

Marie-Theres Wacker

Das Geschlecht der Gottheit – und Wege seiner Dekonstruktion. Perspektiven feministischer Theologie

Vortrag am 10. 1. 2001 in der interdisziplinär angelegten Vorlesungsreihe „Münster goes gender“, organisiert von der Studierendeninitiative „Arbeitskreis Genus“ an der WWU Münster¹

„Lokalbezug“

Dass ich hier und heute als Professorin für Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster vor Ihnen stehe, verdanke ich dem beharrlichen Streiten mehrerer Generationen von Studentinnen und Mittelbauerinnen an dieser Fakultät, die schließlich auch die Mehrheit der Professoren auf ihre Seite ziehen konnten. Schon 1980 bildete sich hier eine autonome Frauengruppe, die 1983 ein erstes feministisch-theologisches Hauptseminar in Zusammenarbeit mit dem inzwischen emeritierten Professor für Fundamentaltheologie, Johann Baptist Metz, durchführte. Von da an setzte sie regelmäßig Lehraufträge durch, und 1986 erfolgte eine erste Institutionalisierung dieser Arbeit durch den vom Fachbereichsrat eingesetzten sogenannten Beirat Feministische Theologie, der der gleichzeitig eingerichteten „Arbeitsstelle Feministische Theologie“ an dieser Fakultät zugeordnet wurde – eine in dieser Art wohl einzigartige Verknüpfung von autonomer und institutionalisierter Frauenpolitik sowie feministischer Forschung. 1990 beantragte die Katholisch-Theologische Fakultät Münster, im übrigen etwa zeitgleich mit der Bonner, beim Land Nordrhein-Westfalen einen Lehrstuhl für Feministische Theologie aus dem damaligen HSP-II-Programm, der auch 1991 eingerichtet wurde². Es begann ein sehr langer Prozess der Interessensklärung zwischen

den Fakultäten, den beteiligten Ortsbischöfen von Köln und Münster, der Landesregierung und dem Apostolischen Nuntius als Vertreter des Hl. Stuhls, dem völkerrechtlichen Vertragspartner des Konkordats, auf dessen Basis die Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche auch im Bereich der Hochschulen geregelt wird. Der Beirat Feministische Theologie der Fakultät hat die z.T. sehr mühevolle und frustrierende Beratungsarbeit in Begleitung der Berufungskommission auf sich genommen, und die Studierenden haben durch den regen Besuch der Probevorlesungen der Bewerberinnen ihr Interesse am Lehrstuhl deutlich gemacht.

Am 1.8.1998 konnte ich die Stelle antreten; die Umschreibung meines Arbeitsgebietes ist „Altes Testament und Theologische Frauenforschung“. Der Namensanteil „Altes Testament“ bezieht sich dabei näherhin auf das theologische Fach, in dem ich meine Kompetenzen erworben habe und das im Schnittpunkt von historischen, literaturwissenschaftlichen und im engeren Sinne theologischen, d.h. die Reflexion des christlichen Bekenntnisses bezogenen Methoden und Perspektiven angesiedelt ist. Die Bezeichnung mit „Theologischer Frauenforschung“ ist einer der vielen Kompromisse, die im eben erwähnten Prozess der Interessensklärung erfolgten. Diese Kompromissformel *kann* interpretiert werden als Versuch, der Perspektive von Frauen innerhalb

der theologischen Wissenschaft ihren Ort zu geben (im doppelten Sinn des Zugestehens, aber auch des Anweisens), gleichzeitig jedoch der feministischen Theologie die wissenschafts- und kirchenkritische Spitze abzubrechen. Deshalb gibt es guten Grund für Theologinnen, wenigstens hier und da die Selbstbezeichnung als „feministische Theologinnen“ zu benutzen und so zu signalisieren, dass die Diskussion nicht beendet ist. Andererseits lässt sich die domestizierend auferlegte Bezeichnung „Theologische Frauenforschung“ durchaus auch dahingehend füllen, dass sie nicht einfach ein Anachronismus ist angesichts der gegenwärtig bevorzugten Benennung „Geschlechterforschung“, sondern immerhin – und wohl unfreiwillig – den Ort von Frauen als nach wie vor ungelöstes Problem für Wissenschaft und Forschung nicht nur in der Theologie wachhält. Jenseits dieses Namensstreites sehe ich es als mir unbenommen an, Ihnen heute ein Vierteljahrhundert feministisch-theologischer Reflexion vorzuführen, und zwar fokussiert auf ein Thema, an dem ich selbst mit wechselnden Fragestellungen von meinem Fachgebiet her gearbeitet habe bzw. arbeite: das Geschlecht der Gottheit – und Wege seiner Dekonstruktion.

1. Die erste Phase: von den Anfängen bis ca. 1985

„Wenn Gott männlich ist, muss ... das Männliche Gott sein“ – dieser lapidare Satz hat die religiös-feministischen Aufbrüche von Frauen hierzulande in den späten 70er und frühen 80er Jahren zutiefst geprägt. Er steht in dem Werk, das 1973 erstmals in Boston veröffentlicht wurde, 1978 – ins Deutsche übersetzt – unter dem Titel „Jenseits von Gottvater, Sohn und Co.“ erschien und geschrieben wurde von Mary Daly, die damals als katholische Theologin am Boston College lehrte³ Hier wird in Form eines einfachen logischen Schlusses (wo A gleich B ist, ist auch B gleich A) eine Formel geboten, die die Macht des Patriarchats mit der Macht religiöser Symbole erklärt: wo Gott als männlich gilt, hat das Männliche göttlichen Status. Es fiel damals gewissermaßen reihenweise den christlich sozialisierten Frauen

wie Schuppen von den Augen, dass die erlernten religiösen Symbole für Gott ja männliche Symbole seien: Gott als Vater allen voran, Gott als Herr, als Richter, als König, als Hirt; Christus als Sohn, als Logos, als Bräutigam; Gott als Geist – Symbole, die nicht aus der Frauenwirklichkeit genommen waren, die das Weibliche als Fundus religiöser Symbolbildung außen vor ließen. Die Testfrage christlicher Frauen lautete dementsprechend: Wie stark ist die Geschichte des Christentums vom Ausschluss der Frauen aus der theologischen Symbolbildung geprägt? Dass das Christentum in seinen Grundsymbolen die Frauen bzw. die weibliche Wirklichkeit ausschließt bzw. ihnen lediglich einen untergeordneten Platz zuweist – ist dies eine prinzipielle Angelegenheit oder eine faktische Entwicklung? Im ersten Fall, der Diagnose einer prinzipiellen Frauenverachtung im Christentum, wäre es für Frauen nur konsequent, dieser Tradition den Rücken zu kehren; im zweiten Fall, einer faktischen Entwicklung, die jedoch korrigierbar scheint, könnten Frauen abwägen, ob sie ihre Energie in eine Reform, um nicht zu sagen Reformation dieser Tradition investieren möchten.

Für Mary Daly bündelt das christliche Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes im Mann Jesus wie in einem Brennglas die Vergötzung des Männlichen im Zentrum dieser Religion. Die Vater- und Sohnesreligion des Christentums mit seinem patriarchatsstützenden Moral- und Denksystem ist in ihren Augen so grundlegend dehumanisierend für Frauen, dass Frauen sich, wenn sie selbstbestimmt leben und denken wollen, ihm nur völlig entziehen können. Der Gegenentwurf, den sie anbietet, ist der eines von Frauen selbst entworfenen, ja selbst erst *zu schaffenden* Raumes jenseits des Christentums, wobei die Frauenbewegung sich als von göttlicher Kraft inspirierte und vorangetriebene verstehen darf, d.h. einerseits selbst diese Dynamik lebt, andererseits aber auch vom göttlich-dynamischen Urgrund getragen wird, dem gegenüber Mary Daly jede nominale Benennung für unangemessen hält, den sie statt dessen, nicht zuletzt in Aufnahme eines zentralen biblischen Gottesna-

mens, mit der Verbform „Be-ing“ bezeichnet. Ihr Ansatz ist in seiner Intellektualität und Radikalität eine Herausforderung, hat Mary Daly doch nicht nur den christlichen Gott, sondern das Konzept eines personalen Gottes überhaupt verabschiedet, und bewegt sie sich in Kritik wie Konstruktion in einer Art Raum der Bilderlosigkeit, der lediglich durch Sprachfiguren gefüllt wird.

Bei uns wird in der Folgezeit nicht eigentlich ihr Entwurf insgesamt rezipiert, sondern wird ihr Slogan „Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche Gott“ als diagnostisch zutreffend aufgegriffen, werden aber dann andere, weniger bilderstürzende Wege begangen, die Erfahrung von Frauen mit der Rede vom Göttlichen zu verknüpfen. Es fand in diesen Jahren hierzulande eine breitangelegte Suche nach womöglich verschütteten, vergessenen, verdrängten weiblichen Gottesbildern in der Geschichte des Christentums und in der Bibel statt. Diese Suche verband sich im wesentlichen mit zwei verschiedenen und in sich auch noch einmal unterschiedlich akzentuierenden feministischen Optionen, die ich etwas abgekürzt die Option eines Sichtbarwerdens der Frauen hin auf Gleichberechtigung und die Option des matriarchalen Feminismus nenne⁴. Die 1983 gegründete, bis heute in der BRD einzige Zeitschrift für religiös und feministisch interessierte Frauen, die „Schlangenbrut“, die übrigens bald nach der Gründung ihre Postadresse in Münster bekam, spiegelt diese beiden Richtungen in ihren ersten Jahrgängen recht deutlich.

Mit der Option eines Sichtbarwerdens der Frauen hin auf Gleichberechtigung beanspruchten feministische Theologinnen die in Heiliger Schrift und kirchlicher Tradition aufgefundenen weiblichen Gottesnamen bzw. -vorstellungen in der wissenschaftlichen wie der praktischen, insbesondere liturgischen Sprache als Korrektiv, auch durchaus mit der Forderung verbunden, dass ihnen eine Zeitlang der Vorrang zu lassen sei, um die herrschenden Einseitigkeiten zu verdeutlichen, aber mit dem Ziel einer, ethisch formuliert, geschlechtergerechten Benennung Gottes bzw. einer, systematisch-theologisch formuliert,

angemessenen, die androzentrischen Projektionen durchschauenden und überwindenden theologischen Rede von Gott. Als prominentes Beispiel nenne ich die Ende 2000 in den Ruhestand getretene Schweizer Alttestamentlerin Helen Schüngel-Straumann mit ihren bereits 1983 zum ersten Mal vorgetragenen Überlegungen zur Weiblichkeit derjenigen göttlichen Kraft, die die christliche Tradition mit den maskulinen Nomina spiritus bzw. Geist benennt, die hebräische Bibel aber mit dem femininen Nomen ruach⁵. Etwa zur gleichen Zeit machte die Tübinger evangelische Theologin Elisabeth Moltmann-Wendel, die schon seit Mitte der 70er Jahre amerikanische feministisch-theologische Werke nach Deutschland brachte, auf ein bis dahin recht wenig bekanntes mittelalterliches Fresko aus der Dorfkirche von Urschalling aufmerksam, das die Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Geist zeigt als Gruppe von zwei Männern, Vater und Sohn, die eine eher weiblich wirkende dritte Gestalt umrahmen, die demnach niemand anderes sein kann als „die Geistin“⁶. Solcherart Spuren wurden starkgemacht im Sinne einer biblisch und durch die vergessene, aber vorhandene christliche Tradition gedeckten Vorstellung der Weiblichkeit „des“ (in Anführungsstrichen) Geistes. Dazu trat die Wiederentdeckung der Rede von Gott als Mutter, bereits in der Bibel und dann etwa bei mittelalterlichen Mystikerinnen und Mystikern⁷. Diese Entdeckungen zeigen, dass die christliche Symbolbildung zwar dominant männlich ist, aber das Weibliche nicht prinzipiell aus der Gottesrede ausklammert. Eine kritisch-feministische Revision des Christentums war für die genannten und viele andere Theologinnen deshalb zum einen eine unabdingbare Notwendigkeit, zum anderen aber auch ein sinnvolles Unternehmen, für das sich zu kämpfen lohnt. Diese Theologinnen waren sich bewusst, dass die schiere Erinnerung an weibliche Gottes-Bilder in der Bibel und in der christlichen Tradition bereits eine Dezentrierung des Herrschenden bedeutete, wenn denn ihr Verdacht stimmte, dass das Männliche sich heimlich oder auch sehr offen selbst zum Gott erhoben hatte oder,

weniger emphatisch formuliert, wenn nun die Wirklichkeit des Weiblichen, die traditionell als sekundär, abgeleitet, begrenzt galt, als Bereich eingeklagt wurde, aus dem die Rede von Gott zu schöpfen hätte.

Die matriarchalfeministische Richtung dagegen diagnostizierte die männlichen Namen und Vorstellungen Gottes als Fehlformen, Spiegelbild einer historischen und psychischen Fehlentwicklung, einer Abspaltung des Männlichen aus einer ursprünglichen Einheit des Männlich-Weiblichen unter Vorrang des Weiblichen, und sie forderte eine Rückkehr zu dieser ursprünglichen Einheit, zur weiblichen Gottheit und ihrem Sohn, zur Göttin und ihrem Heros. Dieses Göttin-Heros-Muster einer ursprünglich matriarchalen Religion und Gesellschaftsordnung stammt nicht selbst aus der Bibel, sondern wurde entwickelt in Anlehnung an kulturgeschichtliche Entwürfe wie etwa Bachofens „Mutterrecht“ oder die poetisch-mythologische Spurensuche der Göttinnen Griechenlands bei Robert Graves. Die Matriarchalfeministinnen, ich nenne Heide Göttner-Abendroth und Elga Sorge, Christa Mulack und Gerda Weiler, lasen die Bibel mit dieser Vorgabe, lasen sie als Dokument der Verdrängung, ja Zerstörung einer einstigen Göttinnenreligion auch im Alten Israel und zugleich als Dokument, mit dem diese verdrängte Religion zu rekonstruieren, besser zu re-imaginieren war⁸. Die Weiblichkeit der ruach war für sie kein Thema; Thema aber war für sie zum Beispiel die von ihr in den Texten des biblischen Buches der Sprüche gesehene Depotenzierung der göttlichen Weisheit von einer ursprünglichen großen Göttin zur Tochter des männlichen Gottes Israels, Thema war für sie auch die in der Bibel, vor allem im sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerk, geforderte Zerstörung und Vernichtung der Kultstätten im Land Kanaan, an denen auch weibliche Gottheiten verehrt wurden⁹. Für die Matriarchalfeministinnen war die Bibel und war das Christentum nur noch insoweit diskutabel, als es sich eben matriarchal in ihrem Sinne buchstabieren ließ. Auf diese Richtung reagierten ab etwa 1985 verschiedene evangelische Lan-

deskirchen in aller Schärfe mit Berufsverboten für Theologinnen, ich nenne Elga Sorge und Jutta Voß, und mit öffentlichen Stellungnahmen, die hier eine Grenze überschritten sahen¹⁰. Durch solche kirchenamtlichen Eingriffe (die es bekanntermaßen auch in der katholischen Kirche gibt), wird natürlich deutlich, dass für feministische Theologinnen eine offene und an den Sachfragen orientierte Auseinandersetzung nur erschwert möglich ist, weil solche innerfeministische Auseinandersetzung immer in Gefahr steht, für inquisitorische Maßnahmen instrumentalisiert zu werden.

Wenn ich diese erste Phase feministischer Theologie bis etwa Mitte der 80er Jahre auf mein Leitthema nach dem Geschlecht der Gottheit und Wegen seiner Dekonstruktion beziehe, dann war sie bestimmt durch ihre Diagnose einer mehr oder weniger hoffnungslosen männlichen Fixierung der christlichen Gottesrede und ihren Therapieversuch der Ergänzung oder Ersetzung durch weibliche Gottesnamen und -vorstellungen, wobei sich beide vorgestellten Richtungen bewusst waren, dass es nicht um einen bloßen Austausch von Namen ging, sondern um eine darin angezeigte Reform, wenn nicht Reformation des Christentums auf allen Ebenen: der Reflexion, der Kirchenstrukturen, der Verkündigung, der persönlichen Spiritualität, um nur die wichtigsten zu nennen¹¹. Was weiblich und was männlich sei, wird in dieser Phase als gegeben vorausgesetzt; eine explizite Differenzierung von sex und gender wird noch nicht vorgenommen. Der gewissermaßen proto-dekonstruktivistische Impuls bei Mary Daly, das Geschlecht der Gottheit zu unterlaufen durch verbale Benennungen und dadurch der Frauenbewegung selbst eine größtmögliche visionäre Offenheit zu geben, wirkte kaum, zumal Mary Daly selbst bereits im Vorwort ihrer deutschen Übersetzung zu erkennen gab, dass sie inzwischen eine strikt gynozentrische Sprachregelung präferiere.

2. Phase: von ca. 1986 bis ca. Mitte der 90er Jahre

Schon im dritten Heft der Schlangenbrut vom November 1983 veröffentlichte Christine Schaumberger, die in Münster bei Johann Baptist Metz promovierte, einen Bericht über ihre Teilnahme an einer Ökumenischen Konferenz von Theologen und Theologinnen der Dritten Welt, der 6. EATWOT-Konferenz¹². Christine Schaumberger macht auf die Verflechtungen von Frauenunterdrückung mit Rassismus und Klassenfragen aufmerksam und formuliert abschließend deutliche Kritik an der hiesigen feministischen Theologie: wir sind *farbenblind*, sprich nehmen nicht wahr, dass wir unter feministischer Theologie eigentlich nur die Theologie weißer Frauen verstehen; wir sind *vereinnahmend*, wenn wir pauschal von einer Betroffenheit ALLER Frauen sprechen; wird sind *universalisierend*, wenn wir feministische Theologie schlicht im Singular behaupten, wir sind *exotisierend und idealisierend* in unseren Bildern von Frauen aus anderen Lebenskontexten, statt die Wirklichkeit dieser Frauen real an uns herankommen zu lassen. Dieser Strang einer politisch-feministischen Theologie, zunächst eher dünn, wurde stärker und sichtbarer, als Alice Walkers „Die Farbe Lila“ 1984 auf deutsch erschien. Besonders ein Satz daraus machte unter feministischen Theologinnen die Runde: „Probier, den alten weißen Mann aus meinem Kopf zu treiben“¹³, ein Satz, der sich geradewegs auf das Gottesklischee der weißen westlichen Welt bezog und darauf aufmerksam machte, dass nicht nur ein männlicher Gott in unseren Köpfen festsetzt, sondern ein göttlicher Mann weißer Hautfarbe und fortgeschrittenen Alters, *drei* Komponenten, die Machtfülle signalisieren und sich gegenseitig verstärken. Im ersten Handbuch zur feministischen Theologie, 1986 herausgegeben von Christine Schaumberger und Monika Maaßen¹⁴, die ebenfalls bei Johann Baptist Metz promovierte und im übrigen damals eine der Reaktionsfrauen der Schlangenbrut war, bildete der Blick auf Frauen in der Dritten Welt und die Einbeziehung von Theologinnen unterschiedlicher Kon-

texte einen deutlichen Schwerpunkt. Das Bewusstsein, innerhalb der Frauenerfahrung zu differenzieren, Fragen von Hautfarbe und ökonomischer Verortung mit der Frauenfrage verknüpfen zu müssen, war in der feministischen Theologie insbesondere hier in Münster also früh gegeben.

Meiner Wahrnehmung nach war es jedoch eine andere Debatte, die der feministischen Theologie bei uns auf breiter Basis und auch nachhaltig die Augen für ihre eigenen Begrenzungen, für fehlende Differenzierungen ad intra öffnete, die Debatte um Antijudaismus in der feministischen Theologie, die ab Ende 1986 immer größere Kreise zog. Ich skizziere sie kurz von derjenigen Perspektive her, unter der ich selbst daran beteiligt war, der Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus besonders in der matriarchalfeministischen Richtung und ihrer Relecture der hebräischen Bibel¹⁵. Auf der einen Seite fand ich die Veröffentlichungen dieser Frauen hochspannend, brachten sie mich doch auf Zusammenhänge, die ich in der Bibel bisher schlicht überlesen hatte, besonders die Spuren weiblicher Göttlichkeiten und deren Verschwinden. Auf der anderen Seite waren die matriarchalfeministischen Entdeckungen auf eine Weise vorgeführt, die ich nicht unkritisiert stehen lassen konnte und wollte. Warum zum Beispiel, so habe ich ab Ende 1986 in Vorträgen und Publikationen gefragt¹⁶, warum wird das Verschwinden der Göttinnen im Alten Israel mit dem Begriff des „Göttinnenmordes“ belegt, ein Begriff, der mich an den unseligen Begriff des Gottesmordes erinnerte, mit dem in der Geschichte des Christentums immer wieder Pogrome gegen jüdische Menschen gerechtfertigt wurden? Wie konnten Frauen behaupten, die Stämme Israels seien in patriarchalischer Manier über das friedliche matriarchale Kanaan hergefallen, wo doch längst archäologisch klar war, dass es weder eine kriegerische Landnahme Israels gab noch auch die kanaänischen Stadtstaaten ein pazifistisches Modell abgaben?¹⁷ Warum hatten die Matriarchalfeministinnen so grottenschlechte Männerliteratur als ihre Informationsquellen ausgewählt, darunter faschismusnahe und entsprechend an-

tisemitisch gepolte Exegeten aus der Zeit des Dritten Reiches? Kurz, mir wurde klar, dass in der Göttinnenfrage ein hoher Forschungsbedarf bestand, gerade auch für feministische Bibelwissenschaftlerinnen, dass sich diese Forschung aber neu und nicht nur kritisch gegenüber der Männerwissenschaft, sondern auch kritisch vor und gegen sich selbst ihre Kategorien und Perspektiven würde erarbeiten müssen.

Der zweite feministisch-theologische Schwerpunkt in der Antijudaismuskonversation lag auf der Bewertung der Gestalt Jesu. In den USA hatten jüdische Feministinnen schon seit Ende der 70er Jahre darauf hingewiesen, dass die neuen christlich-feministischen Annäherungen an Jesus, der nach Ausweis der Evangelien so positiv mit Frauen umgegangen sei, eine antijüdische Kehrseite besaßen: Jesus der Frauenfreund wurde nämlich in scharfem Kontrast zum durch und durch patriarchalen Judentum seiner Umwelt gezeichnet, ohne zu reflektieren, dass es doch gerade der *jüdische* Mann Jesus war, der so handelte und man, wenn überhaupt, seine Frauenfreundlichkeit doch wohl als ein Verhalten *innerhalb* des Judentums hätte darstellen müssen. Stattdessen wurde die Frauenfreundlichkeit Jesu in Vermischung von historischer und dogmatischer Perspektive seiner göttlichen Natur und damit dem Christentum zugeschlagen¹⁸. Dass solche Kurzschlüsse den christlich-feministischen Frauen nach und nach bewusst wurden, verdankt sich sicher nicht zuletzt der Bereitschaft jüdischer Feministinnen aus den Vereinigten Staaten, besonders Susannah Heschel und Judith Plaskow, ab Ende 1986 zu uns nach Deutschland zu kommen, die US-Diskussionen bei uns bekannt zumachen¹⁹ und in unserem Land, in dem nach der Shoah nur noch eine verschwindend kleine Anzahl jüdischer Gemeinden existiert, zu zeigen, dass es in den Staaten ein sehr lebendiges und vielschichtiges Judentum gibt, dass es vor allem auch jüdische Frauen gibt, die in ihrer jüdischen Tradition bleiben möchten, aber zugleich kritisch-feministische Fragen an ihre Tradition stellen. Vereinnahmung, Universalisierung, Exoti-

sierung – diese Attitüden bei sich selbst gegenüber dem Judentum und gegenüber jüdischen Frauen lernten christliche Feministinnen nun aufzudecken und ihre eigenen Positionen selbstkritisch kontextuell zu formulieren.

Einen außerordentlich wichtigen Beitrag für die Sensibilisierung der feministischen Theologie in allen genannten Fragen, bezüglich des christlichen Antijudaismus, aber auch bezüglich der Verflechtungen von Hautfarbe, Alter, ökonomischer Situation mit der Frauenfrage, leistete der umfangreiche Entwurf einer Geschichte des Urchristentums, den die aus Deutschland stammende, in die USA übersiedelte feministische Neutestamentlerin Elisabeth Schüssler Fiorenza schon 1983 geschrieben hatte und der 1988 auf deutsch erschien, übersetzt in jahrelanger Arbeit von Christine Schaumberger²⁰. Speziell für die Gottesfrage brachte Elisabeth Schüssler Fiorenza einen Aspekt ein, der im deutschsprachigen Kontext damals neu war, aber seitdem bei uns vielfach weiterentwickelt worden ist. Der Bedeutung der Gestalt Jesu, so zeigte sie, hat man sich schon in den neutestamentlichen Schriften dadurch genähert, dass man Jesus als die in die Welt gekommene göttliche Weisheit zeichnete und damit eine Rede aufnahm, die in der hebräischen Bibel grundgelegt ist und dort auf eine weiblich-göttliche Größe neben dem Gott Israels verweist. Die gesamte christliche Dreifaltigkeit, Vater, Sohn und Geist, war also mit Rekurs auf die Bibel, die Heilige Schrift, auch weiblich zu buchstabieren, als Gott-Mutter, Christus-Sophia und Geisteskraft-ruach²¹. Gleichzeitig baute Elisabeth Schüssler Fiorenza aber auch einem naivem, gewissermaßen essentialistischen Umgang mit diesen weiblichen Gottesnamen vor, indem sie deutlich machte, dass die Bibel selbst diese Namen als, wie sie formulierte, reflektierte Mythologie einführt: *Mythologie* zum einen, also durchaus Aufnahme von Assoziationen an weibliche Gottheiten, aber *reflektiert* zum anderen, als poetisch-metaphorische Sprache, die sich der Differenz von Bezeichnung und Bezeichnetem bewusst bleibt und der Fi-

xierung von Göttlichem durch Weibliches und Weiblichem durch Göttliches wehrt.

Die konzeptionelle Unterscheidung sex und gender – in den USA schon ab ca. Mitte der 70er Jahre entwickelt – wurde von der deutschsprachigen feministischen Theologie erst spät rezipiert, soweit ich sehen kann, erst gegen Ende der 80er Jahre, also erst zu einer Zeit, als die eben dargestellten Differenzierungsschritte bereits zum feministisch-theologischen Grundwissen gehörten. Ich möchte behaupten, dass die bei uns erreichten Differenzierungen, die auf eine sensible Wahrnehmung der Differenz unter Frauen hinausliefen, den Boden dafür bereitet haben, nun die Unterscheidung von sex und gender als gewissermaßen nur noch begriffliche Präzisierung einer Differenz, die ohnehin in der Analyse gesehen wurde, aufzunehmen. Ich kann mich jedenfalls erinnern, dass mir diese Unterscheidung konzeptionell wichtig wurde in der Zeit um 1990, da ich mit alttestamentlichen Kolleginnen und Kollegen zusammen eine Fachtagung vorbereitete, in der es darum ging, die feministisch vorangebrachte Diskussion um das Göttlich-Weibliche im Alten Israel zu verknüpfen mit Forschungen von Kollegen, die ihrerseits auf diese Thematik aufmerksam geworden waren, aber von exegetisch-fachimmanenten Fragen her. In diesem Zusammenhang wurde es für uns feministische Theologinnen interessant, Kategorien anzubieten, mit denen wir selbst historisch differenziert forschen konnten und die zugleich auch nichtfeministischen Kolleginnen und Kollegen plausibel zu machen waren²².

Eins der zentralen Ergebnisse dieser gemeinsamen Recherchen lief darauf hinaus, dass die historisch für das biblisch-eisenzeitliche Israel zu rekonstruierende Göttinnenverehrung sich schwerpunktmäßig auf eine mütterlich-nährende Göttin bezogen hat. Mutterschaft aber ist in Gesellschaften wie der des Alten Israel ein Politicum: als Mütter erlangen Frauen Ehre und damit gesellschaftliche Anerkennung; die Mutter des Königs hatte in Jerusalem wahrscheinlich sogar ein eigenes politisches Amt. Eine Muttergöttin darf daher nicht – oder jeden-

falls nicht *nur* – als unscheinbare Hausgöttin vorgestellt werden, sondern ist sehr wohl vorstellbar als Hauptgottheit eines Gemeinwesens oder als Partnerin eines solchen Hauptgottes, als die sie im biblischen Israel wohl auch zumindest zeitweise verehrt wurde. Diese historischen Zusammenhänge wiederum haben Rückwirkungen auf die Kategorien von sex und gender: sex und gender werden gegeneinander durchlässig; Mutterschaft, spontan vielleicht eher dem sex zugeordnet, ist gleichzeitig eine gender-role, eine kulturell hochaufgeladene Geschlechtsbestimmung. So wird nachvollziehbar, dass der Name „Mutter“ im altorientalischen Kontext auch männlichen Gottheiten zugesprochen und umgekehrt weibliche Gottheiten mit „Vater“ angesprochen werden konnten. Umgekehrt aber sieht es auch so aus, also könne man diese gender-role nicht ohne ihre Fundierung im sex, im biologischen Geschlecht haben, und genauso funktioniert ja auch die konservative bürgerliche Mutterideologie, die ihrerseits im Christentum eine starke Bündnispartnerin hat. In dieser Phase der feministischen Theologie, noch vor der dekonstruktivistischen Umkehrung des Zusammenhangs, der Rückführung von sex auf gender, haben feministische Theologinnen wie ich selbst, die sich einer neuen Fixierung von Frauen auf ihr Wesen als Mutter, nun auch noch mit der Weihe der wiederentdeckten Göttin Altisraels, entziehen wollten, mit der neuzeitlich zunehmenden Reduktion der Frauen als Mütter in der bürgerlichen Kleinfamilie argumentiert und in Frage gestellt, ob wir tatsächlich mit dem Rückgriff auf eine solche Göttin gut beraten sind²³.

In Deutschland, so war mir wichtig festzuhalten, hatten wir in der feministischen Theologie eine Rassismus- und Antijudaismuskussion hinter uns, bevor die sex-gender-Debatte rezipiert wurde. Umgekehrt scheint die sex-gender-Debatte in den USA als eine notwendig gewordene Erweiterung des Ansatzes von women's studies erst sekundär Differenzierungen von Rasse, Klasse, Alter etc. in ihre Theorie aufgenommen zu haben, und entsprechend, so hat uns z.B. die

Soziologin und Philosophin Andrea Maihofer²⁴ bei einem Besuch in unserem feministisch-theologischen Kolloquium im Wintersemester 1998/99 berichtet, sind diese Differenzierungen auch in der deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen sex-gender-Debatte nicht von vornherein mitbedacht worden. Von dieser spiegelverkehrten Entwicklung her wird es für mich verständlich, dass es bei manchen feministischen Theologinnen, länger auch bei mir selbst, Vorbehalte gab und gibt gegenüber der sex-gender-Debatte als einer, die zum einen scheinbar wieder auf die Geschlechterfrage engführt statt die Geschlechterfrage zusammen mit Rasse, Klasse, Alter und anderen Differenzierungen zu sehen und die zum anderen doch wieder die Männer zu privilegieren scheint, insofern sie auch die Männerforschung fördert, aber damit womöglich wieder in die uralten Schemata der Männerfragen als der wichtigeren zurückgedrängt wird. Anders gesagt: wer die sex-gender-Debatte als Weiterführung eines „Steinzeitfeminismus“ liest, in dem es nur Frauen als Opfer, Männer als Täter, das Patriarchat als Feind aller Frauen und eine Frauenzentriertheit um jeden Preis gibt, kann mit der Unterscheidung von gender als kulturell unterschiedlichen Geschlechterrollen im Unterschied zum sex als quasi Natursubstrat nun ihrerseits differenzierter Frauenwirklichkeit analysieren und wird dies auch so tun wollen, dass Frauenwirklichkeit nur im kritischen Vergleich mit und Blick auf Männerwirklichkeit adäquat rekonstruiert wird. So würde ich für diese Phase meine Rezeption dieser Debatte beschreiben. Wer die sex-gender-Debatte aber sieht als eine Entwicklung, in der anderswo bereits errungene Differenzierungen herausgekippt werden, ist skeptisch, und in diesem Sinn wäre für mich die aktuelle Testfrage an die sex-gender-Debatte, inwieweit sie fähig ist, die politische Option für die Frauen aufrechtzuerhalten, deren ganz praktische Grundprobleme etwa in Bezug auf Gesundheit, auf Arbeit, auf gewaltfreie Beziehungen ja bei weitem nicht gelöst sind, vor allem, wenn man sie in weltweitem Zusammenhang sieht.

3. Phase: von ca. Mitte der 90er Jahre bis heute

Mit dieser Testfrage mache ich deutlich, dass ich mich durchaus in die Münsteraner Tradition einer feministisch-politischen Theologie stellen möchte, selbst allerdings einen etwas anderen Zugang dazu habe, weniger über die systematische Theologie vermittelt als über die Bibelwissenschaft und hier auch noch einmal eher über die Befreiungstheologie als unmittelbar die politische Theologie. Meine Zusammenarbeit seit 1994 mit Luise Schottroff, feministischer Neutestamentlerin und Sozialgeschichtlerin, ist auf dieser breiten gemeinsamen Basis zu sehen. Zusammen haben wir zuletzt das „Kompendium feministische Bibelauslegung“ herausgegeben, an dem 60 Exegetinnen mitgearbeitet haben, um die gesamten Schriften der christlichen Bibel und etliche frühjüdische bzw. frühchristliche Schriften darüber hinaus jeweils durch einen feministischen Kurzkommentar zu erschließen. Im Zusammenhang dieses Vortrages kann ich das Werk nicht detailliert vorstellen, möchte es aber im Sinne eines feministisch-theologischen Politicums hier zumindest nennen.²⁵

Meinem Eindruck nach ist seit Mitte der 90er Jahre der matriachale Feminismus immer mehr zurückgetreten – allerdings stimmt dieser Eindruck wohl genau besehen nur für die feministisch-theologische Theorie, nicht aber für den Bereich der sogenannten Spiritualität²⁶, der Frauen-Liturgien und Rituale, wo die Göttin nach wie vor eine zentrale Rolle spielt, sei es eher in der Weise eines Namens, der auf eine frauenzentrierte, quasi monotheistische Gottheit zielt, sei es eher kosmosbezogen-pantheisierend oder sei es eher in der Weise eines neuen bunten Synkretismus mit interkulturellen Anleihen²⁷. Das weitgehende Verschwinden des matriachalen Feminismus aus der Theoriediskussion hat zur Folge, dass an den weitausgreifenden kulturgeschichtlichen Fragen, auf denen diese Frauen insistiert haben, kaum noch gearbeitet wird, dass also etwa die Frage, wie das Patriarchat entstanden sei, wie insbesondere die vor- und frühge-

schichtlichen Göttinnen verschwunden sind, nur noch selten gestellt wird. Oder vielleicht muss ich es anders sagen: diese kulturgeschichtlichen Fragen werden zwischenzeitlich auch von Feministinnen auf unterschiedliche Wissenschaftsdisziplinen verteilt gestellt und behandelt, da die Art und Weise, wie Matriarchalfeministinnen glaubten die Welt und die Wissenschaft zusammenhalten zu müssen, inzwischen auch innerhalb der feministischen Vernunft- und Wissenschaftskritik als zu undifferenziert problematisiert werden kann.

Nicht aber ist jeglicher gynozentrische Ansatz in der Theoriediskussion passé. Innerhalb der Theologie hat in den letzten Jahren der Differenzfeminismus in den Spuren vor allem italienischer Vordenkerinnen viel Plausibilität gewonnen²⁸. Der für diesen Ansatz zentrale Begriff der sexuellen Differenz meint dabei zunächst die gewissermaßen axiomatische Statuierung der Differenz zwischen Männern und Frauen. Insofern aber der Signifikant „Frau“ seine Signifikation nur im Verweis auf die zahllosen realen Frauen erhalten soll, gehört das Denken und die Anerkennung der Differenz auch zwischen Frauen konstitutiv in diesem Ansatz dazu. Gynozentrisch ist dieser Ansatz in seinem entschiedenen Bezug von Frauen auf Frauen in Theorie wie politischer Praxis und in seiner Forderung an Männer, ihrer Herkunft aus einer Frau, ihrem Geborensein aus einer Frau dadurch Rechnung zu tragen, dass sie weibliche Autorität anerkennen²⁹. Wer sich auf diesen Ansatz einlässt, kann zum Beispiel – mit einem neuen Buchtitel von Ina Praetorius³⁰ – sprechen vom „Ende des Patriarchats“, das – so wäre ich geneigt zu sagen – kontrafaktisch in der eigenen Praxis und Sicht auf Menschen und Dinge ignoriert wird. Der Ansatz des Differenzfeminismus hat innerhalb der Theologie wohl nicht von ungefähr vor allem in der Ethik und Systematik sowie in praktischen Disziplinen Fuß gefasst, während ich für die historischen Fächer einschließlich der Bibelwissenschaft zur Zeit eher Mühe habe, mir eine produktive Rezeption vorzustellen³³. Allerdings habe ich in den vergangenen Monaten eine Art Seiteneinstieg ver-

sucht über eine Auseinandersetzung mit tiefenpsychologischen Methoden in der Bibelauslegung. Der psychoanalytische Ansatz Freuds, der ja vermittelt über Lacan und kritisch-feministisch weitergeführt von Luce Irigaray im Differenzfeminismus grundlegend ist, insbesondere in der Rede von der symbolischen Mutter, hat mir geholfen, in der hebräischen Bibel die Dynamik einer Vaterzentriertheit gerade auch im Blick auf die Gottesrede und gleichzeitig die hohe Bedeutung der Mutter für die Kultur des Alten Israel neu zu sehen. Darüber hinaus ist mir auch ein Stückweit verstehbarer geworden, warum das Symbol der Mutter, warum die symbolische Mutter als Antipode und genuin weiblicher Anknüpfungspunkt für die Differenzfeministinnen so zentral ist. Der für Theologinnen spannende Aufsatz von Luce Irigaray über die göttlichen Frauen allerdings³² erschließt sich mir nach wie vor nicht als ein *notwendiger* Aspekt dieses Ansatzes, bestensfalls als spielerische Einbeziehung einer Art Transzendenzdimension.

Mit Impulsen des Dekonstruktivismus habe ich mich, noch vor der Diskussion um Judith Butlers „gender trouble“ hierzulande, in der feministischen Bibelwissenschaft konfrontiert gefunden über das Werk der niederländischen Literaturwissenschaftlerin Mieke Bal, die im Gespräch mit ihrer Freundin, der Bibelwissenschaftlerin Fokkelen van Dijk-Hemmes, ausgiebig biblische Texte besprochen und daran ihren eigenen Ansatz einer „narratologie critique“, vermittelt über französische Lehrer und Lehrerinnen des Strukturalismus, entwickelt hat³³. Mieke Bal wendet auf faszinierende Weise dekonstruktivistische Techniken der Textanalyse an „wie die Dezentrierung der zentral gesetzten thematisch strukturellen Instanzen eines Textes aus der Perspektive dessen, was durch sie marginalisiert wird, sich aber dennoch als textkonstitutiv erweist“; die „Auflösung ungebrochener Identitäts-, Präsenz- und Subjekt-konzepte in der fiktional dargestellten Welt und ihrer Charaktere“ oder das Aufweisen der „Tendenz der Texte, die eigene Bedeutungskonstruktion durch die Art und Weise ihrer rhetorisch-se-

Kontakt und Information

Prof. Dr. Marie-Theres Wacker
Lehrstuhl für Altes Testament und Theologische Frauenforschung
FB 2 Katholische Theologie
Hüfferstr. 27
48149 Münster
E-mail: femtheo@uni-muenster.de

miotischen Präsentation" letztlich wieder zu destruieren³⁴. Mieke Bal verbindet die Technik der Dekonstruktion des Bibeltextes jedoch mit einer feministischen Option, die selbst durchaus nicht dekonstruktivistisch daherkommt, die vielmehr sehr deutlich Partei ergreift für das Subjektwerden von Frauen, dessen prinzipielles Bedrohtheit, dessen Fragilität sie gleichsam lesend betrauert. Gerade diese Kombination finde ich aus theologischer Sicht außerordentlich anregend. Ansonsten ist mit einem dezidiert dekonstruktivistischen Ansatz hierzulande noch kaum die Bibel gelesen worden³⁵. In Bezug auf meine Leitfrage nach dem Geschlecht der Gottheit könnte ich mir aber sehr wohl spannende Analysen vorstellen. Eine mögliche Linie etwa wäre es, die bildlichen Darstellungen der mütterlichen Gottheiten des Alten Israel nicht primär an ihren frauengestaltigen Exemplaren zu messen, sondern ernstzunehmen, dass die mütterliche Göttin maßgeblich in Gestalt eines Baumes mit Früchten, an denen Steinböckchen knabbern, visualisiert wurde, oder, weniger häufig, in Gestalt eines säugenden Muttertieres³⁶. Eine solche Dezentrierung des Gynozentrismus in der Interpretation könnte historische wie vielleicht auch bibeltheologische Perspektiven eröffnen. Eine andere Linie zeichnet sich ab in der Wahrnehmung dessen, dass die Gestalt der Ruach, deren Weiblichkeit der feministischen Theologie bisher so wichtig war, in Bezug auf sex oder gender gerade *nicht* festgelegt ist, angefangen bei dem Faktum, dass das grammatische Geschlecht von ruach weiblich *oder* auch männlich sein kann, weitergehend zu der Beobachtung, dass ruach kaum wirklich personifiziert wird, sondern eher nicht zu begreifende Dynamik bleibt³⁷; einbeziehend schließlich das Faktum, dass ruach nach dem biblischen Joelbuch (Joel 3,1–5), aufgenommen in der neutestamentlichen Pfingstgeschichte (Apg 2), ausgegossen wird (also „flüssig“ ist!) über Frauen *und* Männer. Statt einlinig auf der Weiblichkeit der Geistin zu insistieren böte gerade die biblische Rede von der Ruach sowie deren christliche Weiterentwicklung in nonpersonalen Metaphern Ansätze ei-

ner geschlechterüberschreitenden Vielschichtigkeit, die exploriert werden könnten.

Eine produktive Rezeption des dekonstruktivistischen Feminismus hat, aufs ganze gesehen, in der feministischen Theologie hierzulande erst gerade begonnen. Die wichtigste bereits vorliegende Arbeit ist wohl die von Gisela Matthiae unter dem aufregenden Titel „Clownin Gott“. Gisela Matthiae, evangelische Theologin und selbst ausgebildete Clownin, bringt das Modell der Clownin ins Spiel, als denkerischen Anstoß, die Identität „Frau“ als clowneske zu konzipieren, als gespielte Möglichkeit, festgefahrene Rollen aufzubrechen, als Ansatz aber auch einer geschlechterverwirrenden Gottesvorstellung, für die sie sich nicht zuletzt auf die biblische ruach beruft. Ich schließe mit einem Zitat aus ihrem Buch:

„Die Clownin verkörpert den Möglichkeitsraum Gottes. Da sie eine andere als die jeweils erfahrene Wirklichkeit ahnt und erhofft, stellt sie in ihrem Spiel die herrschenden Diskurse wie in einem Spiegel dar und bricht sie. Insofern lebt sie Befreiung. Ihr Spiel ist als Einladung an alle zu verstehen, aus der Position auf der Grenze den Möglichkeitssinn zu entfalten und mit ‚beherzten Sprüngen‘ in immer weitere Dimensionen des Handelns und des Seins zu dringen. Auf diese Weise finden Handeln und Glauben, Politik und Theologie zu einer Einheit“³⁸.

Anmerkungen

- ¹ Ich danke Andrea Qualbrink für tatkräftige Unterstützung beim Zusammentragen der bibliographischen Hinweise für die Anmerkungen!
- ² Angemerkt sei, dass von den theologischen Fakultäten in NRW überhaupt nur diese beiden das Angebot genutzt haben.
- ³ Mary Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1973 (Zitat S. 33); mehrere Neuauflagen.
- ⁴ In der feministisch-theologischen Literatur dieser Jahre wurde plakativ etwa auch von einer egalitären versus einer gynoz-

zentrischen oder von einer ethischen versus einer ästhetischen Richtung des Feminismus bzw. der feministischen Theologie gesprochen.

- ⁵ Vgl. dazu Konstanze Peter, Frauen auf dem Weg zum androgynen Gott, in: Schlangenbrut 1, 1983, 28 und Grete Sterkel, Alternativ-Eindruck zur Boller Werkstatt '83, in: Schlangenbrut 2, 1983, 33f. Vgl. die Beiträge von Helen Schüngel-Straumann, Ruah (Geistin) [so im Erstdruck; im Nachdruck 1988 dann „Ruah (Geist-, Lebenskraft)“], in: Maria Kassel (Hrsg.): Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1988, 59–73 und dies., Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils, SBS 151, Stuttgart 1992.
- ⁶ Dass die dritte Figur tatsächlich „den“ Geist in weiblicher Gestalt darstellt, hat ausführlich nachgewiesen Verena Wodtke-Werner, Der heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter. Eine Untersuchung von Texten und Bildern, Pfaffenweiler 1994. Vgl. auch Elisabeth Moltmann-Wendel (Hrsg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur feministischen Theologie, Gütersloh 1995.
- ⁷ Für den deutschen Sprachraum zuerst bei Virginia Mollenkott, Gott eine Frau? Ver-gessene Gottesbilder der Bibel, München 1985, Kap. 3ff. Viel Diskussion (auch) in exegetischen Fachkreisen konnte Helen Schüngel-Straumann mit ihrem Beitrag „Gott als Mutter in Hosea 11“, in: ThQ 166 (1986) 119–134 auslösen. Zu den Kontroversen und dem neueren Stand der Frage vgl. Marie-Theres Wacker, Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch. Freiburg 1996, 290–296.
- ⁸ Heide Göttner Abendroth, Die Göttin und ihr Heros. München 1980 und viele Neuauflagen; Elga Sorge, Religion und Frau, Stuttgart 1985; Christa Mulack, Die Weiblichkeit Gottes. Stuttgart 1983 (und andere Titel danach); Gerda Weiler, „Ich verwerfe im Lande die Kriege...“. Das Matriarchat im Alten Testament, München 1984 (dritte, überarbeitete Auflage 1989; vgl. dazu weiter unten Anm. 19). Vgl. die zeitnahe (kritische) Darstellung des Göttinnen- oder matriarchalen Feminismus bei Marie-Theres Wacker, Die Göttin kehrt zurück, in: dies (Hrsg.), Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf 1987, 11–37, und kürzlich noch dies., Der biblische Monotheismus – seine Entstehung und seine Folgen, in: Heinrich Schmidinger (Hrsg.), Religiosität am Ende der Moderne, Innsbruck 1999, 51–92, hier 70–73.
- ⁹ Der vergleichende Blick auf Nachbarkulturen des Alten Israel, insbesondere auf das pharaonische Ägypten und auf die Kultur der spätbronzezeitlichen nordsyrischen Hafenstadt Ugarit mit ihrem reichen Textmaterial an Mythen und Epen, bestärkte vor allem Gerda Weiler in ihrer These vom israelitischen Mord an der Göttin.
- ¹⁰ Zu Elga Sorge vgl. die Berichterstattung in der „Schlangenbrut“: Renate Rieger, Die Guten ins Töpfchen – die Schlechten ins Kröpfchen. Inquisition auf evangelisch. Dokumentation, in: Schlangenbrut 10, Münster 1985, 44–48, und: Antje Olivier, Ein Vergleich ohne Vergleich. Elga Sorges „Hexenjagd auf evangelisch“ ist zu Ende, in: Schlangenbrut 27, Münster 1989, 40f. (Kritisch) zu Jutta Voß vgl. Jörg Baur, Notger Slenczka, Hat die Kirche das Evangelium verfälscht? Jutta Voss und ihr Buch „Das Schwarzmund-Tabu“. Das theologische Gutachten im Lehrverfahren, Stuttgart 1994.
- ¹¹ Ich selbst habe 1984 meinen ersten feministisch-theologischen Beitrag veröffentlicht, den Beitrag „Feministische Theologie“ in: Peter Eicher (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1991, 353–360 (im übrigen der erste Beitrag zum Stichwort „Feministische Theologie“, den es in einem theologischen Nachschlagewerk in Deutschland gab). Meine Option ging dahin, innerhalb der eher auf Reform des Christentums setzenden feministischen Option die bilderkritische Linie zu stärken: „Wenn solche Suche nach der „Weiblichkeit Gottes“ bzw. weiblichen Traditionen des Christentums der Ver-suchung widersteht, schließlich doch wieder unaufhebbar weibliche Wesenszüge festzuschreiben und „die Frau“ darauf zu fixieren, mag sie Frauen helfen, ihren Ort in der Gemeinschaft der Christgläubigen neu zu finden. Wahrhaft „befreiend“ aber kann nur ein Gott sein, der in der Tat nicht auf seine Bilder, seien sie männlich oder weiblich, festgelegt wird“. Ich kann mich erinnern, dass ich im Manuskript den männlichen Artikel vor dem Nomen „Gott“ in Anführungsstrichen stehen hatte, diese jedoch bis zur Drucklegung „verschwunden“ waren...).
- ¹² Christine Schaumberger, Verschieden und vereint: Frauen der „Dritten“ und der „Ersten“ Welt. Tagungsbericht, in: Schlangenbrut 3, Münster 1983, 40–42.
- ¹³ Alice Walker, Die Farbe Lila. Reinbek b. Hamburg 1984, 141.
- ¹⁴ M. Maassen, Chr. Schaumberger (Hrsg.), Handbuch feministische Theologie. Münster (Morgana-Frauenbuchverlag) 1986.
- ¹⁵ Vgl. Marie-Theres Wacker, Matriachale Bibelkritik – ein antijudaistisches Konzept?, in: Leonore Siegele Wenschkewitz (Hrsg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der

- Verantwortung für die Geschichte. München 1988, 181–242.
- ¹⁶ Vgl. neben dem in Anm. 13 genannten Beitrag etwa auch M. Th. Wacker., *Feministische Theologie und Antijudaismus – Diskussionsstand und Problemlage in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Kirche und Israel* 5/2 (1990) 168–176.
- ¹⁷ Angemerkt sei, dass diese Debatte wirklich breit geführt wurde und sich in vielen Veröffentlichungen niederschlug. Umso befremdlicher finde ich es, dass Marit Rullmann in ihrem kürzlich im Suhrkamp-Verlag erschienenen Reader „Frauen denken anders“ gleich unter dem ersten Stichwort „Göttinnen“ das Klischee von der Vernichtung der matriarchalen Spuren der Urbevölkerung Israels wiederholt, so als hätte es diese Debatte nie gegeben (vgl. Marit Rullmann, Werner Schlegel, *Frauen denken anders*. Philo-Sophias 1x1, Frankfurt 2000, 19).
- ¹⁸ An diesem Punkt war Mary Daly widerständig geblieben: „Jesus der Frauenfreund – na und?“ lautet eine ihrer Zwischenüberschriften im Kapitel zu Jesus/Christus; für sie war die Frauenfreundlichkeit des Mannes Jesu nichts weiter als patriarchale Herablassung, auf die Frauen nicht hereinfallen sollten.
- ¹⁹ Vgl. bes. Susannah Heschel, *Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie*, in: Leonore Siegele Wenschkewitz (Hrsg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt*. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte. München 1988, 54–103 und dies., *Konfigurationen des Patriarchats, des Judentums und des Nazismus im deutschen feministischen Denken*, in: Charlotte Kohn-Ley, Ilse Korotin (Hrsg.), *Der feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung*. Wien 1994, 160–184; sodann Judith Plaskow, *Feministischer Antijudaismus und der christliche Gott*, in: *Kirche und Israel* 5/1 (1990) 9–25. Nach Gesprächen mit jüdischen Frauen hat Gerda Weiler ihre Monographie zum Matriarchat im Alten Testament gründlich überarbeitet, vgl. dies., *Das Matriarchat im Alten Israel*. Stuttgart 1989.
- ²⁰ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*. 1983, dt.: *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. München/Mainz 1988.
- ²¹ Dies hat dann systematisch-theologisch entfaltet Elizabeth Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*. Düsseldorf 1994 (*She Who Is*, New York 1992).
- ²² Vor allem die Fribourger Exegeten Othmar Keel und Christoph Uehlinger boten mit einer systematischen Durchsicht des reichhaltigen Bildmaterials aus Israel und den Nachbarkulturen eine erste Synthese, die für die feministische Forschung wiederum sehr inspirierend war: die auf den Siegeln und kleinen Amuletten in Frauengestalt erscheinende Göttin dominiert in der Mitte des 2. Jahrtausends vor Christus als die sich sexuell ihrem göttlich-männlichen Partner anbietende, wird im letzten Drittel des 2. Jahrtausends zunehmend stärker in eine kriegerische Sphäre hineingezogen, steht selbst auf einem Kriegspferd oder schwingt die Keule, und tritt im ausgehenden 2. Jahrtausend, der Zeit, da eine Große Israel allererst historisch faßbar wird, mehr und mehr hinter bestimmten nichtanthropomorphen Substituten, vor allem dem Baum zurück. Ein Baum mit Früchten, an dem Steinböcke knabbern, scheint dabei das bildliche Äquivalent darzustellen zu einer frauengestaltigen Göttin, die Kinder an ihren Brüsten nährt, also einer mütterlichen Göttin. Vgl. Othmar Keel, Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*. Freiburg 1992.
- ²³ Vgl. z.B. Marie-Theres Wacker, *Gott als Mutter? Zur Bedeutung eines biblischen Gottes-Symbols für feministische Theologie*, in: *Concilium* 25 (1989) 523–528.
- ²⁴ Vgl. Andrea Maihofer, *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*. Frankfurt 1995.
- ²⁵ Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Kompodium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 2. Aufl. 1999. Als Herausgeberinnen haben wir eine Bündelung des Standes der feministischen Bibelwissenschaft versucht, aber gleichzeitig ihre methodische und hermeneutische Vielfalt bestehen lassen. Signifikanterweise spielt die Frage nach den Göttinnen oder der Göttin im Alten Israel kaum noch eine Rolle. Als sicheren Boden empfanden alle beteiligten Frauen jeweils den Ausgang von der Frage nach den Frauengestalten im Text oder in der historischen Wirklichkeit, aus der der Text stammt. Ansonsten aber hat jede Autorin für sich selbst definiert, was sie unter einem feministischen Zugang zu dem von ihr zu bearbeitendem biblischen Buch verstehen wollte. Wichtig war uns Herausgeberinnen zu dokumentieren, dass wir uns der Autoritätsproblematik, die durch die Anerkennung der Bibel als Heilige Schrift gegeben ist, bewusst sind. Deshalb haben wir zu den biblischen Büchern, deren kanonischer Umfang ja ohnehin bereits zwischen katholischen und protestantischen Frauen kontrovers ist, auch eine ganze Reihe nichtkanonischer Schriften kommentieren lassen. Wichtig war uns zudem, ein Gleichgewicht zu finden zwischen einer möglichst weit-

- gespannten Perspektive, aber gleichzeitig der Bezogenheit auf den hiesigen, d.h. deutschsprachigen Kontext. Die meisten Autorinnen sind aus dem deutschen Sprachraum, aber wir haben bewusst auch einige Bibelwissenschaftlerinnen aus Lateinamerika, Nordamerika und Fernost hinzugebeten, die mit der Situation in Deutschland vertraut sind. Das Kompendium, so ließe sich resümieren, ist feministisch im Sinne einer Parteilichkeit für Frauen; es reflektiert die Differenz unter Frauen insofern es kontextuell rückgebunden bleibt; es reflektiert feministische bzw. genderorientierte Theoriendebatten eher implizit bzw. über pragmatische Positionierungen und ist insgesamt vor dem Beginn der Debatte hierzulande über dekonstruktivistische Ansätze und ihre Relevanz für den Feminismus entstanden.
- ²⁶ Darauf hat mich meine Assistentin Stefanie Rieger hingewiesen – danke!
- ²⁷ Vgl. dazu etwa Edith Franke, Die Göttin als zentraler Bezugspunkt feministischer Religiosität, in: Ingrid Lukatis (Hrsg.): Religion und Geschlechterverhältnisse, Opladen 2000, 131–138.
- ²⁸ Hier wären vor allem die Veröffentlichungen von Andrea Günter zu nennen. Vgl. etwa Andrea Günter, Weibliche Autorität, Freiheit und Geschlechterdifferenz. Königsstein 1996; dies., Politische Theorie und sexuelle Differenz. Königsstein 1998 und dies. (Hrsg.), Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz. Stuttgart 1996
- ²⁹ Übernommen von Andrea Günter, 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. (Hrsg.), Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz. Stuttgart 1996, 54.
- ³⁰ Ina Praetorius: Zum Ende des Patriarchats: theologisch–politische Texte im Übergang, Mainz 2000.
- ³¹ Insbesondere sehe ich Diskussionsbedarf darüber, was es genauerhin heißt, in der Weise der Differenzfeministinnen axiomatisch die Zweigeschlechtlichkeit zum Ausgangspunkt des Denkens zu nehmen. Die spezifisch neuzeitliche Setzung von zwei Geschlechtern scheint ja, so haben HistorikerInnen gezeigt, bestimmte Differenzen allererst konstituiert zu haben, demgegenüber im vorneuzeitlichen „Ein-Geschlecht-Modell“ immerhin an einem gemeinsamen Menschsein festgehalten wurde.
- ³² Vgl. Luce Irigaray, Göttliche Frauen, in: dies., Genealogie der Geschlechter. Freiburg 1989, 93–120.
- ³³ Vgl. besonders Mieke Bal, Femmes imaginaires. L'ancien testament au risque d'une narratologie critique. Utrecht und Paris 1986.
- ³⁴ Formulierungen von Hubert Zapf, Art. „Dekonstruktion“, in: Ansgar Nünning (Hrsg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Stuttgart 1998, 82f, hier 83.
- ³⁵ Vgl. aber den auf deutsch zugänglichen Aufsatz von Berthe van Soest, Who Dunit. Die Rolle der Frauen bei der Enthauptung von Johannes dem Täufer, in: Andrea Günter (Hrsg.), Feministische Theologie und postmodernes Denken, Stuttgart 1996, 133–146.
- ³⁶ Vgl. Silvia Schroer, Die Zweiggöttin in Palästina/Israel, in: Max Küchler u.a. (Hrsg.), Jerusalem. Texte – Bilder – Steine. FS O. Keel und H. Keel-Leu, NTOA 6, Fribourg/Göttingen 1987, 201–225 und Othmar Keel, Christoph Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Freiburg 1992, 166ff.
- ³⁷ So erhellend es ist, die Motivgeschichte der klassischen christlichen Darstellung der dritten göttlichen Person als Taube auf den Botenvogel der altorientalischen Liebesgöttin zurückzuführen (vgl. dazu bündig Silvia Schroer, Der Geist, die Weisheit und die Taube, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 33 (1986) 197–225), so sehr wäre doch auch zu betonen, dass diese historisch–genetische Erklärung der Geisttaube, die sie in die Sphäre der Göttin zurückführt, nur eine von unterschiedlichen sinnvollen Annäherungsweisen an das Taubensymbol für „den“ Geist darstellt. Mit dekonstruktivistischem Impuls könnte z.B. auch bei der Theriomorphie dieses Gottessymbols angesetzt werden.
- ³⁸ Gisela Matthiae, Clownin Gott, Stuttgart 1999, 304.