Die sexuelle Differenz stellt eine der Fragen oder die Fragen dar, die in unserer Epoche zu denken ist. Jede Epoche hat – Heidegger zufolge – eine Sache zu „bedenken“. Nur eine. Die sexuelle Differenz ist wahrscheinlich diejenige unserer Zeit. Diejenige, die uns, wäre sie gedacht, die „Rettung“ bringen würde?

Luce Irigaray¹

Göttliches Begehren

Zur theologischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz²

Michaela Moser, Wien

„Ich studiere Theologie und außerdem bin ich eine Frau. Es mag Sie vielleicht verwundern, dass ich diese beiden Behauptungen so nebeneinander stelle, als ob ich damit sagen wollte, dass die eigene geschlechtliche Identität einen Einfluss auf die theologischen Ansichten hätte. Ich selbst hätte eine solche Ansicht weit von mir gewiesen als ich mit meinem Theologiestudium begann. Heute, dreizehn Jahre später, bin ich mir nicht mehr so sicher wie ich damals war, ob Theologen, wenn sie vom »Menschen« sprechen, dies in einem allgemeinen Sinne meinen. Es ist schließlich eine bekannte Tatsache, dass die Theologie fast ausschließlich von Männern geschrieben wurde. Das allein sollte uns bedenklich stimmen, noch dazu wo uns zeitgenössische Theologen ständig daran erinnern, dass die größte menschliche Versuchung jene ist, die eigene eingeschränkte Perspektive mit der universellen Wahrheit zu verwechseln.“³

So die US-amerikanische Theologin Valerie Saiving in einem Artikel, der erstmals zu Beginn der 60er Jahre veröffentlicht wurde. In den 40 Jahren seither ist in der Theologie vieles in Bewegung geraten. Das Begehren von Frauen und deren Verlangen nach Heilwerden hat dabei zu einer völligen Neukonzeption der Theologie geführt. Eine Neukonzeption, bei der es sich nicht um ein weiteres „alternatives“ starres Denkgebäude handelt, sondern vielmehr um einen andauernden Prozess des Denkens und der Auseinandersetzung mit zentralen theologischen Themen und Fragen.

Auch die Differenz der Geschlechter, die traditionell auf eine Art und Weise interpretiert bzw. festgeschrieben wurde, die Vielfalt und Unterschiedlichkeit von Frauen unsichtbar gemacht hat und damit nicht nur frauenfeindlich,

- 1 Irigaray, Luce, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt am Main 1991, 11.
- 2 Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete und gekürzte Version des Artikels in: Bauer, Ingrid/Neissl, Julia (Hg.), *Gender Studies. Denkachsen und Perspektiven der Geschlechterforschung*, Innsbruck 2002, 127-141.
- 3 Saiving, Valerie, *The Human Situation: A Feminine View*, in: Christ, Carol P./Plaskow, Judith (Eds.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, San Francisco 1992 (1979), 25-42, 25 (Übersetzung M.M.).

sondern auch rassistisch, eurozentristisch und klassenbezogen definiert wurde/wird,⁴ wird dabei neu gedacht. Sie wird gesetzt und nicht definiert. „Wir hören nichts über ein weibliches oder männliches Wesen, nichts von geschlechtlich festgelegten Rollen oder männlichen und weiblichen Anteilen – nur: Menschsein existiert in weiblicher und männlicher Gestalt. Und beide Gestalten sind gleichermaßen Mensch. Frau ist ganz Mensch und Mann ist ganz Mensch.“⁵

Frauenerfahrungen als Ausgangspunkt und Referenz

Feministische Theologie versteht sich selbst als „Erfahrungstheologie“ und sie rückt die Erfahrungen von Frauen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Tatsache des (Miteinander) Sprechens von Frauen ist dabei von großer Bedeutung. Allein die Tatsache, dass Frauen miteinander reden, ihre Erfahrungen also in Worte kleiden und diesen gegenseitig Autorität und Gewicht verleihen, durchbricht androzentrische Strukturen und hebt diese auf.

Das Sprechen (von Frauen) also ist Akt der Bedeutungsverleihung, Erfahrungen von Frauen werden zum „Sinnhorizont für neue Erfahrungen, zum Schlüssel dafür, auf neue und eigene Weise, dem eigenen Kontext angemessen die Welt zu betrachten und in ihr zu handeln“.⁶

Ein wichtiges Element feministisch-theologischer Arbeit war von Beginn an also auch Sprachkritik. Dabei ging und geht es feministischen Theologinnen nicht nur um ein sprachliches Sichtbarmachen von Frauen in allem theologischen und kirchlichen Sprechen und eine kritische Überprüfung der verwendeten Worte und Redewendungen, z.B. im Hinblick auf die Verwendung nicht-sexistischer Ausdrücke und die Verbreitung nicht-sexistischer Bibelübersetzungen, es geht ihnen auch und vor allem um die Analyse der Rede von Gott, der Rede von Frauen, dem Weiblichen und deren Stellenwert innerhalb theologischer Konstruktionen, um das Aufspüren weiblicher Symbole für das Göttliche und damit um die Neuinterpretation theologischer Grundlagen.⁷

4 Vgl. Rehberger, Claudia, Differenz und Gleichheit der Geschlechter in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Günter, Andrea, *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*. Stuttgart, Berlin, Köln 1996, 41-52, 49.

5 Ebd. 50.

6 Günter, Andrea, *Geschlechterdifferenz, Postmoderne und Theologie. Ein Problemaufriß*, in: Dies. (Hg.), *Feministische Theologie* 11-26, 26.

7 Ebd. 13f.

Ent-Trivialisierung

In einem ebenfalls berühmt gewordenen frühen feministisch-theologischen Beitrag der jüdischen Theologin Judith Plaskow beschreibt diese die „ja, ja-Erlebnisse“ von Frauen in und mit feministischer Theologie und meint damit das Wiedererkennen eigener Erfahrungen in den Erfahrungen anderer. Die Tatsache, dass Frauen einander auch im Bezug auf Glaubensfragen im Reden und Zuhören Autorität verleihen, ließ für viele Frauen erstmals das Gefühl entstehen, dass es in der Theologie tatsächlich um ihr Leben ging, und zwar „um jede Minute unseres Lebens“, wie es die deutsche Theologin Christine Schaumberger dies später auf den Punkt brachte.⁸ Denn es ging und geht feministischer Theologie auch und gerade um die sogenannten „Niederungen“ des (Frauen-)Alltags und darum, diese vom Geruch des angeblich Trivialen und Unwichtigen zu befreien. Die deutsch-schweizerische Theologin Ina Praetorius hat letzteres unter dem Stichwort „Ent-Trivialisierung“ als wichtige feministisch-theologische Methode beschrieben. Praetorius charakterisiert Ent-Trivialisierung als den Kampf um die eigene Wirklichkeit und als Suche nach guten Worten für das,

„was Frauen mit allen ihren Sinnen täglich wahrnehmen und was die schlechten Worte der herrschenden Sprache abschieben in den Bereich des Trivialen: Hausarbeit, Abwasch, Alltagskram, Kleinkram, Reproduktion, Kindergeschrei, Sozialarbeit, Kaffeekränzchen, Plackerei, Langeweile, Privatleben.“⁹

Ent-Trivialisierung lenkt den Blick auf das angeblich Unwichtige und Randständige ... auf das, was „nicht groß, weiß, männlich, »vernünftig« und »interessant« ist und dennoch da ist und lebenserhaltend wirkt.“¹⁰

Ortsuche und Ver-Ortung

Feministische Theologie ist außerhalb der Institutionen gewachsen und tut dies auch heute noch. Feministische Theologien sind folglich an vielen unterschiedlichen Orten, z.B. in Bildungshäusern, Sommerakademien, Pfarrhäusern, Küchen und auch an Universitäten gediehen, wobei das Klima an theologischen Fakultäten

8 Vgl. Plaskow, Judith, *The Coming of Lilith. Toward a Feminist Theology*, in: C. Christ/J. Plaskow, *Womanspirit Rising*, 198–209 und Schaumberger, Christine, „Es geht um jede Minute unseres Lebens!“ Auf dem Weg zu einer kontextuellen feministischen Befreiungstheologie, in: Jost, Renate/Kubera, Ursula (Hg.), *Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie*, Gütersloh 1991, 15–35.

9 Praetorius, Ina: *Nicht trivial noch sentimental. Ein Versuch über die Ent-Trivialisierung als Methode in der Frauenforschung*, in: Dies., *Skizzen zur Feministischen Ethik*, Mainz 1995, 58–65, 59.

10 Ebd. 65.

täten wohl nicht unbedingt das der Gedeihlichkeit bekömmlichste war. Die Zusammenarbeit von akademisch arbeitenden Frauen und feministisch-theologisch interessierten bzw. Frauen in unterschiedlichen Praxisfeldern und Lebenssphären ist bis heute stark ausgeprägt.

Gleichzeitig haben feministische Theologinnen für sich und ihr Tun neue Orte geschaffen. Wobei der Begriff „Orte“ hier im weitesten Sinne zu verstehen ist.

„Sein heißt, an einem bestimmten Ort zu sein und sich an einem bestimmten Ort zu bewegen. ... Am Ort können Dinge sich ereignen. Am Ort sind materielle Elemente gebunden. Der Körper selbst ist ein solcher Ort, der Ort des Seins einer bestimmten Person ... Das Selbst einer Frau kann sich verändern, indem es eine neue (Raum-) Welt, neue Ordnung der Welt bzw. neue, angemessenere Bilder von dieser Welt gestalten kann. ... Auch die Beziehungen unter Frauen sind an einen Ort gebunden. Beziehungen stellen an diesem Ort einen Beziehungsraum her, der gestaltet wird. Ein gemeinsamer Raum kann durch Glauben, Erotik und Schweigen entstehen.“¹¹

Die Wichtigkeit eines gemeinsamen Ortes (z.B. durch das Gefühl der Zusammengehörigkeit, durch eine gemeinsame Tradition bzw. Bezugspunkt inmitten einer gemeinsamen Tradition) manifestiert sich auf greifbare Weise auch immer wieder in Zusammenkünften der weltweiten Frauen-Kirchen-Bewegung, sei es in lokalen Frauengruppen, die miteinander Liturgien feiern oder auf nationalen und internationalen Frauensynoden, die mehrere Hundert religiös und feministisch interessierter Frauen versammeln.

Waren es lange Zeit die theologischen „Ränder“ an denen sich feministische Theologinnen selbst ansiedelten – wobei sie nicht selten die eigene Existenz als „Rebellion auf der Grenze“¹² definierten – hat mittlerweile doch eine deutliche Bewegung hin zur Mitte stattgefunden. Selbstbewusst – und ganz im Sinne der Methode der Ent-Trivialisierung situieren viele feministische Theologinnen ihre Ansätze heute im bzw. als Zentrum theologischer Reflexionen ohne dabei die Erfahrungen von Frauen als Grenzgängerinnen und in vielen Bereichen Marginalisierte zu verdrängen oder zu vergessen.

Das dabei sichtbar werdende Selbstbewusstsein beruht nicht zuletzt auf den heute vorliegenden eigenständigen feministisch-theologischen Ansätzen in so gut wie allen theologischen Disziplinen und Themenbereichen, von Bibeltheologie und -exegese, über Liturgie und Spiritualität, bis hin zur Lehre von Heil und Erlösung, zu einem neuen Verständnis von Kirche – und nicht zuletzt auch zu zahlreichen ethischen Fragen.

- 11 Günter, Andrea, Der Ort Gottes. Oder: Wie eine strukturelle Rede von „Frau“ und „Weiblichkeit“ Frauen von ontologischen Zuschreibungen befreit und Gott in den Beziehungen unter Frauen ansiedelt, in: Dies. (Hg.), *Feministische Theologie*, 53-67, 64f.
- 12 Vgl. Meyer-Wilmes, Hedwig, *Rebellion an der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1990.

Inwieweit dabei das feministische Denken der Geschlechterdifferenz theologisches Denken zu revolutionieren vermag, soll im Folgenden am Beispiel der Rede von Gott, dem Nachdenken über das Böse und über das Suchen und Finden von Heil deutlich gemacht werden.

Die Rede von Gott revolutionieren

Die Rede von Gott braucht vielfältige Worte, Bilder und Symbole, auch und gerade, weil Menschen von Gott immer nur in unzureichenden Bildern reden können, und „das Göttliche ... ja gerade das Andere (ist), ... größer und tiefer als Menschen es erfassen können.“¹³ Wenn Gott als personales Gegenüber, als Du angesprochen wird, entstehen unwillkürlich weibliche und männliche Bilder. Dabei kam und kommt es zu einer engen Verknüpfung zwischen Gottesbildern, Frauenbildern und Selbstbildern.

„When God becomes male, the male becomes God“. Plastisch und in kaum übertroffener Deutlichkeit bringen diese in feministisch-theologischen Kreisen vielzitierten Worte der US-amerikanischen Theologin Mary Daly zum Ausdruck, wie sehr sich androzentrische, patriarchale, männliche Gottesbilder in einer Höherbewertung des Mannes spiegeln und Mann-Sein als Norm für Mensch-Sein setzen. Frau-Sein wird in der Folge im Bezug zum Mann-Sein definiert – als Gegensatz oder Ergänzung, Frauen werden je nach Verhältnis zu einem Mann bzw. zu Männern in eine männliche symbolische Ordnung ein- bzw. untergeordnet.

Die Selbstvergötterung des Mannes steht dabei im Gegensatz zur biblischen Zusage der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau wie sie im ersten Kapitel des Buches Genesis in der Bibel gemacht wird.

Dabei geht es nicht nur um das Geschlechterverhältnis im engeren Sinne, sondern auch um Bilder von „Gott und der Welt“, wenn beispielsweise ein distanzierter männlicher allmächtiger Gott auch heute für Herrschafts- und Kriegszwecke benutzt wird.¹⁴

Frauen haben in dieser Ordnung keinen eigenen Platz, sie können sich selbst in all ihrer Unterschiedlichkeit dort nicht finden und haben sich auf die Suche nach einer adäquaten Bezeichnung gemacht für den Gott, der ein Gott der

13 Leistner, Herta/Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, Arbeitskreis Feministische Liturgie (Hg.), *Lass spüren deine Kraft: Feministische Liturgie; Grundlagen – Argumente – Anregungen*, Gütersloh 1997, 43.

14 „God on our side“ war nicht nur ein geflügeltes Wort US-amerikanischer Soldaten im Vietnamkrieg. Im Namen Gottes – im Namen Allahs – wurden nicht nur die Flugzeuge in die beiden Türme des World Trade Centers in New York gelenkt, im Namen Gottes werden nun auch Bomben auf Frauen, Männer und Kinder in Afghanistan geworfen.

Frauen ist. Sie haben nach einem Namen Gottes gesucht, der Frauen sprachlich sichtbar macht und es ihnen ermöglicht, das Göttliche in sich selbst und sich selbst als Ebenbild Gottes zu entdecken.

Damit haben sie Definitionsmacht übernommen, denn „die Rede über Gott ist aus der Definitionsmacht der Männer entlassen, wenn eine Frau zusammen mit einer anderen Frau über Gott redet und sagt, was Gott ist“¹⁵. Ausgehend von dem Versuch „den alten, weißhaarigen Mann aus unseren Köpfen zu vertreiben“, wie Alice Walker es so treffend in ihrem Roman „Die Farbe Lila“ beschreibt, haben sich Frauen u.a. auf die Spur weiblicher Gottesbilder gemacht und können dabei an vielfältige Traditionen anknüpfen.¹⁶

So findet sich eine Fülle an weiblichen Gottesbildern bereits in der Bibel, wie z.B. das Bild von Gott als fürsorgliche Mutter, als gebärende oder stillende Frau, als gute Haushälterin, als Hebamme, als wütende Bärenmutter, als Henne, die ihre Kinder schützend unter ihre Flügel nimmt oder als Adlermutter.

Wenn feministische Theologinnen Gott „sie“ nennen (einige Theologinnen gingen bzw. gehen auch zur Bezeichnung „Göttin“ über bzw. beziehen sich bewusst auf Göttinnentraditionen unterschiedlicher Kulturen – andere bleiben bei der Bezeichnung „Gott“ – denken diese jedoch „weiblich“) geht es jedoch um mehr als um eine männliche oder weibliche Person, es geht um ein Neu-Denken und Neu-Sprechen Gottes, das ein anderes Verhältnis zwischen Gott und Welt voraussetzt und dabei u.a. auch Ökologie und Sexualität als zentrale Dimensionen des Lebens – und damit auch des Göttlichen – einbezieht.

Dies wird z.B. deutlich in der Rede von der Erde als „Körper Gottes“ (Sallie Mc Fague) oder im Bild von Gott als „kosmische Matrix alles Lebendigen“ (Rosemary Radford Ruether) oder als „Matrix der Möglichkeiten“ (Catherine Keller), also als Grundstruktur unseres Lebens, die dem Chaos Raum lässt.¹⁷

Ein deutlich sexuelles Gottesbild hat jüngst die argentinische Theologin Marcella Althaus-Reid skizziert. Sie fordert feministische Theologinnen auf, Gott u.a. auch als Prostituierte oder als Transvestiten zu sehen und die eigene Gottesbeziehung als intime sexuelle Beziehung zu imaginieren.¹⁸

15 A. Günter, *Der Ort Gottes*, 60

16 Vgl. Walker, Alice, *Die Farbe Lila*, Reinbek bei Hamburg 1984.

17 Vgl. Keller, Catherine, *Mitschrift des Seminars „The Face of the Deep – über dem Antlitz der Tiefe“* (Gen 1,2). Zur vergessenen Dimension des Chaos in biblischer, systematischer und feministisch-theologischer Sicht; McFague, Sallie, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1992; Radford Ruether, Rosemary, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1995.

18 Vgl. Althaus-Reid, Marcella, *Indecent Theology. Theological perversions in sex, gender and politics*, London/New York 2001.

Gott als Macht in Beziehung (Carter Heyward)

Neben weiblichen – oft mütterlichen – Bildern von Gott, wie sie schon in der Bibel zu finden sind, hat vor allem die Vorstellung eines Gottes, den bzw. die wir als „Macht in Beziehung“ erfahren, große Bedeutung in theologischer Theorie und spiritueller Praxis vieler Frauen. Die Beschreibung Gottes als „Macht in Beziehung“ stammt von der US-amerikanischen Theologin Carter Heyward, die dabei an die dialogische Theologie Martin Bubers anknüpft, aber ebenso an die Arbeiten Mary Daly's, die ihrerseits versuchte Gott als Verbum – als „Sein“ zu fassen.¹⁹

Carter Heyward hat in diesem Zusammenhang, das kaum ins Deutsche zu übersetzende Verb „to god“ kreiert und will damit deutlich machen, wie sehr jedeR von uns in den Prozess göttlichen Handelns einbezogen ist und dabei dazu verpflichtet, Gottes Leidenschaft für Gerechtigkeit für möglichst viele Menschen spürbar zu machen.

Die Wiederentdeckung der Weisheit

Große Bedeutung hat auch die Wiederentdeckung der göttlichen Figur der Weisheit bekommen, auf die sich bereits mittelalterliche Mystikerinnen wie Hildegard von Bingen und Julian of Norwich bezogen.²⁰ Das Bild der Weisheit spricht dabei Erfahrungen an, die tiefer als Wörter gehen, es rührt an alte – und neuere – Bilder und ist auch mythologisch bedeutend. So taucht Sophia – die Weisheit – beispielsweise in der Weisheitsliteratur der hebräischen Bibel auf – als kreative Energie, die nach Befund der Bibelwissenschaftlerin Silvia Schroer männliche und weibliche Elemente in ein Gottesbild integriert, das an die Erfahrungen israelischer Frauen anschließt und so ein integrierteres monotheistisches Gottesbild ermöglicht.²¹ In vielen alten nahöstlichen Kulturen ist Sophia als Göttinnenfigur zu finden, als Bild einer alten Weisen ist die Gestalt der Sophia u.a. in alten Trinitätsbildern zu entdecken.

- 19 Vgl. Heyward, Carter, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986.
 20 Vgl. Grey, Mary, Introducing Feminist Images of God, Sheffield 2001.
 21 Vgl. Schroer, Silvia, Weisheit, In: Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh, 431-433.

Die Entdeckung des Göttlichen in uns selbst

„I found God within myself, and I loved her, I loved her fiercely“²². So drückt die schwarze Dichterin Ntosake Shange eine neue dynamische Form der Immanenz als Teil der Reise zu einem geheilten Selbst aus. Und nicht nur ihr ist diese Benennung der eigenen Göttlichkeit wichtig geworden. Wobei auch hier deutliche Anknüpfungspunkte – aber auch Differenzen – zur christlichen Tradition zu finden sind. So stellt die britische Theologin Mary Grey etwa fest:

„Wenn Ntosake Shange sagt: »Ich fand Gott in mir selbst, und ich liebte sie, ich liebte sie leidenschaftlich« ist sie einem Augustinischen »Deus intimior intima meo« (Gott ist mir näher als ich es mir selber bin) nahe. Der Unterschied liegt vor allem darin, das eine schwarze Frau ihre eigene Entdeckung zum Ausdruck bringt und dabei ihre Körperlichkeit betont.“²³

Wichtig ist allen Ansätzen die grundlegend verändernde Dimension der Neubennennung. Christliche Feministinnen wollen nicht nur die Verbindungen zwischen Bildern und Symbolen und der Welt, in der wir leben aufzeigen, sie wollen diese auch verändern. Und sie sind sich dabei natürlich der Tatsache bewusst, dass diese Veränderungen nicht durch den bloßen Austausch des „er“ durch ein „sie“ erreicht wird. Vielmehr geht es ihnen darum alte Dualismen zu überwinden und eine neue symbolische Ordnung zu schaffen.

Das dies nicht ohne Widerstand zu erreichen ist, machen derzeit u.a. die unter dem Stichwort „Herrenstreit“ laufenden Diskussionen zu neuen Bibelübersetzungen in der Schweiz (Neue Zürcher Bibel) und in den Niederlanden deutlich, wo die männlichen Herausgeber – wider besseres theologisches Wissen – darauf beharren, den alttestamentlichen Gottesnamen JHWH weiterhin mit „Herr“ zu übersetzen.²⁴

Das Böse neu denken

Auch die patriarchale Rede von der Sünde des Menschen und „vom Bösen“ nimmt Frauen nicht bzw. auf höchst einseitige und fragwürdige Weise in den Blick.

Bereits in den 60er Jahren kritisierte Valerie Saiving in ihrem eingangs erwähnten Artikel einen androzentrischen Sündenbegriff. Definitionen von Sünde als Selbstbehauptung, Machtstreben und Sein-Wollen wie Gott würden tenden-

22 Shange, Ntosake, *For coloured girls who have considered suicide / when the rainbow is enuf*, New York 1976, 63.

23 M. Grey, *Feminist Images 73* (Übersetzung M.M.).

24 Eine Resolution der ESWTR (European Society of Women in Theological Research) zum „Herrenstreit“ ist nachzulesen unter www.eswtr.org

ziell eher männliche Realitäten spiegeln, während die Sünde von Frauen, so Saiving und in ihrer Folge viele weitere Theologinnen, eher im Verzicht auf Selbstbehauptung und der Annahme einer Opferhaltung bestehe.

Kritisiert wurde in der Folge natürlich auch die Erklärung für die Existenz des Bösen durch den Sündenfall im Paradies, verbunden mit Ungehorsam einer Frau – Eva – die so das Böse in die Welt gebracht haben soll.

Gott wird in dieser Erklärung als von jeglicher Verantwortung für das Böse entbunden. Auch wenn der biblische Adam wohl mindestens „mit“-ungehorsam war, so wurde die Wurzel des Bösen durch die herrschende Interpretationsgeschichte auf die Schultern der Frau/en gelegt.

Die durch den Sündenfall herbeigeführte Entfremdung von Gott wurde schließlich jedoch durch Jesu Tod am Kreuz überwunden, so die christliche Lehre.

Für Rosemary Radford Ruether besteht genau darin die „double bind“-Botschaft des Kreuzes, die immer wieder zur Rechtfertigung von Leiden verwendet wurde, wobei sich der „double bind“ einerseits aus der Annahme, dass es sich um ein aufgrund des Sündenfalls „verdientes“ Leiden handelt und andererseits der Meinung genau in diesem Leiden Erlösung zu finden, zusammensetzt.²⁵

Feministische Kritik an der Kreuzestheologie

Noch radikaler kritisieren die beiden Theologinnen Joanna Carlson Brown und Rebecca Parkers diese Art der Kreuzes- und Erlösungstheologie als „sodomasochistische Theologie eines »beleidigten« Gottes, der nur durch das Bezahlen mit unschuldigem Blut wieder beschwichtigt werden kann.“²⁶ Nach Brown und Parker muss eine feministische Theologie der Erlösung davon ausgehen, dass ungerechtfertigtes Leiden und Tod niemals gerechtfertigt werden können. Wir werden nicht durch unrechtes Leiden und Tod erlöst – auch nicht durch das von Jesus, vielmehr bedeute Erlösung eine Transformation, die Leben in Fülle bringt und muss als Prozess des Blühens und Wachsens gesehen werden. Auch die womanistische Theologin Delores Williams kritisiert eine Erlösungslehre, die auf dem Blut des Kreuzes basiert. Williams nimmt die „Wüsten“-Erfahrungen schwarzer Frauen zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion. Erlösung passiere, so Williams, dann, wenn Frauen in diesen Momenten Gott begegnen – wie es in

25 Vgl. Ruether, Rosemary R., *Introducing Redemption in Christian Feminism*, Sheffield 1998, 90ff.

26 Ebd. 100f.

der biblischen Geschichte von Hagar in der Wüste geschieht – und sie einen Weg finden, dort „wo es keinen Weg gibt“. ²⁷

Es könne und dürfe also christlicherseits, so Rosemary Radford Ruether, nicht darum gehen, leidende Menschen aufzufordern „ihr Kreuz zu tragen“ ²⁸, vielmehr ginge es darum, auch in Situationen des Leidens ein Leben in Fülle zu kultivieren. Dies könne in manchen Situationen bedeuten, die eigene Ohnmacht zu akzeptieren, in einer anderen Situation aber genauso dazu führen, das erlittene Unrecht zu bekämpfen.

Verantwortung übernehmen

Die dezidierte feministisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Bösen begann erst in den 90er Jahren; den inzwischen vorliegenden verschiedenen Ansätzen ist dabei vor allem gemeinsam,

„dass sie den theologischen Versuch, Gott der Verantwortung für das Böse zu entheben, um den Gedanken der unbedingten Güte Gottes zu erhalten, als verhängnisvolle Sackgasse betrachten, die es uns unmöglich macht, inmitten des Tragischen, des Verfalls und des Verlustes einen Lebenssinn und Wege zur Verwirklichung gerechter Beziehungen zu finden.“ ²⁹

Wie die brasilianische Theologin Ivone Gebara betont, gehe es im Umgang mit dem Bösen nicht um eine strenge Unterscheidung zwischen Gut und Böse, sondern vielmehr um die Anerkennung einer Wirklichkeit, in der sich Gut und Böse vermischen:

„Das Gute und das Böse (ist) nicht hier oder dort auf bestimmte Weise fest(zu)legen. Was wir gut und böse nennen, ist zu komplex für die offensichtliche Schlichtheit unserer Begriffe und doch wieder viel einfacher als die Komplexität der von uns aufgestellten Moralsysteme. Es ist tragischer als die Vereinfachung der Dualismen jeglicher Art erkennen läßt, die in Ideologien oder aus einem bestimmten religiösen Blickwinkel festlegen, was gut oder böse ist: Den einen wird Straffreiheit zugebilligt und die anderen werden für schuldig erklärt. Auf der Grundlage vorgegebener Wahrheiten und rechtliche Formalismen, die die Starken und Mächtigen bevorzugen, werden die einen gerechtfertigt und die anderen verurteilt.“ ³⁰

27 Vgl. Williams, Delores, A Womanist Perspective on Sin, in: Emily Townes (Hg.), A Troubling in My Soul. Womanist Perspectives on Evil, New York 1993, 130-149.

28 R. Ruether, Redemption 106.

29 Katja Heidemanns im Vorwort zu Gebara, Ivone, Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren, Freiburg/Basel/Wien 2000, 18. Die feministisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Bösen steht m. E. erst am Anfang und bietet „Stoff“ für zahlreiche weitere spannende Diplomarbeiten, Dissertationen und Publikationen, die sich noch differenzierter mit der Frage nach „Herkunft“, Erklärung und Unterscheidungen – aber auch mit der Integration – von Leiden, dem Bösen, dem Unglück beschäftigen.

30 I. Gebara, Die dunkle Seite Gottes 19.

Gemäß den Grundprinzipien feministischer Theologie wäre zunächst, so Gebara, zu fragen, welche menschlichen Erfahrungen einer Beschreibung des Bösen überhaupt zugrunde liegen.

In ihrem Buch „Die dunkle Seite Gottes“ entwickelt Gebara in der Konsequenz eine Art Phänomenologie des Bösen aus der Sicht von Frauen und betont dabei die zentrale Rolle des Körpers, denn es ist „immer der Körper, jener einzigartige Ort des Leidens und der Freude, der vom Leben Zeugnis ablegt.“³¹ Frauen, so Gebara in ihrer Untersuchung, erfahren das Böse als materiellen Mangel, sie erfahren das Böse als Machtlosigkeit, in Form der täglichen und häuslichen Monotonie des Bösen, aber auch als Machtlosigkeit z.B. angesichts eines sterbenden Kindes oder einer unerträglichen politischen Situation. Frauen erfahren das Böse als Mangel an Wissen, als Wertlosigkeit, als Mangel an Gerechtigkeit usw. Immer trage „dieses Etwas, das man als Böse bezeichnen kann“ dabei „das Gesicht der Zerstörung unserer Beziehungen untereinander, zur Erde, zum Leben, zu allem, was ist.“³² Dabei sei das Böse in der Erfahrung vieler Frauen, z.B. in ihrem Heimatland Brasilien, oft in noch stärkerem Ausmaß im Alltag präsent als das Gute und Gutes und Böses glichen oft einem durchgneteten Teig, dessen Zutaten nicht mehr zu trennen sind.

Eine auf diesen Erfahrungen basierende Anthropologie muss folglich zwei gängige Auffassungen überwinden. „Die These vom natürlichen und ursprünglichen Gutsein des Menschen und das Verständnis des Menschen als grundlegend böse. Der Ausdruck »Mischung« unterstreicht, dass wir symbolisch manchmal zur gleichen Zeit »den Himmel und die Erde« erleben können, »das Gute und das Böse«, »die Freude und die Traurigkeit.«³³ Das Böse ist für Gebara ein „Ungleichgewicht ... das dem Leben zustößt und Teil des Lebens ist“³⁴, es ist ohne Ursprung, auch wenn das einzelne Übel durchaus nicht ohne historische Gründe ist.

Im Umgang mit dem Bösen jedenfalls, so Gebara abschließend, gehe es nicht so sehr darum einen Sinn in allem zu finden, sondern darum, unsere Verantwortung für alles Leben zu übernehmen.

Vom Verlangen nach Heilwerden

Verantwortung zu übernehmen bedeutet auch und vor allem zunächst dem eigenen Begehren auf Vervollkommnung und damit – theologisch ausgedrückt – der eigenen Berufung auf der Spur zu bleiben.

31 Ebd. 25.

32 Ebd. 86.

33 Ebd. 145.

34 Ebd. 176.

Für die britische Religionsphilosophin Grace Jantzen bedeutet dies, in Anlehnung an Arbeit und Worte der französischen Philosophin Luce Irigaray, dass wir vor allem einer fundamentalen moralischen Verpflichtung nachzukommen haben, nämlich derjenigen „göttlich zu werden“ und es die Aufgabe von Religion sei, uns in diesem Prozess zu unterstützen.³⁵ Damit wäre auch die Frage nach Wegen des „Heilwerdens“, zumindest was die grundsätzliche Richtung betrifft, beantwortet, denn die Frage nach Heil und Befreiung ist für Frauen stets eine Frage nach ihrer Subjekthaftigkeit und damit eine Frage der Identitätsfindung. Folglich bleibt die Frage danach, was es bedeutet, inmitten einer androzentrischen Ordnung, „Frau“ zu sein, für feministische Theologinnen – und nicht nur für sie – zentral.

Womit sich der Bogen zu den eingangs erwähnten Anliegen feministischer Theologie schließt, denn die Frage der Subjekthaftigkeit ist wesentlich mit der Frage des Sprechens verbunden, aber auch, so Luce Irigaray, mit der Annahme eines „Horizonts“, den wir als Ideal der Vervollkommnung, auf das wir zustreben, brauchen.³⁶

Wie bei vielen Theologinnen ist Gott auch im Denken Irigarays nicht der Name für eine allmächtige Super-Gestalt, sondern für die Möglichkeiten dessen, was wir sind und sein können.

Mit-ge-teilte (Frauen)Erfahrungen als Heilsquellen

Auch feministisch-theologische Vorstellungen von und Reflexionen auf Heil und Heilung sind von menschlichen Erfahrungen geprägt.

So macht beispielsweise Ivone Gebara deutlich, dass „in einem feministisch-theologischen Diskurs ... das Verständnis des Heils mit den Zeichen des Heils im Alltag (beginnt), in den täglichen Erfahrungen, in dem, was uns oft unverhofft widerfährt.“³⁷ Demgemäß müsse die Suche nach dem Heil jeden Tag neu begonnen werden, „genauso wie man jeden Tag von neuem isst und trinkt“³⁸. Gebara betont in diesem Zusammenhang auch die Einfachheit von Heilshandlungen.

„Es geht darum, dass wir unser Brot, unsere Fische, unseren Wein miteinander teilen ..., es geht darum denjenigen, der die Witwe bestiehlt anzuzeigen; es geht darum, die Würde der Frauen und der Fremden zu respektieren. Es geht darum seinen Tisch und

35 Vgl. Jantzen, Grace M., *Becoming divine. Towards a feminist philosophy of religion*, Manchester 1998.

36 Vgl. Irigaray, Luce, *Göttliche Frauen*, in: *Dies., Genealogie der Geschlechter*, Freiburg 1989.

37 I. Gebara, *Die dunkle Seite Gottes* 145.

38 Ebd.

seinen Besitz mit anderen zu teilen, zu tanzen und mit Freude vom Wein des Lebens zu trinken ... Es sind diese einfachen Handlungen, die uns uns selber und dem, was wir in unserem Alltag erleben, näher bringen. Durch diese Nähe zu uns selbst spüren wir die Nähe des Heils und entdecken für uns einen besonderen Ort des Heils. Es gilt also, diese gefährdeten Heilsereignisse wieder zu »theologisieren«, um den Systemen des Heils, wie sie dogmatisch festgezurr wurden, Paroli bieten zu können.³⁹

Frauen-Erfahrungen werden somit zu Heilsquellen und zum Teil der göttlichen Heilsgeschichte. Wobei das Heil bereits im Aussprechen besteht und entsteht, in der alleinigen Tatsache also, dass da eine ist, die eine andere „ins Sprechen hört“ (Nelle Morton). „Das Horchen in die Tiefe als Teil der gegenseitigen Mitteilung der Frauen in ihrem Anderssein wurde zum Ausgangspunkt für das gemeinsame Heil-werden“ – und damit auch zu einer Form des „Aufstandes der unterworfenen Wissensarten“⁴⁰.

Nicht *die* Christologie in ihrer dogmatischen Form ist der Bezugspunkt für feministisches Denken über Erlösung sondern die Frage, was Heil/Befreiung/Erlösung in den unterschiedlichen Kontexten bedeutet. Feministische Christologie kann also nicht am Schreibtisch erarbeitet werden, sondern entsteht in der lebendigen Begegnung von Frauen.

„Nicht die Suche nach einer einheitlichen, universalen Heilsauffassung wäre dann das Ziel der gemeinsamen theologischen Arbeit, sondern die Mit-teilung des konkreten Verlangens nach Heil. Im einander zum Sprechen hören, können neue theologische Symbole und Begriffe entstehen, in denen Visionen der Gerechtigkeit für die gesamte Schöpfung zum Ausdruck kommen.“⁴¹

Göttliches Begehren oder: Feministische Theologie als Arbeit an einer neuen symbolischen Ordnung

„Theologie wird nur dann glaubhaft, wenn sie einerseits adäquate Ausdrücke für die Erfahrungen und das Leben von Frauen und deren religiöse Bedürfnisse findet, andererseits zugleich auch Maßstäbe für den Umgang mit diesen Erfahrungen entwickelt werden.“⁴²

An vielen Orten der Welt arbeiten Theologinnen unterschiedlicher Konfessionen und Religionen theoretisch und praktisch an diesem gemeinsamen Projekt, dessen zentrale Elemente die Bestätigung des vollen Menschseins jeder Frau, jedes

39 Ebd. 165f.

40 Kalsky, Manuela, Vom Verlangen nach Heil. Eine feministische Christologie oder messianische Heilsgeschichten? in: Strahm, Doris/Strobel, Regula (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologien in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg/Luzern 1991, 208-233, 226.

41 Ebd.

42 A. Günter, Der Ort Gottes 26.

Mannes und jedes Kindes, sowie der Integrität und des Wertes aller Geschöpfe und die Ablehnung eines dualistischen Welt-Himmel-Bildes und eines allmächtigen, unerreichbaren Gottes sind.⁴³

Dabei lassen sie sich von der Einsicht leiten, dass „mit gelähmter Seele, mit niedergedrücktem Körper, mit ermüdetem Geist ... nichts zu entdecken (ist)“⁴⁴ und setzen auf die Kraft ihres Begehrens. Begehren, so die deutsche Theologin und Philosophin Andrea Günter

„ist das, was uns im Leben und was unser Leben bewegt. Begehren lässt sich als eine Kraft verstehen, als ständige Bewegung der Suche nach der eigenen Existenz. Das Begehren kann sich als Verlangen, Wunsch, Anspruch oder Bedürfnis äußern ... Begehren entsteht und ist grundgelegt in der Beziehung zu anderen Frauen und Männern und zu Dingen.“⁴⁵

Begehren wird dabei zu einer „ständigen Bewegung nach Vervollkommnung“⁴⁶ und nach Ganzheit. Dieses Streben nach Ganzheit braucht den geschlechterdiffernten Blick und die darausfolgende Einsicht in die Partikularität der eigenen Aussagen. Das bloße Hinzufügen von Frauen reicht dabei nicht aus. Vielmehr geht es um eine radikale Umstrukturierung des Denkens – und in der Folge auch der Praxis. Weil jeder Sozialwelt, jeder Kultur, eine symbolische Welt quasi vorausgeht, geht es zunächst und vor allem auch in der feministischen Theologie um eine Arbeit am Symbolischen und um eine Revolution der Symbole.

Eine Arbeit, die – wie vielerorts deutlich wird – längst begonnen hat und mehr und mehr wirksam wird. Denn der herrschende kulturelle Habitus gerät verstärkt ins Wanken, wie die lateinamerikanische Theologin Ivone Gebara⁴⁷ dies ausdrückt, oder wie es die Frauen der *Libreria delle donne di Milano* noch deutlicher sagen: „Das Patriarchat ist zu Ende.“⁴⁸

43 Zu diesem Paradigma sowie zur Epistemologie einer christlich-feministischen Theologie vgl. Tatman, Lucy, *Knowledge That Matters. A Feminist Theological Paradigm and Epistemology*, Cleveland 2001.

44 Thürmer-Rohr, Christina, *Mittäterschaft und Entdeckungslust. Zur Dynamik feministischer Erkenntnis*, in: *Studienschwerpunkt „Frauenforschung“ am Institut für Sozialpädagogik der TU Berlin (Hg.)*, *Mittäterschaft und Entdeckungslust*, Berlin 1990, 138-154, 139.

45 A. Günter, *Der Ort Gottes* 63f.

46 Ebd. 64.

47 Vgl. I. Gebara, *Die dunkle Seite Gottes*.

48 *Libreria delle donne di Milano (Hg.)*, *Das Patriarchat ist zu Ende. Es ist passiert – nicht aus Zufall*, Rüsselsheim 1996.