

derung von Kirchengliedschaft, Kirchenmitgliedschaft und Kirchenzugehörigkeit an (aaO., S. 215 ff.), während *Norbert Mette* sie in der Frage bündelt: Wieviel „Häresien“ und „Synkretismen“ können die Kirchen in ihren eigenen Reihen dulden, ohne ihre eigene Identität aufzugeben (aaO., S. 241 ff.)? Von der gesellschaftlichen Einschätzung der Kirchen und ihrer rechtlichen Stellung im Staat ist dann namentlich ihre Finanzierung abhängig, wie *Urs Josef Cavelti* an schweizerischen Beispielen aufzeigt (aaO., S. 253 ff.).

Möglichkeiten einer überkonfessionellen Darstellung des Christlichen?

Praktisch-theologisch ausgerichtet sind die Teile des *zweiten Kommentarbandes*, die mehr oder weniger vor dem Hintergrund der Studie einerseits Leitvorstellungen kirchlichen Handelns entwerfen und andererseits Möglichkeiten darstellen oder erörtern, die kirchliche Handlungsfähigkeit zu optimieren. Erreicht wird so immer wieder eine Verschränkung von Kirchentheorie und Seelsorgetheorie, wobei die Häufigkeit der Wortfelder um Kultur und Kommunikation auffällt. *Urs Baumann* und *Heinz Rügger* erörtern angesichts der zunehmenden Homogenisierung des konfessionellen Bewußtseins einerseits künftige Möglichkeiten der Ökumene und andererseits Konsequenzen für die pastorale Praxis. Für *Heinz Rügger*, Ökumene-Sekretär des *Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes*, sind die beiden großen Konfessionen in der Schweiz „Sachwalter unterschiedlicher religiöser Kulturtraditionen oder Lebenswelten“. Beide müßten deshalb auf jede Art von Selbstverabsolutierung verzichten und sich ökumenisch bemühen „um die Gewinnung und Stärkung einer elementaren, allgemeinchristlichen Identität, die jenseits

der Alternative von konfessionalistischer Fixierung und relativistischer Profillosigkeit liegt“ (S. 206 f.).

Im interkonfessionellen Dialog müßte aber neu erkundet werden, was kollektiv-kirchliche Identität bedeuten könnte, fährt *Christoph Morgenthaler* fort. „Zumindest wäre darüber nachzudenken, welche neuen Möglichkeiten einer *überkonfessionellen Darstellung des Christlichen* in unserer Gesellschaft sich durch die religiösen und kulturellen Verschiebungen ergeben“ (S. 286). Noch mehr Thesen finden sich in den Beiträgen des letzten Teils, die den Kirchen eine moderne Unternehmenskultur sowie neue Führungsstrukturen und -konzepte empfehlen; unmittelbar auf die Praxis bezogen ist der Beitrag von *Paul Stadler*, der für ein neues „Gleichgewicht zwischen professionellen und freiwilligen Dienstleistungen“ in den Kirchen plädiert (S. 334).

Beide Kommentarbände wollen Folgerungen aus den Ergebnissen der 1992 veröffentlichten Studie zur Diskussion stellen und damit vor allem Menschen ansprechen, die kirchliche und theologische Verantwortung tragen oder an den Fragen religiöser Orientierung interessiert sind. Die Entwicklung von zukunftsweisenden Leitvorstellungen war weder beabsichtigt noch ist sie erreicht worden. Das wurde den Verantwortungsträgern der Kirchen überlassen. Die römisch-katholische Kirche hätte mit der Diskussion der „Anregungen für eine Neue Evangelisierung der katholischen Kirche in der Schweiz“ (Solidarische Freiheit in Kirche und Gesellschaft, Sankt Gallen 1995) dazu eine gute Gelegenheit. Den evangelisch-reformierten Kirchen böte sich eine ähnliche Gelegenheit mit der noch ausstehenden Schaffung von Bereichskonferenzen – für Frauen, Jugend, Diakonie, Bildung – und ihre Verknüpfung mit dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund. Ob diese Gelegenheiten auch wahrgenommen werden, wird sich weisen müssen.

Rolf Weibel

Leibhaftiges Denken

Ein Literaturbericht zur neueren systematisch-feministischen Theologie

Die Diskussion in der systematisch-feministischen Theologie hat sich von der Analyse der Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen zur der der Beziehungen von Frauen untereinander verlagert. In neueren Publikationen steht die Frage nach einer „weiblichen“ Subjektivität im Zentrum. Dies zeigt im folgenden Literaturbericht die an der Universität Nijmegen lehrende Theologin Hedwig Meyer-Wilmes, seit August Präsidentin der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen.

Den internationalen Stand der feministischen systematisch-theologischen Debatte wiederzugeben ist nicht nur schwierig, weil in den letzten zehn Jahren unendlich viel publiziert worden ist, sondern auch, weil die Debatte in den jeweiligen Ländern und Kontinenten keine einheitliche ist. Versucht man ein klassisch-theologisches Schema zugrunde zu legen,

so folgte der Debatte in Nordamerika und Westeuropa nach der Einleitungsphase und der Vorstellung feministischen Gedankengutes (*Elisabeth Gössmann*, *Die streitbaren Schwestern. Was will die feministische Theologie?*, Freiburg 1981; *Catharina J. M. Halkes*, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Güters-

loh 1980 und *Elisabeth Moltmann-Wendel* [Hg.], Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat, Frankfurt a. M. 1983) in den Jahren 1975–1985 die Diskussion um die „Große Göttin“ und Gott Vater (*Mary Daly*, Jenseits von Gott Vater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980; *Elga Sorge*, Religion und Frau? Weibliche Spiritualität im Christentum, Stuttgart 1985).

An diese wiederum schloß sich 1985–1992 die Debatte an um Jesus den „weiblichen Mann“ bzw. um die Frage: „Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?“ (*Mary Grey*, Redempting the Dream. Feminism, Redemption and Christian Tradition, London 1989; *Mercy Amba Oduyoye*, Wir selber haben ihn gehört. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika, Freiburg 1988; *Doris Strahm/Regula Strobel* [Hg.], Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Freiburg 1991; vgl. auch HK, Januar 1984, 29 ff. und HK, Dezember 1989, 574 ff.).

Im Moment befinden wir uns in einer Debatte, in der sich der *feministische Subjektbegriff* und das *christliche Menschenbild* kreuzen: Es geht um die Unterschiede zwischen Frauen; eine Diskussion, die durch kritische Anfragen schwarzer, farbiger und lesbischer Theologinnen provoziert wurde und sich in Deutschland primär am Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Feminismus entzündete (*Christine Schaumberger* [Hg.], Weil wir nicht vergessen wollen... Zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext, Münster 1987; *Leonore Siegele-Wenschkewitz* [Hg.]; Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, München 1988) und noch flammt (*Luise Schottruff/Marie Theres Wacker* [Hg.], Von der Wurzel getragen. Christlich-Feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden – New York – Köln 1996).

Hinwendung zur eigenen Subjektivität als logische Konsequenz

Verfolgt man die allgemeine internationale und interdisziplinäre feministische Debatte, so ergibt sich eine Entwicklungslinie von der Frage: zur Rolle der Frau in Kirche, Hochschule, Wissenschaft, Gesellschaft und Gemeinden zur feministischen Analyse der jeweiligen Bereiche (*Hedwig Meyer-Wilmes*, Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Freiburg 1990). So verschob sich die Frage nach dem Ort von Frauen hin zu *feministischen Machtanalysen* in den genannten Institutionen (*Christine Schaumberger/Luise Schottruff*, Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie, München 1988). Eine feministische Analyse von Kultur, Gesellschaft und Religion aber bekommt nicht nur die Machtverhältnisse von Männern und Frauen in den Blick, sondern auch die Beziehungen und Unterdrückung von Frauen untereinander.

Die heutige feministische internationale Debatte zentriert sich um die Frage einer „weiblichen“ Subjektivität, die Beziehungen und Abgrenzungen ermöglicht. Wenn die feministische Diskussion der letzten Jahre eines gezeigt hat, dann dies, daß nicht nur ein „männlicher“ Subjektbegriff überholt ist, der Autonomie als Loslösung vom Anderen auffaßt, sondern jedwede Rede von „dem“ Subjekt verdächtig erscheint. Nicht nur der soziale bzw. kulturelle Teil weiblicher Subjekte wurde seziert. Derzeit steht auch der biologische Überrest zur Diskussion (*Judith Butler*, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991), der Konstruktionscharakter von sozialem und biologischem Geschlecht wird herausgestellt. Wie nun diskutieren Theologinnen die Frage der Subjektwerdung von Frauen vor dem Hintergrund moderner Theorien, die den Tod des Subjektes konstatieren?

Die Diskussion feministischer Theologinnen ist zur Zeit nicht mehr von der Gegenüberstellung soziale versus biologische Identität bestimmt, sondern durch die Verhältnisbestimmung von Geist und Körper: In unserer Kultur wurde der (weibliche) Körper immer als der negative lästige Gegenpol zum Geist gesehen. Gerade feministische Analysen haben diesen Dualismus immer wieder grundlegend kritisiert. Nun ist sich der Geist selbst zum Problem geworden. Die Zeit der großen, universale Gültigkeit beanspruchenden Entwürfe ist vorbei, soziale und ökologische Krisen zeigen, daß unsere Problemlösungskapazität an ihre Grenzen kommt.

Die Hinwendung zur eigenen Subjektivität bzw. der eigenen Materialität ist nur eine logische Konsequenz. Der innovative Beitrag feministischer Analysen besteht darin, daß sie diesen ausgeschlossenen, verdrängten, gemarterten Teil des Menschen zu *denken* versuchen. Von diesem Versuch soll in Form einer Reise durch die Literatur feministischer Theologien berichtet werden. Diese Reise führt zur alptraumartigen Realität geschundener, entkörperlichter Frauen (Materialität), zu Fragen „weiblichen“ Selbstbestimmungsrechtes (Autonomie), Fragen weiblicher Subjektivität (Rationalität) und zum Körper als hermeneutischer Kategorie (Erkenntnis und Ethik) und metaphorischer Kategorie (Kosmos).

Die Frauenbewegung hat sich über die Frage der Gewalt gegen Frauen formiert, und diesem Problem stellen sich nun – man könnte selbstkritisch sagen: endlich – auch feministische Theologinnen. Die Analysen *Mary Dalys* haben hier, wie so oft, eine Vorreiterfunktion. In ihrem Buch „Gyn-Ökologie“ (urspr. 1978) beschreibt sie die Zerstörung „weiblicher“ Körper im Weltmaßstab: von der Witwenverbrennung in Indien, der Klitorisbeschneidung in Afrika über die Fußverstümmelung in China bis zur gynäkologischen Praxis in Nordamerika. *Beverly W. Harrison* versucht eine neue Abtreibungsethik aus christlicher Sicht zu entwickeln (Die neue Ethik der Frauen. Kraftvolle Beziehungen statt bloßen Gehorsams, Stuttgart 1991). „Concilium“ widmete 1994 (Jhg. 30, Heft 2) der Gewalt gegen Frauen ein eigenes Heft, die in Münster erscheinende „Schlangenbrut. Streitschrift

für feministisch und religiös interessierte Frauen“ thematisierte den „Inzest in der pastoralen Praxis“.

Marie M. Fortune veröffentlichte zwei Bücher zum Thema Gewalt gegen Frauen in den christlichen Kirchen (*Is nothing sacred? When sex invades pastoral relationship*, San Francisco 1989 und *Sexual Violence: The unmentionable sin*, New York 1993). Auch ein etwas älterer Sammelband, von *Joanne Carlson Brown* und *Carole R. Bohn* herausgegeben, (*Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique*, New York 1989) muß hier erwähnt werden, weil er sich sehr deutlich auf die traditionellen christlichen Legitimationen der Gewalt gegen Frauen bezieht. Insgesamt schenkt die deutschsprachige Diskussion diesen ethisch-pastoralen Problemfeldern, zu denen die sogenannten „medizinischen“ Themen, wie künstliche Befruchtung oder Gentechnologie überhaupt noch hinzukommen, wenig Beachtung, obwohl gerade diese Themen im gesellschaftlichen Umfeld als relevant und dringlich erfahren werden (*Ina Praetorius*, Skizzen zu einer feministischen Ethik, Mainz 1995).

Eine kritische Inthronisation des Weiblichen

Daß es möglich ist, eine körpergebundene Subjektivität zu artikulieren, zeigen die Versuche von *Carol Christ*, die sich (*Embodied Thinking: Reflections on Feminist Theological Method*. In: *Journal of Feminist Studies in Religion* 5, Heft 1 [1989], 7–15) kritisch mit Ansätzen auseinandersetzt, die die Subjektivität von Frauen an das sogenannte und bekannte ‚weiblich‘ zurückzubinden versuchen. Bei *Paula M. Coe*y (dies./*Grace M. Jantzen* [Hg.], *Embodied Love. Sensuality and Relationship as Feminist Values*, New York 1987) kommt es zu einer Aufwertung der Sensibilität und Beziehungsfähigkeit von Frauen, die als allgemein gesellschaftliche Normen eingeklagt werden. Die Publikationen der Philosophin und Psychoanalytikerin *Luce Irigaray* lesen sich ebenfalls als Versuche weiblicher Persönlichkeitsentfaltung aus der Position des Verdrängten, Abgespaltenen, einer Ich-Beziehung aus dem Stand des Nicht-Ich-Seins; sozusagen eine erneute, kritische Inthronisation des Weiblichen.

Eine kritisch-souveräne Würdigung feministischer Weiblichkeits-Positionen bietet eine Studie von *Gunhild Buse* (*Macht-Moral-Weiblichkeit. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug*, Mainz 1993). Einen Übersetzungsversuch des „Denkens der Geschlechterdifferenz“ in die Theologie unternimmt ein von *Andrea Ginter* herausgegebener Sammelband (*Feministische Theologie und postmodernes Denken*, Stuttgart u. a. 1996).

Dabei lassen sich zwei Diskussionslinien unterscheiden: einmal wird der Körper als Ausgangspunkt von Erkenntnis und Handeln im kontextuellen Sinn gesehen, zum anderen die Problematisierung des Körpers im Angesicht klassischer Vorstellungen von Transzendenz und Materialität verstanden.

Die Thematisierung des *Körpers als Kontext* findet sich vor-

rangig in asiatischer feministischer Theologie und der „womanistischen“ (Selbstbezeichnung schwarzer Feministinnen zur Abgrenzung gegenüber den weißen): Die Koreanerin *Chung Hyung Kyung* zeigt, daß, wenn Frauen und Kinder geschlagen werden, nicht nur die biologischen Körper der Opfer vernichtet werden, sondern auch die Spiritualität der Gruppe oder Institution, in der dies passiert. „The broken body“ wird zu einer Kritik an der Verletzung kollektiver Körper (Christin im Kopf. Schamanin im Bauch, Stuttgart 1993). Die schwarze Theologin *Dolores Williams* problematisiert in „Sisters in the Wilderness“ (New York 1993) die Auswirkungen rassistischer Gewaltverhältnisse auf das Identitätsgefühl schwarzer Frauen sowie die theologische Legitimation dieser Verhältnisse. *Susan Thistlethwaites* „Sex, Race and God. Christian Feminism in Black and White“ (New York 1989) liest sich als der Versuch einer weißen Theologin, mit dieser schwarzen Frauen angetanen Gewalt umzugehen.

Es ist nicht erstaunlich, daß Theologinnen die Gewalterfahrungen von Frauen auch mit der Figur des leidenden, sterbenden Jesus parallelisieren und an ‚alte‘ christologische Doktrinen erinnern, die Körper und Geist als Einheit behaupten; so etwa bei *Rita Nakashima Brock* (*Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, New York 1988) und *Paula M. Coe*y (*The Redemption of the Body: Postpatriarchal Reconstruction of inherited Christian Doctrine*. In: dies. [Hg.], *After Patriarchy: Feminist Transformation of the World Religions*, New York 1991, 106–131).

Doch für Feministische Theologinnen ist nicht nur die Parallele zwischen dem Martyrium Jesu und der Gewalt gegen Frauen offensichtlich, sondern auch die traditionelle Interpretation der „Fleischwerdung“ des Wortes in der Form des männlichen Geschlechtes. So geht *Julie Hopkins* davon aus, daß die Inkarnation Gottes auch den „weiblichen“ Körper als Ort zuläßt (*Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können*, Mainz 1996). Den überzeugendsten christologischen Entwurf hat *Elisabeth Schüssler Fiorenza* in „Jesus – Miriam’s Child. Sophia’s Prophet. Critical Issues in Feminist Christology“ (New York 1995; deutsche Übersetzung für dieses Jahr vorgesehen) vorgelegt, der sowohl heutige Subjektwerdung von Frauen wie auch die historische Menschwerdung Jesu kontextuell erfaßt.

Die kulturelle Bestimmung des biologischen Körpers

Die Problematisierung des Körpers vor dem Hintergrund klassischer Transzendenzvorstellungen wie z. B. der von *Simone de Beauvoir* unternimmt *Judith Butler* in „Das Unbehagen der Geschlechter“ (Frankfurt a. M. 1991). So sehr kulturelle Fest- und Zuschreibungen die Auffassungen und Normen über Männer und Frauen bestimmen, der biologische Unterschied gibt letztendlich die Grenzen des Frau- und Mann-Seins an. Konnte Simone de Beauvoir noch die

Geschlechterfrage als ein Problem des Geschlecht-Werdens, also der sozialen Konditionierung beschreiben – und darin ist ihr die Frauenbewegung der letzten 25 Jahre gefolgt –, so verweist Butler auf die kulturelle Bestimmung des biologischen Körpers.

Dies taten andere schon vor ihr. So zeigte *Thomas Laquer* in seiner Untersuchung medizinischer Handbücher (Auf den Leib geschrieben, Zur Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt – New York 1992), daß auch die medizinische Sicht auf den biologischen Körper dem jeweiligen Zeitgeist unterliegt. Beispielsweise beschreibt er für das 12. bis 15. Jahrhundert die Vorrangstellung des sogenannten Ein-Körper-Modells. Medizinische Abbildungen spiegeln für diese Zeit ein Bewußtsein, das davon ausgeht, daß es kaum biologische Unterschiede zwischen Männern und Frauen gibt. Schon diese Studie aber zeigt, daß dies nicht automatisch bedeutet, daß es Frauen in dieser Phase der Geschichte auch besser erging, daß sie dem Manne auch gesellschaftlich gleichgestellt waren.

Judith Butler zeigt, wie schwierig es ist, „Identität im Werden“ begrifflich zu bestimmen, wenn man gleichzeitig die Grundlagen von Denken und Handeln als konstruiert außer Kraft setzt. Anders gesagt: feministische Theologie hat sich nicht nur mit den Inhalten von Identität auseinanderzusetzen, sondern auch mit Theorien, die eine inhaltliche Aussage ständig torpedieren. (Zur inhaltlichen Auseinandersetzung mit Judith Butler vgl. Hedwig Meyer-Wilmes, *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Regensburg 1996.)

Die Welt als Körper Gottes verstehen

Zum Schluß der Reise läßt sich noch eine weitere Station des feministisch-theologischen Diskurses nennen, die sich auf den Körper als theologischer Metapher bezieht. In diesen Publikationen, Entwürfen des sogenannten Ökofeminismus, wird die *Welt als Körper Gottes* verstanden.

Grace Jantzen führt in „God’s World, God’s Body“ (London 1994) drei Argumente an, warum wir uns Gott als Körper vorstellen sollten: erstens müsse das überholte dualistische Denken durch ein holistisches ersetzt werden. Deshalb bräuchten wir ein Bild von Gott, das die Einheit zwischen Seele und Körper unterstreiche. Wenn Gott alles Leben geschaffen und für gut befunden habe, gelte dies zweitens für den ganzen Menschen, also auch seinen Körper. Wenn drittens das Person-Sein Gottes so wichtig sei, wie die christliche Tradition behauptete, dann sei Gott als Körper besser vorzustellen als ohne.

Diese Argumentation zeigt sich auch bei *Sally McFague* (*Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age*, London 1987; dies., *The Body of God: An Ecological Theology*, London 1993 und dies., *Super, Natural Christians: How we should love nature*, London 1997). McFague fügt dabei den Argumenten von Jantzen noch eines hinzu: traditionelle

Bilder von Gott motivieren ein menschliches Handeln, das in die ökologische Krise geführt habe. Deshalb seien Gottesbilder nötig, die eine Praxis motivieren, für die der Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung eine zentrale Stellung zukomme.

Wie ist zu erklären, daß Gottesbilder für McFague eine so große Bedeutung haben, obwohl sie sich des Relevanzverlustes dieser Bilder bewußt ist? Unser Sprechen über Gott ist metaphorisch. Es ist ein „als ob“-Sprechen. Wir sprechen von Gott in Bildern, in denen wir ihn vergleichen, obwohl wir wissen, daß er nicht vergleichbar ist. Das macht den „Ist-und-ist-nicht“-Charakter von Metaphern aus. Metaphern lassen immer nur einen Teil der Wirklichkeit sehen, deshalb haben wir auch mehrere Metaphern für Gott nötig.

Metaphern beeinflussen die Haltung von Menschen auf einem affektiven Niveau. Das möchte McFague positiv umsetzen. Mit Bildern machen wir unsere Wirklichkeit und brechen sie. Ihre erste Frage ist nicht: stimmen bestimmte Gottesbilder mit dem Gott der christlichen Tradition überein, sondern wie wirken diese Bilder in der Praxis? Wie würden wir uns fühlen, wie würden wir handeln, wenn wir unsere Erde als Leib Gottes sehen würden, anstatt als leblose Materie, wenn wir Gott nicht als Vater und Schöpfer sehen, sondern als Mutter, Geliebte(r), Freund/in? Die Praxis also legitimiert die Auswahl der Gottesbilder, eine Praxis, die von gegenseitiger Verantwortung und Sorge um die Schöpfung gekennzeichnet ist. Sie geht zurück auf basale, allgemein menschliche Erfahrungen und ist nicht primär Re-Interpretationen von Schrift und Tradition.

Sich die Welt als Körper Gottes vorzustellen bedeutet, Abschied zu nehmen von Bildern wie der „Welt als Königreich Gottes“ (*Catharina J. M. Halkes*, *Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch – Kultur – Schöpfung*, Gütersloh 1990). Den Ökofeministinnen geht es darüber hinaus um das Aufzeigen der Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen Menschen und Natur, darum, sich die Schöpfung nicht nur als Ort göttlichen Handelns vorzustellen, sondern als Verkörperung des Göttlichen; sozusagen ein letzter Versuch, unseren bedrohten Kosmos zu retten (vgl. *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen* Bd. 2, Kampen-Mainz 1994).

Insgesamt gesehen lassen sich in der systematisch-feministischen Theologie eine *kritische* und eine *konstruktive* Denkbewegung unterscheiden. Kritisch ist ihre Analyse da, wo Unterdrückungserfahrungen von Frauen verschwiegen oder beschönigt werden. Allgemeingut ist ihr die Einsicht, daß Geschlechterzuschreibungen soziale Konstruktionen sind. Das hat zur Folge, daß sie jedwede ontologische Rede über das Sein der Frau ablehnt. Konstruktiv ist sie dort, wo sie die Ursachen patriarchalen Denkens enthüllt, z. B. in der Rede vom Menschen allgemein, in der suggerierten Homogenität von Tradition und Interpretation. Im Spagat zwischen Tradition und Postmoderne versucht sie, offensiv Religion zu thematisieren. Darin liegt ein Beitrag, der unersetzlich ist.

Hedwig Meyer-Wilmes