

Göttinnen

→ Gott → Feministische Theologie → Maria

1. »Göttinnen« als theologischer Grundbegriff? Göttinnen gehören seit den Anfängen des Christentums zu dessen Themen: als Negativfolie der wahren Gottesverehrung, als Götzen oder Dämonen, als Bildwerke, deren Verehrung nur Verblendung ist. Wenn, wie im Fall der ältesten göttinkritischen Tradition des Christentums, der Gesch. über den Aufstand der ephesinischen Silberschmiede in Apg 19,24 ff., dazu noch das religionskritische Moment der Reduktion des Göttin-Dienstes auf materielle Vorteile tritt, scheint kaum mehr einleuchtend gemacht werden zu können, welche positive theol. Relevanz dem Blick auf »Göttinnen« abzugewinnen sei. Andererseits zeigt die Geschichte des Christentums, daß mit Polemik allein die Frage nach Göttinnen nicht zu erledigen ist: Nicht umsonst wurde gerade in der Stadt der Artemis-Diana die Gottesmutter-schaft Mariens zum christl. Glaubensgut erklärt (Konzil v. Ephesus 431), entstanden zahlreiche Marienkirchen über Heiligtümern vorchristl. Göttinnen (Santa Maria sopra Minerva!) oder trat Maria an die Stelle der indianischen Erdmutter (Paccha Mamma); nicht umsonst auch nennt die Mystikerin Mechtild von Magdeburg Maria gar selbst eine »Göttin« (Fließendes Licht 3,1.4). Und schließlich ist an Johannes Paul I. mit seinem Angelus-Wort vom 10. 9. 1978 zu erinnern (vgl. Oss. Rom. [D] v. 15. 9. 78), in dem er unter Berufung auf Jes 49,15 Gott selbst »Mutter« nannte und damit den Namen der Muttergöttin als Namen Gottes aufnahm.

Abstoßung und Integration sind auch im Umgang mit Göttintraditionen die beiden Formen der Auseinandersetzung, die im Christentum praktiziert wurden. Das Interesse, diese Auseinandersetzungen historisch zu rekonstruieren und in ihren theol. Implikationen zu be- bzw. hinterfragen, kommt heute vor allem aus der christl. Frauenbewegung bzw. von feministischen Theologinnen, die von dem begründeten Verdacht ausgehen, daß die christliche, von Männern entwickelte Rede von Gott bisher nicht durchschaute (wenn nicht bewußt eingesetzte) Sprach- und Denkformen einer Selbst-Vergötzung des Männlichen konserviert hat und damit die von ihr selbst gesetzten kritischen Regeln (vgl. nur das IV. Laterankonzil 1215; DS 806; NR 280) unterbietet. Der Blick auf Göttinnengestalten kann so zum Ansatzpunkt einer selbst ikonoklastischen, götzenentlarvenden Theologie werden.

2. *Feministische Matriarchatsforschung und Göttin-Spiritualität.* Göttersturz auf ihre Weise betreibt die (weitgehend post-christl. und ihrem eigenen Selbstverständnis nach nicht-theol.) Richtung des sogenannten matriarchalen Feminismus. Ihr steht hist. fest (oder ist in letzter Instanz hist. unerheblich), daß der Vergangenheit und Gegenwart des weltweiten frauenverachtenden Patriarchats eine andersartige, matriarchal genannte und die Selbstbestimmung von Frauen ermöglichende Welt-Anschauung voranging, die gekennzeichnet war durch die Wahrnehmung und Verehrung des Göttlichen als weiblich-kosmisch, demgegenüber das Männliche das Prinzip des Vergehens und Wiedererstehens im Kreislauf der Natur repräsentiere. Die sich daraus ergebenden Grundauffassungen von zyklischer Zeit, Wiedergeburt sowie Vermeidung eines ethisch bestimmten Gut-Böse-Gegensatzes sehen matriarchale Feministinnen als auch heute tragfähige Momente einer Spiritualität des Sich-Einlassens in die kosmisch-weibliche Ordnung an.

Die feministische Matriarchatsforschung mit ihrem archaisch-utopischen Rekurs auf die Göttin verarbeitet reale Unterdrückungserfahrungen heutiger Frauen. Die Ausbeutung der Erde, die Geringschätzung des Körpers und der Sexualität gelten in dieser Perspektive als konkrete Ausformungen des patriarchalen Syndroms umfassender Verachtung des Weiblichen, dem Frauen dadurch begegnen wollen, daß sie nunmehr selbst dieses Weibliche positiv-bejahend transformieren. Das Symbol der Göttin fungiert dabei, wo es zu Ende gedacht ist (L. Irigaray), als Ausdruck der Selbstvergöttlichung des Weiblichen oder zumindest als notwendige psychologische Stütze zur Stärkung des Selbstbewußtseins von Frauen (C. Christ). An diesem Ansatz ist in den letzten Jahren vielfältige innerfeministische Kritik laut geworden (hist.: u. a. B. Wagner-Hasel; psychoanalytisch: S. Distler). Die feministisch-theol. Kritik betrifft vor allem den (z. T. gewollten) Verzicht auf die Frage nach dem Göttlichen jenseits von Projektionen und Wunschvorstellungen, die aporetische Beanspruchung einer Praxis jenseits von Gut und Böse, die Ent-Schuldigung der Frauen vom patriarchalen »Sündenfall«, insgesamt die weitgehend fehlende oder zu unkritische Auseinandersetzung mit der problemgeladenen (deutschen) Gesch. ihrer Grundvorstellungen und (damit zusammenhängend) den nicht selten begegnenden Antijudaismus, der sich auf die »jüdischen Wurzeln« der europäisch-nordamerikanischen Kultur richtet und hier eine der entscheidenden, wenn nicht die entscheidende Ursache für die Misere der Gegenwart sehen will

(M.-Th. Wacker: L. Siegele-Wenschkewitz). Dennoch ist das matriarchalfeministische Insistieren auf der positiven Kraft des »naturhaft« Weiblichen als Ausdruck des Protestes gegen die neuzeitliche Gleichsetzung von Rationalität, Fortschritt, ökologischer Zerstörung, Euro- und Androzentrismus auch theologisch ernst zu nehmen.

3. *Göttinnen im hinduistischen Indien.* Eine Beschäftigung mit den Göttinnen des hinduistischen Indien bietet den doppelten Gewinn, Gesch. und Gegenwart der Göttinverehrung sowie Bezüge zwischen Religion und Gesellschaft, insbesondere der Rolle der Frau, jeweils zusammen in den Blick nehmen zu können. Allerdings läßt die Vielschichtigkeit hist. wie gegenwärtig-gesellschaftlicher Verhältnisse hier nur exemplarische Beobachtungen zu, zumal die einschlägige Literatur noch häufig von zwischenzeitlich fragwürdig gewordenen religionshist. bzw. phänomenologischen Prämissen (wie z. B. Urmatriarchat, Allgegenwart der Muttergottheit, Fruchtbarkeitsreligion) ausgeht. Immerhin scheint archäologisch eine hohe Bedeutung weiblicher Gottheiten in der vorarischen Kultur (Nord-)Indiens nachweisbar (3./2. Jt. v. Chr.), während in den Veden (erste Hälfte des 1. Jt. v. Chr.), den ältesten Texten des später sog. Hinduismus, männliche Götter dominieren. Ab der epischen Zeit (ca. Mitte des 1. Jt. v. Chr.) gewinnen weibliche Gottheiten mehr literarisches Gewicht, und es fällt die Vieldimensionalität ihrer Funktionen und »Wesenseigenschaften« auf (vgl. nur Sarasvati, Göttin des Wassers und der Weisheit/Kultur; Lakshmi, Göttin der kosmischen Ordnung, des Königtums und des Wohlstandes; später auch Durga, Göttin des Kampfes zur Erhaltung des Kosmos; Kali, die schwarze blutdürstige Göttin, die Leben gibt und verschlingt). Als ein zentrales Thema zieht sich die Auseinandersetzung zwischen männlicher »Autorität« (Kontrolle) und weiblicher »Macht« durch die Mythen (O'Flaherty). In nachchristlicher Zeit gewinnt in den verschiedenen Formen des Shaktismus zunehmend eine Theologie (mitsamt rituellen und lebenspraktischen Implikationen) an Bedeutung, die die welt schöpferische Energie als weiblich (Shakti) faßt. Dabei können entweder die männlichen Gottheiten als durch ihre weibliche Shakti wirkend verstanden oder sogar die All-Einheit des Göttlichen in diesem weiblich-göttlichen Symbol der Shakti, die sich in vielerlei Erscheinungsformen zeigt, gedacht werden. Der Shaktismus tendiert zur Durchbrechung von Kastenschranken und läßt auch weibliche Gurus zu. Zudem scheint seine große Bedeutung unter der muslim-

mischen und später englischen Herrschaft ihn als Religionsform der Unterdrückten bzw. des Widerstandes zu kennzeichnen (Bhattacharyya).

Auf dörflicher Ebene (d. h. zumeist für untere Kasten) spielen auch heute Göttinnen mit regional sehr unterschiedlichen Namen eine wichtige Rolle als jeweilige lokale Schutzgottheit, wobei ihre Doppelgesichtigkeit als Bewahrerin und Bedroherin des Lebens auffällt. Ihr Kult wird nicht von einer (brahmanischen, d. h. männlichen) Priesterschaft versorgt und bietet auch Frauen bestimmte (begrenzte) Rollen.

4. *Göttintraditionen in der Bibel.* Abstoßung und Integration von Göttintraditionen sind Kennzeichen nicht erst der Gesch. des Christentums, sondern bereits der Bibel selber, besonders des Ersten AT, wie neuere religionsgeschichtlich-exegetische Arbeiten deutlich werden lassen. Im vorexilischen, d. h. gleichzeitig: vormonotheistischen Israel wurden neben Jahwe auch weibliche Gottheiten verehrt. Nach Ausweis des bisher bekannten einschlägigen ikonographischen Materials (v. a. Siegel und Amulette) scheint allerdings die Zeit einer Dominanz oder zumindest »Gleichwertigkeit« der Göttinnen schon um ca. 1250 zu Ende zu gehen, also bevor Israel die politische Bühne betrat, und ist die Jahwereligion in Israel in einer Zeit entstanden, da das Männlich-Kriegerische in der Wahrnehmung des Göttlichen dominierte und auch weibliche Gottheiten durch kriegerische Züge auffallen (Keel/Zenger/Wacker). Im 1. Jt. spielt nach den bibl. Texten (und den israelitischen Inschriften von Kuntillet Adschrud/Khirbet el-K) vor allem die Göttin Aschera eine Rolle. Sie ist am ehesten als Vegetationsgöttin, genauer: Baum- oder »Zweig«-Göttin anzusprechen und scheint zunächst als eine Jahwe zu- und untergeordnete Gottheit akzeptiert und verbreitet gewesen zu sein; während der monarchischen Zeit stieß sie zunehmend auf (prophetische) Kritik. Daß dabei insbesondere die Divinisierung der (weiblichen) Erotik bzw. Sexualität problematisch wurde, legt sich von den bildlichen Darstellungen der »Zweigöttin« her nahe (Schroer 1987). Die geläufige Diskussion dieses Sachverhalts unter dem Stichwort »Fruchtbarkeitsreligion« trägt seiner Komplexität jedoch nicht genügend Rechnung (Hackett). So fällt etwa der wohl ebenfalls mit Aschera verbundene Aspekt einer Totengöttin heraus (Schroer 1987; Balz-Cochois). Nekromantik und gewisse Formen des Totenkultes aber waren auch in Israel Frauensache. Darüber hinaus kommen die politischen Dimensionen der Ascheraverehrung zu wenig in den Blick. Asche-

ren, hölzerne Kultobjekte der Göttin, standen gerade in den Reichsheiligtümern in Samaria und Jerusalem (1 Kön 21,7; 23,6). Die Notiz in 1 Kön 15,9–13, wonach die Königinmutter Maacha, die den Amtstitel »Herrin« trägt und als Förderin des Ascherakultes auftritt, durch Asa, den amtierenden König, ihres Amtes enthoben wird, weist ebenfalls in den staatspolitischen Bereich. Die Ablehnung der Aschera war sicher nicht durchweg und explizit gegen Frauen gerichtet, hat sie aber de facto aus kultischen Funktionen verdrängt und mag auch dazu beigetragen haben, die in der priesterlich-legislativen Tradition greifbare Tabuisierung des »naturhaft« Weiblichen zu verstärken.

Im Gegensatz zu Aschera fand die Gestalt der göttlichen Weisheit positiv Eingang in die bibl. Schriften, gerade auch der nachexilischen Zeit. Die konkreten Züge der »Frau Weisheit«, besonders im Buch der Sprüche, entsprechen in vielem den Charakteristika weiser und tatkräftiger, auch ihre Erotik einsetzender Frauen, wie sie in bibl. Schriften gezeichnet sind, und dürften auch bewußt nach dem Vorbild solcher Frauen gestaltet sein (Camp; Schroer: Zenger/Wacker). Weitere Forschungen sind notwendig, um zu klären, wie sich diese Gestalt zur nachexilisch-monotheistischen Konzeption des Gottes Israels verhält: Ist sie ein gleichwertiges, autonomes Bild Gottes in weiblicher Gestalt oder von vornherein diesem Gott zu- und untergeordnet? Eine Antwort auf diese Fragen wäre wichtig im Hinblick auf feministisch-theologische Bemühungen um eine Weiterführung der ntl.-frühchristl. Sophiachristologie, die vor allem in ihrer arianischen Interpretation der Christus-Sophia als des ersten Geschöpfes Gottes (mit Berufung auf die Schöpfungsterminologie von Spr 8,22 LXX) in Mißkredit geraten ist.

Während der Weisheitsgestalt die mütterlichen Züge weitgehend fehlen, sind solche in die Rede von Jahwe selbst eingegangen: Jahwe erscheint in der Rolle der Muttergottheit (Hos 11) als schwangere (Jes 46,3 f.), in Geburtswehen liegende (Jes 42,14), stillende (Jes 49,15) Frau, die ihr Kind tröstet (Jes 66,13) und sich ihm erbarmend zuwendet (vgl. die Rede von *rachamim* = Mutterschoß/Erbarmen). Die Erinnerung an diese weiblich bestimmte bibl. Gottesrede ist heutigen feministischen Theologinnen wichtig als Gegengewicht zum übermächtigen Vatergott der christlichen Verkündigung, als Kritik eines »Patriarchen« im Himmel, dessen Funktion – im Gegensatz zur Verkündigung Jesu – vor allem darin besteht, die Macht geistlicher und weltlicher Väter zu legitimieren.

5. *Göttinnen – ihre Bedeutung für eine christliche (feministische) Theologie.* Heutige feministische Erinnerungen an Göttintraditionen stehen in Kontinuität neuzeitlicher Kritik am bibl. Monotheismus mit seinen kämpferisch-ausgrenzenden Zügen. Funktion solcher Erinnerung ist es zum einen, gerade die christl. Gesch. der Auseinandersetzung um die Wahrheit Gottes als die Gesch. einer Sieger-Religion sehen zu lehren, deren Opfer immer wieder auch Frauen gewesen sind. Insbesondere das christl.-neuzeitliche Mißtrauen gegenüber nicht patriarchal regulierter weiblicher Sexualität ist ein Erbe, das heutige Frauen als ein großes Hindernis auf dem Weg der Anerkennung von Frauen als mündigen Menschen/Christinnen empfinden und das der ethischen, anthropologischen, politischen und theologischen Aufarbeitung bedarf. Der Hinweis auf (positiv rezipierte) Göttinelemente in Schrift und Tradition selbst möchte dem Desiderat Nachdruck verleihen, in der Rede von (und zu) Gott ebenso wie die Welt des Männlichen/der Männer auch die Welt des Weiblichen/der Frauen als analogiefähig anzuerkennen – oder, in Begriffen negativer Theologie gefaßt: Wo nicht Gott als *der* ganz Andere ebenso wie als *die* ganz Andere angesprochen werden darf, ist der Götzendienst des Sexismus noch nicht überwunden; ja, kann in den Verhältnissen der Gegenwart nicht einmal die Vaterverkündigung Jesu, seine Zusage der unbedingten Liebe Gottes, adäquat zur Sprache gebracht werden.

H. Balz-Cochois, Gomer. Frankfurt 1982; *W. Ch. Beane*, Myth, Cult and Symbols in Shakta Hinduism. A Study of the Indian Mother Goddess. Leiden 1977; *S. Cady/M. Ronan/H. Taussig*, Sophia. The Future of Feminist Spirituality. SF 1986; *C. Camp*, Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs. Decatur/GA 1985; *C. Christ*, Warum Frauen die Göttin brauchen: Schlangenbrut 8 (1985) 6–20; *S. Distler*, Dreifältige Göttinnen, Mütter und Amazonen. Wien 1989; *E. S. Gerstenberger*, Jahwe – ein patriarchaler Gott? Stuttgart 1988; *R. M. Gross*, Hindu Female Deities as a Resource for the Contemporary Rediscovery of the Goddess: Journal of the American Academy of Religions 46/3 (1978) 269–291; *G. R. Gupta* (Hrsg.), Religion in Modern India. New Delhi 1983; *J. A. Hackett*, Can A Sexist Model Liberate Us? Ancient Near Eastern »Fertility« Goddesses: Journal of Feminist Studies in Religion 5/1 (1989) 65–76; *S. Heine*, Wiederbelebung der Göttinnen? Göttingen 1987; *L. Irigaray*, Göttliche Frauen; —, Genealogie der Geschlechter. Freiburg 1989, 93–120; *O. Keel*, Jahwe in der Rolle der Muttergottheit: Orientierung 53 (1989) 89–92; *U. King*, Das Göttliche als Mutter (im Hinduismus): Conc 25 (1989) 539–545; *D. Kinsley*, Indische Göttinnen. Weibliche Gottheiten im Hinduismus, Frankfurt/M. 1990; *Ch. Mackenzie Brown*, God as Mother: A feminine Theology in India. Hartford 1974; *I. Müller*, Ziele und Anliegen der feministischen Theologie. Eine kritische Darstellung unter besonderer Berücksichtigung feministischer Interpretationen des Alten Testaments: *L. Hagemann/E. Pulsfort* (Hrsg.),

»Ihr alle aber seid Brüder!«. FS A. Th. Khoury. Würzburg/Altenberge 1990, 475–507; *N. Nath Bhattacharyya*, History of Shakta Religion. New Delhi 1974; *D. Kinsley*, Indische Göttinnen; weibliche Gottheiten im Hinduismus, Frankfurt/M. 1990; *W. D. O'Flaherty*, Women, Androgynes, and other Mythological Beasts. Univ. of Chicago 1980; *S. Olyan*, Asherah and the Cult of Yahweh in Israel. SBL Mon. Ser. 34. Atlanta/GA 1988; *J. Preston, M. Stone, M. Marconi, D. Kinsley, Th. M. Ludwig*, Art. Goddess Worship: The Encyclopedia of Religion 6 (1987) 35–66; *F. Raurell*, Der Mythos vom männlichen Gott. Freiburg 1989; *S. Schroer*, Art. »Göttinnen«: Neues Bibel-Lexikon I, Zürich 1991, 892–895; —, Die Zweiggöttin in Israel/Palästina: FS Keel, NTOA 6, Fri/G 1987, 201–225; *H. Schüngel-Straumann*, Gott als Mutter in Hosea 11: ThQ 166 (1986) 119–134; *B. Wagner-Hasel* (Hrsg.), Matriarchatstheorie der Altertumswissenschaft, Darmstadt 1991; *M.-Th. Wacker*, Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf 1987; —, Matriachale Bibelkritik – ein antijudaistisches Konzept?: *L. Siegele-Wenschkewitz* (Hrsg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. München 1988, 181–242; —, Gott als Mutter?: Conc 25 (1989) 523–528; *U. Winter*, Frau und Göttin. Fribourg/Göttingen 1983; *E. Zenger/M.-Th. Wacker* (Hrsg.), Gott und Göttin im Alten Testament. Freiburg 1991.

MARIE-THERES WACKER