibt, leistet er bis zum Schluß Widerstand. An dieser Grenze ist mehr nicht möglich. An der äußersten Grenze, in der absoluten Sinn- und Machtlosigkeit, ist die einzige Möglichkeit dieser Sinn- und Machtlosigkeit zu widerstreiten, hartnäckig einen transzendenten, machtvollen Sinn - Gott - zu behaupten.

Dieser Rückgriff auf die Transzendenz Gottes ist für Dietrich BONHOEFFER aber nur in diesen Situationen der absoluten Sinn- und Machtlosigkeit möglich und legitim. So schreibt er am 2. Advent 1943: Nur "wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben".⁶⁴⁰ Nur wenn man seine christliche Existenz strikt und ausschließlich im Diesseits verankert, wenn man so lebt, als ob es Gott nicht gäbe, wenn man nicht voreilige

⁶³⁷ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 241.

⁶³⁸ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 240.

⁶³⁹ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 129.

⁶⁴⁰ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 112f.

"neutestamentlich denkt"⁶⁴¹, an eine jenseitige Hoffnung glaubt, nur dann kann die Transzendenz Gottes an der Grenze der menschlichen Existenz wirklich erfahren und behauptet werden. Nur wenn man strikt im Diesseits, "nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit"⁶⁴² lebt, "wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist 'Metanoia'; und so wird man ein Mensch, ein Christ (vgl. Jerem. 45!)."⁶⁴³ Nur wenn Menschen Gott nicht zum Lückenbüßer ihrer eigenen Kontingenzerfahrungen machen, können sie sich Gott ganz in die Hände geben, wenn keine helfenden menschlichen Hände mehr da sind.

Diese an der äußersten Grenze menschlicher Existenz ausschließlich mögliche Behauptung Gottes als transzendente, rettende Macht führt Dietrich BONHOEFFER in eine völlig paradoxe Theologie, die für ihn der Schlüssel zu der einzig heute noch verantwortbaren Rede von Gott ist. So erklärt er am 16.7.1944: "Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,43)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth. 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens! Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, daß die beschriebene Entwicklung der Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick freimacht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt. Hier wird wohl die 'weltliche Interpretation' einzusetzen haben."⁶⁴⁴

Die einzige Möglichkeit Gott zu denken, ist für Dietrich BONHOEFFER Gott als ohnmächtige Macht in der Geschichte, als in der völligen Inkarnation in das Leben und Leiden der Welt als transzendenten zu denken. Nur im Mitleiden Gottes mit und in der Welt scheint Gott retten zu können. Dies ist keine 'Gott-ist-tot-Theologie', sondern eine Theologie der ohnmächtigen Macht Gottes, eine Theologie der vor Gott mündige gewordenen Menschheit, eine Theologie des Lebens, und der Partnerschaft von Gott und Mensch, in der beide Seiten in der Geschichte so handeln wie sie es können und müssen. Diese Theologie befähigt die

⁶⁴¹ vgl. Dietrich BONHOEFFER (1954) 112f.

⁶⁴² siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 249.

⁶⁴³ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 249.

⁶⁴⁴ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 241f.

Menschen zum Widerstand gegen alle menschlichen Mächte der Gewalt und Unterdrückung, auch gegen ein Gottesbild, das die Menschen in Unmündigkeit zu halten versucht.

In dieser Partnerschaft von Gott und Mensch ist die Aufgabe der ChristInnen aber nicht, diese Gottlosigkeit der Welt "irgendwie religiös zu verdecken, zu verklären;"⁶⁴⁵ nicht einen theoretischen Sinn in der Sinnlosigkeit z.B. in Situationen der Vernichtung Unschuldiger (z.B. über die Theodizee) zu konstruieren, sondern ganz in dieser gottlosen Welt zu leben und die Wirklichkeit Gottes in der solidarischen Praxis mit allen zu behaupten.

Die Transzendenz Gottes ist uns nicht a priori zugänglich, sondern sie enthüllt sich erst a posteriori im Vollzug der Nächstenliebe. Sie ist nicht losgelöst von der Welt, von der Geschichte der Menschheit erkennbar und verstehbar, sondern sie ist als völlig in der Welt inkarnierte Transzendenz zu denken. So betont Dietrich BONHOEFFER: "Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium *für* diese Welt da sein".⁶⁴⁶ Nur im "Für-andere-da-sein" ist eine Transzendenz erfahrung möglich. "Aus der Freiheit von sich selbst, aus dem 'Für-andere-da-sein' bis zum Tod entspringt erst die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Glaube ist das Teilnehmen an diesem Sein Jesu. (Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung.) Unser Verhältnis zu Gott ist kein 'religiöses' zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen - dies ist keine echte Transzendenz - , sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im 'Dasein-für-andere', in der Teilnahme am Sein Jesu. Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente. Gott in Menschengestalt. ... Der aus dem Transzendenten lebende Mensch."⁶⁴⁷

Nur über den gekreuzigten Jesus von Nazareth, der völlig ein Mensch für andere war und deshalb am Kreuz starb, wird deutlich, wer Gott ist. Die Theologie Dietrich BONHOEFFERs ist also streng christozentrisch und immer an die Realität des Kreuzes rückgebunden. Diese Theologie ist eine Theologie der Inkarnation. In ihr bilden Gottes- und Nächstenliebe eine unauflösbare Einheit. Wer Gott ist, kann also nur in Solidarität mit dem Nächsten erkannt werden. Es bedeutet aber noch mehr: Nur in der Liebe der Menschen zueinander kann Gottes Liebe selbst wirksam werden.

Auf diesem theologischen Hintergrund wird das Schweigen Gottes im Holocaust in ein neues Licht gerückt, ohne die Fragen der Opfer an Gott relativieren zu wollen. Mit Dietrichs BONHOEFFERs Theologie ist eine Rechtfertigung des Schweigens Gottes nicht möglich. Sie spitzt stattdessen das Schweigen Gottes auf das Schweigen der Menschen zu. Nicht der transzendente, allmächtige Gott ist für die Greuel des Holocausts zur Verantwortung zu ziehen, diesen gibt es für Dietrich BONHOEFFER gar nicht, sondern der inkarnierte Gott in Menschengestalt. Das Schweigen Gottes und das Schweigen der Menschheit sind im Denken Dietrich BONHOEFFERs nicht voneinander zu trennen. Die Menschen haben als Part-

⁶⁴⁵ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 244.

⁶⁴⁶ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 184.

⁶⁴⁷ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 259f.

nerInnen Gottes im Holocaust durch ihre Gleichgültigkeit und ihre Aufkündigung der Solidarität mit den Juden, Sinti und Roma und allen Opfern des Naziterrors kläglich versagt. Gott konnte nicht rettend eingreifen, wo sich Menschen seinem liebenden Werben für Gerechtigkeit und Solidarität verschlossen und tatenlos zusahen oder sich sogar selbst aktiv an diesen Greueln beteiligten. Was aber ist mit den Opfern? Sind sie endgültig vernichtet? Sind sie der Liebe Gottes endgültig entzogen? Hierauf antwortet Dietrich BONHOEFFER mit einem klaren Nein. Dieses 'Nein' ist im Glauben an den Gott des Lebens gesprochen, der in seiner eigenen Ohnmacht und Sprachlosigkeit mit der Ohnmacht und Sprachlosigkeit der Opfer des Holocausts solidarisch ist und in dieser Solidarität das zum Ausdruck bringt, was alleine aus Gewalt, Unterdrückung und Vernichtung retten kann, die Macht der Liebe und Beziehung. Gott kündigt seine Solidarität mit den Erschlagenen eben nicht auf. Diese anamnetische Solidarität Gottes kann aber nur dann in der Geschichte wirksam werden, wenn wir Menschen uns an die Opfer der Geschichte erinnern, sie nicht den 'zweiten Tod' des Vergessens sterben lassen und dieses schreckliche Eingedenken zur ethischen Leitlinie unserer eigenen Lebenspraxis machen. Nur in diesem trotzig gesprochenem Nein, das Gott auch in der Vernichtung als solidarische und rettende Macht behauptet, können die menschlichen Mächte des Todes besiegt werden. Nur im Vollzug einer anamnetischen Solidarität, die die Opfer der Geschichte im Akt des Eingedenkens als nichtvernichtet behauptet, kann die transzendente, alles umgreifende Macht der Liebe Gottes unter uns Menschen zur Wirkung kommen und erfahren werden.

Natürlich bietet ein solcher theologischer Ansatz keine letzten Antworten auf die schrecklichen Fragen der Opfer des Holocausts. Ob sie nun wirklich, im ontologischen Sinn gerettet sind, ob sie nun tatsächlich in einem jenseitigen Heil geborgen sind, diese oder ähnliche Fragen sind nicht mit Hilfe der Vernunft oder der Religion zu beantworten. Eine Theologie, die Dietrich BONHOEFFERs Gedanken zu einem "religionslosen Christentum" ernstnimmt, muß sich dieser letzten Antworten enthalten. Sie muß stattdessen diese Fragen der Opfer als Fragen stehen lassen und sie in ihre theologische Reflexion integrieren. Jesus Christus ist eben nicht in die Welt gekommen, um "uns ungelöste Fragen zu beantworten"⁶⁴⁸, sondern um uns eine Möglichkeit zu eröffnen, wie wir angesichts dieser ungelösten Fragen der menschlichen Existenz verantwortungsvoll leben können. Die Antworten, die uns Dietrich BONHOEFFER gibt, indem er von Gott als ohnmächtiger Macht in der Geschichte redet, geben uns keine letzte Wahrheit und Klarheit an die Hand, sondern stellen uns nur umso radikaler vor die Frage nach uns selber. Wo wollen wir stehen? Auf der Seite der Mächte des Todes oder auf der Seite der Macht des Lebens? Diese Rede von Gott ermöglicht es zudem angesichts der Schrecken des Holocaust heute noch im Glauben und in der Hoffnung auf eine bessere Welt, das eigene Leben in solidarischer Gemeinschaft mit allen Menschen (mit den gegenwärtigen, den vergangenen und den zukünftigen) ver-

⁶⁴⁸ siehe Dietrich BONHOEFFER (1954) 211.

antwortungsbewußt zu gestalten. Mehr kann und will eine "religionslose" Theologie, die ganz im Diesseits, im Hier und Jetzt ansetzt, nicht leisten. Jede andere Theologie, die auf die Grenzfragen der menschlichen Existenz eine letzte Antwort zu haben glaubt, ist aber - und damit schließe ich mich der Meinung Dietrich BONHOEFFERs an - unter den Bedingungen der Moderne obsolet geworden. Angesichts der Opfer der Geschichte wirkt sie sogar zynisch und menschenverachtend, wenn sie, mit dem Anspruch letzte Wahrheiten zu verkünden, versucht das Leiden von Menschen heilvoll zu deuten und dadurch die Leidenserfahrungen dieser Menschen zu relativieren sucht.

Kommen wir aber zurück zum paradoxen Gottesbild Dietrich BONHOEFFERs. Wie ist dieser paradoxe Gott besser verstehbar? Wie kann eine völlig in die Geschichte der Welt inkarnierte Transzendenz gedacht werden? Dietrich BONHOEFFERs Ausführungen hierzu bleiben rätselhaft. Er kam nicht mehr dazu diese Gedanken weiterzudenken. Er wurde vorher ermordet. Deshalb versuche ich diesen theologischen Ansatz Dietrich BONHOEFFERs mit Hilfe der Prozeßtheologie und der feministischen Theologie Carter HEYWARDs, die Gott als 'Macht in Beziehung' denkt, weiterzudenken.

Wie läßt sich also dieses Paradox begrifflich fassen und verstehen? Sicher nicht mit einer Metaphysik und einer Theologie, die auf der Dichotomie von Gott und Welt, von Atomismus und Organismus, von Subjekt und Objekt aufbaut. Deshalb greife ich an dieser Stelle auf die Prozeßphilosophie Alfred North WHITEHEADs zurück, da sie Begriffe an die Hand gibt, die diese Paradoxie wenigstens in Ansätzen verstehbar macht.

5. Inkarnation als geschichtlicher Prozeß. Das kontrastierende Aufeinanderbezogenheit von Gott und Mensch

5.1 Gott ist im Werden. Der Beitrag der Prozeßphilosophie Alfred North WHITEHEADs (1861-1947) für eine nichtdichotome Theologie

In diesem Abschnitt versuche ich anhand der Prozeßphilosophie Alfred North WHITEHEADs aufzuzeigen, daß die paradoxe Rede von der inkarnierten Transzendenz Gottes, kein ideologischer Scheinausweg aus der Theodizee-Problematik ist, der nicht vernünftig begründbar wäre. Gerade die Prozeßphilosophie gibt mir Begriffe an die Hand, die dieses Paradox im Rahmen einer Metaphysik verstehbar und intersubjektiv nachvollziehbar machen. Zum anderen ist diese Metaphysik der Erfahrung auch sehr gut geeignet dichotomes Denken zu überwinden und zu transformieren. Deshalb greife ich an dieser Stelle auf diese Philosophie zurück. Da ich sie selber erst vor Kurzem in den Vorlesungen von Hans-Joachim SANDER an unserer Fakultät im Fach Fundamentaltheologie kennenlernte, war es mir nicht mehr möglich das Prozeßdenken in die gesamte hier vorliegende Arbeit einzuarbeiten, was durchaus möglich gewesen wäre, da sowohl die Prozeßphilosophie, als auch meine eigene Spurensuche nach einer nichtpatriarchalen Männerspiritualität und -theologie, in einer wesentlichen Grundlage übereinstimmen, nämlich in der generellen Kritik am dichotomen Denken. Zudem wage ich nicht zu behaupten, daß ich die Prozeßphilosophie Alfred North WHITEHEADs, die sich als äußerst komplexes System von Gedanken und Begriffen darstellt, vollständig verstanden hätte. Darum geht es mir hier nur darum, wesentliche Grundaussagen dieser Philosophie zusammenzufassen. In den nun folgenden Ausführungen stütze ich mich vor allem auf die Inhalte der Vorlesung von Hans-Joachim SANDER mit dem Titel: "Gott - 'die Macht in Beziehung'. Prozeßtheologie und Postmoderne"⁶⁴⁹.

5.1.1 Grundlegende Aussagen der Prozeßphilosophie

In seinem 1933 erschienenen Buch "Process and Reality. An Essay in Cosmology" legte der Mathematiker, Logiker und Philosoph Alfred North WHITEHEAD die Grundlagen für eine neue Metaphysik, die entgegen der heute obsolet gewordenen griechischen Metaphysik, auf den statischen Substanzbegriff verzichtet. Sie ist in ihrer Argumentation polar strukturiert: "Sie ist Atomismus und Organismus zugleich. ... Sie setzt punktuell an, behandelt die kleinsten Bausteine unter denen Realität betrachtet werden kann" (Atomismus) und sie "stellt den Aspekt der Verwobenheit, das Ineinandergreifen von Einzelheiten, die Wechselwirkung in den Vordergrund"⁶⁵⁰ (Organismus). Sie versucht eine erfahrungsbezogene metaphysische Deutung der Welt, die die überkommenen Dichotomien im Denken (z.B. Trennung von Chaos und Kosmos, Gesetz und Zufall, Natur und Geschichte, Geist und Erfahrung) überwindet. An zentraler Stelle wird in dieser Metaphysik der Gottesbegriff eingeführt, wes-

⁶⁴⁹ vgl. Hans-Joachim SANDER (1993).

⁶⁵⁰ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 8.

halb diese Philosophie für die Theologie eine unmittelbare Relevanz hat. Der Gottesbegriff ist für Alfred North WHITEHEAD zwingend notwendig, um einem idealistischen Grundansatz zu entgehen. Er "ist der Garant der Realität der Ideen und damit der Garant einer realistischen Philosophie. Ohne Gott, so die Konsequenz daraus, kann nicht prinzipiell von der Erfahrung gesprochen werden; denn dann besitzen die Möglichkeiten keine Wirklichkeitsbasis und müssen als Gegenwelt zur Realität begriffen werden, die wir erfahren."⁶⁵¹ Mit Hilfe neuer Begriffe, die die Welt neu zu begreifen helfen sollen, versuchte Alfred North WHITEHEAD eine neue Kosmologie zu entwerfen, die auf der Relativitätstheorie aufbaut. Anhand dieser fundamentalen Begriffe der Prozeßphilosophie versuche ich nun ihre Grundaussagen zusammenzufassen.

5.1.1.1 "Prozeß" und "actual entity"

Unter "Prozeß" versteht Alfred North WHITEHEAD das Werden von Erfahrung. Dieses Werden formt aus verschiedenen Begegnungen eine neue Wirklichkeit. Dabei konstituiert jeder Prozeß etwas Neues, indem die vorgegebene Realität in ein neues Beziehungsgefüge transformiert wird. Er "realisiert eine jeweils neue Wirklichkeit, deren Sein aus ihrem Werden begriffen ist."⁶⁵² Er kreiert eine neue Einheit, eine neue Wirklichkeit aus der Vielheit der Realitäten. "Die Vielheit wird in einer neuen Wirklichkeit zur Einheit gebracht, die die Realität um sich selbst vermehrt und so Vielheit verstärkt, wie neue Einheit herausfordert."⁶⁵³ Insofern wird das Werden nicht über das Sein gedacht, sondern das Sein über das Werden. Die Wirklichkeit ist also ein Prozeß. Diesem Begriff korrespondiert der Terminus "actual entity" ('wirkliches Einzelwesen'). Darunter ist eine Wirklichkeit zu verstehen, die "die punktuelle Zusammenfassung aller anderen bereits bestehenden Wirklichkeiten" ist. Sie "bildet sich, indem sie diese Zusammenfassung realisiert."⁶⁵⁴

Jeder Prozeß, jedes actual entity ist sowohl eigenständig als auch bedingt. Es wird aus dem Gesamt der ihm vorgegebenen actual entities und der darin enthaltenen Realisierungsmöglichkeiten und ist zugleich etwas eigenständig Neues, das die Realität, das Beziehungsgefüge der actual entities, durch seine bloße Existenz verändert, indem es neue Realisierungsmöglichkeiten schafft. "Was sich realisiert im Prozeß ist daher nicht die ewige Wiederholung des Gegebenen, sondern die perspektivische Neugestaltung der Möglichkeiten des Gegebenen."⁶⁵⁵

Jeder Prozeß hat somit subjektiven Charakter, er ist ein Subjekt und ein 'Superjekt'⁶⁵⁶, indem er schon über sich selbst hinausgreift und die Möglichkeit neuer Prozesse eröffnet. Dadurch ist der Subjekt-Begriff entgrenzt. Durch das Prozeßdenken wird die Dichotomie von

⁶⁵¹ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 7.

⁶⁵² siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 9.

⁶⁵³ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 9f.

⁶⁵⁴ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 9.

⁶⁵⁵ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 10.

⁶⁵⁶ Dies ist ein von Alfred North WHITEHEAD neu geprägter Terminus.

Subjekt und Objekt überwunden. Jede Wirklichkeit wird als Subjekt verstanden. Subjektivität trennt somit nicht die Realität, sondern sie "ist das Fundament ihrer Verbindung. Alles, was es gibt, ist zueinander qua Subjekt-Superjekt relativ. Subjektivität wird nicht über die Abgrenzung von anderen, sondern von der Relation zu anderen bestimmt."⁶⁵⁷ Das generelle Ziel der Prozesse besteht nun darin, "eine möglichst hohe Intensität von Wirklichkeit zu erlangen, sprich möglichst viele Beziehungen punktuell zusammenzufassen."⁶⁵⁸

5.1.1.2 "Wirklichkeit" und "Realität"

Alfred North WHITEHEAD unterscheidet strikt zwischen "Wirklichkeit" und "Realität".

"Wirklichkeit" versteht er als Prozeß. Ein Prozeß ist nicht empirisch wahrnehmbar, sondern ein metaphysischer Gedanke, ein Begriff von einer der Realität zugrundeliegenden Wirklichkeit. Er ist somit "eine Wirklichkeit, die das, was es gibt, hervorbringt. Er ist mit dem, was es gibt, nicht identisch, sondern er gehört zu den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis. Prozeß bedeutet das Werden von Erfahrung."⁶⁵⁹

Die "Realität" ist dagegen die Verknüpfung von Erfahrung. "Sie hat eine zeitliche, eine räumliche, eine gefühlsmäßige Dimension."⁶⁶⁰ Die "Realität", also alles was uns umgibt, was wir wahrnehmen können, was wir selbst sind, wird auf dieser metaphysischen Grundlage als ein mehr oder weniger geordnetes Beziehungsgefüge (nexus) von actual entities gedeutet. Die Realität, wie wir sie erleben denkt Alfred North WHITEHEAD als Gesellschaften (societies) von actual entities unterschiedlicher Ordnung. Sie besteht somit "nicht aus zusammenhanglosen Atomen, sondern aus Wirklichkeiten, die in beständiger kreativer Wechselwirkung stehen."⁶⁶¹

5.1.1.3 "Kontrast"

Dieser Begriff ist m.E. der Begriff, der am deutlichsten die praktische Relevanz der Metaphysik Alfred North WHITEHEADS widerspiegelt. "'Kontrast' benennt eine Beziehung, die Eigenständigkeit durch Wechselwirkung stärkt und so eine neue Wirklichkeit konstituiert. ... Er benennt die Tatsache, daß alles mit allem so zusammenhängt, daß nichts bleibt, wie es ist, sondern sich auf Neues hin entwirft."⁶⁶² Dieser Begriff hilft die Realität jenseits von Dichotomien zu denken. Er "kennzeichnet ein Gefüge von actual entities, die sich gegenseitig zu einer neuen Wirklichkeit vereinen. Kontrast bedeutet nicht Widerspruch, sondern Intensität der Beziehung. Eine society verfügt über umsomehr Intensität, je stärker sie von Kontrasten geprägt ist. Ein nexus mit einem niedrigen Level von Kontrasten ist daher auch

⁶⁵⁷ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 11.

⁶⁵⁸ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 11f.

⁶⁵⁹ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 15.

⁶⁶⁰ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 15.

⁶⁶¹ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 11.

⁶⁶² siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 16.

nicht so kreativ."⁶⁶³ Kontrast bezeichnet also das Ineinander verschiedenster Wirklichkeiten in einem actual entity. Er drückt eine Beziehung zwischen voneinander verschiedenen Wirklichkeiten aus. Je mehr solcher Beziehungen ein Lebewesen aufweist, desto intensiver existiert es. Vollkommenes Existieren mißt sich deshalb nicht an dem Maß wie stark etwas sich von anderen abgrenzen kann, sondern wie sehr etwas mit anderen verbunden ist. Vollkommenes Existieren ist also nur in Beziehung zu anderen und nicht in der patriarchalen Form des 'trennenden Selbst' zu denken.

Diese metaphysische Aussage läßt sich auch empirisch verifizieren, sie ist nicht in den luftleeren Raum gesprochen. So ist ein Mensch umso gefestigter in seiner Identität, umso mehr Beziehungen er zusammenhalten kann. Ein Mensch, der sich nur auf sich selbst bezieht, wird wesentlich weniger kreativ sein als ein Mensch, der viele Beziehungen zu anderen Menschen hat, da er in seinem Denken und Handeln nie einen Input von außerhalb seiner selbst erhält, der ihn vor neue Herausforderungen stellt. Indem sich ein Mensch in Kontrast zu einem anderen Menschen stellt, baut er eine Beziehung zwischen sich und dem anderen auf, die beide bereichern kann, indem sie ihnen neue Handlungsmöglichkeiten eröffnet. In einer Liebesbeziehung zwischen zwei Menschen wird dies am deutlichsten greifbar. Wenn sich beide PartnerInnen füreinander öffnen und sich dennoch als voneinander verschieden achten, können völlig neue Formen des Erlebens entdeckt werden, die sie für sich alleine nie hätten entdecken können. Diese neuen Formen des Erlebens können z.B. in die gemeinsame sexuelle Ekstase, in neue Formen des Denkens, in neue Erfahrungen und neue Handlungen führen.

Hierbei ist jedoch zu betonen, daß sich der Kontrastbegriff auf alle erfahrbaren Realitäten und nicht nur auf den Menschen anwenden läßt. Er kann einen neuen Zugang zu anderen Kulturen und Religionen eröffnen oder eine neue Beziehung zur Natur konstituieren. Diese neuen Denk-, Gefühls- und Handlungsmöglichkeiten sind aber nur realisierbar, wenn der/das andere nicht dichotom als von mir selbst getrennt, sondern als mit mir in kontrastierender Beziehung stehend wahrgenommen wird.

Dieses Verständnis der Realität als miteinander kontrastiv verbundene Wirklichkeiten wirft ein ganz neues Licht auf den Menschen. Die Prozeßphilosophie Alfred North WHITEHEADS sieht keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Natur, denn alles, was es gibt, verkörpert wie der Mensch gewordene Erfahrung. Die verschiedenen "Lebensformen unterscheiden sich nämlich nicht durch ihren Bauplan, sondern durch die Erfahrungen, die sich dann durchaus in genetischen oder sonstigen biologischen Ordnungen niederschlagen."⁶⁶⁴

Insofern unterscheidet sich der Mensch von anderen Lebensformen "durch die Intensität von Erfahrungen, durch die Bandbreite von Beziehungen, die er in seiner personalen Gesellschaft verwirklichen kann. Er ist vielen Lebensformen an Orientierungspunkten seiner Existenz unterlegen; er ist instinktreduziert, hat schlechte Sinne, ... aber er ist allen über-

⁶⁶³ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 11.

⁶⁶⁴ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 12.

legen an Integrationsfähigkeit für neue Erfahrungen. Der Mensch ist der geborene Abenteurer. Bleibt er in einer evolutionären Nische stehen, wird er untergehen. Er wird auch dann untergehen, wenn er seine Lebenswelt monotonisiert, also alles plündert und ihm gefügig macht. Denn auch dann verschließt er sich Kontrasten und existiert nur in Widersprüchen. Dann nimmt er sich selbst die Chance, Abenteurer einzugehen und zu bestehen."⁶⁶⁵

Diese Sichtweise des Menschen taucht meine Frage nach 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit'⁶⁶⁶ in ein neues Licht. Wenn es die Besonderheit des Menschen ist, möglichst viele Erfahrungen in sich integrieren zu können, dann stoßen wir hier auf eine anthropologische Begründung für ein polares, kontrastierendes Geschlechterdenken, das eine Vielzahl an Formen von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' ermöglicht. Wenn 'Mann' und 'Frau' als Kontrast gesehen werden, ist es möglich, daß aus diesen Wirklichkeiten, die miteinander in Beziehung gesetzt werden, eine Vielzahl neuer männlicher und weiblicher Realitäten entstehen. Ebenso wird die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch in einen völlig neuen Deute- und Erfahrungshorizont gesetzt.

5.1.1.4 Gott als "actual entity" und die drei "Naturen" Gottes

Der Gottesbegriff ist in der Axiomatik Alfred North WHITEHEADs "unverzichtbar, um einem idealistischen Grundansatz zu entgehen."⁶⁶⁷ Die Prozeßphilosophie postuliert somit Gott als den knotwendigen Letztbegründung. Sie führt also im engen Sinn des Wortes keinen Gottesbeweis durch. Gott wird hier als die Instanz verstanden, die vermittelnd zwischen die reinen Möglichkeiten und die wirkliche Welt tritt. Gott ist somit der Faktor im Universum, "der Was-nicht-ist in seiner Bedeutung für Was-ist festsetzt und die Welt zu neuen Formen der Verwirklichung anstachelt."⁶⁶⁸ Gott selber wird hier als Prozeß, als actual entity verstanden. Gott ist somit nicht grundsätzlich von allen anderen Seienden verschieden. Er "ist nicht die große Ausnahme der Whiteheadschen Metaphysik, sondern ihre vornehmste Wirklichkeit."⁶⁶⁹ Gott ist aber ein ganz besonderes actual entity. Dieses 'wirkliche Einzelwesen' hat nämlich zu jedem anderen actual entity eine Beziehung. Seine Erfahrungen übersteigen deshalb alle anderen in ihrer Intensität. Da er aber mit allen anderen actual entities in Beziehung steht, ist er selber wie alle anderen actual entities selber auch ein Werdender. Er "ist kein unbeteiligter Zuschauer dessen, was in der Welt geschieht"⁶⁷⁰, sondern er nimmt empathisch Teil an der Welt und ihren Prozessen. Er gibt jedem actual entity ein "initial aim" (anstoßendes Ziel), d.h. er bietet jedem actual entity im Ereignis seines Werdens eine Perspektive an, wie es unter Berücksichtigung des Kontexts seiner es umgebenden Realität die beste erreichbare Möglichkeit seiner Existenz aktualisieren kann. "Das Subjekt kann sich

⁶⁶⁵ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 12.

⁶⁶⁶ vgl. B.4

⁶⁶⁷ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 13.

⁶⁶⁸ siehe John B. COBB/ David R. GRIFFIN (1979) 42.

⁶⁶⁹ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 13.

⁶⁷⁰ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 13.

dafür entscheiden, das anstoßende Ziel zu verwirklichen; aber es kann sich auch für eine andere Möglichkeit, die ihm in seinem Kontext offen stehen, entscheiden. Mit anderen Worten, Gott versucht jedes Geschehnis zu der Möglichkeit seiner eigenen Existenz zu überreden, die am besten für es wäre; Gott hat aber die Selbstverwirklichung des Geschehnisses nicht in der Hand. Das göttliche schöpferische Handeln schließt also ein Risiko mit ein.⁶⁷¹ Neben dieser Wirkung Gottes auf jedes neu entstehende actual entity hat aber jeder Prozeß zugleich eine physische Rückwirkung auf das actual entity Gott. Indem sich ein actual entity in seinem Kontext, auf eine bestimmte Perspektive seines Werdens ausrichtet, verändert es das Gesamtgefüge der Realität. Es stellt neue Beziehungen zu anderen actual entities her und dadurch wird die Wirklichkeit Gottes neu konstituiert, da sich sein Kontext, in dem er selber ein actual entity wird, verändert hat. Es besteht also eine echte Wechselbeziehung zwischen Gott und Welt, in der sich alle gegenseitig verändern können.

Alfred North WHITEHEAD spricht im Zusammenhang mit dem Gottesbegriff von drei Naturen Gottes. Mit 'Natur' ist hier aber nicht eine Seinsweise gemeint, sondern eine "Perspektive, unter der Gottes Wirklichkeit zum Thema werden kann. ... Die drei Naturen Gottes stehen für die unterschiedliche Weise der Ansprechbarkeit Gottes; sie benennen die Tatsache, daß Gott unter drei fundamentalen Gesichtspunkten auf den Begriff gebracht werden muß."⁶⁷²

"Die *Urnatur* Gottes (primordial nature) verkörpert Gott, sofern er die actual entities zu ihrer Realisierung lockt; sie beinhaltet die Welt der Ideen."⁶⁷³ Sie bezeichnet Gott als das Insgesamt aller im Augenblick möglichen Möglichkeiten, die alles, was faktisch realisiert werden kann, unendlich übersteigt. Die Urnatur Gottes ist deshalb als Ur-Anfang, als ein Anfang allen Anfangs, als "ein Anfang, der in jedem Anfang realisiert wird"⁶⁷⁴ zu verstehen.

"Die *Folgenatur* Gottes (consequent nature) verkörpert Gott, sofern er von den Prozessen der Realität angeregt wird; sie beinhaltet Freude und Schmerz Gottes über das, was sich real herausbildet. Sie ist der Aspekt des Werdens Gottes - nicht der Veränderung Gottes! ... Sie ist die Solidarität Gottes mit der Welt."⁶⁷⁵

"Die *superjektive* Natur Gottes (superjective nature) verkörpert Gott, sofern er kreativ auf die Welt einwirkt, um ihre Intensität zu steigern. Sie resultiert aus der Wechselbeziehung zwischen der Welt und Gott. Denn die Entwicklungen der Realität in sich aufzunehmen, hat einen für das actual entity transzendierenden Sinn. Sie regt zu kreativen Entwurf auf andere hin an. Darin liegt das Superjektive der Wirklichkeit. In dieser Natur bezieht sich Gott nochmals auf das Verhältnis, das er zur Welt besitzt."⁶⁷⁶ Er leidet also nicht nur mit der Welt, sondern er regt die Wirklichkeit permanent an, neue Möglichkeiten der Intensivierung von

⁶⁷¹ siehe John B. COBB/ David R. GRIFFIN (1979) 52.

⁶⁷² siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 14.

⁶⁷³ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 14.

⁶⁷⁴ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 14.

⁶⁷⁵ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 14.

⁶⁷⁶ siehe Hans-Joachim SANDER (1993) 14.

Beziehungen zu realisieren. Dabei ist er aber an die kontextuellen Möglichkeiten und Grenzen der Realität rückgebunden. Er kann zwar Neues schaffen, aber nicht in dem Sinn, daß er die Realität so verändern könnte, daß aus ihr etwas entsteht, was jenseits ihrer eigenen Möglichkeiten liegt. Gott wird in der Prozeßphilosophie also nicht als der große 'Wunderheiler' verstanden, der das Unmögliche möglich macht, sondern vielmehr als 'Macht in Beziehung', die alles aktuell Mögliche zu seiner Verwirklichung ruft. Gott schafft deshalb Neues nur in Wechselbeziehung mit allen anderen actual entities. Ohne ihr verwirklichendes Mittun in ihren eigenen kontextuell abhängigen Möglichkeiten und Grenzen könnten die Realisierungsmöglichkeiten, die vom actual entity Gott her auf sie zukommen, nicht Wirklichkeit werden.⁶⁷⁷

5.1.2 Eine Zusammenfassung der Prozeßphilosophie und Konsequenzen für die christliche Rede von Gott und den Menschen

Mit Hilfe der Prozeßphilosophie Alfred North WHITEHEADs haben wir nun ein Sprachspiel von Gott gefunden, das das Paradox der inkarnierten Transzendenz Gottes verstehbar und intersubjektiv nachvollziehbar machen kann. Dabei möchte ich aber auf einen wesentlichen Punkt aufmerksam machen. Dieser Gottesbegriff der Prozeßphilosophie ist nur ein Begriff. Er ist nicht die Wirklichkeit Gottes. Gott selber bleibt ein Geheimnis, aber ein zumindest in Ansätzen verstehbares Geheimnis.

Die Prozeßphilosophie denkt Gott und Welt, Gott und Mensch als miteinander in Beziehung stehende Prozesse. Gott ist selber ein actual entity, ein Prozeß. Als solcher ist er völlig in der Welt inkarniert. Er führt keine ontologische Sonderexistenz, wie das in der (neu)scholastischen Theologie der Fall ist, sondern er ist unmittelbar in die Welt, ihre Prozesse und ihre Geschichte verstrickt. Er hat selber eine Geschichte in und mit der Welt und den Menschen. Das Werden Gottes und das Werden der Welt sind nicht voneinander zu trennen, beide stehen zueinander in einem Kontrast.

Gott unterscheidet sich also im Denken der Prozeßphilosophie nicht prinzipiell von allen anderen Prozessen, sondern er qualifiziert sich dadurch als Gott, als transzendente Macht, daß er das, woraufhin alle Prozesse angelegt sind, nämlich ein Höchstmaß an Beziehung zu anderen Prozessen zu erreichen, in vollkommener Weise verwirklicht. Gott hat zu allen actual entities eine Beziehung. Darüber hinaus sind im actual entity Gott, alle Möglichkeiten

⁶⁷⁷ Hier zeigt sich eine sehr große Ähnlichkeit zwischen der Prozeßphilosophie und der Theologie Karl RAHNERs, der Gott als sich selbst mitteilendes transzendentes Geheimnis, das die Geschöpfe zu neuer eigentlicher Existenz ruft und den Menschen als 'Hörer des Wortes' verstand, der auf diesen Anruf hin die Möglichkeit der Verwirklichung eigentlicher Existenz erhält. In der Prozeßphilosophie Alfred North WHITEHEADs verhält es sich ganz ähnlich, nur wird hier der Begriff 'Hörer des Wortes', den WHITEHEAD aber nie gebraucht, auf alle actual entities anwendbar. Im Bild gesprochen ist somit die gesamte Schöpfung im Rahmen ihrer jeweiligen Möglichkeiten am Projekt Gottes, der Neuschöpfung der Schöpfung, beteiligt. Es besteht also eine kosmische Partnerschaft zwischen Gott und seiner Schöpfung.

neuer Beziehungen, die in einem Augenblick aktualisiert werden könnten, enthalten. Er ist die 'Macht der Beziehung', die mit allen Prozessen der Welt liebend verbunden ist und die Möglichkeiten dieser Prozesse noch übersteigt (Urnatur Gottes). Deshalb leidet Gott auch daran, wenn Beziehungen zerstört werden (Folgenatur Gottes). In seinem Leiden und in seiner Freude mit der Welt ist er mit der Welt solidarisch. Dort wo sich die Geschichte der Welt als Leidensgeschichte darstellt, ist Gott selber davon existentiell betroffen. Da er aber die Prozesse in ihrer Entstehung nur dahingehend beeinflussen kann, daß er ihnen durch ein 'initial aim' eine Perspektive der bestmöglichen Existenz innerhalb ihres Kontextes eröffnet, ist seine Macht in der Geschichte keine despotische Herrschaftsmacht sondern eine liebende Überzeugungsmacht, die sich mitteilt und andere an ihrer Macht beteiligt, statt sie zu unterdrücken. Deshalb ist aber Gott selber gegenüber den unmittelbaren Folgen des Bösen machtlos. Er kann die Realität des Bösen, die Negation von Beziehungen nicht aufheben. Er kann es nur durch immer neue Prozesse, durch immer neue Beziehungsgeflechte der Solidarität und der Liebe zu überwinden suchen (superjektive Natur Gottes). Er ist ohnmächtig und mächtig zugleich und bedarf deshalb der freiwilligen Mithilfe aller actual entities, um sein Ziel, das man auch Reich Gottes nennen könnte, die größtmögliche Intensivierung von Beziehungen zu erreichen. Insofern sind alle Geschöpfe Gottes MitschöpferInnen. Alle sind aufgerufen innerhalb ihrer Möglichkeiten als PartnerInnen Gottes an diesem Projekt Gottes mitzuarbeiten.

Dieses Projekt Gottes kann zumindest aktuell scheitern, wenn sich z.B. Menschen gegen das Ziel ihrer Existenz richten und andere und sich selbst vernichten. Hier ist Gott zunächst machtlos. Er kann dies nicht nach Manier eines autoritären Herrschers unterbinden. Seine Transzendenz kann sich hier nur darin erweisen, daß er als Macht der Beziehung trotzdem weiter im Widerstreit mit der Realität des Bösen, der Zerstörung von Beziehung steht und dem Bösen, auch wenn es sich in der Vernichtung von Menschen als totale Macht des Schreckens zeigt, nie das letzte Wort überläßt, sondern in seinem Werben, den Menschen immer neue Möglichkeiten der Solidarität mit den (Über)Lebenden und den Toten anbietet. Er ist damit der Urgrund allen Werdens, in dem alle Prozesse geborgen sind. Er ist der Garant des Widerstands gegen das Böse und der Initiator von neuen Beziehungen. Seine Macht ist aber immer kontextgebundene Macht. Er kann immer nur das verwirklichen, was im Kontext der Realität möglich ist. Als actual entity konstituiert er sich nur aus dem Insgesamt der Realität. Er kann deshalb diese Realität nicht einfach abschaffen, auch wenn sie noch so leidvoll ist, da er selber an sie und an die ihr innewohnenden Möglichkeiten rückgebunden ist. Er kann diese Realität jedoch insofern transzendieren, als er aus dem Schatz der in ihm selbst wohnenden Möglichkeiten immer wieder neue Prozesse initiiert, die ihrerseits die Dialektik der Geschichte auf das Reich Gottes, auf die höchste Intensität von Beziehung zutreiben sollen und können.

Als PartnerInnen Gottes in diesem werdenden Projekt Gottes sind die Menschen besonders qualifiziert, da sie als society von actual entities eine personale Ordnung aufweisen, die sie

in besonderem Maße dazu befähigt, verschiedene Erfahrungen und Beziehungen in sich zu integrieren und nach außen zu stiften. Sie sind in besonderer Weise MitschöpferInnen am Projekt Gottes.

Mit Hilfe der Prozeßphilosophie sind wir also zu einem möglichen Sprachspiel von Gott vorgestoßen, das Gott und Welt, Gott und Mensch nicht dichotom, sondern als Kontrast versteht. Zudem bietet sie uns eine Möglichkeit an, das theologische Paradox einer inkarnierten Transzendenz Gottes in Ansätzen verstehbar zu machen. Das Schweigen Gottes und das Schweigen der Menschen in Auschwitz bleibt deshalb aber immer noch eine ständige Herausforderung. Mit Hilfe eines solchen theologischen Ansatzes wird das Leiden der Menschen nicht wegerklärt; es ist und bleibt eine schreckliche Grausamkeit, die nicht hätte geschehen dürfen. Vielmehr gibt uns dieser theologische Ansatz eine Möglichkeit an die Hand, angesichts der Leidensgeschichte überhaupt noch verantwortbar von Gott zu reden, ohne Gott zum dunklen Geheimnis werden zu lassen. Er bleibt zwar ein Geheimnis - auch mit Hilfe der Prozeßphilosophie ist die Wirklichkeit Gottes nicht bis ins letzte erklärbar - aber er wird so als Geheimnis des Lebens und der Liebe denkbar und erkennbar, das den Mächten des Todes widerstreitet. Nur auf der Grundlage einer solchen Rede von Gott wird eine solidarische Praxis, die sich der Leidensgeschichte der Welt bewußt ist, erst wirklich begründbar und durchhaltbar.

Diese dem Tod widerstrebende Macht und ihre Partnerschaft mit den Menschen versuche ich nun mit Hilfe von Carter HEYWARD näher zu bebildern und in einen explizit christlichen Kontext zu stellen. Dieser Weg führt mich unweigerlich in eine christologische Fragestellung. In keinem Theologumenon kommt nämlich die Partnerschaft von einem befreiend handelnden und zugleich leidenden Menschen und dem befreiend handelnden Gott stärker zum Ausdruck als in der Christologie. Wer dieser völlig in die Welt inkarnierte und zugleich transzendente Gott ist, wird in Jesus Christus am stärksten erfahrbar. Nirgendwo sonst wird der Kontrast von Gott und Mensch radikaler ausgedrückt als im christologischen Dogma. Über diesen Jesus von Nazareth erhalten wir einen Zugang zu Gott, einen Zugang zum Menschen und einen Zugang zur Beziehung zwischen Gott und Mensch. Hier wird nun zu zeigen sein, daß sich das, was wir in Christus als geschehen glauben, die Menschwerdung Gottes und die Menschwerdung des Menschen, ständig neu ereignen kann und auch tatsächlich ereignet, und daß die inkarnatorische Liebesbeziehung zwischen Gott und den Menschen eine erfahrbare Realität ist, die ständig neu aktualisiert werden will.

5.2 Die dynamische Partnerschaft von Gott und Mensch. Die Inkarnation der 'Macht in Beziehung' als beständiger Prozeß im Leben der Menschen. Carter HEYWARDs Ansatz einer nichtdichotomen Theologie und Christologie

Ausgangspunkt des Theologietreibens der feministischen Theologin Carter HEYWARD ist die "menschliche Erfahrung menschlicher Liebe."⁶⁷⁸ Sie ist immer darum bemüht die zentrale Aussage der biblischen Botschaft, das Doppelgebot der Liebe (Mk 12,28-34 par.), als Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zur Sprache zu bringen.

Ein Zugang zu Gott scheint ihr nur über die menschliche Erfahrung möglich zu sein. Ihr Interesse an der Liebe Gottes ist dabei nicht darauf gerichtet, die Liebe der Menschen zu spiritualisieren und zu vergeistlichen, sondern gerade das Gegenteil ist das Ziel ihrer feministischen Theologie der Beziehung. Mit Hilfe des Gottesbegriffs versucht sie gerade deutlich zu machen, daß die sinnlichen und leiblichen Beziehungen der Menschen, die auf eine materielle Veränderung der Welt hin zu mehr Gerechtigkeit und Liebe zielen, die einzigen geschichtsmächtigen Kräfte sind, die auf das Reich Gottes vorgreifen. Nicht die Hinwendung zu einem höheren, jenseitigen Gott verändert die Welt, sondern einzig die liebende Zuwendung zu den Menschen. So führt sie aus: "Wir Menschen können nur in der Geschichte und in der Zeit erkennen, wer wir als Liebende der Menschheit und als Liebende Gottes sind. Ich glaube, daß es ewige und transzendente Dimensionen der Realität gibt und daß ihre Quelle die menschliche Geschichte und Zeit ist. Deshalb müssen wir mit der Menschheit - in der Geschichte, in der Zeit - anfangen, um auch das erkennen zu können, was wir mit 'Gott', 'Ewigkeit' oder 'Transzendenz' meinen. Ich will nicht zwei Welten, sondern das Bild einer Welt zeichnen, die der Schauplatz ist für das letztlich entscheidende Handeln. Es ist im *Hier* und *Jetzt*, wo wir alles lernen, was wir jemals über die Bedeutung der Liebe wissen müssen. Wir brauchen nicht zum Himmel zu schauen, nicht auf ein Leben nach dem Tode, auf ein späteres Leben, den 'Gottesstaat' oder auf Projektionen unserer eigenen Ideale von vollkommener Gerechtigkeit, um zu wissen, was lieben bedeutet. Wenn wir uns von der Menschheit in dieser Welt und in dieser Zeit abwenden und hin zu einem höheren 'Gott' schauen, dann wenden wir uns von der Möglichkeit ab, den Nächsten wie uns selbst zu lieben, und auch von der Möglichkeit Gott zu lieben."⁶⁷⁹ "Was keine direkte Bedeutung für das menschliche Leben hat und sich nicht auf die Schaffung von Gerechtigkeit in der Gesellschaft zubewegt, ist (deshalb ihrer Überzeugung nach; Verf.) unserer Mühe nicht wert. Theologie ist keine Gehirnübung, sie ist eine leidenschaftliche Anstrengung, menschliche Aktivität auszudrücken und wachzurufen. Ihr angemessener Brennpunkt ist die Erde, nicht

⁶⁷⁸ siehe Carter HEWARD (1992) 60.

⁶⁷⁹ siehe Carter HEYWARD (1992) 64. An dieser Textpassage wird deutlich, worum es Carter HEYWARD geht. Zum einen nimmt sie die Theologie Dietrich BONHOEFFERS sehr ernst und versucht in ihrem feministischen Kontext eine 'religionslose' Rede von Gott und den Menschen zu formulieren. Dabei versucht sie gleichzeitig eine nichtdichotome Theologie zu formulieren, die das Bild von einer Welt, in der Immanenz und Transzendenz als Realitäten gegeben sind, und nicht von zwei dichotomen Welten zeichnet.

der Himmel. Und sie dreht sich nicht um Gott an sich, sondern darum, wie wir Gott in dieser Welt und in dieser Zeit bei uns selbst erfahren."⁶⁸⁰

Gerade aber weil Carter HEYWARD die Geschichte der Menschen, die Leiblichkeit und Sinnlichkeit ihrer Beziehungen, die verändernde, transzendierende Kraft menschlicher Liebe so ernst nimmt, kommt sie zu einem Gottesbegriff, der im Leben der Menschen eine Bedeutung hat. Ihre theologische Methode ist selbst als inkarnatorische zu bezeichnen. Sie redet von Gott, indem sie von den Beziehungen der Menschen redet. Dadurch gewinnt Gott selber ein neues Antlitz. Er wird als 'Macht in Beziehung' aussagbar. Indem sie ihre Theologie ganz und ausschließlich in den geschichtlichen Glücks- und Leidenserfahrungen der Menschen gründen läßt, gewinnt der so ausgesagte Gott eine unmittelbare Bedeutung für das Leben der Menschen. Deshalb greift sie auf die Erfahrungen und das Leben eines Menschen - auf Jesus von Nazareth - zurück, von dem die christliche Tradition behauptet, daß in ihm Gott und Mensch eine ganz besondere Beziehung eingingen.⁶⁸¹ An diesem Jesus wird so für Carter HEYWARD exemplarisch erahnbar, wer die Menschen sind und wer sie werden können, aber auch wer Gott ist und wer er/sie werden kann. Sie versucht diesen Jesus von Nazareth, von dessen Erfahrungen sie selber durch die Geschichte und durch die kerygmatische Wirkungsgeschichte der Christologie getrennt ist, neu zu entwerfen. Sie versucht keine Rekonstruktion des historischen Jesus. Eine solche ist mit der Leben-Jesu-Forschung gescheitert. Der historische Graben zwischen Jesus und den ChristInnen heute ist nicht historisch überbrückbar. Stattdessen versucht sie diesem Jesus von Nazareth auf der Grundlage ihrer Erfahrungen als Feministin und lesbische Frau ein neues Antlitz zu geben, das für heute lebende Frauen und Männer die Grundlage ihrer eigenen Existenzbegründung sein kann. 'Entwerfen' heißt dabei nicht "sich vorstellen" oder 'phantasieren' in dem gängigen Sinn, sich die Realität im eigenen Geist zu schaffen. Entwerfen ist vielmehr ein Prozeß, etwas über die Realität herauszufinden und auszudrücken, nämlich über eine Beziehung, die wir bereits kennen, über eine Beziehung zwischen uns selbst und dem, was wir entwerfen. ... Entwerfen oder anschaulich machen heißt einen Weg finden, um Beziehung auszudrücken."⁶⁸² Diese Beziehung ist die zwischen Jesus und den Menschen heute.

⁶⁸⁰ siehe Carter HEYWARD (1992) 65.

⁶⁸¹ Carter HEYWARD greift aber nicht auf Jesus von Nazareth zurück, weil sie damit einen Exklusivanspruch des Christentums auf Heil, Wahrheit und Erlösung zementieren will, sondern weil an Jesus besonders deutlich wird, wie Menschen und Gott miteinander und untereinander in Beziehung stehen. Sie erklärt hierzu: "Hier möchte ich die Aufmerksamkeit auf Jesus lenken, weil ich glaube, daß das, was er tat, für unser Verständnis der Macht in beziehungshafter Erfahrung aufschlußreich sein könnte - einer Macht, die nicht nur im Leben Jesu erkennbar ist, sondern auch im Leben von Sokrates, Sappho, Sojourner Truth, King, Torres, Mutter Teresa und im Leben zahlloser anderer Frauen und Männer in der Geschichte, in deren Beziehungen eine zwingende und kreative Macht wirksam und stark war. Ich will ein neues Bild von Jesus entwerfen, weil ich in dem, was er tat, die menschliche Fähigkeit sehe, Gott in der Welt leibhaftig zu machen, eine Fähigkeit, die uns ebenso eigen ist wie Jesus." siehe Carter HEYWARD (1992) 78.

⁶⁸² siehe Carter HEYWARD (1992) 74.

Auf diesem Weg der Beziehungsstiftung zwischen dem Jesus von einst und den Menschen heute, liegen aber viele Steine im Weg, die diese Begegnung erschweren. Eine der wichtigsten Barrieren ist die Christologie der Kirchen. Im Verlauf ihrer geschichtlichen Entwicklung kam es zu vielen Vereinerseitigungen im Jesus-/Christusbild, die uns heute lebenden Menschen den Zugang zu diesem Jesus von Nazareth erschweren. Diese christologischen Fehlentwicklungen sind wahrzunehmen, bevor man sich an einen Neuentwurf Jesu heranwagen kann.

5.2.1 Christologische Fehlentwicklungen

Die traditionelle Christologie trägt nach Ansicht von Carter HEYWARD anti-menschliche Aspekte.⁶⁸³ Die Hauptursache für diese Entstellung der biblischen Botschaft von der Inkarnation stellt ihrer Meinung nach die Übernahme der griechischen Metaphysik in das jüdisch-christliche Denken dar. "Beziehung zu Gott wurde zugunsten einer wesensmäßigen Einheit von Gott und Mensch in Christus aufgegeben. Im orthodoxen Christentum brach die jüdische Tradition freiwilligen Handelns zwischen Gott und den Menschen unter dem Gewicht der griechischen Metaphysik zusammen; denn diese sah göttliche und menschliche Naturen als so unterschiedlich an, daß die Möglichkeit eines freiwilligen Zusammenwirkens zwischen beiden abgelehnt werden mußte. Nicht wechselseitige Liebe bestimmt das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem; die hypostatische Einheit der beiden Naturen in Christus ist eine paradoxe Einheit 'ohne Durchdringung, ohne Wandel, ohne Teilung'."⁶⁸⁴

Dieser Prozeß der Hellenisierung der Christusbotschaft vollzog sich v.a. auf den Konzilen von Nicäa (325 n. Chr.) und Chalcedon (451 n. Chr.). Inkarnation wurde hier fast ausschließlich als Akt Gottes gedacht und die Rolle der Menschheit in diesem Prozeß der Begegnung von Gott und Mensch heruntergespielt. Diese beiden Konzile spiritualisierten den menschlichen Jesus. Sie machten aus dem Menschen einen Gott. Sie "sahen die primäre Bedeutung Jesu in dem, *wer er war* (der ewige Logos, eines Wesens mit dem Vater, in zwei Naturen: ganz menschlich, ganz göttlich), und nicht in dem, *was er tat* (predigen, beten, lehren, heilen, Freundschaft schließen usw.). Die *Essenz* Jesu wurde zum zentralen Punkt des christlichen Glaubens gemacht. Damit verwies die Kirche seine *Taten* auf eine Ebene abgeleiteter und eher nebensächlicher Bedeutung."⁶⁸⁵ Diese Abwertung der Taten des Menschen Jesus führte unweigerlich zu einer Abwertung aller menschlicher Entscheidungen und Handlungen. Indem Jesus vergöttlicht wurde, erfuhr die Menschheit als solche eine enorme Abwertung. "Nicäa und Chalcedon schufen das platonische Bild eines göttlichen Mannes, dessen Menschsein unglaublich ist. Wenn wir Chalcedon folgen, wissen wir, daß wir nicht tun können, was Jesus tat (göttliche Handlungen in der Geschichte), denn wir sind

⁶⁸³ vgl. Carter HEYWARD (1992) 113.

⁶⁸⁴ siehe Carter HEYWARD (1992) 46.

⁶⁸⁵ siehe Carter HEYWARD (1992) 77.

nicht, was Jesus war (göttlich)."⁶⁸⁶ "Jesus mußte als göttlich verstanden werden, denn die patristische Anthropologie konnte nicht die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß ein gewöhnlicher Mensch für andere das hätte tun können, was Jesus getan hatte. Das Dogma der Göttlichkeit Jesu war also in einem geringschätzigen und statischen Menschenbild verankert."⁶⁸⁷

Diese Christologie blieb nicht folgenlos. Indem Jesus vergöttlicht wurde, wurde er über die menschliche Erfahrung hinausgehoben und die Menschen wurden infolgedessen ihrer Verantwortung enthoben, Gott in der Welt zu inkarnieren. Dies war und blieb Jesus vorbehalten. Das führte auch zu einem "entscheidenden Wandel in der Auffassung davon, wie und von wem Gerechtigkeit hergestellt wird: ein Wandel vom Handeln in der Geschichte zum Glauben an das, was jenseits der Geschichte liegt, ein Wandel von der Verantwortung der Menschen, Gerechtigkeit zu schaffen, zu Gottes Gabe einer 'natürlichen' Gerechtigkeit, ein Wandel von der Liebe zum Nächsten in der Welt zur Liebe Gottes jenseits der Welt."⁶⁸⁸ Das Christentum wurde spiritualisiert und den gläubigen Menschen wurde ein Selbstbild vermittelt, daß auf der Vorstellung von der Passivität und Machtlosigkeit der Menschen gegenüber einem aktiven und omnipotenten Gott, der die Menschen nicht braucht, aufbaut. Darin sieht Carter HEYWARD anti-menschliche Aspekte der traditionellen Christologie. Sie wendet sich mit aller Härte gegen eine Christologie, die die Menschen unmündig und gegenüber der allmächtigen Gottheit unbedeutend macht. Sie erklärt. "Wenn wir darauf beharren, daß 'nicht ich, sondern Gott' der einzige und alleinige Handelnde bei der Erlösung ist, dann verfehlen wir, glaube ich, den Kernpunkt unseres Mensch-Seins und des Gott-Seins Gottes. Dieser Kernpunkt besteht darin, daß wir fähig sind zu bezeugen: 'Ich bin es - und Gott ist mit mir.' 'Gott ist es - und ich bin mit Gott.' Weder der eine noch der andere, keiner allein kann die Erlösung vollbringen, sondern beide gemeinsam in Beziehung. (...) Wenn wir annehmen oder implizieren, daß Jesus Gott war, Gott der Sohn, dann ist das im Grunde kein 'Paradox' oder 'Geheimnis', sondern die Projektion unserer eigenen persönlichen und gemeinschaftlichen Verantwortung, an der Erlösung aktiv mitzuwirken, auf ein mythisches Gebilde. Wenn wir Jesus als Gott betrachten, so bedeutet das, daß wir ihn wirkungslos machen. Wir machen sein Leben und seine Erinnerung an sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung wirkungslos. Wenn wir Jesus als Gott betrachten, dann verliert der Geist, von dem er uns sagte, er sei in unserer Mitte, seine Kraft in unserer Welt."⁶⁸⁹ Aus diesem Grund ist es für Carter HEYWARD nötig, einen neuen Jesus zu entwerfen, damit wir uns selber als Menschen neu entwerfen können.

⁶⁸⁶ siehe Carter HEYWARD (1992) 77.

⁶⁸⁷ siehe Carter HEYWARD (1992) 114.

⁶⁸⁸ siehe Carter HEYWARD (1992) 47.

⁶⁸⁹ siehe Carter HEYWARD (1992) 114f.

5.2.2 Jesus von Nazareth. Die Menschwerdung Gottes im Menschen

Carter HEYWARDs Neuentwurf des Menschen Jesus zielt darauf ab, die Befreiung aller Menschen zu machtvollen, dynamischen Beziehungen zu fördern. Sie entwirft ein neues Bild von Jesus, weil sie in seinen Taten und in seinem Leben, die menschliche Fähigkeit sieht, "Gott in der Welt leibhaftig zu machen, eine Fähigkeit, die uns ebenso eigen ist wie Jesus."⁶⁹⁰ Sie wendet sich dabei gegen eine dichotome Theologie und Christologie, die Menschen zu total 'abhängigen Anderen', zu bloßen Befehlsempfängern einer menschlichen oder göttlichen Autorität degradiert.

Der hermeneutische Schlüssel ihres Jesus-, Menschen- und Gottesbildes liegt im Begriffspaar '*exousia*' und '*dynamis*'.⁶⁹¹ An der Gestalt Jesu expliziert sie, wer die Menschen sind und wer Gott ist und wie ihr Handeln aufeinander bezogen ist. Woher hat dieser Jesus seine Macht, heilend und befreiend zu handeln, Beziehungen zu beziehungslosen und stigmatisierten Menschen (zu Aussätzigen, Armen, Kranken, Zöllnern etc.) zu knüpfen? Ist diese Beziehungsmacht *exousia*, eine übertragene Macht, ein gesellschaftlich legitimes Recht zur Macht oder ist sie *dynamis*, eine Macht, die aus Jesus selbst kommt, sich von seiner Person her legitimiert?

Dies ist für Carter HEYWARD eine grundlegende Frage des Markus-Evangeliums, auf dessen Grundlage sie ihren Neuentwurf Jesu wagt. Es ist die Frage der Gegner Jesu nach der Vollmacht (*exousia*) Jesu. Diese Frage beantwortet aber auch der Jesus der synoptischen Evangelien nicht endgültig und eindeutig, weshalb es kein leichtes Unterfangen ist, Ansätze einer Antwort zu finden.

Während seine Gegner in Jerusalem, die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten *exousia* nur als vermittelte, sozial legitimierte Macht verstehen konnten und sich selber als Vertreter der gesellschaftlichen Macht, als Träger der *exousia* verstanden, war Jesu *exousia*-Anspruch an seine aus ihm selbst kommende Beziehungsmacht (*dynamis*) gebunden.

In Mk 11,27-33 verweigert Jesus die Antwort auf die Frage seiner Gegner nach seiner *exousia*. Als Vertreter der sozialen Macht setzten diese Vollmacht mit religiöser oder staatlicher Herrschaft gleich. So konnten sie die Autorität Jesu weder verstehen noch akzeptieren. In ihrem Deutehorizont mußte Jesus als Gefahr der öffentlichen und religiösen Ordnung gelten, da sein Handeln durch keine übergeordnete Autorität legitimiert war. "Jesu Autorität konnte nicht von Menschen erfaßt werden, die Autorität (*exousia*) außerhalb und jenseits des Bereiches menschlicher Macht (*dynamis*) lokalisieren wollten."⁶⁹² Der *exousia*-Anspruch Jesu war mit diesem autoritären Deutemodell von Macht inkommensurabel. Sein Reich war in der Tat 'nicht von dieser Welt', nicht mit der patriarchalen und dichotomen Weltansicht des jüdischen Establishments seiner Zeit vereinbar. Er handelte heilend und

⁶⁹⁰ siehe Carter HEYWARD (1992) 78.

⁶⁹¹ vgl. Carter HEYWARD (1992) 88-92.

⁶⁹² siehe Carter HEYWARD (1992) 89.

befreiend nicht weil er von irgend jemand (von Gott oder von Menschen) dazu die Vollmacht erhalten hatte, sondern weil er in sich selbst die Macht der Beziehung, seine *dynamis* erkannte.

Wo wird nun diese *dynamis* Jesu greifbar? Ein wichtiger Schlüsseltext ist hier Mk 5,25-34⁶⁹³ (Die Heilung der blutflüssigen Frau). Hier heilt Jesus eine Frau, die unter jahrelangen Blutungen litt, Kraft seiner *dynamis*. Diese Frau berührt Jesus in der Hoffnung von dieser Berührung geheilt zu werden. Jesus spürt in diesem Moment der Berührung eine Kraft (*dynamis*) von sich ausgehen und die Frau wird im selben Augenblick geheilt.

An dieser Perikope wird deutlich, was mit der *dynamis* Jesu gemeint ist. Sie ist die in Jesus selbst verwurzelte heilende Kraft und Macht der Beziehung. Sie ist eine unmittelbare Macht zwischen Jesus und der Frau. Sie wird Jesus nicht von außen, von einer göttlichen oder menschlichen Autorität gegeben, sondern sie wohnt in Jesus selbst. Diese *dynamis* setzt Intimität voraus. Die Frau berührt Jesus. Indem sie die Hand ausstreckt, um Jesus zu berühren, setzt sie diese heilende Kraft selber erst frei. Diese heilende Macht ist für Jesus somit nicht 'an und für sich', sondern nur in der Berührung, in der Beziehung zu anderen aktualisierbar. Die heilende *dynamis* Jesu ist eine 'Macht in Beziehung'. Sie ist keine autoritär vermittelte Macht (keine *exousia*), sondern eine unmittelbar zwischen Menschen wirkende Macht, die sich erst in der Intimität, in der Berührung entfaltet.

Diese *dynamis*, diese 'Macht in Beziehung', die zwischen Jesus und der Frau eine heilende Beziehung eröffnet, ist aber auch ein Hinweis auf Gott. Jesus versichert der Frau, daß ihr Glaube sie gerettet habe. Sie erhebt ja in ihrer Berührung Jesu den Anspruch darauf, daß die *dynamis*, die von Jesus ausgeht und beide - Jesus und die Frau - miteinander verbindet, eine heilende Wirkung hat. Die Frau glaubt an die 'Macht in Beziehung'. "Ob die Frau versteht, was geschehen ist, oder nicht, Jesus weiß, daß *dynamis* der leibhaftige Gott ist und daß der Glaube an diese Kraft in der Tat der Glaube an Gott ist. ... In der Beziehung ist *dynamis* göttliche Macht, der konkrete Gott, das, was ein Mensch 'tun kann' (*dynamai*)."⁶⁹⁴

Die Beziehung von Jesus und der Frau ist in diesem Augenblick der heilenden Berührung die Aktualisierung, Inkarnation Gottes. Gott ist 'Macht in Beziehung'. Er wird da gegenwärtig und leibhaftig, wo Menschen zueinander in heilende und befreiende Beziehungen treten. Jesus erkennt diesen Zusammenhang. Von daher wird ein neuer Zugang zum *exousia*-Verständnis Jesu möglich. Jesus handelt also wirklich in der Vollmacht Gottes, weil er Gott selber inkarniert, indem er (Jesus) seine in ihm selbst wohnende *dynamis* aktualisiert. Jesus kann deshalb mit göttlicher Vollmacht (*exousia*) auftreten, weil er diesen Gott aufgrund der Verwirklichung seiner eigenen Macht (*dynamis*) kennt und leibhaftig macht. Seine verwirklichte *dynamis* ist sozusagen die Aktualisierung der *dynamis* Gottes. Von daher ist sie von Gott 'autorisiert', da sie Gott selber aktualisiert. Diese *dynamis* Jesu bedarf keiner externen

⁶⁹³ vgl. Carter HEYWARD (1992) 93-95.

⁶⁹⁴ siehe Carter HEYWARD (1992) 95.

Legitimierung durch eine *exousia*, die ihr von außen oder von oben zukäme, sondern sie bevollmächtigt sich selbst, weil sie als menschliche *dynamis* Gott selber aktualisiert.

Dieser völlig neue Zusammenhang von *dynamis* und *exousia*, als einer 'Macht in Beziehung', die aus sich selbst einen Anspruch auf Vollmacht ableitet, ist für die Gegner Jesu, die Vollmacht nur hierarchisch, die Gott und Mensch nur im autoritären Verhältnis von oben und unten denken konnten, nicht verstehbar, weshalb sie aus dieser In-Frage-Stellung ihrer eigenen Machtposition keinen anderen Ausweg wußten, als diesen Jesus zu beseitigen.

Dieser Jesus von Nazareth setzte menschliche *dynamis* und göttliche *exousia* in ein völlig neues Verhältnis zueinander. Er "versuchte, der beziehungshaften *dynamis exousia* zu verleihen; er versuchte der beziehungshaften Macht oder dem inkarnierten Gott Anerkennung und Autorität zu verschaffen. Er wollte das Judentum nicht aufheben, sondern es neu entwerfen. ... Er versuchte nicht den Bund (zwischen Israel und Jahwe; Verf.) zu negieren, sondern ihn zu radikalieren. Neu in Jesu Verwirklichung des Bundes war die Intimität und Unmittelbarkeit der Aktivität Gottes durch die menschliche *dynamis*. In der Macht der Beziehung ist Gott hier, ist Gott jetzt. Gott besteht nicht einfach in der Erinnerung an mächtige Taten oder in der Hoffnung auf Erlösung"⁶⁹⁵, sondern in der konkreten Aktualisierung der 'Macht in Beziehung' durch menschliches, dynamisches Handeln.

Jesus eröffnete so eine neue Weltsicht jenseits von Dichotomien, "in der es keine Möglichkeit für absolute Gegensätze gab."⁶⁹⁶ Er lebte "die Spannung zwischen dem Gesetz und dem neuen Entwurf des Gesetzes, zwischen Himmel und Erde, *dynamis* und *exousia*, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Jesus war ganz und nur Mensch und als solcher dazu fähig (*dynamai*), Gott in der Welt zu inkarnieren; in Jesu Handlungen war die *dynamis* unmittelbar menschlich und göttlich."⁶⁹⁷ "Gott und Mensch sind nicht mehr über den Gegensatz definiert: der eine oben, die anderen unten; der eine gut, die anderen nicht gut; der eine besitzt Macht, die anderen nicht; der eine gebend, die anderen empfangend; der eine im Himmel, die anderen auf der Erde. Statt dessen ist die Beziehung so gestaltet, daß Gott nichts anderes ist als die Quelle beziehungshafter *dynamis*, die niemals vollständig mit irgendeiner Person zu irgendeiner Zeit oder an irgendeinem Ort kontrastiert oder identifiziert werden kann."⁶⁹⁸

In Jesus wird deutlich: Menschen und Gott sind nicht voneinander getrennt, sondern sie wirken als PartnerInnen gemeinsam die 'Macht in Beziehung'. Die Menschen inkarnieren Gott, indem sie an Gottes *dynamis* partizipieren und daraus göttlich handeln (to god). In diesem Zusammenhang ist Reich Gottes als "Reich der Zusammenarbeit zwischen Menschen und Gott" zu verstehen. "In diesem Reich ist die Menschheit nur an ein Gebot gebunden: Gott zu

⁶⁹⁵ siehe Carter HEYWARD (1992) 90.

⁶⁹⁶ siehe Carter HEYWARD (1992) 91.

⁶⁹⁷ siehe Carter HEYWARD (1992) 91.

⁶⁹⁸ siehe Carter HEYWARD (1992) 91f.

lieben, und das bedeutet, den Nächsten wie sich selbst zu lieben; und den Nächsten wie sich selbst zu lieben bedeutet Gott zu lieben."⁶⁹⁹

"Bei Jesus sehen wir, daß die Beziehung zwischen Mensch und Gott so intim ... und so unmittelbar ist, daß seine Entscheidung, mit der Macht zusammen-zuarbeiten, die ihn in die Beziehung treibt und ihn dort hält, gleichzeitig die Entscheidung ist, Gottes Handeln in der Welt zu tun oder göttlich zu handeln (to god). Durch Gott, mit Gott und für Gott erhebt Jesus Anspruch auf die ihm eigene Autorität, in der Welt wirken zu können. Durch Jesus und mit Jesus handelt Gott."⁷⁰⁰

Leider war die christliche Theologie nicht in der Lage diesen partnerschaftlichen Zusammenhang von Gott und Mensch, der in Jesus deutlich wurde, in seiner Radikalität und Universalität auszudeuten. Im Zuge der Entwicklung der Christologie wurde an diesem Zusammenhang von Gott und Mensch in Jesus Christus zwar immer weiter festgehalten, jedoch wurde er aus dem Lebenszusammenhang, allgemeiner menschlicher Erfahrungen in der Geschichte herausgelöst und in ein metaphysisches System gepreßt.⁷⁰¹ Jesu 'Wesen' wurde vergöttlicht. Dadurch wurden aber auch seine Taten, die sicher 'göttlich' waren, aus dem Bereich des Menschenmöglichen herausgehoben. Indem Christus vergöttlicht und seine ontologische Einzigartigkeit behauptet wurde, wurde die in Jesus erkennbare universale Partnerschaft von Gott und den Menschen im Einsatz für das Reich Gottes zu einem religiösen Sprachspiel, das keinerlei Verbindung mehr zur Erfahrung und zur Praxis der Menschen hatte. Die Aussage der Inkarnation Gottes im Menschen wurde von der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und der Reich-Gottes-Praxis aller Menschen getrennt und so ihrer geschichtlichen Bedeutung im Hier und Jetzt beraubt und in eine erfahrungsferne, metaphysische Sphäre der Transzendenz verbannt. Die Folge war, daß die christliche Theologie durchaus sinnvolle Spekulationen über die Trinität Gottes und die zwei Naturen Christi anstellte, daß diese Gedanken aber im Leben der Menschen, in ihrem Einsatz für universale Gerechtigkeit, für befreiende Beziehungen keinerlei Bedeutung mehr gewinnen konnten. Die Behauptung der ontologischen Einzigartigkeit Jesu Christi als wahrer Gott und wahrer Mensch, als Vermittler des Heils, verunmöglicht es, daß Menschen sich selbst als göttlich Handelnde entdecken konnten. Diese Qualität blieb für Jesus Christus reserviert. Dadurch wurde die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zerstört. Da das in Jesus erschienene Heil ausschließlich transzendent und göttlich gedacht wurde, wurde die Gottesliebe spiritualisiert und die Nächstenliebe zur bloßen moralischen Forderung degradiert. Daß beide, Gottes- und Nächstenliebe, ein und derselbe religiöse und befreiende Akt sind, daß in der Liebe jedes Menschen zu seinem Nächsten Gott selber leibhaftig gegenwärtig wird, wurde so nur noch schwer aussagbar. Diese christologischen Fehlentwicklungen führten zu einem falschen Verständnis der Macht Gottes und der Macht der Menschen, was in der gegenwärtigen Existenz vieler ChristInnen fatale Folgen hat. So schreibt Carter HEYWARD:

⁶⁹⁹ siehe Carter HEYWARD (1992) 92.

⁷⁰⁰ siehe Carter HEYWARD (1992) 87.

⁷⁰¹ vgl. D.5.2.1

"Wir machen den Fehler zu glauben, wir seien unfähig oder ohne Macht, die Beziehung zu erkämpfen und Gerechtigkeit und wahre Liebe in der Welt zu schaffen. Deshalb suchen wir nach etwas, das anders ist als die Menschen, größer als die Menschen, etwas Nicht-Menschliches oder Über-Menschliches. Wir suchen etwas, das wir Gott nennen, und dieser Gott soll für uns und die Welt das tun, wozu wir in der Tat selbst fähig sind. Wir haben die Macht dazu, einfach weil wir Menschen sind. Durch unser Menschsein, dadurch, daß wir Geschöpfe sind, hat uns Gott, unser Schöpfer, die Macht gegeben, in der Welt voranzuschreiten und mit Gott zusammen die gerechte Beziehung unter uns zu schaffen. Wir haben eine falsche Vorstellung davon, was es heißt, gute schöpferische Macht zu besitzen. Wir glauben nicht, daß wir diese Macht haben. Wir projizieren sie auf 'Gott' und machen sie damit unerreichbar. Wir machen sie zu etwas, das außerhalb des Bereiches einfachen Menschseins steht. Wir nennen 'Gott' gut und uns selbst sündig, 'Gott' allmächtig und uns schwach und machtlos. Wir preisen 'Gott', lieben 'Gott' und sind zu wenig von der Menschheit überzeugt - vom elementaren und endgültigen Wert des Menschseins in seiner ganzen Körperlichkeit und mit all seinen materiellen Bedürfnissen. Es ist viel einfacher, 'Gott' zu lieben, als sich sorgsam der Bedürfnisse und Nöte hungriger, zorniger oder entfremdeter Menschen anzunehmen. Wir schrecken davor zurück, uns mit ihrem Geruch und mit ihren Feindseligkeiten zu belasten. Es ist leicht, 'Gott' zu lieben und die Menschheit zu verachten."⁷⁰²

Dagegen versucht Carter HEYWARD ein neues entgrenztes und erfahrungsbezogenes Verständnis von Inkarnation zu entwerfen. Jesus von Nazareth war zwar ein besonderer Mensch, aber er war nicht einzigartig. "Es geht nicht darum, daß Jesus einzigartig war. Aber seine Beziehung zu Gott war auf einzigartige und einmalige Weise *die* befreiende Beziehung, die ein Mensch zu Gott haben kann."⁷⁰³ Was er in seiner *dynamis* vollbrachte, nämlich Gott, die 'Macht in Beziehung' unter den Menschen leibhaftig werden zu lassen, ist jedem Menschen möglich. In jedem Menschen und nicht nur in Jesus können menschliche und göttliche *dynamis* zusammenwirken. Carter HEYWARD zieht daraus die Konsequenz, daß Jesus nicht seinem Wesen nach Gott war, sondern göttlich handelte. Insofern war er in gewisser Weise doch Gott, aber nur indem er durch seine Taten als Person, Gott selber leibhaftig werden ließ. Diese inkarnatorische Kraft ist aber nicht auf Jesus zu begrenzen, sondern zu demokratisieren. Alle Menschen haben wie Jesus die Möglichkeit und Fähigkeit Gott zu inkarnieren und an der Existenz Gottes, als universale, transpersonale Macht der Beziehung, im Vollzug solidarischer Handlungen zu partizipieren. "Jesu *ousia*, sein 'Wesen', ist nicht göttlich, sondern die 'Essenz' der menschlichen Fähigkeit, sich für das Handeln mit Gott zu entscheiden. Gott und die Menschen finden ihr *posse*, ihre Befähigung, Gerechtigkeit zu schaffen, in der Beziehung. In der Zusammenarbeit sind das Göttliche und das Menschliche stark und schöpferisch. Wenn Jesus als 'göttlich' verstanden werden soll, muß

⁷⁰² siehe Carter HEYWARD (1992) 128f.

⁷⁰³ siehe Carter HEYWARD (1992) 116f.

'Gottheit' in den funktionalen Begriffen von Entscheidungsfreiheit und Aktivität verstanden werden. Ein Mensch, der sich für das Handeln mit Gott entscheidet, entscheidet sich dafür, 'göttlich' zu handeln. Der Mensch ist menschlich. Gott ist Gott, eine transpersonale Macht. Aber auf der Grundlage der Kooperation kann der Mensch (jeder Mensch; Verf.) das Gewicht von Gottes Autorität auf der Erde tragen."⁷⁰⁴ Das bedeutet nicht eine Verkürzung der Christologie, sondern ihre universale Entgrenzung.

Jesus von Nazareth ist also keine ontologische Besonderheit, "er 'besitzt' Gott nicht und 'hat' die Macht in Beziehung nicht als Eigentum. Jesus trägt bereitwillig dazu bei, Gott als die kreative *dynamis* in intimer Beziehung zwischen den Menschen zu offenbaren und unter ihnen bekannt zu machen. ... Niemand ist Gott. Niemand lebt ohne die Möglichkeit aktiver Beziehung zu Gott. Alle können Gott leibhaftig machen: die Jünger, die blutflüssige Frau, die Schriftgelehrten und Pharisäer. Alle können es, aber nicht alle tun es. Es gibt Menschen, die Gott und die Intimität leugnen, die Gott menschlich erfahrbar werden läßt, Menschen, die Gott ablehnen und immer ablehnen werden, damit sie weiter an der Bequemlichkeit festhalten können, die wir in religiöser Tradition, materiellen Besitz, familiären Bindungen oder politischer Stabilität finden (siehe (Mk; Verf.) 7,8-9; 10,17-22; 3,31-35; 15,15)."⁷⁰⁵

Dieser Jesus von Nazareth war also kein Mittler zwischen Gott und den Menschen. "Weder Gott noch die Menschheit brauchen Vermittlung. So wie Jesus in Beziehung zu seinem *Abba* und zu seinen Schwestern und Brüdern unmittelbar - ohne Vermittlung - handelte, so konnten auch seine Freunde in der Welt handeln. ... Es mag sein, daß sogar die Jünger Jesu während seines Lebens nicht dazu fähig waren, die Radikalität der Unmittelbarkeit in ihrer Mitte zu erfassen." Aufgrund ihres fehlenden Glaubens an ihre eigene *dynamis*, an ihre Macht der Beziehung, waren sie nicht in der Lage diese *dynamis* zu aktualisieren und einen Besessenen zu heilen (Mk 9,14-29). "Sie waren nicht fähig zu erkennen, daß nicht nur Jesus unmittelbare Macht hatte, sondern auch sie. Jesus wurde die Rolle eines Mittlers auferlegt. Dadurch bezeugt die christliche Tradition unser ständiges Zögern, Anspruch zu erheben auf unsere Macht, unsere *dynamis*, unsere Fähigkeit, Gott leibhaftig zu machen - unmittelbar."⁷⁰⁶

Aus diesem Neuentwurf Carter HEYWARDS wird deutlich, daß alle Menschen dazu befähigt und berufen sind, Gott, die 'Macht in Beziehung' zu inkarnieren. Die Inkarnation Gottes ist deshalb nicht als einmaliges historisches Ereignis, sondern als kontinuierlicher Prozeß, als stetes Werben, als beständige Sehnsucht Gottes nach Beziehungen zwischen seinen Geschöpfen zu verstehen. Erlösung, Befreiung und universale Gerechtigkeit sind deshalb nicht ausschließlich als Projekte eines transzendenten, allmächtigen Gottes zu verstehen, in denen die Menschen nur Statistenrollen einnehmen, sondern diese Projekte Gottes sind auf menschliche Taten, auf eine Aktualisierung dieser Projekte Gottes in der Geschichte durch

⁷⁰⁴ siehe Carter HEYWARD (1992) 88.

⁷⁰⁵ siehe Carter HEYWARD (1992) 96.

⁷⁰⁶ siehe Carter HEYWARD (1992) 102.

menschliche Befreiungstaten angewiesen. Es ist unsere Aufgabe als Menschen in Beziehung zu Gott diese Projekte der Menschwerdung Gottes, die immer auch eine Menschwerdung der Menschen bedeuten, beständig neu, in immer neuen Beziehungen zu aktualisieren. Die Menschen sind die PartnerInnen Gottes in seinem Projekt der Befreiung und Neuschöpfung der Welt und ihrer Beziehungen. Diese Partnerschaft gilt es nun näher zu beschreiben.

5.2.3 Die Partnerschaft von Gott und Mensch

Der Gottesbegriff Carter HEYWARDS ist unreibar mit dem Begriff 'Macht in Beziehung' und zeigt inhaltlich eine große Nähe zum Gottesbegriff der Prozeßphilosophie Alfred North WHITEHEADs, obwohl sie dessen Philosophie nicht zu rezipieren scheint. Gott ist die transpersonale Macht, die alles mit allem durch Liebe zu verbinden sucht. So schreibt Carter HEYWARD: "Ich glaube, daß Gott unsere Macht in Beziehung zueinander, zur ganzen Menschheit und der Schöpfung selbst ist. Gott ist die schöpferische Macht, die Macht, die in der Geschichte Gerechtigkeit - die gerechte Beziehung - herstellt. Gott ist das Band, das uns so miteinander verbindet, daß jeder von uns fähig wird, zu wachsen, zu arbeiten, zu spielen, zu lieben und geliebt zu werden. Gott schafft diese Gerechtigkeit, unsere Gerechtigkeit. Gott ist nicht nur unsere unmittelbare Macht in Beziehung, er ist auch unsere unmittelbare Quelle der Macht, die Quelle, aus der wir Macht schöpfen, aktiv zu erkennen, wer wir in Beziehung sind. Es ist dieser Gott, zu dem wir beten. Es ist dieser überströmende und hilfreiche Gott, 'den' wir 'lieben' und 'der', so können wir glauben, uns 'liebt' - unsere Mutter oder Schwester oder unser Bruder, Vater oder Freund."⁷⁰⁷

Dieser Gott ist nicht wesensmäßig von den Menschen verschieden. Er existiert nicht in einer transzendenten Ferne, von der aus er die Welt regiert und lenkt, sondern er ist als transzendente, transpersonale Macht zugleich immer nur immanent und in den Beziehungen der Menschen inkarniert erfahrbar. So schreibt Carter HEYWARD: "Der Gott, von dem ich spreche, die Quelle und Macht der Beziehung, der Gott, mit dem wir uns selbst in Beziehung vorstellen, ist im Fleisch (*sarx*), er ist im Menschen lebendig, aktiv im menschlichen Leben auf der Erde, in der Geschichte."⁷⁰⁸

Gott und Mensch, Gott und Welt sind aber trotz dieser gegenseitigen Verbundenheit nicht in pantheistischer Weise miteinander identifiziert. Die Menschheit ist weder Gott noch Nicht-Gott. Gott und Mensch sind nicht miteinander identisch, noch sind sie dichotom voneinander verschieden. Sie sind voneinander verschieden und doch aufeinander bezogen. Sie sind, um in der Terminologie der Prozeßphilosophie zu sprechen ein 'Kontrast'. Besonders deutlich wird dieser 'Kontrast' von Gott und Mensch in Jesus von Nazareth, der in seiner *dynamis*, in seiner Beziehungsmacht, Gottes *dynamis* unter den Menschen aktualisierte und inkarnierte.

⁷⁰⁷ siehe Carter HEYWARD (1992) 49.

⁷⁰⁸ siehe Carter HEYWARD (1992) 76.

Er war ein lebendiger Hinweis, eine Offenbarung Gottes und des Menschen. An ihm wurde offenbar, daß zwischen Gott und den Menschen eine wechselseitige Partnerschaft besteht. Beide sind in dieser Partnerschaft füreinander verantwortlich. Gott stärkt und erlöst die Menschen und die Menschen stärken und erlösen Gott.⁷⁰⁹ So erklärt Carter HEYWARD: "Gott ist mit uns, und wir sind mit Gott, und zusammen können wir noch immer die Welt neu erschaffen. Wir tun dies, wenn wir unsere Hände ausstrecken, um unsere Schwestern und Brüder (und nicht nur Menschen, sondern auch andere Geschöpfe) zu berühren. Diese 'Botschaft' ist alt - und sie ist gut. Es ist schwer, sie zu glauben, denn es bedeutet, daß wir nicht nur an Gott glauben müssen, sondern aneinander und an uns selbst."⁷¹⁰ Wir Menschen sind deshalb keine machtlosen Kreaturen eines allmächtigen Gottes, sondern wir "haben Macht, einfach weil wir Menschen sind. Diese Macht befreit Gefangene, verleiht den Blinden wieder das Augenlicht und setzt die Unterdrückten in Freiheit. Wir sind mit einem Recht, einer Fähigkeit und einer Berufung geboren, diese Macht in Anspruch zu nehmen, zu teilen, zu gebrauchen und zu lieben. Dies in unserer Zeit und an unserem Ort zu tun heißt Gott zu lieben. Es bedeutet, an der Erfüllung des Reiches Gottes mitzuwirken. Es bedeutet zu verstehen, daß unsere Macht Gottes Macht ist, wenn wir den Armen frohe Botschaft bringen, den Zerschlagenen Befreiung, den Unterdrückten Gerechtigkeit und den Notleidenden Hoffnung."⁷¹¹

5.2.4 Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff Carter HEYWARDS

An dieser Stelle muß ich aber auch auf einen wesentlichen inhaltlichen Akzent der Gottesrede Carter HEYWARDS eingehen, der mir als sehr problematisch erscheint. Carter HEYWARDS Theologie der Beziehung ist ein radikaler Kampf gegen den Gott des Patriarchats, gegen den fernen, allmächtigen Gott, der die Menschen in Unmündigkeit hält und zur Passivität verbannt. In diesem Kampf bin ich mit ihr verbunden. Ich teile viele ihrer theologischen Aussagen und Einsichten. Jedoch muß ich mich an der Stelle von Carter HEYWARD distanzieren, wo sie in die Nähe der 'Gott-ist-tot-Theologie' gerät.

Es ist mir hierbei sehr wichtig, meinen biographischen Kontext, der diesen Überlegungen zugrundeliegt, deutlich zu machen, damit die/der LeserIn besser verstehen kann, warum ich mich hier von Carter HEYWARDS Theologie distanzieren. Meine kritischen Anfragen an Carter HEYWARD entstanden in einer Zeit als meiner Großmutter eine sehr schwere Herzoperation bevorstand. Es ging um Leben und Tod. Für sie war es in dieser Zeit von großer Bedeutung, daß sie sich der Solidarität ihrer engsten Verwandten und der Solidarität Gottes sicher sein konnte. Vor allem ihre enge Gebetsbeziehung zum 'Herrgott' und zur 'Mutter Gottes' gab ihr Kraft zum Widerstand gegen ihren Tod. Sie war nur deshalb fähig, ihr Leben in die Hände der Chirurgen zu legen, weil sie sich dessen gewiß war, daß sie ganz in den

⁷⁰⁹ vgl. Carter HEYWARD (1992) 71.87f.

⁷¹⁰ siehe Carter HEYWARD (1992) 130.

⁷¹¹ siehe Carter HEYWARD (1992) 129.

zärtlichen Händen Gottes geborgen war, egal welchen Ausgang die Operation nehmen würde. Sie konnte dem drohenden Tod nur durch ihr tiefes Vertrauen in die Macht des Lebens widerstreiten. Gerade auch wegen meiner Großmutter und wegen dieser gemeinsam durchlittenen Zeit, in denen wir uns sehr sehr nahe gekommen sind, kann ich mich nicht mit der 'Gott-ist-tot-Theologie' Carter HEYWARDS zufriedengeben. Die Lebens- und Glaubenserfahrung meiner Großmutter hätte in ihr keinen Platz mehr. Gerade ihr Glauben an den 'Herrgott' und an die 'Mutter Gottes' als rettende und Kraft spendende Macht in ihrem Leben gaben ihr aber den Mut und die Kraft diese Operation zu wagen und zu überstehen. Deshalb kann ich diese Glaubens- und Lebenserfahrungen meiner Großmutter nicht einfach abtun, sondern muß versuchen, diesen Glauben meiner Großmutter in meinen theologischen Entwurf zu integrieren. Von dieser Lebenserfahrung sind die nun folgenden kritischen Ausführungen zu Carter HEYWARD geprägt.

In ihrem Kampf gegen den Gott des Patriarchats zerstört Carter HEYWARD Gott als Person, als unbedingt rettende Macht. So schreibt sie: "Weder für das Gute noch für das Böse können wir eine anthropomorphe Gottheit verantwortlich machen."⁷¹² Denn Gott ist keine Person, 'kein jemand', sondern transpersonaler Geist, die Macht in Beziehung, die von der Menschheit abhängig ist, wenn sie das Gute tun, Gerechtigkeit herstellen, Liebe verwirklichen, Gott in der Welt leibhaftig machen will."⁷¹³ Gott ereignet sich also nur in den gerechten Beziehungen der Menschen. Wo die Menschen selbst scheitern und eine Sphäre der absoluten Beziehungslosigkeit schaffen, ist Gott für sie tot, bzw. nicht existent. So schreibt Carter HEYWARD: "Mit uns, von uns, durch uns lebt Gott, wird Gott, wandelt sich Gott, spricht Gott, handelt Gott, leidet Gott und stirbt Gott in der Welt. Zu sagen, daß Gott stirbt, heißt nicht, 'lediglich' metaphorisch zu sprechen. Es heißt zum Beispiel, daß im Tode eines *jeden* von sechs Millionen Juden eine schaffende, befreiende, heiligende Gegenwart auf der Welt ausgerottet wurde. Zerstört. Getötet. Buchstäblich - wirklich, physisch, emotional, geistig und seelisch - aus der Welt geschafft für immer. **Gott starb in Auschwitz**, was aber nicht bedeutet, daß Gott nicht bei der Befreiung von Auschwitz durch die Alliierten 1945 wirksam war."⁷¹⁴

Dieser Gott ist erfahrbar nur in den solidarischen und befreienden Taten der Menschen, darin gebe ich Carter HEYWARD auch Recht. Aber war Gott in Auschwitz wirklich tot? War

⁷¹² Damit hat sie natürlich Recht, denn alle ungerechten und gerechten Strukturen unseres Zusammenlebens sind ein Produkt des menschlichen Handelns. Etwas anderes behaupten zu wollen, würde bedeuten, daß wir Menschen uns aus unserer Verantwortung für unsere geschichtlichen Taten und Untaten stehlen würden.

⁷¹³ siehe Carter HEYWARD (1992) 180.

⁷¹⁴ siehe Carter HEYWARD (1992) 52 (Hervorhebung im Fettdruck; Verf.). Ich gebe Carter HEYWARD hier in weiten Teilen recht. Natürlich wurden in Auschwitz Menschen, die Mit-SchöpferInnen einer gerechten, liebevollen Welt, ermordet. Es stellt sich aber hier die Frage, wer in Auschwitz starb. Carter HEYWARD sagt, daß Gott selber starb, weil die Menschen, die ihn leibhaftig hätten machen können, ermordet wurden. Und ich glaube ihr hier nicht. In Auschwitz starben Menschen und Gott und die Menschen schwiegen, aber starb wirklich Gott in Auschwitz?

er wirklich total abwesend, nur weil seine potentielle Macht der Beziehung nicht durch Menschen aktualisiert und verwirklicht wurde? Natürlich betreibt Carter HEYWARD diese 'Gott-ist-tot-Theologie' in der Intention, die Menschheit zu sich selbst, zu ihren partnerschaftlichen Beziehungen, zu ihrer *dynamis* zu befreien. Sie tötet den patriarchalen, bloß transzendenten Gott um der Menschen Willen und versucht eine Rettung des inkarnierten Gottes durch die Menschen und ihre Beziehungen. Sie geht m.E. aber einen Schritt zu weit, indem sie die Persönlichkeit Gottes und somit Gott als im Tod rettende Macht leugnet. So versucht sie u.a. einen Jesus zu entwerfen, der den Tod nicht überwindet. "Sein Tod ist wie jeder ungerechte Tod ein unnötiger, gewaltsamer Tod. Er ist endgültig wie jeder Tod. ... Was die Auferstehung auch immer bedeuten mag, auf keinen Fall rechtfertigt sie die Ungerechtigkeit des Todes Jesu, und noch viel weniger hebt sie sie auf."⁷¹⁵ Die Auferstehung ist für sie deshalb "kein Ereignis im Leben Jesu, sondern im Leben seiner Freunde"⁷¹⁶. So berechtigt diese Aussagen auch sein mögen, so scheinen sie mir doch in ihrer Radikalität zu weit zu gehen. Wenn Menschen wirklich die einzige rettende Macht in der Geschichte sind und Gott sich als Rettender nur in den Beziehungen der Menschen ereignet und nur dort leibhaftig wird, wenn über die solidarischen Taten der Menschen hinaus keine andere rettende Macht behauptet werden kann ist dann eine solidarische Praxis der Menschen angesichts der Opfer der Geschichte überhaupt noch begründbar?

Indem ich dies schreibe, spüre ich in mir den Aufschrei meiner Angst vor der Größe dieser Herausforderung Mensch zu sein, ohne einen Gott im Rücken zu haben, der mich unbedingt und immer auffangen und retten wird, selbst wenn alle meine Beziehungen scheitern. Für Carter HEYWARD scheint es aus dem absolut Bösen, aus der absoluten Beziehungslosigkeit keine Rettung zu geben. Es gibt für sie keinen rettenden Gott, wo Menschen total versagen. Gott war für sie tot in Auschwitz.

Damit will und kann ich mich nicht abfinden. Ich halte gegen Carter HEYWARD daran fest, daß Gott eine von sich aus rettende, personale Macht ist. Denn - so glaube ich - wenn die Opfer der Geschichte nicht gerettet werden können, wenn die Toten unweigerlich tot sind und nur in der Erinnerung ihrer FreundInnen weiterleben, wenn es keine Auferstehung gibt, dann kann es auch kein Reich Gottes geben. Ohne die Hoffnung darauf, daß die Opfer der Geschichte wirklich gerettet werden können, kann ich die Möglichkeit einer gerechten, erfüllten Welt nicht denken. Den unerlösten Schrei der Opfer der Geschichte im Ohr kann es für niemanden so etwas wie Heil geben. Man müßte sich schon gefühlsmäßig völlig von den Opfern der Geschichte abschotten, wollte man angesichts ihrer unerlösbaren Leiden glücklich sein. Eine solche totale Gefühllosigkeit und Gleichgültigkeit würde aber bedeuten, daß man aufhört Mensch zu sein.

⁷¹⁵ siehe Carter HEYWARD (1992) 107.

⁷¹⁶ siehe Carter HEYWARD (1992) 108.

Deshalb halte ich trotzig an einem personalen Gottesbegriff fest, der Gott als rettende Macht erkennbar macht. Vielleicht basiert dies auf meiner Angst anzuerkennen, daß alles nur von mir, von den Menschen im Hier und Jetzt abhängt und daß es kein personales, sondern nur ein anamnetisches Weiterleben nach dem Tod gibt in den Erinnerungen meiner FreundInnen. Ich spüre deutlich, daß ich als Mensch doch so klein und schwach bin, trotzdem ich auch weiß, daß ich und wir alle eine große Macht zur Beziehung in uns tragen, und ich habe Angst davor, mich ganz auf mich selber und die Menschen meiner Umgebung zu verlassen. Denn ich sehe zu oft, daß ich und alle Menschen scheitern im Versuch, gerechte Beziehungen in der Familie, im Berufsleben, zwischen Nationen und Kulturen und zur Natur zu verwirklichen.

Die Erfahrung dieses Scheiterns nötigt mich zu der Frage an Carter HEYWARD, ob sie mit ihrer ausschließlich inkarnatorischen Gottesrede das Ziel ihres theologischen Entwurfs, nämlich die Menschen Hier und Jetzt zu verantwortlichem Handeln in Beziehungen zu ermuntern und zu befähigen, selbst torpediert. Vielleicht brauchen wir Menschen, eben weil wir uns auch so schwach und klein fühlen, immer wieder die Erfahrung unseres Scheiterns machen, einen Gott, der uns auch dann auffängt, wenn alle menschlichen Hände uns keinen Halt mehr geben können. Vielleicht können wir nur in der Hoffnung auf ein heilvolles Jenseits unsere Gegenwart verantwortlich, mutig und machtvoll gestalten. Vielleicht ist der personale Gottesgedanke, zumindest aber die Vision einer eschatologischen Rettung aller (im Reich Gottes, im Nirwana etc.) eine anthropologische Notwendigkeit.

Muß eine nichtdichotome Theologie wirklich in der Radikalität Carter HEYWARDS formuliert werden? Muß Gott wirklich zur transpersonalen Macht der menschlichen Beziehungen transformiert werden, die aus sich heraus keinerlei Eigenmacht besitzt, um rettend in der Geschichte wirksam zu werden? Ist die Partnerschaft von Gott und Mensch und die rettende Kraft der Menschen wirklich nur ausdrückbar, wenn Gott nicht mehr als Person gedacht wird? Gibt es wirklich keinen liebenden Vater im Himmel, der uns rettet? Gibt es Gott wirklich nur unter uns Menschen, nur als transpersonale Macht, die sich zwischen Menschen ereignet und von sich aus nicht wirken kann?

Nein, nein, nein! Das Kind in mir schreit. Es braucht diesen göttlichen Vater, diese göttliche Mutter. Ich brauche eine 'Person', die meine Hand hält, wenn keine rettenden menschlichen Hände mehr da sind. Ohne die Idee eines Gottes, der auch in den tiefsten Dunkelheiten und Verlassenheiten meiner Existenz gegenwärtig ist, sehe ich keine Möglichkeit an diesen Abgründen den Mächten des Todes und der Beziehungslosigkeit selbst zu widerstreiten. Ohne diese Gottesidee hätte Dietrich BONHOEFFER dem Naziterror nicht bis zu seiner Ermordung Widerstand leisten können. In der absoluten Beziehungslosigkeit ist die Behauptung Gottes als rettende Wirklichkeit, die einzigste Möglichkeit, die Würde des Menschen selbst zu retten. Elie WIESELS Menschenwürde wurde in Auschwitz absolut entstellt, er wurde zu 'Ungeziefer', weil ihm seine religiöse Tradition keine andere Denkmöglichkeit

Gottes anbot, als die des allmächtigen und allgütigen Herrn der Geschichte. In Auschwitz mußte diese Gottesidee scheitern. Elie WIESEL konnte deshalb Gott nicht weiter als ihn rettende Wirklichkeit behaupten und verlor dadurch jede Kraft des Widerstands gegen die eigene Entmenschlichung. Die Verbrechen der Nazischergen wurden so in meinen Augen durch ein Verbrechen der jüdisch-christlichen Tradition an der Menschheit potenziert. Indem Judentum und Christentum keine Gottesidee entwickelten, die selbst an der Grenze der absoluten Vernichtung noch standhielt, die eine Behauptung Gottes als rettende Wirklichkeit selbst angesichts des Holocausts noch möglich machte, wurden Menschen wie Elie WIESEL in Auschwitz ihrer Menschenwürde beraubt, weil sie keine Möglichkeiten mehr hatten, Gott als rettende Macht der Beziehung gegen das absolute Böse der Beziehungslosigkeit für sich zu behaupten. Ein Gott aber, der am Galgen von Auschwitz stirbt⁷¹⁷, weil er anders nicht mehr als liebende Macht gedacht werden kann, ist ein Schlag ins Gesicht der leidenden Menschen. Ein toter Gott kann für Menschen, die am Abgrund des Todes stehen, kein Anwalt des Lebens sein. Ein sterbender Gott gibt die Menschheit selbst den Mächten des Todes, den Nationalsozialisten, der Rüstungsindustrie und den kriegführenden Militärs preis, weil ein so gedachter Gott, sich durch sein Sterben aus seiner Verantwortung für das Leben stiehlt. Er gibt die Würde des Menschen den Mächten des Todes preis.

Deshalb kann ich mich nicht mit der Theologie Carter HEYWARDS zufrieden geben. Sie scheint die Theologie Dietrich BONHOEFFERS, auf der ihre Theologie aufbaut⁷¹⁸, nur halb rezipiert zu haben. Sie greift nur auf den Dietrich BONHOEFFER zurück, der angesichts der Mündigkeit der Welt ein 'religionsloses Christentum' propagierte. Sie sieht nur den Dietrich BONHOEFFER des 'Widerstands' gegen alle lebensfeindlichen Mächte (gegen die Nationalsozialisten und gegen den 'deus ex machina'). Sie übersieht dabei den Dietrich BONHOEFFER der 'Ergebung', der sich angesichts seiner eigenen Machtlosigkeit ganz in Gott ergibt und nur so bis zu seinem gewaltsamen Tod gegen die Nazis Widerstand leisten kann. Sie übersieht den Dietrich BONHOEFFER, der das Lied 'Von guten Mächten' geschrieben hat, der in seiner absoluten Not und Verlassenheit kurz vor seinem Tod an Gott als rettende Macht festhalten mußte, um dem Tod selbst in der Ergebung in Gott noch Widerstand leisten zu können. Ich glaube, daß eine heute verantwortbare Theologie den ganzen Dietrich BONHOEFFER ernstnehmen muß. Auch deshalb muß ich Gott, wie Dietrich BONHOEFFER, weiter als unbedingt rettende und bergende Macht des Lebens behaupten, die selbst dann noch im Leiden der Menschen als solidarisch mitleidender und so rettender Gott anwesend ist, wenn Menschen zu beziehungslosen Bestien gemacht werden. Er ist die personale Macht, die selbst dann noch eine Beziehung zu den Menschen sucht, immer neue Prozesse der Liebe initiiert, wenn aus der Sicht der Menschen alles vergebens zu sein scheint. Er ist die Macht des Lebens, die sich nie mit dem Tod und der Herrschaft des Bösen abfinden wird. Ich glaube deshalb, daß eine nichtdichotome Theologie nicht auf einen

⁷¹⁷ vgl. Carter HEYWARD (1992) 153.

⁷¹⁸ vgl. Carter HEYWARD (1992) 51;121f.

personalen Gottesbegriff verzichten darf. Um der Menschen willen, wegen unserer Schwachheit, unserer Verzweiflung angesichts der totalen Vernichtung und wegen unserer Angst vor den möglichen Konsequenzen unserer solidarischen Praxis, die für jeden von uns das Kreuz, den gewaltsamen Tod bedeuten kann, kann ich nicht auf die Idee eines personalen Gottes verzichten. Ich muß Jahwe als personale, bergende und rettende Macht denken, da mich sonst die Größe der Herausforderung, ohne Gott Mensch zu werden, vernichten würde. Ich brauche Gott als liebenden Freund, Bruder und Schwester, Vater und Mutter, weil ich sonst vor meiner Todesangst verzweifeln müßte.

Als Mann stehe ich zu meiner Schwäche und suche Brüder und Schwestern, die Gott in ihrem Leben als 'Macht in Beziehung' selbst leibhaftig werden lassen und ich suche auch den göttlichen Vater und die göttliche Mutter, die als transzendente, personale Macht dem Tod widerstreitet, wo jeglicher menschlicher Widerstand zu schwach ist. Ich suche die Menschen *und* ich suche Gott, weil ich beide auf je eigene Weise brauche, um selber Mensch werden zu können. Ich setze auf die Partnerschaft von Gott und Mensch, ohne die Gottheit Gottes und das Menschsein der Menschen aufheben zu wollen.

In der Exoduserzählung finde ich ein biblisches Sprachspiel, das diese personale Partnerschaft von Gott und Mensch deutlich macht. Jahwe wird hier als rettende, befreiende, personale Wirklichkeit behauptet, die eine Partnerschaft mit den Menschen sucht und braucht. Er rettet das Volk Israel nicht Kraft seiner Allmacht, sondern durch die *dynamis* des Mose und des Aaron. Nur durch den Mut dieser beiden Menschen kann der Exodus gelingen. Sie setzen sich mit dem Pharao auseinander und scheuen nicht den gefährlichen Konflikt mit den sozial Mächtigen. Dadurch befreien sie ihr Volk. Aber trotzdem handelt hier Gott als Person. Ohne die personale Beziehung des Mose zu seinem Gott hätte Mose dieses Abenteuer nicht gewagt. Seine Angst und das Gefühl seiner Schwäche hätten ihn niedergedrückt und in Passivität gehalten, wenn er nicht in sich den Zuspruch Gottes gehört hätte (vgl. v.a. Ex 4). Jahwe machte ihm deutlich: 'Ich, Jahwe, traue dir dies zu. Und du brauchst keine Angst zu haben, denn ich bin bei dir und helfe dir schon, wenn du nicht mehr weiter weißt.' Jahwe hilft Mose indem er ihm Aaron, seinen Bruder, zur Seite stellt. Gemeinsam treten diese beiden vor Pharao und ringen mit ihm um die Befreiung ihres Volkes aus der Knechtschaft. Israel wird also aus Ägypten befreit durch die Partnerschaft von Menschen (Mose, Aaron, Miriam etc.) und durch die Partnerschaft von Gott und Mensch. Beides ist festzuhalten. Keine dieser Partnerschaften darf in ihrer Bedeutung relativiert werden. Vertraut man zu stark und ausschließlich auf Gottes rettende Hand wird sich nie eine Befreiung aus Knechtschaft und Armut ereignen. Leugnet man aber Gott als von sich aus rettende Wirklichkeit, dann führt das angesichts der Vernichtung der solidarisch handelnden Menschen und angesichts des Scheiterns menschlicher Solidarität sehr schnell in Verzweiflung, Depression und Apathie.

Eine nichtpatriarchale Männertheologie muß deshalb in der unauflösbaren Spannung von Gott und Mensch, Widerstand und Ergebung, Verzweiflung und Hoffnung geschrieben wer-

den. Keiner dieser Pole darf verabsolutiert werden, sonst führt das unweigerlich zu Vereinseitigungen, die die Menschwerdung des Menschen verhindern.

Am Ende dieses Abschnitts bin ich aber trotz aller meiner Einwände und Argumente nicht mehr in der Lage, eine eindeutige Antwort auf die Frage, wer Gott im Leben der Menschen ist, zu geben. Ich kann die Rede von Gott als rettende Wirklichkeit nur behaupten, nicht aber letztgültig begründen. Ich bin gezwungen meine Aussagen zu relativieren. Vielleicht hat Carter HEYWARD doch recht. Vielleicht gibt es Gott nur in Menschengestalt, als transpersonale Macht der Beziehung zwischen Menschen. Es ist ihr großes Verdienst gezeigt zu haben, daß wir Menschen selber Macht haben, daß wir uns nicht als Marionetten eines fernen, beziehungslosen Gottes verstehen dürfen, wenn wir die Welt verändern wollen, daß wir uns selber erst finden, wenn wir uns von diesem autoritären Gottesbild emanzipieren, daß wir vielleicht sogar die Retter Gottes in der Welt sind⁷¹⁹ und daß die Herausforderungen im Hier und Jetzt und nicht die Hoffnung auf ein Jenseits unsere menschliche Existenz bestimmen muß.

Andererseits halte ich weiter an der Hoffnung auf eine rettende, transzendente Macht fest, die selbst im Tod noch retten kann. Denn ich kann im Bewußtsein, daß mit dem Tod mein menschliches Leben als Person zu Ende ist, nicht im Hier und Jetzt wirken, wenn ich sehe, wie Menschen, die sich für Gerechtigkeit und Beziehungen einsetzen, vernichtet werden. Angesichts dieser Ungerechtigkeit könnte ich keine Utopie einer gerechteren und glücklicheren Zukunft des gesamten Kosmos, also keine Reich-Gottes-Theologie, entwickeln, wenn ich annehmen müßte, daß das vergangene Unrecht nicht gesühnt, versöhnt werden kann. Ohne die Hoffnung auf die Existenz einer absoluten, unüberbietbaren Gnade, die am Ende der Zeit doch alles wieder heil machen könnte, wäre für mich jedes solidarische Handeln absurd.

Am Ende diese Abschnitts muß ich also gestehen, daß ich nicht in der Lage bin, die Paradoxie Dietrich BONHOEFFERS vom Gott der mit uns ist, indem er uns verläßt, aufzulösen. Am Ende bleibt doch alles eine Frage. Ich kann nicht genau sagen, wie die Partnerschaft von Gott und Mensch aussieht. Was ich aber kann, ist eine negative Bestimmung dieses Verhältnisses. Diese Partnerschaft ist sicher nicht hierarchisch zu verstehen. Gott und Mensch sind gleichberechtigt aufeinander bezogen im gemeinsamen Kampf um Gerechtigkeit für die gesamte Schöpfung.

⁷¹⁹ vgl. Carter HEYWARD (1992) 189.

6. Das Reich Gottes kann scheitern. Die eschatologische Vision vom totalen Scheitern der 'Macht in Beziehung' als Mahnung und Relativierung eines enthusiastischen Heilsglaubens

An dieser Stelle versuche ich die inkarnatorischen Reich-Gottes-Theologien religiös-sozialistischer und feministischer Ausprägung durch eine in meinen Augen wesentliche Perspektive zu ergänzen. Ich versuche als Theologe die Möglichkeit zu denken, daß das Reich Gottes total scheitern könnte⁷²⁰. Diese *Hypothese* des totalen Scheiterns des Reiches Gottes ist in meinem theologischen Entwurf eine *Denknotwendigkeit*, um die Geschichte realistisch wahrnehmen und in ihr verantwortungsbewußt handeln zu können. Hier begeben sich mich an die Grenze meiner Theologie und meines Glaubens. Die nun folgenden Seiten sind Ausdruck *eschatologischer Spekulationen*, die ich an dieser Stelle anstellen muß, da ich mit ihrer Hilfe einen differenzierteren Zugang zu meiner Gegenwart erhalte. Trotzdem bleiben es Spekulationen.

Warum wage ich diesen Schritt? Warum *denke* ich überhaupt die Möglichkeit, daß das Ende der Geschichte eine totale sinnzerstörende Katastrophe sein könnte?

Die Opfer der Geschichte zwingen mich dazu. Wenn ich mir die millionenfachen Todeschreie der unschuldig Erschlagenen zu vergegenwärtigen versuche, dann scheint es mir absurd und zynisch zu sein, in hoffnungsvoller, christlicher Naivität an die Sicherheit einer gegenwärtigen oder eschatologischen Heilszeit zu glauben. Angesichts der Leidensgeschichte der Menschheit kann ich mich der Ahnung nicht erwehren, daß auch die Hölle von Auschwitz eine eschatologische Relevanz hat. Hier nehme ich die Aussage des Vaters von Elie WIESEL sehr ernst, als er in Auschwitz seinem Sohn sinngemäß folgendes sagte: "Du brauchst keine Hoffnung zu haben, denn es kann alles passieren."⁷²¹ Dieses kleine Wort 'alles' meint die Möglichkeit aller nur denkbaren und undenkbaeren Schrecken. Es ist ein eschatologisches Wort, eine Ahnung einer Zukunft des totalen Wahnsinns und Todes. Es wäre in meinen Augen ein Verbrechen an den Opfern von Auschwitz, würde man die Erinnerung an diese totale Schreckenserfahrung und Erfahrung der absoluten Gottesferne auslöschen. Elie WIESEL und alle seine Leidensgefährten hatten in Auschwitz eine kosmische Katastrophe vor Augen, als sie die Gaskammern und Verbrennungsöfen erblickten. Dieser totale Schrecken von Menschen darf nicht vergessen werden. Es hieße den Blick vor dem kosmischen Abgrund verschließen, der diesen Menschen offenbart wurde. Die Erfahrungen dieser Menschen zu vergessen, zu verdrängen und mit der Vision vom Reich Gottes zu übertünchen, wäre ein zynischer Verrat an diesen Opfern der Geschichte.

⁷²⁰ Diese Idee des Scheiterns des Reiches Gottes ist schon in der Theologie Carter HEYWARDS angelegt, nur denkt sie sie nicht mit letzter Konsequenz zu Ende. (vgl. Carter HEYWARD (1992) 131.)

⁷²¹ Für dieses Zitat kann ich leider keine Belegstelle angeben. Ich hörte diesen erschütternden Satz von Elie WIESELS Vater in einem Vortrag von Johann Baptist METZ mit dem Titel "Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt", den er am 9.2.1994 an der Universität Bamberg gehalten hat.

Ihr Leid ist in der Geschichte nicht übertünchbar - durch nichts, aber auch gar nichts, auch nicht durch eine Utopie vom Reich Gottes. Ihre Erlösung kann nicht von Menschen Hand geschehen. Ihre Wunden kann kein Mensch mehr heilen. Das könnte nur noch Gott, indem er diese geschundenen Menschen in sich aufnimmt und mit seiner unbeschreibbaren Liebe umkleidet und wärmt. Gott aber kann dies wiederum nur durch uns. Nur wenn wir Menschen, Gott die Chance geben, rettend in die Geschichte einzugreifen, durch unser solidarisches Tun, nur dann kann dies geschehen, können die Opfer der Geschichte wirklich gerettet werden. Ohne die Partnerschaft von Gott und Mensch, in der jeder seinen Teil beiträgt, kann das Reich Gottes nicht Wirklichkeit werden.

In allen eschatologischen Entwürfen, die ich kenne, scheint mir eine fromme Inkonsequenz im Denken vorzuliegen. Meistens gehen die neueren theologischen Entwürfe vom Reich Gottes davon aus, daß am Ende der Geschichte Gott heilvoll eingreifen wird und den ganzen Kosmos erlöst. Sehr oft speisen sich diese Hoffnungstheologien aus den geschichtlichen Heils- und Befreiungserfahrungen der Menschen. Diese werden dann eschatologisch als Vorgriff auf das Reich Gottes in Fülle gedeutet. Warum aber soll das nicht auch für die geschichtliche Erfahrung des Unheils und der Vernichtung menschlicher Existenz gelten? Wäre es nicht konsequent, das schon jetzt mit unerbittlicher Aufdringlichkeit erfahrene Unheil in allen menschlichen Gewalttaten der Geschichte als Vorgriff auf die noch ausstehende endgültige kosmische Katastrophe zu deuten?

Meine Erfahrung des gegenwärtigen Leidens der Menschheit nimmt mir die Möglichkeit an die Sicherheit des Heils aller Menschen zu denken. Deshalb wage ich nun den Ansatz eines eschatologischen Entwurfs, der die Dialektik der geschichtlichen Erfahrung von Heil und Unheil bis zu Ende *denkt* und zugleich die Erfahrung des Schweigens und des Scheiterns Gottes und der Menschen in Auschwitz, in Sarajewo, in jedem Mord ernst nimmt. Ich treibe hier die Geschichtsphilosophie Leonhard RAGAZ auf die Spitze. Er geht davon aus, daß die Geschichte der Menschheit in der dialektischen Spannung von Reich Gottes und Religion, von gut und böse, von Befreiung und Knechtschaft steht. Seine Inkonsequenz im Denken besteht nun darin, daß er nur den Durchbrüchen des Reiches Gottes eine eschatologische Relevanz beimißt. Anders scheint er seine Hoffnungstheologie nicht begründen zu können.

Meine Hypothese lautet nun, daß die Geschichte der Menschheit auf zwei mögliche Ziele - auf das Reich Gottes und auf die totale, kosmische Katastrophe - zuläuft. Ich sehe in der Geschichte zwei eschatologische Linienführungen.

Die eine ist die Linie des Kreuzes Jesu als Sinnbild für das absolute Scheitern der Liebe und der Freiheit in der Welt. In dieser Linie stehen der Holocaust und alle Kriege, Völkermorde und Gewalttaten an einzelnen. Sie weist voraus auf die totale kosmische Katastrophe und sie scheint dem Handeln Gottes entzogen zu sein. Er schwieg und schweigt immer angesichts der Todesschreie der Menschen.

Die andere Linie ist die Linie der Reich-Gottes-Praxis und der Auferweckung Jesu, als Sinnbild für das Gelingen von Liebe und Befreiung in der Geschichte. In dieser Linie steht das gegenwartsrelevante und -verändernde Erinnern an alle Opfer der Geschichte, die Liebe und die solidarische Praxis der Menschen als Vorgriff auf das Reich Gottes. Nur in dieser Linie scheint Gott als 'Macht in Beziehung' handeln, stärken und stützen zu können. Nur in den Taten der Solidarität und der Befreiung scheint Gott erfahrbar zu sein.

Ich glaube, daß es notwendig ist, beide Dimensionen der Geschichte mit letzter Konsequenz wahr- und ernstzunehmen. Beide scheinen eine eschatologische Relevanz zu haben. Enthusiastische und fatalistische Vereinseitigungen sind m.E. zu vermeiden, da sie die menschliche Lebenswirklichkeit nur verzerrt wahrnehmen können.

Hat man nämlich nur das Reich Gottes als Ziel der Geschichte im Auge, verfällt man leicht in einen Erlösungsenthusiasmus, der in den Ohren der Opfer der Geschichte zynisch erscheinen muß. Er ist ein Hohn gegenüber den Opfern der Geschichte und ihren Nachkommen, die über Generationen hinweg an den Opfern ihrer Vorfahren leiden, eine Wunde in sich tragen, die durch Menschen nicht erlöst werden kann. Gegenüber den Opfern und ihren Nachkommen gibt es nur die Möglichkeit des Trostes, aber keine Lösung und Erlösung ihres Schmerzes. Dieser Trost wird aber sehr schnell leer und schal, wenn die Opfer nur auf ein heilvolles Eschaton verwiesen werden, nach dem Motto: 'Dein Schmerz ist zwar groß und ich kann ihn dir nicht nehmen, aber tröste dich, es kommt die Zeit, in der alles wieder gut wird.' Ein solcher Trost nimmt nicht wahr, daß zumindest diese Menschen unter dem Diktat der Katastrophe stehen. Ihre irdische Existenz ist nicht völlig zu heilen, auch nicht durch die Botschaft vom Reich Gottes, oder durch eine solidarische Praxis im Sinne dieses Reiches. Sie können vielleicht dadurch ihre stärkste Trauer überwinden, aber eine Verwundung ihrer Existenz wird immer bleiben und diese Wunde bricht immer von neuem auf, wenn sie sehen, daß Menschen erneut ihr Schicksal teilen müssen. Die Toten und die Opfer der Geschichte werden also immer das Glück auf Erden bedrohen, es sei den man verfällt in eine absolute Geschichtsamnesie, die ihrerseits eine Entfremdung des geschichtlichen Wesens Mensch bedeutet.

Blickt man dagegen nur auf die drohende Katastrophe, verfällt man zwangsläufig in eine tiefe Depression und in eine fatalistische Welthaltung, die jede verändernde Praxis auf eine Besserung hin verunmöglicht. Ohne positive Utopie einer besseren Welt, wird sich nichts am Unrecht in der Geschichte ändern. Es werden zwangsläufig immer neue und immer mehr Opfer erzeugt werden, da jegliche solidarische Praxis absurd und sinnlos erscheinen muß. Deshalb ist die Botschaft, daß die Toten erlöst werden können, von immenser Bedeutung, um der drohenden Katastrophe zu entgehen.

Beide eschatologische Dimensionen sind m.E. wahrzunehmen.

Die Botschaft vom verheißenen Reich Gottes ist eine Ermutigung angesichts der Verbrechen der Menschen in der Geschichte trotzdem solidarisch zu handeln, denn sie stellt die

Möglichkeit vor Augen, daß die solidarisch Handelnden, auch wenn sie vernichtet werden, gerettet werden können. Im Kontext einer Theologie, die von Gott als 'Macht in Beziehung' redet, impliziert diese Botschaft aber auch, daß Gott die Menschen und die Menschen Gott brauchen, damit dieses Reich Gottes Wirklichkeit werden kann. Gott schafft als 'Macht in Beziehung' die Bedingung der Möglichkeit von Heil, indem er Menschen ermutigt, heilvoll zu handeln. Es liegt aber in der Geschichte allein in den Händen der Menschen, diese Möglichkeit des universalen Heils durch Kampf zu verwirklichen.

Die Botschaft von der drohenden kosmischen Katastrophe ist eine Mahnung an jeden Einzelnen. Sie stellt die Möglichkeit vor Augen, daß es einen eschatologischen Zustand geben könnte, in dem die Toten wirklich für immer tot sein werden. Diese Möglichkeit bedeutet für jeden Einzelnen, daß es im Kampf gegen diese Katastrophe auch um seine eigene Existenz geht. Es steht für den Einzelnen alles auf dem Spiel.

Das alltäglich erfahrene Scheitern der 'Macht in Beziehung' kann eschatologische Wirklichkeit werden. Im kosmischen Holocaust, in der Vernichtung aller Kreaturen kann Gott vielleicht selber sterben. Als 'Macht in Beziehung', die zu nichts mehr Beziehung haben kann, weil alles durch die Hand des Menschen, der auf den roten Knopf gedrückt hat, vernichtet ist, verliert dieser Gott jegliche Bedeutung und Sinn. Er hört auf zu existieren. Zurückbleiben wird ein leeres, gleichgültiges Universum, der Absurdität, der Leere und des Todes. Diese Möglichkeit muß man zumindest als *Hypothese* denken, denn ohne das Bewußtsein dieser Möglichkeit erscheint mir jedes theologische Entwerfen angesichts der Leidensgeschichte der Menschheit als weltfremd.

Die alltäglich erfahrene Solidarität unter den Menschen, gibt aber auch Anlaß zur *Hoffnung*, daß Gott und seine FreundInnen das Reich Gottes in Fülle errichten können. Diese *Hoffnung* ist die Motivation hier und jetzt in den Kampf für das Reich Gottes einzutreten.

Ich betreibe hier eine Theologie zwischen Verzweiflung und Hoffnung. Es kann alles verloren gehen aber auch alles gewonnen werden. Eine andere Theologie und Eschatologie ist mir nicht möglich. Es geht um alles oder nichts. Sein oder Nichtsein, das ist die Frage, vor der die ganze Menschheit steht. Jede(r) Einzelne muß und kann sich jetzt, in jedem Augenblick der Existenz neu entscheiden, wo er/sie steht: auf der Seite des Todes oder auf der Seite des Lebens.

Für beide Seiten droht der endgültige Tod; für den Gewalttäter und für den solidarisch Handelnden. Das zu leugnen wäre weltfremd. Hier darf man sich nichts vormachen. Jedoch winkt dem solidarisch Handelnden ein Ziel. Er hat eine begründete Hoffnung auf ewiges Leben. Deshalb ist es auch vernünftig, sich für die Seite der Solidarität zu entscheiden, denn diese bietet wenigstens die Chance, daß die Opfer *und* die Gewalttäter der Geschichte gerettet werden können. Denn wenn Gott, die 'Macht in Beziehung' zum Sieg kommen wird, wird er keine Rache kennen, da sie ihm als Macht der Liebe absolut wesensfremd ist. Diese Verheißung der 'Apokatastasis panton' bedeutet aber unter den Bedingungen der

Geschichte für den Gewalttäter nicht, daß er weiter am Reich des Todes arbeiten kann, denn er schafft damit die Bedingung der Möglichkeit, daß er sich selbst straft, indem sein Tun die kosmische Katastrophe vorbereitet. Jede geschichtliche Gewalttat bedeutet nämlich eschatologisch gesprochen den Mord am eigenen Ich und den Mord aller. Der Gewalttäter muß umkehren, sonst beraubt er sich selbst jeder Chance einer Erlösung. Der Rachegott, der der eschatologischen Angst der Gewalttäter entsprang, sind die Gewalttäter im letzten sich selbst. Sie erhalten durch sich selbst ihren gerechten Lohn, nämlich den Tod. Aber sie reißen in diesen Tod den ganzen Kosmos mit hinein. Wenn es dann noch etwas gäbe, so wäre es als 'Hölle', die keinen Himmel kennt, zu bezeichnen. Und die Gewalttäter der Geschichte würden zusammen mit ihren Opfern einen schrecklichen ewigen Schrei ausstoßen, der das Universum in seinen Grundfesten erschüttern wird.

Wir stehen also vor der Wahl, hier und jetzt und in jedem Augenblick unserer Existenz: Himmlischer Lobgesang der Erlösten oder ewiger Schrei der leidenden Kreatur in einem absurden Kosmos.

Natürlich ist dieser theologische Ansatz Apokalyptik. Er erinnert sehr an den Kampf der 'Mächte der Finsternis' mit den 'Mächten des Lichts'. Nur - und damit unterscheide ich mich von jedem Apokalyptiker - kann ich nicht mehr sagen, daß die Mächte des Lichts siegen werden. Es steht alles auf dem Spiel und jede und jeder Einzelne steht jetzt vor der Entscheidung, in der es um Leben oder Tod geht. Unser Schicksal liegt also in unseren Händen. Warum greife ich dann aber überhaupt noch auf die Gottesidee zurück? Ohne den Gottesbegriff und die Idee von seinem Reich, als die Bedingung der Möglichkeit des Heils - nicht mehr und nicht weniger - gäbe es nur den Blick auf die drohende Katastrophe. Der Mensch wäre den Menschen hilflos ausgeliefert.

In der Theologie ist heute viel, vielleicht allzuviel vom 'Himmel', von der Utopie einer besseren Kirche, Gesellschaft, Menschen etc. die Rede. Die Existenz des Bösen, der 'Hölle' gerät allzu leicht aus dem Blick. Dieser Begriff wird höchstens noch rein innergeschichtlich gedacht. Zu tief sitzt die Höllenangst der mittelalterlichen Theologie in den Köpfen und Herzen der Theologietreibenden. Sie muß verdrängt werden, koste es, was es wolle. Ich glaube, daß diese Entwicklung fatal ist. Die 'Hoffnung wider alle Hoffnung' ist unter den Bedingungen unserer Zeit, in der eine nukleare Katastrophe immer noch möglich ist, der ökologische Kollaps kurz bevorsteht, die Weltwirtschaft kurz vor dem Bankrott steht, Millionen von Menschen verhungern, Tausende Menschen gefoltert werden und rechtsextreme Gruppierungen immer stärkeren Zulauf haben, eine höchst ambivalente Hoffnung. Sie suggeriert meines Erachtens einen falsche Sehnsucht, die davon ausgeht, daß Gott am Ende auf jeden Fall rettend eingreifen wird und alles zum Guten wenden wird, auch wenn die Menschen völlig versagt haben. Diese Hoffnung wurde m.E. spätestens mit Auschwitz obsolet. Ich glaube wir müssen als TheologInnen heute wieder neu von der Hölle reden. Wir

dürfen sie nicht verschweigen, wir müssen ihr mutig ins Auge blicken. Andernfalls ist unsere Hoffnung ein frommer Betrug, der in den Untergang führen kann. Mir selber fällt dieser Schritt sehr schwer. Ich spüre selber meine Abneigung, das Wort 'Hölle' überhaupt zu denken. Trotzdem glaube ich, daß es unter den Bedingungen unserer Gegenwart keine Theologie an der 'Hölle' vorbei geben darf. Unsere Vorfahren haben mit diesem Begriff sicher etwas Wahres benannt und erkannt. Nur haben sie diese Rede von der 'Hölle' als moralische Strafinstanz für die Bösen mißverstanden und falsch gedeutet. Deshalb muß die theologische Rede von der 'Hölle' ganz neu gefaßt werden. Ich kann hier bis jetzt nur einige Stichpunkte hierzu deutlich machen.

Ich denke, daß von der 'Hölle' nicht als moralische Strafinstanz geredet werden kann. Die Hölle, die uns allen droht, ist ein eschatologisches und kosmisches Ereignis, in die alle, sowohl Täter als auch Opfer, Ungerechte und Gerechte fallen werden. An der Hölle von Auschwitz wurde dies schon offenbart. Sie hat Täter und Opfer fast in gleicher Weise entmenschlicht. Keiner überstand sie unbeschadet. Alle Überlebenden wurden durch sie gezeichnet.

Im Eschaton wird es keinen Dualismus von Himmel und Hölle geben. In der Geschichte können Himmel und Hölle als empirische Realitäten durchaus zeitlich und räumlich nebeneinander existieren. Privates Glück in deutschen Wohnzimmern existiert de facto neben der Hölle von Sarajewo. Im Eschaton gibt es nur ein entweder -oder, Himmel oder Hölle. Oder will jemand ernsthaft behaupten, daß es nach einer totalen nuklearen Katastrophe noch so etwas wie menschliches Glück geben kann. Diese Vorstellung ist absurd. Selbst wenn irgend jemand eine solche Katastrophe überleben sollte, so müßte er an der schrecklichen Erinnerung an diese Katastrophe unweigerlich zugrunde gehen. Es ist aber auch ein Himmel möglich. Das liegt allein in unserer Hand.

Es gibt also für mich trotz der Rede von einer möglichen Hölle immer noch eine tragende Hoffnung. Der Glaube an einen Gott der Liebe und der Befreiung muß damit nicht verschwinden. Der Grund für diese Hoffnung liegt z.B. in den Überlebenden von Auschwitz begründet. Wer ungeschützt, also ohne die Hilfe ideologischer und psychischer Verdrängungsmechanismen in die Hölle geschaut hat und ihr total ausgeliefert war, dies als Mensch überlebt hat, nicht wahnsinnig wurde und diese Erfahrung nicht verdrängen konnte, wird nicht umhinkommen mit der ganzen Kraft seiner Existenz gegen diese Hölle zu kämpfen. Denn er weiß, was der absolute Tod wirklich bedeuten kann. So sind heute noch viele Opfer des Naziterrors unermüdlich, über die Grenzen ihrer Körper- und Geisteskräfte hinaus aktiv für Gerechtigkeit, Solidarität und Frieden. Deshalb ist es wichtig, die Erinnerung an die Hölle von Auschwitz nie aufzugeben. Sie muß als Narbe in unseren Herzen, Leibern und Köpfen bleiben, sonst werden wir in falscher Zuversicht auf den Himmel in einer ähnlichen Hölle vernichtet werden, weil wir sie nicht wahrhaben wollten.

Dazu kommt noch, daß Gott als 'Macht in Beziehung' auch eine starke Macht sein kann, auch wenn er nicht mit den Mitteln der Herrschaft, sondern nur in der Sprache der Liebe handeln kann. Er ist sehr wohl eine rettende Macht, die Mauern überspringen hilft. Das wird deutlich, wenn man einmal anschaut, was Menschen alles erreichen können, wenn sie sich in Solidarität für eine gerechte Sache engagieren.

Aufgrund dieser beiden Seiten von Himmel und Hölle in der Geschichte, bin ich der Überzeugung, daß eine verantwortbare Rede von Gott und seinem Reich immer nur dialektisch möglich ist. Um nicht realitätsfern zu werden, gilt es eine Theologie in der Spannung von Enthusiasmus und Verzweiflung, von Himmel und Hölle, Erfüllung und Bedrohung der Hoffnung, von Glück und Leid zu formulieren und eindeutig für den Himmel, das Reich Gottes Partei zu ergreifen. Denn eine Dichotomie darf für die Theologie nicht auflösbar sein, die Dichotomie von Gut und Böse. Hier kann nie ein Kontrast vorliegen. Das Böse ist immer die Negation des Guten.⁷²²

An dieser Stelle beende ich meine eschatologischen Spekulationen und versuche nun die Fragmente dieses Kapitels zu einem Bild zusammenzuformen. Nachdem ich nun einzelne, wesentliche Ansatzpunkte einer nichtdichotomen Männertheologie dargestellt habe, die noch relativ unverbunden nebeneinander zu stehen scheinen, versuche ich nun alle eben dargestellten Ansätze miteinander zu verbinden. Diese Synthese ist mir aber nicht als systematisches Theoriengebilde möglich ist, da die von mir dargestellten theologischen Grundansätze, die aus ganz unterschiedlichen Lebenskontexten stammen, nicht ohne Gewaltanwendung miteinander harmonisierbar sind. Deshalb verbinde ich das Unverbundene und logisch Unverbindbare in einer Geschichte, in einem Mythos von Gott und der Welt miteinander, da im Mythos logisch Widersprüchliches nebeneinander existieren darf und diese mythische Koexistenz des Widersprüchlichen eine neue Gesamtschau von Wahrheit ermöglicht. Diese nun folgende Geschichte ist nicht mit der Brille der Logik, sondern mythologisch zu lesen. Sie vermittelt meine Ahnung davon, wie Gott, Welt und Mensch miteinander verbunden sind und in einem gemeinsamen Prozeß des befreienden Neuwerdens stehen.

⁷²² Diese Dichotomie wird auch eschatologisch nicht aufgelöst werden können, sondern bis ins Extrem zugespitzt, so daß zwei sich gegenseitig ausschließende Alternativen am Ende der Geschichte stehen werden. Entweder das Reich Gottes oder die kosmische Katastrophe.

7. Ein immer weiter zu schreibender Mythos von der Partnerschaft von Gott und Mensch, der angesichts der Schreckenserfahrung von Auschwitz die Transzendenz und die Verstehbarkeit Gottes rettet. Er beraubt Gott seiner Allmacht in der Geschichte und ist zugleich offen für die inkarnatorische Reich-Gottes-Botschaft der Bibel. (Inspiziert von Leonhard RAGAZ, Elie WIESEL, Hans JONAS, Dietrich BONHOEFFER, Alfred North WHITEHEAD und Carter HEYWARD)

Vor aller Zeit war Gott mit sich allein. Er war das Sein schlechthin, er war alles und doch nichts. Er war allmächtig, doch es gab nichts, woran er seine Macht als Macht erweisen konnte. So war seine Allmacht eine tiefe Ohnmacht. Er war allliebend, doch es gab nichts, was er hätte lieben können, außer sich selbst. So war seine Liebe lieblos.

Deshalb beschloß Gott, etwas an diesem Zustand zu ändern, denn seine Liebe zu sich selbst ertrug diesen Zustand der Einsamkeit nicht länger. Ebenso erging es seiner Allmacht. Gott beschloß, nicht mehr ein ohnmächtiges und liebloses Nichts zu sein, sondern etwas zu werden. So kam er auf die Idee sich eine Schöpfung, ein Gegenüber zu schaffen.

So nahm er all seine Macht und Energie und verströmte sie, indem er aus ihr eine Welt aus Materie mit einer Geschichte schuf. Dabei ging seine ganze Allmacht auf in dieser Welt mit Zeit und Raum. Aus seiner statischen Einsamkeit in Absolutheit wurde er ein mit seiner Schöpfung in Liebe verbundener Werdender. Er verlor seine Allmacht aus Liebe. Was ihm blieb war seine Liebe. So wurde er in seiner Schöpfung zur Liebe ohne Herrschaftsmacht. Er gab der Welt seine Herrschaftsmacht hin aus Liebe. Von da an wirkt er in seiner Schöpfung als 'Macht in Beziehung', als Macht, die die Welt zusammenhält und alles miteinander in Liebe verbindet, als Macht der Überzeugung.

Er war und ist seitdem ein alles übersteigender, transzendenter Gott, von dem alles Werdende herkommt und in dem alles geborgen ist, sofern seine Macht der Liebe die Welt übersteigt. Er ist aber zugleich ein immanenter, völlig in die Welt inkarnierter Gott, sofern er als 'Macht in Beziehung' in der Welt wirkt und die Welt zusammenhält und sofern seine Macht der Liebe an die Welt und ihre eigenen Gesetze des 'Werdens in Beziehung', die seine eigenen sind, gebunden ist. Er ist eins mit der Welt, weil er in ihr wirklich und wirksam ist. Er ist über der Welt, weil in seiner Liebe alle möglichen Wirklichkeiten der Welt geborgen sind.

So erschuf Gott das All, alle Geschöpfe, die in ihm leben, und sich selber als in Beziehung zur Welt werdenden Gott. Seine Geschöpfe waren frei, denn es gab keine Macht, die sie unterdrücken und beherrschen konnte. Sie waren im Rhythmus des Werdens und Vergehens in Gott geborgen. Und Gott tanzte vor Glück und Freude, weil alles so gut gelungen war.

Eines Tages jedoch erkannte ein Mensch (wahrscheinlich ein Mann), daß Gott einmal allmächtig gewesen sein mußte. Wie wäre wohl sonst die Welt entstanden? Dieser Gedanke der Allmacht Gottes faszinierte ihn außerordentlich. So wollte er auch sein. Seit diesem Tag ist die Sünde in der Welt, als falsche Sehnsucht des Menschen wie Gott allmächtig zu sein. Es begann eine lange Geschichte des Götzendienstes, der Unterdrückung und Ausbeutung und Gott selber war machtlos dagegen. Er wurde sehr traurig, weil er sah, wie seine Schöpfung seinen Händen entglitt, wie sich Menschen gegenseitig unterdrückten, ja sogar um der Macht Willen umbrachten und die Schöpfung zerstörten.

Deshalb beschloß Gott etwas dagegen zu unternehmen. Er kam auf die Idee vom Reich Gottes, einer großartigen Utopie einer besseren Welt. So nahm er seine ganze Macht der Liebe zusammen und suchte nach Menschen, die wie er die Liebe mehr schätzten als die Allmacht. Er fand sie in Abraham, in den Propheten, in Buddha und in vielen anderen Menschen. Mit diesen schloß er einen Bund der Liebe. Zusammen mit ihnen gelang es ihm, seiner Idee vom Reich Gottes an einigen Orten und zu bestimmten Zeiten zum Durchbruch zu verhelfen. Mit der Hilfe von einigen Menschen befreite er Menschen aus Angst und Haß, und sogar ganze Völker aus der Knechtschaft der Unterdrückung. Doch all ihre Liebe war zu schwach, um die Allmachtsträume der Menschheit zu besiegen. Immer wieder verfielen Menschen diesem Herrschaftswahn. Und die Liebe Gottes konnte nicht unter allen Menschen leibhaftig werden.

Deshalb setzte Gott seine ganze 'Macht in Beziehung' aufs Spiel und erwählte einen Menschen, dem er all seine Liebe gab. Dieser Mensch war Jesus von Nazareth. Er war ein Mensch aber zugleich war er mit Gott verbunden, weil Gottes ganze Liebe in ihm wohnte. In diesem Jesus strahlte Gott in völlig neuer, nie dagewesener Weise auf. Gott wurde in diesem Jesus in seiner ganzen Liebe sichtbar und leibhaftig unter den Menschen. Dieser Jesus trat mit seiner ganzen menschlichen Kraft und all seiner Liebe ein für die Idee Gottes vom Reich Gottes. Er heilte und befreite Menschen, indem er sie in den Bann seiner Liebe zog. Er verzichtete wie Gott auf jede Herrschaftsmacht, war aber dafür die Inkarnation der Liebe Gottes, als 'Macht in Beziehung'. Mit der kleinen Schar seiner Freundinnen und Freunde war er aber wehrlos gegenüber den Herrschaftsmächten der Welt, die ihm Gewalt antaten, weil sie ihre Macht gefährdet sahen. Durch ihre Schuld starb er den Tod am Kreuz. Starb mit ihm auch Gott selber, indem die Liebe Gottes, die in Jesus sichtbar geworden war, starb?

Gott weinte darüber drei Tage lang und trauerte um seinen geliebten Sohn. Doch auch seine Freundinnen und Freunde trauerten um ihn. Sie wollten es nicht wahr haben, daß der Traum von einer besseren Welt schon vorbei war, ehe er erst richtig angefangen hatte. Doch ihre Liebe zu Jesus und die Liebe Gottes, der sich mit ihnen in seiner Trauer solidarisch erklärte, gab ihnen neuen Mut und sie beschlossen die Sache dieses Jesus von Nazareth weiterzuführen. In dieser Solidarität von Gott und Mensch wurde etwas möglich, was es vorher noch nie gegeben hatte. Dieser Jesus von Nazareth wurde von den Toten erweckt.

Er stand auf von den Toten, indem er im Glauben und in der Liebe seiner FreundInnen weiterlebte. Er wurde eins mit seinem Vater, der inkarnierten Macht der Liebe.

Sein Geist, der der Geist der Liebe Gottes ist, wirkt fort unter den Menschen. Als Inkarnation der Liebe Gottes und als menschlicher Verkünder des Reiches Gottes, weist er über sich und seinen Tod und über die Geschichte hinaus, indem er den Menschen das von Gott angestrebte Ziel der Welt und Gottes selber vor Augen stellte. Mit diesem Jesus von Nazareth wurde eine Schneise in den dialektischen Verlauf der Geschichte hin zum Reich Gottes - dem Reich individueller und sozialer Erlösung im Rahmen der Erlösung des ganzen Kosmos von den Zwängen der Herrschaftsmacht - geschlagen. Mit diesem Jesus brach dieses Reich der Gerechtigkeit schon an und sehnt sich seiner Erfüllung entgegen. Seit diesem Jesus von Nazareth ergeht an alle Menschen der nun unüberhörbare Ruf Gottes als PartnerInnen Gottes den dialektischen Verlauf der Geschichte auf das schon angebrochene aber angesichts der Herrschaftsmacht vieler Menschen gefährdete Reich Gottes zuzutreiben, entlang der Schneise, die Jesus in die Geschichte geschlagen hat, und in messianischen Solidargemeinschaften der heilsvollen Endzeit vorzugreifen und diese vorzubereiten. Dazu bedarf es aber des Engagements der Menschen, die sich schon jetzt für die Menschwerdung aller Menschen einsetzen müssen. Sie alle sind dazu berufen Jesus nachzufolgen und Gott selber in ihren Beziehungen und in ihren solidarischen Taten als 'Macht in Beziehung' leibhaftig werden zu lassen. Denn dieses Reich Gottes kann auch scheitern. In der Hölle von Auschwitz war es ferner denn je. Gott schwieg in Auschwitz und sein Schweigen ist eine bleibende Provokation und Herausforderung. Diese Schreckenserfahrungen von Auschwitz eröffnen den Menschen einen eschatologischen Ausblick, der ein Scheitern des Reiches Gottes möglich oder sogar wahrscheinlich erscheinen läßt. Spätestens seitdem sollte den gläubigen Menschen klar geworden sein, daß Gott in der Geschichte nur mit menschlichen Händen heilend und befreiend tätig sein kann, daß alle Menschen als PartnerInnen Gottes dazu berufen sind, dem Reich Gottes zum Durchbruch zu verhelfen. Ohne ihre solidarische Praxis mit den Lebenden und den Toten wird dieses Reich der universalen Gerechtigkeit niemals Wirklichkeit werden können.

Wenn einmal die Zeit so weit ist, wenn die Geschichte so weit auf das Reich Gottes durch das Tun der Menschen fortgeschritten ist, wenn die Macht der Liebe fast ins Unermeßliche gestiegen ist, dann wird Gott als Macht der Liebe und damit seine Reich der Gerechtigkeit voll zum Durchbruch kommen. Er wird der Geschichte und all ihren Gebrochenheiten und Verzerrungen ihr Ende setzen können und Gott und die Schöpfung werden wieder zusammenfallen. Alle werden dann in Gott sein und Gott wird in allen sein. Gott, die Menschen und die ganze Schöpfung werden eine erlöste Gemeinschaft der Liebe bilden, in der es eine neue Form der Allmacht gibt, nämlich die Allmacht der Beziehung, als eine alle, Gott und die Schöpfung, völlig umgreifende Liebe.

Dies ist mein Mythos, meine Utopie, mein theologischer Traum vom Reich Gottes. Es ist mein menschliches Sprachspiel von Gott und den Menschen, ausgesprochen in meinem soziokulturellen und biographischen Kontext. Es ist das Ergebnis dessen, was ich für wahr halte, aber nicht die Wahrheit selber. Es ist und bleibt die Geschichte meines Gottes- und Menschenbildes, das auf meinen Erfahrungen und Intellektuellen Deutungsmöglichkeiten als Mann gründet. Auf der Grundlage dieses Mythos kann ich als Mann meine solidarische Lebenspraxis begründen. Es ist nicht mehr und nicht weniger. Immer muß ich damit rechnen, daß alles doch ganz anders sein könnte, wie ich es mir denke. Mein Leben begründen kann ich aber mit dieser Möglichkeit der völligen Andersheit Gott nicht. Hierzu muß ich notgedrungen auf mein begrenztes Sprachspiel der Beziehung von Gott und den Menschen, auf mein Gottesbild zurückgreifen. Ich kenne nämlich in meinem Leben keinen anderen Gott, als den Gott, den ich mit Hilfe meiner Sprache zum Ausdruck bringen kann.

8. Inkarnation und Reich Gottes: Eine Zusammenfassung und die Einbettung dieses theologischen Entwurfs in die Thematik der Männerbefreiung

Das eben dargestellte theologische Paradigma, das Gottes Heilshandeln und den Einsatz von Menschen für Gerechtigkeit miteinander kontrastierend in Beziehung setzt, indem es das Theologumenon von der Menschwerdung Gottes in der Person Jesus Christus aus dem dogmatischen Korsett seiner geschichtlichen Einmaligkeit befreit und die Inkarnation Gottes als fortlaufenden Prozeß in der Geschichte wahrnimmt, sollte die Grundaussage jeder Theologie jenseits von Dichotomien sein. Gott wurde nicht nur einmal Mensch in Jesus, sondern in der Person Jesu vollzog sich genau der Prozeß der Menschwerdung eines Menschen, der sich in bruchstückhafter Weise immer wieder ereignet. Nämlich dann, wenn Menschen, gleichgültig welcher Weltanschauung oder Religion sie anhängen, sich dafür einsetzen, die Vision einer umfassenden individuellen, sozialen und kosmischen Gerechtigkeit Wirklichkeit werden zu lassen, indem sie sich in ihrem jeweiligen geschichtlichen Kontext für die Würde jedes Menschen und für die Gerechtigkeit der strukturellen Lebensverhältnisse, in denen Menschen und alle Geschöpfe leben, einsetzen z.B. durch die Sorge um die Opfer menschlicher Ungerechtigkeit oder durch den Kampf gegen Gesellschaftsstrukturen, die immer Opfer produzieren und deshalb aus christlicher Sicht als strukturelle Sünde anzusehen sind oder aber auch durch den Einsatz für eine Bewahrung der Schöpfung.

Dieser Prozeß der Menschwerdung Gottes in der Geschichte ist als dialektische Bewegung der Geschichte auf das Reich Gottes zu zu verstehen. Dieses Reich Gottes ist schon angebrochen und bricht immer wieder neu in der Geschichte durch, seine Vollendung steht aber noch aus. Es ist auch keine Selbstverständlichkeit. Es scheitert aktuell in der Geschichte, wenn Menschen ihre Beziehungen zueinander leugnen und geschichtliche Räume der partiellen oder absoluten Beziehungslosigkeit schaffen, in denen Menschen zugrunde gehen und vernichtet werden. Aufgrund dieses aktuellen Scheiterns des Reiches Gottes, wäre es fatal auf die *Hypothese* des totalen, eschatologischen Scheiterns des Reiches Gottes zu verzichten. Gleichzeitig ist aber an der eschatologischen *Hoffnung* festzuhalten, daß Gott alle Opfer der Geschichte retten kann, da ohne diese Hoffnung eine solidarische Praxis in der Gegenwart nicht begründbar wäre.

In diesem Prozeß der Geschichte auf das Reich Gottes zu, wirken Gott und Mensch als PartnerInnen zusammen. Die Menschen inkarnieren Gott in ihren Beziehungen. In ihren Taten der Nächstenliebe, die zugleich Taten der Gottesliebe sind, lassen sie das Reich Gottes schon jetzt bruchstückhaft Wirklichkeit werden. Gott wirkt aber auch selber in der Welt, als 'Macht in Beziehung'. Dabei scheint er als aus dem Tod rettende Macht, als rettendes und befreiendes Subjekt behauptet werden zu müssen, das aber in der Geschichte selbst nur durch Menschen handeln kann und in paradoxer Weise doch zugleich eine bergende, transzendente Macht der Liebe ist, die alles in Liebe umfängt und die Welt zusammenhält als 'actual entity', das mit allen anderen 'actual entities' in Beziehung steht. Er ist der

in den Beziehungen der Menschen inkarnierte und zugleich in seiner Liebe transzendente Gott, dem jegliche allmächtige Herrschaftsmacht in der Geschichte zu fehlen scheint und einzig als überzeugende und bergende Macht der Liebe wirksam werden kann.

Auf der Basis eines solchen partnerschaftlichen Gottes- und Menschenbildes können Menschen ihre Existenz begründen, als liebende und solidarisch handelnde Subjekte, die aufgerufen sind, selber Mensch zu werden und andere in ihrer Menschwerdung zu unterstützen, ohne durch patriarchale, sexistische und faschistoide Gewaltstrukturen sich selbst entfremdet zu werden.

Eine solche nichtdichotome Theologie kann eine wichtige ideelle Grundlage für die Verwirklichung einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' sein. In ihren religiösen Sprachspielen kann Männern gezeigt werden, daß 'Beziehung' und 'Pluralität der Lebensentwürfe' Grundwerte eines gelingenden Lebens sind, daß das Leben eines Mannes nicht auf Leistung, Herrschaft, Autonomie, Trennung, Egozentrik und Gewalt aufbauen darf, sondern sich an gerechten Beziehungen mit allen, mit den Frauen, den Kindern, den Schwarzen, den Homosexuellen, mit Menschen aus anderen kulturellen Kontexten, mit der Natur und mit anderen Männern orientieren muß, da alles, aber auch wirklich alles miteinander in Beziehung steht und nur in Beziehung wachsen und neu werden kann.

Natürlich ist dieser eben dargestellte theologische Ansatz nur eine Möglichkeit unter vielen, um eine nichtpatriarchale 'Männlichkeit' zu begründen und Männer zu einer nichtpatriarchalen Existenz auf der Basis ihres Glaubens zu ermutigen.

III.
Versuch einer Zusammenschau.
Pastoraltheologische Thesen

E. Thesen und Handlungsoptionen für die kirchliche Männerarbeit. Eine kleine Auswahl

Auf den nun folgenden Seiten versuche ich in Thesenform mögliche Handlungsfelder einer 'emanzipatorischen Männerarbeit' der Kirchen abzustecken. Diese Thesen sind aber nicht als direkt umsetzbare Patentrezepte, sondern als grundlegende Leitlinien einer zukünftigen kirchlichen Männerarbeit zu verstehen. Sie fassen einige wesentliche Aussagen dieser Diplomarbeit zusammen und bilden so den Abschluß dieser theoretischen Arbeit. Zugleich sind sie aber das Bindeglied zu einer Fortführung dieser Arbeit unter einer praxisnäheren Perspektive.

Meines Erachtens lassen sich zwei grundlegende Felder kirchlichen Handelns ausmachen. Diakonie und Verkündigung sind die beiden Pole, die beiden Kontraste zwischen denen sich kirchliches Handeln bewegen muß, wenn Kirche als Kirche Jesu Christi gelten will, indem sie die unauflösbare perichoretische, polare Zweiheit des Doppelgebots der Liebe - Gottes- und Nächstenliebe - institutionell und personell aktualisiert.

Der Beitrag der Kirchen zur 'emanzipatorischen Männerarbeit' ist m.E. in diese beiden Hauptbereiche kirchlichen Selbstvollzugs zu unterteilen. Es bedarf zum einen einer *Entpatriarchalisierung der christlichen Verkündigung*, da diese in weiten Teilen dichotom und sexistisch strukturiert ist und so das Patriarchat stabilisiert. Zum andern sind auch *innovative Schritte im diakonischen Bereich* nötig. Die Einrichtung kirchlicher Männerbüros und Förderung kirchlicher Männergruppen, die mit anderen nichtkirchlichen Männerorganisationen und -institutionen kooperieren, ist in diesem Zusammenhang zu nennen.⁷²³

1. Diakonia

Für den Bereich der diakonischen Ausrichtung einer 'emanzipatorischen Männerarbeit' der Kirchen sind folgende Thesen und Handlungsoptionen festzuhalten:

1. In zunehmenden Maße scheitern **Männer** in Europa an den ihnen vorgegebenen Rollenerwartungen. Sie **sind in der Krise**. Diese Entfremdungen im Leben einzelner Männer sind v.a. durch das dichotome und sexistische Geschlechterdenken des Patriarchats verursacht, das auf dem pluralitätsfeindlichen Monomythos vom 'starken Mann' aufbaut. Indem Männer ihre männliche Identität ausschließlich auf dieses patriarchale Männlichkeitsideal gründeten, schadeten sie sich selbst und anderen. Sie schufen Gesellschaftsstrukturen sexistischer Unterdrückung, die Frauen diskriminierten und Männer 'entmännlichten'.⁷²⁴

⁷²³ vgl. C.1

⁷²⁴ vgl. A.1.1 und A.1.2

2. **Diese selbst verursachte 'Krise' müssen Männer selbst überwinden.** Erste Schritte dahin werden in der '*emanzipatorischen Männerarbeit*'⁷²⁵ getan:

- In den gesellschaftlichen Schutzräumen der *Männergruppen* bearbeiten Männer gemeinsam ihre männlichen Identitätsprobleme. In zunehmenden Maße werden diese Männergruppen aber auch gesellschaftspolitisch aktiv. Dieser Schritt ist notwendig, da die eigentlichen Ursachen der 'Krise des Mannes' sozialer Natur sind.⁷²⁶
- Aus diesem Grund ist es nötig, die vielfältigen Aktivitäten der 'Männer in Bewegung' miteinander zu vernetzen, um so in solidarischer Verbundenheit effektiver gegen patriarchale Unterdrückungsmechanismen ankämpfen zu können. Diese *Vernetzung* wird bereits in Form von regionalen Männerbüros⁷²⁷, nationalen Männerverbänden⁷²⁸ und internationalen Männertreffen begonnen.
- **Es ist eine diakonische Aufgabe der Kirchen, selber in der 'emanzipatorischen Männerarbeit' tätig zu werden** und mit schon bestehenden Einrichtungen und Organisationen zusammenzuarbeiten, da diese Arbeit der Menschwerdung aller Menschen dient. Es scheint mir dringend nötig zu sein, daß sich die 'kirchliche Männerarbeit' der Zukunft für eine Veränderung traditioneller Männlichkeitsvorstellungen einsetzt, einer frauen- und schwulenfreundlichen Grundoption folgt und gesellschafts- und kirchenpolitisch tätig wird, um so zu einer Überwindung patriarchaler Bewußtseins- und Handlungsstrukturen beizutragen und ein Leben in Fülle für alle Menschen zu fördern.⁷²⁹

3. Die inhaltliche Ausrichtung der '*emanzipatorischen Männerarbeit*' ist im großen Maß davon abhängig, welchen **Männlichkeitsbegriff** sie hat. Mit einem patriarchalen Männlichkeitsbegriff, der sich in Dichotomie zum 'Weiblichen' versteht, werden die Zielvorgaben einer solchen Männerarbeit immer patriarchal bleiben. Deshalb ist es nötig, genau zu untersuchen, was 'Männlichkeit' ist.

Auf empirischer Basis läßt sich folgendes zum Phänomen der 'Männlichkeit' zusammenfassen.⁷³⁰

- 'Männlichkeit' ist ein *höchst vielgestaltiges Phänomen*, keine kulturübergreifende Konstante. 'Männlichkeit' ist nicht als monolithischer Block zu verstehen, der entweder vorhanden ist oder fehlt. Kulturell ist vielmehr ein vielgestaltiges Kontinuum von Männlichkeitsbildern und -systemen ausmachbar. Die Konstruktion eines monomythischen Männlichkeitsideals steht somit im Widerspruch zur Empirie, in der sich 'Männlichkeit' als höchst polymorphes Phänomen darstellt. Universalgültige, den kulturellen Kontext der jeweiligen

⁷²⁵ vgl. A.1.3

⁷²⁶ vgl. A.1.3.2.1

⁷²⁷ vgl. A.1.3.2.2

⁷²⁸ vgl. A.1.3.2.3

⁷²⁹ vgl. A.1.3.2.4

⁷³⁰ vgl. A.2

Männlichkeitsbilder mißachtende Konstruktionen einer Natur bzw. eines Wesens des Mannes bzw. des Männlichen sind obsolet.⁷³¹

- Die männliche oder weibliche Geschlechtsidentität ist hauptsächlich das *Produkt soziokultureller Faktoren*. Sie ist somit veränderbar und nicht biologisch determiniert. Die Formen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung werden zwar durch biologische Unterschiede zwischen Mann und Frau gefördert, sie können aber durch kulturelle Innovationen verändert werden.⁷³²
- Die Ausprägung verschiedener kulturspezifischer Männlichkeitsbilder hängt ab von einem *multikausalen Bedingungsgefüge* (von Umweltfaktoren, ideologischen Ursachen und individual- und sozialpsychischen Faktoren).⁷³³
- Der *aggressive, patriarchale Typ von 'Männlichkeit'*, der sich dichotom von der Welt des 'Weiblichen' abgrenzt, *ist kulturell vorherrschend*. Die Ausbildung dieser Männlichkeitsform ist eine Reaktion auf spezifische strukturelle und psychologische Defizite. Diese Defizite sind bedingt durch sich immer wieder wandelnde Formen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, die ihrerseits eine Reaktion auf bestehende (natürliche und kulturelle) Umweltbedingungen sind. Eine Veränderung dieser aggressiven Form von 'Männlichkeit' muß deshalb verstärkt auf eine Veränderung lebensfeindlicher Umweltbedingungen, unter denen Menschen leben, zielen. Denn die Ausbildung eines klar umrissenen, aggressiv und dichotom strukturierten Männlichkeitsideals erfolgt v.a. unter den Bedingungen einer harten, oft bedrohlichen Umwelt, in der die zwei grundlegenden Erfordernisse jeder Gesellschaft, die Produktion und die Reproduktion stetig durch inneren Zerfall oder durch Gefahren von außen bedroht sind.⁷³⁴

4. Die dichotome Geschlechtermetaphorik ist eine wichtige Grundlage des Sexismus. Sie erzeugt kontinuierlich Opfer und ist deshalb zu überwinden.⁷³⁵

- Sie *verzerrt die empirische Wirklichkeit* und *führt zur Diskriminierung und Stigmatisierung der Frauen*.⁷³⁶ Das Denken in dichotomen Gegensatzkategorien neigt stark zu einer ungeschichtlichen und die Individualität des Einzelmenschen vernachlässigenden Betrachtung der Geschlechter. Sie übersieht dabei die empirische Tatsache, daß Männer und Frauen ihre Geschlechtsidentität in Abhängigkeit von ihren voneinander z.T. sehr verschiedenen soziokulturellen und biographischen Kontexten entwickeln, was zu höchst unterschiedlichen Formen von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' führt.⁷³⁷

⁷³¹ vgl. A.2.1 und A.2.3

⁷³² vgl. A.2.2

⁷³³ vgl. A.2.3

⁷³⁴ vgl. A.2.3

⁷³⁵ vgl. B.2

⁷³⁶ vgl. B.2.2.1

⁷³⁷ vgl. B.2.2.1

- Das dichotome Geschlechterdenken ist das *Ergebnis männlicher Herrschaftsdiskurse*. Sein grundlegender Zweck ist seine patriarchatsstabilisierende Funktion.⁷³⁸
- Das dichotome Geschlechterdenken *gründet auf einem Trugbild vom menschlichen Selbst*, vom autonomen, mit sich selbst identischen, selbstreflexiven Subjekt, vom 'trennenden Selbst'. Diese Vorstellung vom Subjekt entspricht genau dem patriarchalen Mythos vom Mann als Krieger und Helden. Diesem 'trennenden Selbst' fehlt jegliche Fähigkeit immanente, wirkliche innere Beziehungen aufzubauen. Nur indem es das Andere (v.a. das 'fließende Selbst') unterdrückt, kann es sich wirklich im Besitz seiner selbst fühlen. Es ist in künstlicher Weise von seiner Mitwelt isoliert. Es lebt in einer tiefen Einsamkeit, die vom Wunsch nach absoluter Unabhängigkeit genährt wird und eine tiefliegende Angst, diese Unabhängigkeit wieder zu verlieren, produziert. Diese Einsamkeit und diese Angst kompensiert das 'trennende Selbst, indem es andere verobjektiviert. Es ist dem 'trennenden Selbst' nicht möglich, die Interdependenz alles Seienden wahrzunehmen. Es ist stattdessen gefangen in einem Netz selbst produzierter Abhängigkeiten. Es ist abhängig von abhängigen Anderen, von Menschen und Dingen, die es von sich abhängig macht und verobjektiviert, um sich als autonomes Subjekt zu konstituieren. Es ist verstrickt in einen tiefen Egozentrismus, der sich anderen gegenüber immer gewalttätig zeigt.⁷³⁹
- Die dichotome Geschlechtermetaphorik *erzeugt die traditionellen patriarchalen Männlichkeitsmythen*. Diese Männlichkeitsmythen sind das Ergebnis der eingeschränkten Selbsterfahrung der Männer in ihrer Kultur und dienen der Stabilisierung ihrer traditionellen Vorrechte⁷⁴⁰

5. Die traditionellen Männlichkeitsmythen unserer Kultur sind v.a. durch soziale Faktoren geprägt. Sie basieren auf den Strukturen der spezifischen Erfahrungswelt der Männer, in der Männer Dinge, Individuen und soziale Beziehungen verwalten, in der die Einzelnen als autonom gedacht werden und die sich durch Abstraktion, Mittelbarkeit, Produktion und gesellschaftliche Macht auszeichnet. Alle diese spezifisch 'männlichen' Selbst- und Weltenerfahrungen führen zur Ausbildung des Mythos vom autonomen, starken Helden, der in der Öffentlichkeit das kulturelle Leben gestaltet. Dieser patriarchale Männlichkeitsmythos ist in seiner Grundstruktur pluralitäts- und lebensfeindlich. Er läßt neben sich kein anderes Ideal gleichberechtigt stehen. Jede Abweichung von der Norm wird als minderwertig abqualifiziert, alles Fremde zum Opfer seiner Herrschsucht gemacht. Deshalb ist dieser lebensfeindliche Männlichkeitsmythos durch andere Bilder männlicher Identität zu ersetzen.⁷⁴¹

⁷³⁸ vgl. B.2.2.2

⁷³⁹ vgl. B.2.2.3.1

⁷⁴⁰ vgl. B.2.2.3.3

⁷⁴¹ vgl. B.2.2.3.3

6. **Die Ausbildung männlicher und einer weiblicher Geschlechtsidentitäten**, die sich dichotom in der Gestalt der Dyade von 'trennendem und fließendem Selbst' konstituieren, **sind v.a. abhängig von den Strukturen der patriarchalen Kleinfamilien**, in deren Kontext Jungen und Mädchen ihre Identität entwickeln. Die Erfahrung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in den ersten Lebensjahren forciert die Ausbildung einander widersprechender männlicher und weiblicher Geschlechtsidentitäten. Nur wenn die patriarchalen Familien- und Gesellschaftsstrukturen überwunden werden, scheint eine Überwindung des dichotomen Geschlechterdenkens möglich zu sein. Nur so können Männer ihre im Patriarchat spezifisch männlichen dichotomen Bewußtseins- und Handlungsstrukturen, die beziehungsfeindlich und herrschaftsorientiert sind, überwinden und zu einem erfüllteren Menschsein gelangen.⁷⁴²

7. **Negative Konsequenzen** einer dichotomen Geschlechtermetaphorik **für Männer**.⁷⁴³

- Innerhalb der patriarchalen Logik ist es Männern nicht möglich gesellschaftlich als 'weiblich' definierte Eigenschaften, wie z.B. Gefühl, Sinnlichkeit, Passivität, Häuslichkeit, Relationalität etc., in das eigene Mensch-Sein zu integrieren und dabei noch als Mann im Vollsinn zu gelten.
- Ein dichotomes Geschlechterdenken macht Schwule, Transsexuelle und Hermaphroditen zu Opfern. Es erklärt sie zu abnormen, krankhaften Lebensformen, da sie nicht in das starre , dichotome Schema von 'Männlichkeit' und 'Weiblichkeit' passen.

8. Die 'emanzipatorische Männerarbeit' der Kirche muß die ganze Lebenssituation der **Männer als Opfer und Täter** in der patriarchalen Gesellschaft **wahrnehmen**.⁷⁴⁴

- Die Befreiung der sozial Mächtigen, der Männer, unter der Zielvorgabe der Gleichberechtigung von Männern und Frauen, ist ein ständig gefährdeter Prozeß, da diese Befreiung immer zugleich auch einen gesellschaftlichen und familiären Machtverlust für Männer bedeutet.
- Männer sind Opfer nur in dem Sinn, daß sie Opfer des eigenen Systems sind. Nur in diesem Kontext kann vom Mann als Opfer, vom Mann in der Krise gesprochen werden. Geschieht dies nicht, sehen sich die Männer ausschließlich als Opfer, werden die tatsächlichen Opfer des Patriarchats, die Frauen erneut mißbraucht. Deshalb ist es nötig bei der Suche nach einer nichtpatriarchalen 'Männlichkeit' im stetigen Diskurs mit den Opfern des Patriarchats, den Frauen, zu bleiben. Männer sind als Täter und Opfer in einer Person auf diese korrigierende Außenperspektive angewiesen. Verweigern Männer diesen notwendigen Diskurs mit Feministinnen, kommt es sehr leicht zu Fehlentwicklungen innerhalb der Männerbewegung. Diese Fehlentwicklungen können zu männerbündischen Organisations-

⁷⁴² vgl. B.2.3

⁷⁴³ vgl. B.3

⁷⁴⁴ vgl. A.1.4

formen⁷⁴⁵ in der Männerbewegung oder zu problematischen Männlichkeitsidealen wie z.B. zum 'Softie'⁷⁴⁶ führen, die beide einer Überwindung des Patriarchats entgegenstehen.

9. Deshalb sollten **neue Utopien von 'Männlichkeit'** entwickelt werden.

- Sie sollten auf den Grundlagen von Pluralität, Beziehung, Gestaltungsoffenheit, Kontextualität und Gleichberechtigung menschlicher Lebensentwürfe aufbauen⁷⁴⁷. Auf der Basis einer polaren Sicht der Wirklichkeit sollten die Geschlechtsidentitäten von Männern und Frauen jenseits aller Dualismen beschrieben werden. So scheint es mir neben umfassenden sozialen Veränderungen zwingend nötig zu sein, ein *Pluralitätskonzept* in der Geschlechterfrage jenseits von Sexismus und Androgynität zu entwerfen, um so der pluralen Lebenswirklichkeit konkret lebender Männer und Frauen gerecht werden zu können. In diesem Pluralitätskonzept muß die Möglichkeit bestehen, daß sich Männer als Männer und Frauen als Frauen verstehen und sich in ihrer biologischen und soziokulturellen Verschiedenheit als gleichwertig akzeptieren können. Durch dieses Pluralitätskonzept muß es Männern und Frauen möglich werden, ihre Geschlechtsidentität unabhängig von festgefügtten, monomythischen und einheitlichen Geschlechterstereotypen, ihrer Biographie und ihrem soziokulturellen Kontext entsprechend, in vielfältigen Formen zu entwickeln.⁷⁴⁸
- Auf der Grundlage nichtdichotomer Utopien einer 'Neuen Männlichkeit' sollten in der gegenwärtigen Umbruchssituation zwischen den Geschlechtern, Perspektiven entwickelt werden, die es Männern und Frauen ermöglichen, ihre Geschlechtlichkeit in Freiheit, Toleranz und Gerechtigkeit eigenverantwortlich innerhalb und mit der Gesellschaft, in der sie leben, zu gestalten. Diese Utopien einer 'Neuen Männlichkeit' müßten sich an den Grundwerten der universalen Gerechtigkeit, Toleranz und Solidarität und der Offenheit für eine Vielfalt der Lebensformen orientieren.⁷⁴⁹
- Auf der Grundlage eines solchen Pluralitätskonzepts ist männliche Existenz als Prozeß zwischen verschiedenen Extrempolen menschlicher Lebensmöglichkeiten zu verstehen. Zwischen diesen Extrempolen menschlicher Lebensmöglichkeiten aktualisieren Männer und Frauen ihr Menschsein in jedem Augenblick je neu. So gilt es deshalb für jeden Mann in jedem Augenblick mit seinen ganz konkreten Herausforderungen, ein Gleichgewicht zu finden zwischen Kraft und Sanftmut, Aktion und Kontemplation, Widerstand und Ergebung, Rationalität und Emotionalität, Geistigkeit und Leiblichkeit, Abstraktion und Konkretion, Produktion und Reproduktion, pragmatischem Handeln und utopischem Entwerfen, Eigenständigkeit und Beziehung, Sehnsucht und Geduld, Politik und Mystik, Leistung und Ruhe, sozialer Verantwortung und intimer Geborgenheit, Transzendenz und Immanenz.

⁷⁴⁵ vgl. A.1.4.2

⁷⁴⁶ vgl. A.1.4.3

⁷⁴⁷ vgl. B.2.2.3.3

⁷⁴⁸ vgl. B.4.1 und 4.2

⁷⁴⁹ vgl. B.4.3

Männliche Existenz wird sich so zwischen den Polen 'Prophet und Eremit', 'Wissenschaftler und Poet', 'Nomade und Bauer' immer neu entfalten. Die 'neuen Männer' stehen somit unter der Herausforderung ein *Leben in Kontrasten* zu führen. Dabei ist festzuhalten das diese 'neue Männlichkeit' ein 'work in progress' ist.⁷⁵⁰

10. Gesellschaftspolitische Arbeitsschwerpunkte der 'emanzipatorischen Männerarbeit' der Kirchen sollten deshalb sein:⁷⁵¹

- Einsatz für eine globale Gerechtigkeit unter einer profeministischen, patriarchatskritischen Option
- Veränderung patriarchaler Strukturen und Werte in Familie, Arbeit, Schule, staatlichen Organen, Parteien, Gewerkschaften, Kirche usw.
- Kampf gegen monomythische, patriarchale Männerideale und gegen eine dichotome Geschlechtermetaphorik
- Schaffung einer partnerschaftlichen Familien- und Sozialpolitik z.B. in der Form eines flexiblen Arbeitszeitmodells, das es Männern und Frauen erlaubt, sich in gleicher Weise für Familie und Broterwerb einzusetzen.
- Schaffung struktureller Möglichkeiten für eine aktive Vaterschaft
- Achtung des Prinzips der Geschlechterflexibilität in Kindergärten, Horten und Schule.
- verstärkter Einsatz für Männerprojekte und Männerforschung
- Durchführung und Förderung von Projekten, die sich gegen Männergewalt und ihre Ursachen richten

⁷⁵⁰ vgl. B.4.4

⁷⁵¹ vgl. A.1.3.3

2. Martyria

Dem Aufgabenfeld der Entpatriarchalisierung der christlichen Verkündigung sollten u.a. folgende Optionen zugrunde liegen.

1. Die **Entpatriarchalisierung der christlichen Verkündigung und Theologie** sollte m.E. **prinzipieller Natur** sein und an den patriarchatsstabilisierenden Grundlagen in der christlichen Verkündigung ansetzen. Vor allem gilt es eine Theologie zu entwerfen, die die Dichotomie von Gott und Mensch/Welt überwindet. Nur eine solche *nichtdichotome Rede von Gott und den Menschen* kann die Grundlage für eine nichtpatriarchale Männerspiritualität sein.

Eine dichotome Gegenüberstellung von Gott und Welt, wie sie z.B. in der traditionellen kirchlichen Verkündigung zu finden ist, ist nämlich zutiefst destruktiv und lebensfeindlich.⁷⁵²

- Sie ist eine androzentrische Projektion der patriarchalen, dichotomen Geschlechtermetaphorik auf das Verhältnis von Gott und Menschen und degradiert die gesamte Schöpfung zum machtlosen, 'abhängigen Anderen' eines allmächtigen Gottes.⁷⁵³
- Sie legitimiert und divinisiert patriarchale Männlichkeitsideale, die auf Herrschaft und Unterdrückung, Egozentrismus und Beziehungslosigkeit angewiesen sind, und wirkt somit als Hindernis auf dem Weg einer Männerbefreiung im Rahmen einer umfassenden Befreiung aller Menschen aus sexistischer Unterdrückung und Gewalt. Der Gott des Patriarchats kann nicht aus dem Patriarchat befreien, denn er ist als völlig 'getrenntes Selbst' die Urinstanz der menschlichen Selbstverkapselung und Sündhaftigkeit. In dieser Form der Verkündigung wird die sexistische Herrschaft des Mannes zur Metapher der Herrschaft Gottes über seine Schöpfung.⁷⁵⁴
- Eine solche Theologie, die in ihren Tiefen durch sexistische Inhalte und Denkformen geprägt ist, fördert ihrerseits wiederum den soziologischen Sexismus, aus dem sie sich speist. Sie divinisiert die traditionelle patriarchale 'Männlichkeit', indem sie Gott mit Eigenschaftswörtern patriarchaler 'Männlichkeit' (Autonomie, Herrschaft, Aktivität, Gestaltungswille etc.) beschreibt.⁷⁵⁵
- Die patriarchale Theologie verkündet einen Gott, der die Menschen daran hindert, sich eigenverantwortlich an die kreative Gestaltung ihrer Welt hin zu mehr Gerechtigkeit, Liebe und Frieden zu machen, also ihre Menschwerdung verhindert.⁷⁵⁶

2. Dichotomes Denken führt in letzter Konsequenz immer in die Vernichtung Unschuldiger. Der Holocaust ist dafür ein mahnendes Beispiel. Hier wird deutlich, daß patriarchales, dichotomes Geschlechterdenken, theistische Theologien, Sexismus, Völkermord und Frem-

⁷⁵² vgl. C.3

⁷⁵³ vgl. C.3.3.4.2

⁷⁵⁴ vgl. C.3.3.1 bis C.3.3.3 und C.3.3.4.1

⁷⁵⁵ vgl. C.3.3.4.2

⁷⁵⁶ vgl. C.3.3.4.3

denfeindlichkeit aufs Engste zusammengehören. Sie folgen alle demselben Strukturprinzip der Gewalt, dem dichotomen Denken.⁷⁵⁷

3. Angesichts der Problematik, daß viele Männer unter der Abwesenheit ihres Vaters leiden, bedarf es eines **Neuentwurfs der Rede von Gott, dem Vater**, da die traditionelle Theologie einen göttlichen Vater verkündigte, der genauso abwesend bzw. unterdrückerisch war, wie die leiblichen Väter vieler Männer:

- Dieser *patriarchale Gott ist die Legitimationsfigur für jeden abwesenden Vater*. Er ist kein Gott, der Männern das Gefühl gibt, daß sie mit ihren Wünschen und Sehnsüchten etwas Wert sind, daß diese Wünsche und Sehnsüchte nach Zärtlichkeit, Freiheit, Beziehung, Liebe und Eigenständigkeit gewollt sind, sondern er vermittelt Männern die Botschaft, daß alles schon so richtig und gut ist, wie es ist; daß es gut und gewollt ist, daß sie sich im Arbeitsprozeß entfremden lassen, daß sie von autoritären Vaterfiguren (z.B. von ihrem Chef) bevormundet werden, daß sie sich sog. 'Sachzwängen' unterordnen und ihre eigenen Sehnsüchte und Ziele dabei unterdrücken, weil sie durch diese demütige Haltung Gott die Ehre geben, indem sie ihre geschöpfliche Natur, die als absolute Hinwendung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer zu verstehen ist, verwirklichen.⁷⁵⁸
- Der Neuentwurf der Gott-Vater-Rede wird *sich der autoritären Allmachtsmetaphorik zu enthalten* haben, da der Glaube an eine allmächtige Macht, wie auch immer sie gedacht wird, für den Menschen als individuelle, einzigartige Persönlichkeit zutiefst destruktive Folgen hat. Er führt immer zur Vermassung, Entwürdigung und Entfremdung des einzelnen Menschen.⁷⁵⁹
- Vielmehr wird sich die Theologie an der Verkündigung Jesu zu orientieren haben, der Gott als seinen liebenden, nahen 'Abba' erfahren hat. Erst auf dieser Grundlage von der Nähe Gottes als 'Abba' wird eine christliche Reich-Gottes-Praxis auf ein tragfähiges Fundament gestellt.⁷⁶⁰

4. Die theoretische Grundlage einer nichtdichotomen Theologie könnte eine **inkarnatorische Reich-Gottes-Theologie** sein. Sie kann und sollte zugleich auch die theoretische Basis für eine veränderte nichtpatriarchale kirchliche Praxis und eine nichtpatriarchale Männerspiritualität sein.

Wesentliche Akzente dieser inkarnatorischen Reich-Gottes-Theologie sind:

- **Reich Gottes ist eine bipolare Größe**. Es ist schon angebrochen, aber seine Verwirklichung steht noch aus. Es bedeutet individuelle *und* soziale, geistliche und materielle Erlösung. Es beinhaltet die Hoffnung auf den neuen Himmel *und* auf die neue Erde, die Befreiung der Menschen im Jenseits *und* in der Geschichte, als Befreiung der Ideen, des

⁷⁵⁷ vgl. D.3.1

⁷⁵⁸ vgl. C.4.1.1

⁷⁵⁹ vgl. C.4.1.2

⁷⁶⁰ vgl. C.4.1.5

Denkens, der psychischen Verfaßtheit des Menschen *und* aller politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen in der Gesellschaft. Den umfassenden Rahmen der individuellen und sozialen Erlösung stellt die 'kosmische Erlösung', die Erlösung der ganzen Schöpfung dar.⁷⁶¹

- Nach der schrecklichen Vollendung dichotomen Denkens und Handelns in Auschwitz ist keine Theologie mehr möglich, die auf alles eine Antwort weiß. Vielmehr bleibt alles eine Frage. Sie gewinnt ihre Aussagen nur über die gelebte Praxis der anamnetischen Solidarität und muß deshalb immer paradox bzw. dialektisch bleiben.⁷⁶² Sie wird immer in der dialektischen Spannung von Hoffnung und Verzweiflung, von Himmel und Hölle, Erfüllung und Bedrohung der Hoffnung, von Glück und Leid zu formulieren sein.⁷⁶³
- Es gilt im Sinne Dietrich BONHOEFFERS 'religionslos' ChristIn zu sein, ohne immerzu auf Gott als Arbeitshypothese für ungelöste (unlösbar) Menschheitsfragen zurückzugreifen. Gott in der Welt im Alltag zu inkarnieren.⁷⁶⁴
- **Inkarnation und Transzendenz sind spätestens nach Auschwitz neu zu bestimmende Begriffe in der christlichen Theologie.** Um nach Auschwitz überhaupt noch verantwortlich von Gott reden zu können, kann *Gottes Transzendenz* nur noch inkarniert gedacht werden, als ohnmächtige Macht Gottes, die im Mitleiden Gottes mit und in der Welt rettet⁷⁶⁵, als Macht der Beziehung, die die Welt zusammenhält⁷⁶⁶. Ebenso kann *Inkarnation* nicht mehr nur einseitig als ausschließlich von Gott herkommendes Ereignis, sondern als partnerschaftlichen Prozeß der Begegnung und Berührung von Mensch und Gott im solidarischen Handeln der Menschen bestimmt werden.⁷⁶⁷ Gott und Mensch wirken als Partner zusammen für die Erfüllung des Reiches Gottes. Sie stehen zueinander in Kontrast, in einer liebevollen Beziehung.⁷⁶⁸ Dabei sind die Menschen keine Statisten Gottes, sondern sie sind wirklich seine/ihre PartnerInnen. Sie wirken mit ihrer ihnen eigenen *dynamis* zusammen mit Gott die 'Macht in Beziehung'. Die Inkarnation Gottes ist deshalb nicht als einmaliges historisches Ereignis, sondern als kontinuierlicher Prozeß, als beständige Sehnsucht Gottes nach Beziehungen zwischen seinen Geschöpfen zu verstehen. Sie ist nicht auf Jesus von Nazareth zu beschränken, sondern zu demokratisieren. Jeder Mensch kann als solidarisch Handelnde(r) Gott leibliche Gestalt geben.⁷⁶⁹

⁷⁶¹ vgl. D.2.1

⁷⁶² vgl. D.3.3

⁷⁶³ vgl. D.3.3 und D.6

⁷⁶⁴ vgl. D.4.2

⁷⁶⁵ vgl. D.4.3

⁷⁶⁶ vgl. D.5

⁷⁶⁷ vgl. D.5.2

⁷⁶⁸ vgl. D.5.1

⁷⁶⁹ vgl. D.5.2.2

3. Skizze einer nichtpatriarchalen Männerspiritualität

Beide Pole eines solchen kirchlichen Handelns konstituieren eine nichtpatriarchale Männerspiritualität. Kurz zusammengefaßt läßt sie sich wie folgt umreißen.

Eine nichtpatriarchale Männerspiritualität wird sich als **eschatologische Existenz** zwischen Widerstand und Ergebung⁷⁷⁰, als *Leben in der dialektischen Spannung zwischen den Polaritäten des Lebens*, im Kontrast von Mann und Frau, 'Himmel' und 'Erde', Gott und Mensch ereignen. Sie ist eine Prozeß der Beziehung, der den fragmentarischen Charakter jeder geschichtlichen Existenz ernst nimmt und doch die Sehnsucht nach einer Einheit jedes Geschöpfs und der Schöpfung als ganzer wachhält.

⁷⁷⁰ vgl. D.4

Abkürzungsverzeichnis

d.h.	das heißt
etc.	et cetera
Jh.	Jahrhundert
Jh.s	Jahrhunderts
m.E.	meines Erachtens
o.g.	oben genannt
par.	Parallelen
u.a.	unter anderem
usw.	und so weiter
v.a.	vor allem
Verf.	Verfasser (Ergänzung des Verfassers dieser Diplomarbeit)
vgl.	vergleiche
z.B.	zum Beispiel
z.T.	zum Teil

Literaturverzeichnis

Elisabeth BADINTER (1993):

Elisabeth BADINTER, XY. Die Identität des Mannes, München - Zürich 1993.

Roland BARTHES (1964):

Roland BARTHES, Mythen des Alltags, Frankfurt a.M. 1964.

Helmut BARZ (1984):

Helmut BARZ, Männersache. Kritischer Beifall für den Feminismus, Stuttgart - Zürich 1984.

Angela BAUER (1991):

Angela BAUER, Sexismus, in: Elisabeth GÖSSMANN u.a. (Hrsg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 367-370.

Simone de BEAUVOIR (1968):

Simone de BEAUVOIR (1968), Das andere Geschlecht, Reinbek bei Hamburg 1968.

Cheryl BENARD/ Edith SCHLAFFER (1985):

Cheryl BENARD/ Edith SCHLAFFER, Viel erlebt und nichts begriffen. Die Männer und die Frauenbewegung, Reinbek bei Hamburg 1985.

Ernst BLOCH (1968):

Atheismus und Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches, Frankfurt a.M. 1968.

Robert BLY (1991):

Robert BLY, Eisenhans. Ein Buch über Männer, München 1991.

Manfred BÖHM (1988):

Manfred BÖHM, Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Traditionen einer befreienden Theologie im Spätwerk von Leonhard Ragaz, Münster 1988.

Dietrich BONHOEFFER (1954):

Dietrich BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von Eberhard Bethge, München 1954.

Martin BUBER (1962):

Martin BUBER, Ich und Du, Köln 1962.

Fritjof CAPRA (1985):

Fritjof CAPRA, Das Gleichgewicht zwischen Yin und Yang, in: Satish KUMAR/Roswitha HENTSCHEL (Hrsg.), Viele Wege. Paradigmen einer neuen Politik, München 1985, 82-91.

Nancy CHODOROW (1985):

Nancy CHODOROW, Das Erbe der Mütter, München 1985.

Lorenne M.G. CLARK (1988):

Lorenne M.G. CLARK, Locke und die Frauen. Oder: Wem gehören die Äpfel im Garten Eden?, in: Barbara SCHAEFFER-HEGEL/Barbara WATSON-FRANKE (Hrsg.), Männer Mythos Wissenschaft. Grundlagentexte zur feministischen Wissenschaftskritik, Pfaffenweiler 1988, 117-139.

John B. COBB/ David R. GRIFFIN (1979):

John B. COBB/ David R. GRIFFIN, Prozeßtheologie. Eine einführende Darstellung, Göttingen 1979.

Guy CORNEAU (1993):

Guy CORNEAU, Abwesende Väter - Verlorene Söhne. Die Suche nach der männlichen Identität, Solothurn - Düsseldorf 1993.

Mary DALY (1988):

Mary DALY, Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München ⁵1988.

Dorothy DINNERSTEIN (1979):

Dorothy DINNERSTEIN, Das Arrangement der Geschlechter, Stuttgart 1979.

Diözesanstelle 1:

Männer, die aktuelle Zielgruppe. Faltblatt der 'Diözesanstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit' der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Diözesanstelle 2:

Väter, Söhne, Brüder. Männer-Geschichten der Bibel für Männer von heute. Arbeitshilfe der 'Diözesanstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit' der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Diözesanstelle 3:

Sorgt euch nicht. Wenn Männer glauben, alles 'machen' zu müssen. Arbeitshilfe der 'Diözesanstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit' der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Diözesanstelle 4:

Veranstaltungskalender 1992/93 der 'Diözesanstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit' der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Jürgen DÖRR (1992):

Jürgen DÖRR, Wie kommt man(n) zum Männerbüro, in: Mathias JUNG (Hrsg.), Männer lassen Federn. Unbelehrbar oder im Aufbruch?, Reinbek bei Hamburg 1992, 157-171.

25. Deutscher Evangelischer Kirchentag (1993):

25. Deutscher Evangelischer Kirchentag München 1993 (9.-13. Juni). Nehmet einander an. Programm, Essen 1993.

Marilyn FERGUSON (1982):

Marilyn FERGUSON, Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns, Basel ²1982.

Paul FEYERABEND (1980):

Paul FEYERABEND, Erkenntnis für freie Menschen, Frankfurt a.M. 1980.

Paul FEYERABEND (1986):

Paul FEYERABEND, Wider den Methodenzwang, Frankfurt a.M. 1986 (Erstausgabe 1976).

Paul FEYERABEND (1989):

Paul FEYERABEND, Irrwege der Vernunft, Frankfurt a.M. 1989.

Jane FLAX (1978):

Jane FLAX, The Conflict Between Nurture and Autonomy in Mother-Daughter Relationships and Within Feminism: *Feminist Studies* 4 (1978) 171-189.

Ottmar FUCHS (1990):

Ottmar FUCHS, Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche?, Frankfurt a.M. 1990.

GCL 1:

Smoky. Magazin für Gruppenleiter Nr. 56, Starke Männer - Schwache Typen, hrsg. von den Jugendverbänden der Gemeinschaften Christlichen Lebens, Augsburg 1987.

GCL 2:

Männerarbeit '89. Hintergründe, Ziele, Methoden, Starthilfe. Werkheft der J-GCL, hrsg. von den Jugendverbänden in den Gemeinschaften Christlichen Lebens, Augsburg 1989.

Claude GEFFRÉ (1981):

Claude GEFFRÉ, 'Vater' als Eigenname Gottes: *Conclium* 17 (1981) 202-209.

David D. GILMORE (1993):

David D. GILMORE, Mythos Mann. Wie Männer gemacht werden. Rollen, Rituale, Leitbilder, München 1993.

Elisabeth GÖSSMANN (1991):

Elisabeth GÖSSMANN, Anthropologie, in: Elisabeth GÖSSMANN u.a. (Hrsg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 16-22.

Arno GRUEN (1986):

Arno GRUEN, Der Verrat am Selbst, München 1986.

Sandra HARDING (1988):

Sandra HARDING, Männliche Erfahrungen und die Normen sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Barbara SCHAEFFER-HEGEL/ Barbara WATSON-FRANKE (Hrsg.), Männer Mythos Wissenschaft. Grundagentexte zur feministischen Wissenschaftskritik, Pfaffenweiler 1988, 223-244.

Sandra HARDING (1989):

Sandra HARDING, Geschlechtsidentität und Rationalitätskonzeptionen. Eine Problemübersicht, in: Elisabeth LIST/ Herlinde STUDER (Hrsg.), Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt a.M. 1989, 425-453.

Sandra HARDING (1991):

Sandra HARDING, Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht, Hamburg ²1991.

Karin HAUSEN (1976):

Karin HAUSEN, Die Polarisierung der 'Geschlechtscharaktere'. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: W. CONZE (Hrsg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, 363ff.

Sjang HERMSEN (1992):

Sjang HERMSEN, Männer in der Werbung, in: Matthias BISINGER u.a. (Hrsg.), Der ganz normale Mann. Frauen und Männer streiten über ein Phantom, Reinbek bei Hamburg 1992, 162-180.

Carter HEYWARD (1992):

Carter HEYWARD, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart ⁴1992.

Walter HOLLSTEIN (1988):

Walter HOLLSTEIN, Nicht Herrscher, aber kräftig. Die Zukunft der Männer, Reinbek bei Hamburg 1988.

Walter HOLLSTEIN (1992a):

Walter HOLLSTEIN, Die Männer - Vorwärts oder zurück?, München 1992.

Walter HOLLSTEIN (1992b):

Walter HOLLSTEIN, "Machen sie Platz, mein Herr!". Teilen statt herrschen, Reinbek bei Hamburg 1992.

Kurt HÜBNER (1989):

Kurt HÜBNER, Aufstieg vom Mythos zum Logos? Eine wissenschaftstheoretische Frage, in: Peter KEMPER (Hrsg.), Macht des Mythos - Ohnmacht der Vernunft?, Frankfurt a.M. 1989, 33-52.

Nancy JAY (1988):

Nancy JAY, Geschlechterdifferenzierung und dichotomes Denken, in: Barbara SCHAEFFER-HEGEL/ Barbara WATSON-FRANKE (Hrsg.), Männer Mythos Wissenschaft. Grundlagentexte zur feministischen Wissenschaftskritik, Pfaffenweiler 1988, 245-262.

Hans Ulrich JÄGER (1977):

Hans Ulrich JÄGER, Von Christus zu Marx - von Marx zu Christus. Leonhard Ragaz und die religiös-soziale Bewegung, in: Günter EWALD (Hrsg.), Religiöser Sozialismus, Stuttgart u.a. 1977, 39-57.

Joachim JEREMIAS (1966):

Joachim JEREMIAS, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.

Hans JONAS (1987):

Hans JONAS, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Düsseldorf 1987.

Carl Gustav JUNG (1976):

Carl Gustav JUNG, Die Archetypen und das kollektive Unbewußte: Gesammelte Werke Bd. 9,1, Olten 1976.

Sam KEEN (1992):

Sam KEEN, Feuer im Bauch. Über das Mann-Sein, Bergisch Gladbach 1992.

Catherine KELLER (1993):

Catherine KELLER, Penelope verläßt Odysseus. Auf dem Weg zu neuen Selbsterfahrungen, Gütersloh 1993.

Robert G. Hamerton KELLY (1981):

Robert G. Hamerton KELLY, Gott als Vater in der Bibel und in der Erfahrung Jesu. Eine Bestandsaufnahme: Concilium 17 (1981) 247-256.

Joan KELLY-GADOL (1988):

Joan KELLY-GADOL, Gab es die Renaissance für Frauen ?, in: Barbara SCHAEFFER-HEGEL/Barbara WATSON-FRANKE (Hrsg.), Männer Mythos Wissenschaft. Grundlagentexte zur feministischen Wissenschaftskritik, Pfaffenweiler 1988, 33-65.

Heinz KINDLER (1993):

Heinz KINDLER, Männerarbeit im Jugendverband. Erfahrungen aus einem Modellprojekt zur geschlechtsbezogenen Pädagogik mit Jugendlichen: Deutsche Jugend 4 (1993) 173-178.

KJG 1:

Transparent Nr. 4, Männer, hrsg. von der Diözesanleitung der Katholischen Jungen Gemeinde im Erzbistum Köln, Köln 1989.

Erich KRICHBAUM (1992):

Erich KRICHBAUM, Ekel statt Annahme. Von der Schwierigkeit der Männer mit ihrem Körper. Interview mit dem Frankfurter Arzt Haydar Karatepe: Männerforum 7 (1992) 16-19.

Claude LÉVI-STRAUSS (1971):

Claude LÉVI-STRAUSS, Strukturele Anthropologie, Frankfurt a.M. 1971.

Wolfgang LIPP (1990):

Wolfgang LIPP, Männerbünde, Frauen und Charisma. Geschlechterdrama im Kulturprozeß, in: Gisela VÖLGER/ Karin von WELCK (Hrsg.), Männerbünde - Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Zweibändige Materialiensammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln vom 23. März bis 17. Juni 1990, Bd. 1, Köln 1990, 31-40.

Elisabeth LIST (1991):

Elisabeth LIST, Weiblichkeit, in: Elisabeth GÖSSMANN u.a. (Hrsg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 429-431.

Jean-François LYOTARD (1986):

Jean-François LYOTARD (1986), Das postmoderne Wissen, Graz - Wien 1986.

Jean-François LYOTARD (1987):

Jean-François LYOTARD, Der Widerstreit, München 1987.

Männerbrief (1991):

Männerbrief, hrsg. von der Männerarbeit der EKD, Ausgabe 1991.

Männerforum 7 (1992):

Männerforum. Zeitschrift der Männerarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland 7 (1992). (Titel der Ausgabe: "Fremdgänger").

Männerforum 8 (1993):

Männerforum. Zeitschrift der Männerarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland 8 (1993). (Titel der Ausgabe: "Ein Freund, ein guter Freund...").

Männerforum 9 (1993):

Männerforum. Zeitschrift der Männerarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland 9 (1993). (Titel der Ausgabe: "Männer-Gewalt").

Sigrid METZ-GÖCKEL/Ursula MÜLLER (1986):

Sigrid METZ-GÖCKEL/Ursula MÜLLER, Der Mann. Die BRIGITTE-Studie, Weinheim - Basel 1986.

Michael MITTERAUER (1985):

Michael MITTERAUER, Diktat der Hormone? Zu den Bedingungen geschlechtstypischen Verhaltens aus historischer Sicht, in: Hubert C. EHALT (Hrsg.), Zwischen Natur und Kultur. Zur Kritik biologistischer Ansätze: Kulturstudien 4, Wien - Köln - Graz 1985, 63-91.

Jürgen MOLTMANN (1981):

Jürgen MOLTMANN, Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?: Concilium 17 (1981) 209-213.

Jürgen MOLTMANN (1983):

Jürgen MOLTMANN, Ich glaube an Gott den Vater. Patriarchalische oder nicht-patriarchalische Rede von Gott?: Evangelische Theologie 43 (1983) 397-415.

Herta NAGL-DOCEKAL (1991):

Herta NAGL-DOCEKAL, Dualismus, in: Elisabeth GÖSSMANN u.a. (Hrsg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 64-67.

Joachim PARPAT (1992):

Joachim PARPAT, Die Angst des Mannes vor dem Mann. Aus der Praxis der Männergruppenarbeit, in: Mathias JUNG (Hrsg.), Männer lassen Federn. Unbelehrbar oder im Aufbruch?, Reinbek bei Hamburg 1992, 132-142.

Pater-Rupert-Mayer-Männerwerk 1:

Informationsblatt des 'Pater-Rupert-Mayer-Männerwerks' in der Pfarrei St. Martin, Nürnberg.

Helmut PEUKERT (1978):

Helmut PEUKERT, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1978.

Ina PRAETORIUS (1991):

Ina PRAETORIUS, Androzentrismus, in: Elisabeth GÖSSMANN u.a. (Hrsg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 14f.

Helge PROSS (1984):

Helge PROSS, Die Männer. Eine repräsentative Untersuchung über die Selbstbilder von Männern und ihre Bilder von der Frau, Reinbek bei Hamburg 1984.

Gerhard von RAD (1936):

Gerhard von RAD, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens: BZAW 66 (1936) 138-147.

Rainer Maria RILKE (1950):

Rainer Maria RILKE, Briefe, Bd. I (1897-1914), Wiesbaden 1950.

Richard ROHR (1991):

Richard ROHR, Der Wilde Mann. Geistliche Reden zur Männerbefreiung, München 1991.

Rufer:

Rufer, monatlich erscheinende Publikation der 'Diözesanstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit' der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Hans-Joachim SANDER (1993):

Hans-Joachim SANDER, Gott - 'die Macht in Beziehung'. Prozeßtheologie und Postmoderne, Bamberg 1993 (Vom Dozenten selber verfaßtes Skript zur gleichlautenden Vorlesung an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg Sommersemester 1993 im Fach Fundamentaltheologie; bisher unveröffentlicht).

Thomas SCHESKAT (1992):

Thomas SCHESKAT, "Federnlassen tut weh ... wohin mit dem Schmerz?" Ein Resümee aus sechs Jahren körperorientierter Männerarbeit, in: Mathias JUNG (Hrsg.), Männer lassen Federn. Unbelehrbar oder im Aufbruch?, Reinbek bei Hamburg 1992, 183-192.

Michael SCHMAUS (1979):

Michael SCHMAUS, Der Glaube der Kirche, Bd. 3, Gott der Schöpfer, St. Ottilien (21979).

Christof SCHORSCH (1988):

Christof SCHORSCH, Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit. Eine kritische Auseinandersetzung, Gütersloh 1988.

Thomas SCHWEIZER (1990):

Thomas SCHWEIZER, Männerbünde und ihr kultureller Kontext im weltweiten interkulturellen Vergleich, in: Gisela VÖLGER/ Karin von WELCK (Hrsg.), Männerbünde - Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Zweibändige Materialiensammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln vom 23. März bis 17. Juni 1990, Bd. 1, Köln 1990, 23-30.

Klaus SEJKORA (1993):

Klaus SEJKORA, Männer unter Druck. Wege aus typisch männlichen Lebenskonflikten, Freiburg - Basel - Wien 1993.

Dorothee SÖLLE (1986):

Dorothee SÖLLE, Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart ³1986.

Yorick SPIEGEL (1981):

Yorick SPIEGEL, Gottvater in vaterloser Gesellschaft: Concilium 17 (1981) 174-180.

Doris STRAHM (1987):

Doris STRAHM, Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie: Theologie Aktuell 7, Fribourg 1987.

Klaus THEWELEIT (1990):

Klaus THEWELEIT, Homosexuelle Aspekte von Männerbünden unter besonderer Berücksichtigung des Faschismus, in: Gisela VÖLGER/ Karin von WELCK (Hrsg.), Männerbünde - Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Zweibändige Materialiensammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln vom 23. März bis 17. Juni 1990, Bd. 1, Köln 1990, 59-64.

Monika TREMEL (1992):

Monika TREMEL, Die webende Dissidentin. Frauen als Trägerinnen der Offenbarung - eine Auseinandersetzung um Gott mit Catherine Keller, Würzburg 1992 (Diplomarbeit am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie der Universität Würzburg, bisher unveröffentlicht).

Gisela VÖLGER/ Karin von WELCK (Hrsg.) (1990):

Gisela VÖLGER/ Karin von WELCK (Hrsg.), Männerbünde - Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Zweibändige Materialiensammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln vom 23. März bis 17. Juni 1990, Köln 1990.

Herbert VORGRIMLER (1985):

Herbert VORGRIMLER, Theologische Gotteslehre: Leifaden Theologie 3, Düsseldorf 1985.

Naomi WEISSTEIN (1988):

Naomi WEISSTEIN, Frauenpsyche und Männerpsychologie. Über anfechtbare Beweise und männliche Imaginationen von Weiblichkeit, in: Barbara SCHAEFFER-HEGEL/Barbara WATSON-FRANKE (Hrsg.), Männer Mythos Wissenschaft. Grundlagentexte zur feministischen Wissenschaftskritik, Pfaffenweiler 1988, 201-221.

Wilfried WIECK (1988):

Wilfried WIECK, Männer lassen lieben. Die Sucht nach der Frau, Stuttgart ¹²1988.

Wilfried WIECK (1990):

Wilfried WIECK, Wenn Männer lieben lernen, Stuttgart 1990.

Ich versichere hiermit gemäß § 25 Abs. 4 DPO, daß ich die vorstehende Diplomarbeit selbständig abgefaßt und ausschließlich die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Weiterhin erkläre ich, daß die Arbeit nicht bereits als Zulassungs-, Diplom-, Lizentiats- oder Doktorarbeit eingereicht wurde.

Bamberg, den 22.04.1994

(Martin Weiß)