

von dem ewigen Schöpfer gerufen ist, dann bricht die Gemeinschaft mit ihm im Tod nicht einfach ab. Aber dies kann man nur bei einem ganzheitlichen Verständnis des menschlichen Lebens erfassen. In diesem Licht gehört der Tod auch zum Leben, wie umgekehrt das Leben nicht ohne den Tod gedacht werden kann. Im Angesicht des Todes fallen die Masken des Lebens. Das Leben erhält seine letzte Reife im Gegenüber zum Tod. Was durch diesen Tod hindurch bestehen kann, wird zwar verwandelt, bleibt aber zum ewigen Leben. So wird auch das irdische Leben, gerade wenn es kein Letztes ist, kostbarer und wertvoller.

Wiederum zeigt sich die Transparenz und Metaphorik der tragenden Worte. Der Tod, der das Leben nicht festhält, sondern in seiner ganzen Fülle aus sich entläßt und entbindet, wird zur Wiedergeburt des Menschen. Der Tod ist so der wahre Geburtstag. Dies geschieht nicht erst im physischen Tod, sondern immer dann, wenn das Leben in dieser Zeit selbstlos über sich hinauswächst, sich dahingibt und zur Liebe wird, die als einzige bleibt.

Es bleibt die Frage nach Leid und Schmerz. Unsere Gesellschaft erwartet von der fortschreitenden Beherrschbarkeit der Lebensvorgänge die Vernichtung von Schmerz und Leid. Wo der Schmerz heute Gegenstand der Besinnung, Untersuchung und Forschung ist, erscheint er weitgehend nur in der Perspektive seiner Überwindung. Diese Perspektive wird aber dem Leid und dem Schmerz menschlich wie christlich nicht gerecht, ob es sich nun um eine Gebärende handelt, die jeden Schmerz unbedingt vermeiden will, oder um einen Sterbenden, den man in der Nacht der Bewußtlosigkeit, die den Schmerz fernhält, dahindämmern läßt. Die Leidensfähigkeit gehört zum Menschen. Es gibt im Leiden auch die Möglich-

keit zu einer letzten Reifung. Es versteht sich von selbst, daß dies kein automatischer Prozeß ist. Unerträgliche körperliche Schmerzen können auch jede Leidensfähigkeit beeinträchtigen. Die Bekämpfung dieser Schmerzen ist unter Umständen die Voraussetzung für eine menschliche Bewältigung des Leidens. Die Auseinandersetzung mit Leid und Schmerz geschieht jedoch nicht im passiven Erdulden, sondern im aktiven Tun des Sich-Erprobens. Das Ideal eines schmerzfreien Lebens ist zwar nicht als solches schlecht. Alle Träume von einem besseren und glücklicheren Leben sind davon geprägt. Man kann aber den Schmerz nicht völlig zum Schweigen bringen, ohne dem Leben selbst die notwendige innere Unruhe und den Stachel zu nehmen. Die „Kultur der Analgetika“ steht letztlich nicht im Dienste des Menschen, sondern dieser wird dem „Ideal“ eines schmerzfreien Lebens unterworfen. Die Narkotisierung des Lebens ist ein grundlegender Angriff auf die menschliche Gesellschaft. Sie macht nicht nur unfähig zum Ertragen der eigenen Schmerzen, sondern sie macht uns auch unfähig zur Wahrnehmung und zum Tragen von fremdem Leid.

Damit ist ein Ausblick auf das christliche Geheimnis des Leidens möglich. Symbol für jedes Leid des einzelnen und der Welt ist das Kreuz. Nur wenn man es trägt, ist man ein Jünger Jesu Christi. Man kann die dem Leben zugehörigen Schattenseiten, den Schmerz, die Krankheit und den Tod, nicht einfach abblenden. Es sind die Rückseiten des Lebens. Aber diese Schatten haben nicht das letzte Wort. So wie Jesus Christus nicht im Tod geblieben ist, gibt es auch neue Hoffnung für alle, die ihren Schmerz annehmen und um Vergebung bitten. Dies ist ein Thema von der Taufe bis zum Tod. Anfang und Ende stehen stellvertretend für das ganze menschliche Leben.

Befreiungstheologie für Frauen – oder Religion der Großen Göttin?

Ein Literaturbericht zur feministischen Theologie

Während in der Theologie allenthalben darüber geklagt wird, daß es an neuen Impulsen mangle (vgl. HK, August 1989, 362 ff.), daß „spektakuläre Neuaufbrüche“ und „markante Trends“ nicht in Sicht seien (vgl. HK, Juli 1987, 301), gibt es ein theologisches Lehr- und Forschungsgebiet, das in dieser Hinsicht als Ausnahme von der Regel gelten darf und in dem, nimmt man allein die große Zahl an Neuerscheinungen Jahr für Jahr auf dem theologisch-religiösen Buchmarkt zum Maßstab, weder eine Sättigung des Bedarfes noch auch ein Stillstand der Diskussion festzustellen ist: die feministische Theologie. Erst recht gilt dies dann, wenn man auch die Neuerscheinungen binzunimmt, die sich nicht explizit als

„feministisch“ verstehen, sondern sich mit dem breiten Themenbereich der veränderten bzw. sich verändernden Stellung der Frau in Kirche und Christentum bzw. der Religion und Christentum berührenden Frauenforschung befassen (vgl. HK, Dezember 1988, 574 ff.).

Vor dem Hintergrund eines weitreichenden, auch von seinen Kritikern nicht zu leugnenden Wandels des Verhältnisses der Geschlechter zueinander hat sich mit der feministischen Theologie in den letzten 15 bis 20 Jahren, angestoßen vor allem durch entsprechende Entwicklungen in den USA, eine theologisch vielfältige, der Sache

wie den Methoden nach mehr oder weniger eigene Wege suchende Forschungsrichtung entwickelt mit dem Ziel, eine als *patriarchalisch* qualifizierte traditionelle Aussonderung und Abwertung der Frau in Kirche, Religion und Gesellschaft offenzulegen und überwinden zu helfen (vgl. HK, Januar 1984, 29f.). Das Interesse gilt gleichermaßen der Überwindung *sexistischer* Haltungen, die eine gleichberechtigte Teilhabe von Frauen am kirchlich-religiösen Leben erschweren bzw. verunmöglichen, wie auch latent *androzentrischer* Einstellungen, die bis weit in kirchliche Strukturen und die Glaubenslehre hinein ihre Spuren hinterlassen haben.

Die gegenwärtig festzustellende Fülle an Neuerscheinungen auf dem Gebiet der feministischen Theologie wie auch benachbarter Fragestellungen ist dabei nicht nur ein Indiz für die Dynamik, die für Kirche, Christentum und Theologie in diesem Themenfeld liegt, sondern auch ein Hinweis für Veränderungen dieser jüngsten unter den sich *kontextuell* verstehenden Theologien: Neue Generationen von Theologinnen (aber auch Theologen) melden sich zu Wort. Damit werden die Stimmen und Strömungen noch vielfältiger, das, was man pauschalierend „die feministische Theologie“ nennt, in sich widersprüchlicher, es differenziert sich weiter aus.

Während die feministische Theologie mit ihrem thematischen Umfeld auf diese Weise einerseits unübersichtlicher wird, hat sie andererseits aber inzwischen auch einen gewissen Grad an *innerer Stabilität* und begrenzter *Anerkennung* gefunden. Symbolhaft drückt sich letzteres etwa in der Tatsache aus, daß sie inzwischen zu einem einschlägigen Stichwort in Sammelwerken, Lexika und Handbüchern avancierte (vgl. die Beiträge von *Hedwig Meyer-Wilmes*, in: Wörterbuch des Christentums, Gütersloh/Zürich 1988, S. 342f.; *Catharina Halkes*, in: Frauenlexikon, Freiburg i. Br. 1988, Sp. 1100ff.; *Marie-Theres Wacker*, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Band 1, München 1984, S. 353ff.) sowie zum Gegenstand von Analysen und Berichten geworden ist, die von ihren Autoren nicht als Beiträge *der* feministischen Theologie, sondern als zwar nicht ohne Sympathie für die Sache verfaßte, dennoch aber auf die nötige Distanz nicht verzichtende Deutungsversuche verstanden werden (vgl. *Uwe Gerber*, Die feministische Eroberung der Theologie, München 1987).

Selbst wenn feministische Theologinnen zuweilen sichtlich und hörbar Mühe haben, sich durch die Unterscheidung von Strömungen und Richtungen auseinanderdividiert zu sehen, und schwesterliche Geschlossenheit bzw. innerfeministische Solidarität einklagen (vgl. Handbuch Feministische Theologie, hg. von *Christine Schaumberger* und *Monika Maassen*, Münster 1986, S. 15; Der Gott der Männer und die Frauen, hg. von *Marie-Theres Wacker*, Düsseldorf 1987, S. 8), für eine kritische Sichtung feministischer Entwürfe sind Unterscheidungen naturgemäß unumgänglich – und im übrigen auch unter feministischen Theologinnen selbst gang und gäbe. Daß solche Unterscheidungen überhaupt als problematisch empfunden

werden, illustriert nur wiederum die *Doppelgesichtigkeit* der feministischen Theologie als „*Bewegung*“ einerseits und „*wissenschaftliche Theologiekritik*“ andererseits (vgl. Meyer-Wilmes, a. a. O.) bzw. die Frage, ob oder inwieweit es sich bei der feministischen Wissenschaft tatsächlich um einen *Wissenschaftsansatz sui generis* handelt. Mit derselben Doppelgesichtigkeit hat auch die große äußere Verschiedenheit feministisch-religiöser wie -theologischer Texte zu tun: mit viel Empathie verfaßte Essayistik findet sich neben gelehrter Theologie, poetische Entwürfe neben dem mehr oder weniger reflektierten Erfahrungsbericht.

Drei Richtungen: nachchristlich, matriarchal, befreiungstheologisch

Im wesentlichen lassen sich in der gegenwärtig angebotenen feministisch-theologischen Literatur *drei Richtungen* ausmachen: zum einen eine *radikal-nachchristliche* Position wie die von *Mary Daly*, von der zwei Werke in deutscher Übersetzung vorliegen: *Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1978; *Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus*, München 1980). Selbst wenn die meisten feministischen Theologinnen nicht bereit sind zu tun, was *Mary Daly* tat, nämlich die Brücke zu Kirche und Christentum hinter sich abzubrechen, so ist ihre Position nicht nur wegen ihres extremen Charakters weiterhin Referenzgröße, sondern scheint auch eine gewisse Leitbildfunktion zu besitzen: „*Mary Dalys* Interpretationsmodell ruft bei vielen Frauen Wiedererkennen hervor. Ihr radikales und ‚gnadenlos‘ analytisches Denken, ihre Sprachvirtuosität und ihre scharfen Formulierungen inspirieren, amüsieren und machen unsicher“ über den einzuschlagenden Weg (*Nicole Zunhammer*, in: Handbuch Feministische Theologie, a. a. O., S. 284).

Eine zweite Richtung teilt vieles mit der nachchristlichen Sicht *Mary Dalys*, indem sie gerade auch *außerchristliche* Traditionsstränge mit einbezieht, sich auf *Göttinnen-* und *Matriarchatstraditionen* besinnt. Christliches und Außerchristliches gehen hier eine neuartige, dem New Age (vgl. HK, Dezember 1987, S. 579ff.) verwandte Verbindung ein – der „religiöse Feminismus“ (*Susanne Heine*, in: Theologie feministisch, hg. von *Marie-Theres Wacker*, Düsseldorf 1988, S. 60): *Christa Mulack* und *Elga Sorge* sowie *Heide Göttner-Abendroth* und *Gerda Weiler*. Innerhalb der feministischen Theologie gehört diese Richtung gegenwärtig zu den umstrittensten.

Schließlich – und das ist bis heute die theologisch gewichtigste Strömung innerhalb der feministischen Theologie – jene Gruppe von Theologinnen, die in ihrer kritischen Sicht der androzentrischen Orientierung der kirchlichen Tradition anderen Feministinnen in nichts nachstehen, sich jedoch den Glauben daran bewahrt haben, daß dies den Kern des jüdisch-christlichen Gottesglaubens nicht berührt, und die vergessene, verdrängte Geschichte des

Weiblichen und der Frauen in der biblischen bzw. kirchlichen Tradition neu ins Bewußtsein zu heben suchen: *Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Virginia R. Mollenkott, Catharina Halkes, Elisabeth Moltmann-Wendel, Luise Schottroff* u. a. Ein zentrales Werk dieser von Radford Ruether „ethisch-befreiungstheologisch“ (vgl. das Vorwort von *Dorothee Sölle*, in: *Carter Heyworth*, Und sie rührte sein Kleid an, Stuttgart 1986, S. 8 f.) und von Moltmann-Wendel „kritisch-feministisch“ (Vorwort zu: *Virginia R. Mollenkott*, Gott eine Frau?, München 1985, S. 124) genannten Spielart von feministischer Theologie liegt erst seit einem Jahr in deutscher Übersetzung vor: Schüssler Fiorenzas „Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge“ (München/Mainz 1988).

Die Deutschamerikanerin Schüssler Fiorenza entwirft darin eine feministisch-theologische Hermeneutik auf der Basis der „partikularen Unterdrückungs- und Befreiungserfahrung“ von Frauen. Vor diesem Hintergrund werde – so Schüssler Fiorenza – jede andere Bibelforschung in Frage gestellt, die den Anspruch erhebe, „objektive‘ Textinterpretation und ‚wert-neutrale‘ historische Rekonstruktion zu sein“ (a. a. O., S. 62). Als *Offenbarungskanon* werde nur akzeptiert, was von dieser Erfahrung extrapoliert werde. Oder wie sie an anderer Stelle zusammenfassend diesen Typ von Hermeneutik charakterisiert: „Eine feministisch kritische Befreiungshermeneutik muß in kritischer Dauerreflexion alle biblischen Texte ohne Ausnahme daraufhin überprüfen, ob und inwieweit sie in patriarchalem Interesse formuliert sind und gebraucht werden, um patriarchale Unterdrückung zu legitimieren und theologisch fortzuschreiben“ (in: *Feministische Theologie*, hg. von *Maria Kassel*, Stuttgart 1988, S. 23).

Ergänzung oder „Paradigmenwechsel“

Was Schüssler Fiorenza „Hermeneutik des Verdachts“ nennt (a. a. O., S. 24), wird so Grundlage einer eigenen Theologie, einer eigenen Spiritualität, kurz: einer „Frauenkirche“, ein Begriff, den sie nicht „separatistisch“ verstanden wissen will: „So wie wir von der Kirche der Armen, von der asiatischen oder der afrikanischen Kirche, von der presbyterianischen, der anglikanischen oder der römisch-katholischen Kirche reden, ohne damit die theologische Vorstellung einer universalen Kirche aufzugeben, so können wir von der Kirche der Frauen als von einer Manifestation dieser Universalkirche reden.“ Da alle christlichen Kirchen unter „patriarchalem Sexismus und Rassismus“ litten, überschreite die Frauenkirche „alle traditionellen, von Männern gemachten konfessionellen Grenzen“ (in: *Brot statt Steine*, Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg i. Ue. 1988, S. 39 f.).

Während Schüssler Fiorenza und andere leugnen, daß es sich bei der feministischen Theologie um eine *ergänzende*

theologische Perspektive handelt, sondern ihren Charakter im Sinne eines „Paradigmenwechsels“ (a. a. O., S. 21), einer „Alternative“ (Luise Schottroff, in: *Evangelische Kommentare*, Mai 1988, S. 257) betonen, vertritt – und das zeigt die Spannweite der Positionen innerhalb dieses Typs von feministischer Theologie an – Moltmann-Wendel einen weniger ausschließlichen Standpunkt: Sie reiht die feministische Hermeneutik ein unter die verschiedenen neuen hermeneutischen Zugänge, die es gegenwärtig sonst noch gibt, etwa die *materialistische* und *psychoanalytische*: „Keine ist absolut zu setzen, aber jede bereichert den Zugang“ (in: *Ein eigener Mensch werden*, Gütersloh 1980, 1987, S. 147).

Kennzeichnend für die neuere Situation auf dem Gebiet der feministischen Theologie ist jedoch weniger die Unterscheidung dieser schon traditionell zu nennenden Richtungen: Weder in den Themen noch in den Namen hat sich hier viel verändert. Neu sind demgegenüber ein inzwischen sehr viel größeres Maß an *innerfeministischer Auseinandersetzung*, eine gewisse Anpassung an die arbeitsteilige Gliederung des traditionellen theologischen *Fächerkanons*, schließlich eine Verbreiterung des Themenspektrums bis hinein in die letzten theologischen und pastoralen Verästelungen: Der Theologie der Befreiung nicht unähnlich ist mit der feministischen Theologie eine *Parallel-Theologie* im Entstehen begriffen: neben den bisher dominierenden historisch-exegetischen Fachgebieten wird alles noch einmal feministisch durchzubuchstabieren versucht: Ethik, Politische Theologie, Mariologie, die unterschiedlichsten dogmatischen Themen, Spiritualität, Liturgie, Religionspädagogik, Praktische Theologie.

Nach einer ganzen Reihe von Veröffentlichungen, die eher das *Ganze* der feministischen Theologie in den Blick zu nehmen versuchen (vgl. Catharina Halkes, *Suchen*, was verloren ging, Gütersloh 1985; Elisabeth Moltmann-Wendel, *Das Land, wo Milch und Honig fließt*, Gütersloh 1985; Rosemary Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985), scheint der Zug zur *Spezialisierung* auch in der feministischen Theologie nicht aufzuhalten zu sein. So verweist die Paderborner Alttestamentlerin Marie-Theres Wacker in einer „Zwischenbilanz“ zur feministischen Theologie zwar darauf, daß diese von ihrem Ansatz her die Fächeraufteilung der traditionellen akademischen Theologie sprengt, sieht sich aber zugleich in der Verlegenheit, erklären zu müssen, warum etwa der von ihr herausgegebene Sammelband genau entlang den gewohnten theologischen Disziplinen angelegt ist. Auf das arbeitsteilige Vorgehen können auch feministische Theologinnen weniger denn je verzichten: „Vom Ansatz her müßten sie ja ... Allround-Theologinnen sein, in der Exegese ebenso zu Hause wie in der systematischen Theologie oder der Gegenwartsdiagnostik“ (in: *Theologie feministisch*, Düsseldorf 1988, S. 21).

Aber es bleibt in der gegenwärtigen feministischen Theologie nicht nur bei Veränderungen in einem solchen vergleichsweise äußerlichen Punkt: *Christine Janowski* spricht – im Rahmen des Tübinger Studium generale des

Wintersemesters 1987/88 – gar von einer sich abzeichnen- den „dritten Phase des Feminismus“, „in der mit dem Ab- bau von Solidaritätszwängen nach innen alles viel diffe- renzierter wird: auch das Verhältnis zu ‚der‘ ‚männlichen‘ bzw. ‚patriarchalen‘ Tradition und der Umgang mit sol- chen Kategorien“ (in: Weiblichkeit der Theologie, hg. von Elisabeth Moltmann-Wendel, Gütersloh 1988, S. 184). Und sie liefert gleich ein Beispiel mit, indem sie die be- kannte, etwas gefühlig-idealistisch geratene Lesart des Rechtfertigungsgedankens („Ich bin gut. Ich bin ganz. Ich bin schön“, in: Das Land, wo Milch und Honig fließt, a. a. O., S. 155 f.) der Herausgeberin des Sammelbandes, Moltmann-Wendel, kritisch unter die Lupe nimmt: Als isolierte Formel widerspreche diese Formel nicht nur der „Dogmatik der Männer“, sondern auch der „feministisch eingeklagten Erfahrung von Frauen wie mir“ und wirke gerade nicht heilsam und befreiend.

„Ein gebrochenes Verhältnis zu begriffsanalytischen Festlegungen“

Als ein unbewältigtes Problem sieht Janowski im übrigen die friedliche Koexistenz von Poetisch-Assoziativem und Diskursiv-Theologischem in der feministischen Theolo- gie: „Als kontextuelle und bewußt (!) perspektivische Er- fahrungstheologie, als experimentelle und kritische – auch traditions- und wissenschaftskritische – Befreiungs- theologie (hat die feministische Theologie) weithin ein höchst gebrochenes Verhältnis nicht nur zu allem Dog- mati(sti)schen, sondern auch zu systematischen Abstrak- tionslagen, Kohärenzzwängen, Universalitäts- und Letzt- begründungsansprüchen und zu begriffsanalytischen (Selbst-)Festlegungen. Mit der Folge, daß z. B. ihre posi- tiven Grundbegriffe wie Ganzheit, Ganzheitlichkeit, Gegen- und Wechselseitigkeit (mutuality), Freiheit, Egalität, Männlichkeit/Weiblichkeit usw. trotz ihrer evokativen Kraft oft unklar und mißverständlich bleiben oder gar die Assoziation, das Literarische, ja das Poetische im Vorder- grund steht“ (in: Weiblichkeit der Theologie, a. a. O., S. 173).

Äußerst kontrovers sind schließlich die feministisch- selbstkritischen, zuweilen auch im guten Sinne polemischen Bemerkungen der Wiener Religionspädagogin und Neutestamentlerin Susanne Heine unter ihresgleichen aufgenommen worden. Heine sieht eine Phase des „irrationalen Aufbruchs“ in der feministischen Theologie nach und nach von einer Phase der „nüchternen, kritischen Prüfung“ abgelöst werden, worin einige ihrer feministi- schen Kombattantinnen offenbar Reste des gerade be- kämpften männlich-patriarchalen Syndroms erkennen, sie selbst sieht sich gar des „Verrats am feministischen ‚Lehramt‘“ geziehen (vgl. Schlangenbrut, Nr. 23, S. 43). Susanne Heine skizziert als langfristiges Ziel femini- stisch-theologischer Bemühungen die „Aufhebung des Feminismus und der feministischen Theologie“. Schon den Begriff feministische Theologie hält sie für ebenso *unsinnig* wie den einer „Theologie der Befreiung, der

Hoffnung, der Frage“: „Wäre denn eine Theologie ohne Fragen und Suchen, ohne Frauen und ohne humane Be- ziehungen zwischen den Geschlechtern denkbar?“ Aus- grenzende Bezeichnungen dieser Art seien nur ein Hinweis darauf, daß „Elemente, ohne die Theologie nicht Theologie wäre, ihre Bedeutung verloren haben und wie- dergewonnen werden müssen“ (in: Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1986, S. 58).

Von diesem Ansatz einer Theologin, die von sich selbst sagt, daß sie das feministische Grundanliegen, den Kampf gegen jede Form des Sexismus, absolut teile (vgl. Schlan- genbrut, a. a. O., S. 41), bleibt im übrigen auch das *Pro- prium feministischer Theologie*, das betont partikulare Interesse und die Reserven gegenüber Versuchen, objekti- vierende Aussagen machen zu wollen, nicht verschont: „Der Anspruch auf Reflexion, die Bemühung um Objekti- vität, das Distanz-nehmen-Können von den Formen der Unmittelbarkeit in Erfahrung und Handeln machen erst zielgerichtete Überlegung und verantwortliches Tun möglich. Verobjektivierung des Interesses läßt uns klarer erkennen, in welchem geschichtlichen Wirkungszusam- menhang wir stehen; die Erforschung des geschichtlichen Wirkungszusammenhangs läßt uns wieder das eigene In- teresse deutlicher bewußt werden. All das erhellt den Kommunikationszusammenhang, in dem wir in jedem Falle stehen, dem wir leichter zum Opfer fallen, wenn wir ihn nicht durchschauen und dadurch die Orientierung verlieren“ (Frauen der frühen Christenheit, a. a. O., S. 56 f).

Dieselbe Autorin verspricht sich – trotz allen Erkenntnis- zuwachses in der Vergangenheit in dieser Hinsicht – auch keinen sonderlichen Gewinn von fortgesetzter femini- stischer *Rekonstruktion urchristlicher Frauengeschichte*. Den Glauben an das frühchristliche „goldene Zeitalter für Frauen“ (in: Gott schuf den Menschen als Mann und Frau, hg. von Paulus Gordan, Graz–Wien–Köln 1989, S. 160) vermag sie nicht zu teilen. Sie sieht darin allenfalls ein allzu *interessegeleitetes Hineininterpretieren* aus heuti- ger, feministischer Sicht, etwa in die Person Jesu: „Jede Epoche der Theologie, jeder Einzelne, sie alle fanden ihre Gedanken in Jesus wieder, und so schufen sie ihn nach ih- rer eigenen Persönlichkeit“ (Frauen der frühen Christen- heit, a. a. O., S. 57). Daher plädiert sie – was allgemein- wissenschaftlich trivial, aber im Kontext feministischer Theologie immerhin an bisher angenommenen Grundfe- sten rüttelt – für die „kritische und vom eigenen Interesse absehende Analyse historischer Texte“ (a. a. O.).

Von der Menschwerdung Gottes in einem Mann

Demgegenüber setzt Heine auf eine realistische Einschät- zung der historischen Lage des frühen Christentums in hellenistisch-spätantiker Umgebung, in der die Stellung der Frau gegenüber der der Männer nun einmal eine „un- tergeordnete“ war (vgl. Gordan, a. a. O., S. 160). Wenn

der Mann-Frau-Unterschied in den frühen Gemeinden einen geringeren Stellenwert besessen habe, dann weniger weil „dem Gottesreich an der Frauenemanzipation oder der Destruktion des Patriarchalismus läge“, sondern weil angesichts des als nahend geglaubten Gottesreiches stereotype Unterscheidungen dieser Art – vgl. Gal 3, 28 – schlicht bedeutungslos geworden seien (a. a. O., S. 162).

Im übrigen scheint zunehmend weniger die Frage nach dem historischen Jesus im Mittelpunkt des Interesses zu stehen als vielmehr die nach einer *feministischen Christologie*, d. h. die Frage, inwieweit für eine feministische Theologie die Menschwerdung Gottes *in einem Mann* letztlich akzeptabel ist. Rosemary Radford Ruether warnt davor, die „Beziehung zwischen dem Christus, der erlöst, und den Frauen, die erlöst werden, ... zu theologisch letztgültigen Symbolen für die Geschlechter“ zu machen: „Christus (muß) nicht männlich sein, aber auch die Gemeinde der Erlösten besteht nicht nur aus Frauen.“ Im übrigen könne „Christus als die erlösende Gestalt und Wort Gottes nicht ‚ein für allemal‘ in den historischen Jesus eingekapselt werden. Die christliche Gemeinde hält Christi Identität aufrecht“ (in: Sexismus und die Rede von Gott, a. a. O., S. 169).

Jedoch sieht es vorderhand nicht danach aus, als wäre mit dieser Äußerung Radford Ruethers das Thema erledigt. So meint die schweizerische feministische Theologin *Doris Strahm*, unter Feministinnen „die Relativierung der absoluten Bedeutsamkeit Christi als der unüberbietbaren und einmaligen Menschwerdung Gottes“ ausgemacht zu haben: „Eine exklusive Inkarnation Gottes in einem Mann kann von Feministinnen nicht geglaubt werden“. Ganz in befreiungstheologischer Diktion will sie Menschwerdung demgegenüber verstehen als ein „fortlaufendes Ereignis, das sich überall dort vollzieht, wo Befreiung von Unterdrückung und Unrecht, wo Erlösung aus entfremdeter und verkümmelter Menschlichkeit geschieht und wo ... Erstarrtes zum Leben erweckt und Zerbrochenes geheilt wird“ (in: Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie, Freiburg i. Ue. 1987, 21989, S. 96).

Susanne Heine setzt auch in dieser Frage den der kirchlichen Tradition gegenüber verständnisvolleren Kontrapunkt: Nirgends stehe geschrieben, daß Gott *Mann* geworden sei; da er in die Geschichte gekommen sei, habe er allerdings entweder Mann oder Frau werden müssen (Wiederbelebung der Göttinnen?, Göttingen 1987, S. 151). Mit anderen Worten: Die Tatsache, daß der irdische Jesus von Nazareth Mann und nicht Frau war, ist Teil der „ärgerlichen Konkretheit und Beschränktheit der Inkarnation“ (*Kurt Koch*, Schweigeverbot, Freiburg i. Br. 1988, S. 261). Ist das Geschlecht des Erlösers damit aber bereits theologisch „ohne letzte Bedeutung“, wie Radford Ruether annimmt (Sexismus und die Rede von Gott, a. a. O., S. 169)? Susanne Heine meint, und zwar mit einer feministischen Begründung, nein: Wenn ein Mann gesagt habe, daß Gottes Sache nicht das *Herrschen*, sondern das *Dienen* sei, gehöre dies elementar zur „Umwertung aller

Werte“. „Eine Frau könnte an den Erniedrigten keine Stellvertretung üben, weil sie selbst immer schon da ist, wo diese stehen. Zur Stellvertretung gehört der freiwillige Verzicht auf Macht und Privilegien“ (Wiederbelebung der Göttinnen?, a. a. O., S. 156 f.). Oder in der Sprache der traditionellen Dogmatik: „Nur ein Mann konnte in einer patriarchalischen Gesellschaft, in der Frauen kein Zeugnisrecht besaßen, von Gott Zeugnis ablegen, das Reich Gottes aufrichten, den neuen Bund mit dem neuen Volk Gottes schließen. Gott mußte sozusagen die Welt nehmen, wie sie war“ (*Wolfgang Beinert*, in: Frauenbefreiung und Kirche, hg. von dems., Regensburg 1987, S. 67).

Das negative Gottesbild der Matriarchatsreligion

Mehr noch als diese kritisch-befreiungstheologische Form der feministischen Theologie macht in pro wie in contra die zweite große Strömung gegenwärtig von sich reden, die man mit Radford Ruether die „Wiederbelebung der Religion der Großen Göttin“ nennen könnte (in: Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern, Stuttgart 1988, S. 13). Neu ist auch diese Richtung nicht – auch hierfür ebnete Mary Daly den Weg: Dem Wort „Gott“, das für sie die „Nekrophilie des Patriarchats“ beinhaltet, setzt sie die „Göttin“ als Inbegriff des „lebenliebenden (biophilen) Seins der Frauen und der Natur“ entgegen (in: Jenseits von Gottvater Sohn & Co., München 1980, S. 8).

In einer Mischung aus New-Age-Frömmigkeit und leicht verdaulicher religiös-feministischer Sinnsuche-Poesie findet dieser Ansatz etwa in den autobiographischen Notizen der schweizerischen Journalistin und reformierten Pfarrerstochter *Ursa Krattiger* seinen Niederschlag: Die Reise in eine *weibliche Spiritualität* dieser „perlmutternen Mönchin“ – so der Buchtitel (Zürich 1983) – ist eine einzige „Suche nach Weisheit“ – vom „Weltwissen“ zum „Urwissen“ (S. 148), von den calvinistischen „Steinen, die meinen Hunger nicht stillen“ (S. 30), zur „Hochzeit der Gegensätze. Unio mystica. Kreuz im Kreis – das Zeichen der uranfänglichen Göttin des Beginns“ (S. 203).

Was sich bei Krattiger schon durch seine *radikale Subjektivität* geradezu unangreifbar macht, ist dies bei einer im kirchlichen Auftrag lehrenden Theologin nicht – und genau hier liegt der Konflikt zwischen der Kasseler Religionspädagogin Elga Sorge und der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (vgl. HK, September 1989, S. 436). Angesichts des von ihr als „erschreckend grausam, lebens- und liebesfeindlich“ qualifizierten jüdisch-christlichen Gottesbildes (in: Religion und Frau, Stuttgart 1985, 1988, S. 46) geht es auch Sorge um „neue lebenspendende Bilder und Symbole für das Göttliche“ (a. a. O., S. 47). Sie will nicht dem männlichen Gott das ihm fehlende Weibliche nur *hinzufügen*, das Weibliche in das herkömmliche Gottesbild *integrieren*, sondern ihm ein „Göttinbild“ vorhalten, „durch das dieser sich kritisieren und verwandeln lassen könnte“. „Die Göttin ist ... kein ‚weiblicher Gott‘, sie bedeutet eine andere Einstellung zur

Welt als der Glaube an Gott, den Herrn. Die Göttin und ihr Heros sind Symbole für die tiefe Verbundenheit aller mit dem Lebensstrom ... (a. a. O., S. 66).

Der Gottesglaube erscheint hier als durch und durch *lebensfeindlich, sündenfixiert, lieblos, gewalttätig*. Der eigentliche Sünder ist der „selbstüberhebliche Gesetzesgott“ („und seine Stellvertreter“), der „Frauen und Männern ihre autonome Identität nimmt, ihnen authentische Erkenntnis verbietet und die Anerkennung seines unbegreiflichen Willens verlangt“ (a. a. O., S. 117). Matriarchale Vorstellungen sind bei Elga Sorge Mittel auf dem Weg zu einer „Erlösung zur Liebe“ (a. a. O., S. 37). Was sie von vielen anderen feministischen Theologinnen unterscheidet, sind nicht diese matriarchalen Versatzstücke ihrer Theologie, sondern ist ihre *extrem negative Sicht vom christlichen Sündenverständnis* bzw. von der Rechtfertigung des Sünders (zur Auseinandersetzung um Elga Sorge vgl. epd-Dokumentation 7/1988, 8.2.88).

Weniger extrem, aber deswegen nicht weniger umstritten fällt demgegenüber die Position der theologischen Schriftstellerin *Christa Mulack* aus. Nach „Weiblichkeit Gottes“ (Stuttgart 1983; vgl. HK, Januar 1984, S. 32) baute sie im Zweijahresrhythmus konsequent ihr matriarchal-feministisches Themenfeld aus: „Maria. Die geheime Göttin im Christentum“ (Stuttgart 1985); „Jesus – der Gesalbte der Frauen“ (Stuttgart 1987); schließlich die Aufsatzsammlung „Im Anfang war die Weisheit: feministische Kritik des männlichen Gottesbildes“ (Stuttgart 1988). Auch ihr geht es zunächst einmal nicht um eine Integration des Weiblichen, sondern um einen kräftigen *Gegenimpuls* gegen dessen Vernachlässigung: „Priorität des Weiblichen“. Es müsse – so Mulack – genauso legitim wie selbstverständlich sein, „von der Gottheit als Mutter, Tochter und Heiligem Geist zu sprechen, wie man heute noch die Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist lehrt“ (vgl. Die Weiblichkeit Gottes, S. 17).

Aufwertung des Weiblichen und negative Bewertung alles Männlichen

Kritik – und zwar gerade auch feministische – rief vor allem die Tatsache hervor, daß Mulack im Rückgriff auf Kabbala, Mythologie, Tiefenpsychologie, Anthropologie und anderes mit einer Selbstverständlichkeit mit Größen wie *dem Weiblichen* und *dem Männlichen* operiert, wie dies gerade mit Beginn der Frauenbewegung immer weniger plausibel schien, und so das *Ewig-Weibliche* bei ihr auf nunmehr feministische Weise eine unerwartete Wiedergeburt erfährt. So wirft die Theologin *Doris Brockmann* (in: Der Gott der Männer und die Frauen, a. a. O., S. 70 ff.) Mulack vor, sie reflektiere zwar die Problematik der traditionellen Deutungsmuster „Aktivität versus Passivität“, bleibe ihnen aber faktisch selber verhaftet. Mit der Ersetzung durch „Empfänglichkeit versus Wirksamkeit“ und mit der Bestimmung einer spezifisch weiblichen Form der Aktivität überwinde sie dieses Deutungsmuster nur

scheinbar bzw. greife auf eine Begrifflichkeit zurück, die sich einem *biologistischen Erklärungsansatz* verdanke.

Die Ursache dafür sieht Brockmann in einer für die Matriarchatsrichtung innerhalb der feministischen Theologie typischen *unkritischen Rezeption* etwa der Anthropologie *Margaret Meads*, der Anima-Animus-Theorie *Carl Gustav Jung*s bzw. der Psychoanalyse *Erich Neumanns* („Die Psychologie des Weiblichen“). Dem Weiblichen schreibe Mulack die Qualität zu, zu „wahrem“, „ganzheitlichem“ Menschsein zu führen, ja erlösend zu wirken. Mit dieser *Aufwertung des Weiblichen* und der damit einhergehenden *prinzipiell negativen Bewertung alles Männlichen* bleibe sie selbst dem kritisierten Gesetz des „patriarchalen Bewußtseins“ unterworfen (vgl. auch die Kritik von Susanne Heine an der Rezeption C. G. Jungs in der feministischen Theologie, in: Frauen der frühen Christenheit, a. a. O., S. 61 f.).

Darüber hinaus sieht sich eine Reihe von einschlägig gebräuchlichen Topoi dieses Typs von feministischer Theologie, die allerdings auch bei anderen Theologinnen, wie Marie-Theres Wacker vermerkt (in: Der Gott der Männer und die Frauen, a. a. O., S. 12, Anm. 6), vorkommen (etwa bei Radford Ruether, Moltmann-Wendel oder Halckes), einer beträchtlichen Infragestellung ausgesetzt. Im Mittelpunkt der Kritik stehen die Ergebnisse der Matriarchatsforschung bzw. die Werke ihrer eifrigsten Verarbeiterinnen: *Johann Jakob Bachofen*, Das Mutterrecht; *Erich Neumann*, Die Große Mutter; *Robert von Ranke-Graves*, Die Weiße Göttin; *Heide Göttner-Abendroth*, Die Göttin und ihr Heros; schließlich *Gerda Weiler*, Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament (München 1984) sowie *Christa Mulack* und *Elga Sorge*.

Der Vorstellung, der alttestamentliche Gott Jahwe habe sich im Zuge einer kämpferischen Auseinandersetzung gegen einen matriarchalen Gott bzw. eine Göttin durchgesetzt, hält Marie-Theres Wacker entgegen, eine matriachale Vorgängergöttin Jahwes mit Namen Jahu à la Ranke-Graves habe es schlicht nicht gegeben: „Hier hat sich ein Poet seine Göttin selbst geschaffen und sie in die ferne Vergangenheit zurückprojiziert“ (a. a. O., S. 21). Für problematisch hält es Wacker aber vor allem, zu glauben, man könne die patriarchalen Symbole dadurch entlarven, daß man sie durch matriachale ersetzt bzw. sie matriachalisch heimholt. Eine auf ihre bloße *Funktion* – nämlich das Brechen der Macht der patriarchalischen Großreligionen – reduzierte Religion, zumal wenn sie durchschaut werde, wirke nicht. Im übrigen: „Das in der Literatur zur Göttinnenfrage begegnende Desinteresse am Wahrheitsanspruch der Rede von der Großen Göttin jenseits ihrer Funktion gründet, zu Ende gedacht, die Befreiung in der Unwahrheit“ (a. a. O., S. 34).

Susanne Heine macht schließlich in dem Zusammenhang beim Umgang mit dem Werk des Matriarchatsforschers Bachofen auf bezeichnende Widersprüche aufmerksam (in: Wiederbelebung der Göttinnen?, S. 101 ff.): Eine kritische Auseinandersetzung finde, wenn Feministinnen

sich auf Bachofen stützten, kaum statt. Sie teilten zwar nicht das *Interesse* Bachofens, nämlich die Verherrlichung des Männlichen, aber durchschauten auch nicht die Denkwege, mittels deren dieser sein Interesse begründete. Sein *ontologisches Denkmodell*, nach dem das Stofflich-Weibliche dem Formgebend-Männlichen vorausliege, übertrage Bachofen in die Geschichte. Daher müsse für ihn auch die matriachale der patriarchalen Kultur vorausgegangen sein. Dennoch redeten zahlreiche Feministinnen von der matriachalen Kultur als von einem gesicherten Ergebnis der *historischen Forschung*.

Die „Relativität der Bilder von Gott“

Das forcierte Interesse an Göttinnenbildern wie auch weiblichen Gottesattributen dieses Typs von feministischer Theologie zeigt nach Ansicht von Kritikern und Kritikerinnen schließlich auch noch erhebliche Defizite im Umgang mit *Attributen Gottes* überhaupt. So erinnert etwa Susanne Heine an etwas ebenso Selbstverständliches wie Grundlegendes für die Benennung Gottes mit anthropomorphen Prädikaten: die *analoge Rede*: „Bei genauem Zusehen (erweist) sich der Streit um Gott den Vater oder Gott die Mutter als obsolet. Jeder Name Gottes, der nicht per analogiam verstanden wird, macht aus Gott einen Götzen, und das heißt einen greifbaren und vorgestellten Gegenstand; so allerdings hat der Vatergott böse Folgen gehabt – aber die Folgen des Muttergottes wären nicht besser“ (Wiederbelebung der Göttinnen?, a. a. O., S. 45).

Auf denselben Sachverhalt weist der katalanische Theologe *Frederic Rauwell* (in: *Der Mythos vom männlichen Gott*, Freiburg i. Br. 1989) unter dem Stichwort „Relativität der Bilder von Gott“ hin. Gerade Gottes Unvergleichlichkeit mache „eine Vielzahl von Bildern und unterschiedliche Namen notwendig, die jeweils ein Korrektiv gegen die Tendenz zur Verdinglichung und Festschreibung einiger von ihnen bilden“. Daher habe die Herausforderung der feministischen Theologie an den männlichen Monotheismus bzw. die männliche Darstellung der Trinität durchaus ihre *biblischen Grundlagen* (a. a. O., S. 162f.). Der Alttestamentler *Erhard Gerstenberger* schlägt die konsequente Verwendung *geschlechtsneutraler Metaphern* für Gott vor. Diese Redeweise könne sich seit der altorientalischen Antike auf viele Vorbilder stützen. Auf „herrschaftsträchtiges und traditionell geschlechtsspezifisches Vokabular“ könne verzichtet werden (Jahwe – ein patriarchaler Gott?, Stuttgart 1988, S. 162). Seine Grenze dürfte dieser Vorschlag allerdings dort haben, wo er den unverzichtbaren Aufbau gerade auch einer *personal-dialogischen* Gottesbeziehung (Ich–Du) erschweren würde.

Gerade dieser Göttinnen- und Matriarchatsfeminismus (aber nicht nur er) steht außerdem seit geraumer Zeit im Verdacht, in ihm lebten *antijudaistische*, wenn nicht gar antisemitische Vorstellungen wieder auf. Auf eine kurze Formel gebracht: statt des christlichen *Gottesmord*-Vorwurfs nun der feministische *Göttinnenmord*-Vorwurf an die Juden. Mit dem von der Kirchengeschichtlerin *Leonore Siegele-Wenschkowitz* herausgegebenen Sammelband

„Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte“ (München 1988) liegt inzwischen nun auch eine eingehende Auseinandersetzung mit diesem heiklen Thema vor. *Jutta Flatters* stellt darin etwa an Christa Mulacks „Jesus – der Gesalbte der Frauen“ die Frage, ob darin nicht das beliebte „Positiv- (Jesus und damit das ‚eigentliche‘ Christentum) Negativ- (Judentum) Spiel“ lediglich fortgesetzt werde. Marie-Theres Wacker arbeitet heraus, daß die matriachale Bibelkritik nur ein „Zerrbild der biblischen Traditionen“ vor Augen habe. Auch wenn sie auf durchaus problematische Seiten der Rezeption biblischer Texte wie auch der biblischen Texte selbst hingewiesen habe, so habe sie das „ebensowenig zu bestreitende herrschaftskritische Potential“ der Bibel noch nicht in den Blick bekommen.

Wenn sich somit heute das, was es im deutschsprachigen Raum an feministischer Theologie gibt, polyphoner bzw. widersprüchlicher ausnimmt als noch vor fünf oder zehn Jahren, braucht dies die Sympathisantinnen und Sympathisanten indes nicht zu beunruhigen. Eine sich in der dargestellten Weise fortentwickelnde feministische Theologie dürfte in Zukunft an Ansehen eher gewinnen, selbst wenn dies intern zu weiterer Zerstrittenheit führen sollte. Aus Angst vor Beifall von der falschen Seite lassen sich diese Auseinandersetzungen nicht unter dem Deckel feministischer Schwesterlichkeit halten. Solche Versuche wären von vornherein zum Scheitern verurteilt, verraten sie doch allenfalls das Bedürfnis, den *Stallgeruch der Anfangszeit* über die Zeit retten und die Geborgenheit in der klar unterscheidbaren, sektiererhaften Kleingruppe bewahren zu wollen. Von großer Bedeutung dürfte dabei sein, wie sich das Verhältnis von Bewegungs- und Wissenschaftscharakter zueinander entwickeln wird.

„Der Wandel ist irreversibel“

Ebenso zum Scheitern verurteilt dürften allerdings auch Versuche sein, die von der feministischen Theologie portierten Anliegen weiter ignorieren zu wollen. In Teilen der feministischen Theologie wie auch in Teilen der traditionellen wissenschaftlichen Theologie wie gerade auch des kirchlich-verbandlich-gemeindlichen Lebens zeigt sich gegenwärtig, daß eine gegenseitige Befruchtung möglich (vgl. das vielbeachtete und in seiner Wirkung nicht zu unterschätzende Buch des Speyrer Weihbischofs *Ernst Gutting*, *Offensive gegen den Patriarchalismus* [Freiburg 1987]; vgl. HK, Oktober 1987, S. 502), wenn auch längst noch nicht ausreichend realisiert ist. Wolfgang Beinert: „Der Wandel, den die feministische Bewegung angestoßen hat, ist irreversibel“ (in: *Frauenbefreiung und Kirche*, a. a. O., S. 52). Wem dieses Urteil eher nach einer Flucht ins Unvermeidliche und zuwenig nach der Umschreibung einer erhofften Zukunft klingt, der wird gut tun zu berücksichtigen, daß der größte Teil der Christen in alten Kirchen selbst diesen Satz nicht unterschreiben würde.

Klaus Nientiedt