

Catharina J.M. Halkes

Feministische Theologie

Eine Zwischenbilanz¹

I. Einige Umschreibungen der feministischen Theologie

Feministische Theologie ist eine Reaktion und ein Protest gegen eine jahrhundertlange einseitige, da androzentrische Theologie. Unter Berufung auf eine patriarchalische Heilige Schrift als Grundlage und selbst in einer stark androzentrischen Kultur und in einer hierarchisch geordneten Kirchenstruktur lebend, haben Theologen wie Augustinus und Thomas von Aquino, die beiden wichtigsten Vertreter der klassischen Theologie, einen wesentlichen Einfluß namentlich auf die katholische Theologie ausgeübt.

Die christliche Anthropologie betrifft in erster Linie das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott; aber sie handelt auch über das gegenseitige Verhältnis zwischen Frau und Mann; die Frau ist in der Gnadenordnung zwar dem Manne gleichwertig, aber in der Schöpfungsordnung ist sie ihm untergeordnet².

Wie sehr auch in den letzten fünfzig Jahren die neueren Theologien Eingang gefunden haben, die der veränderten Situation des Menschen in seiner/ihrer Beziehung zu Gott adäquater Ausdruck verliehen, wie sehr sie auch revolutionär wurden, wie etwa eine politische Theologie oder eine Befreiungstheologie – Frauen spielten darin noch keine Rolle. Sie sind darin schlichtweg abwesend, oder aber sie werden als untergeordnet betrachtet.

1. Es ist daher vorstellbar, daß feministische Theologie umschrieben wird als eine Theologie, die sich im besonderen mit der Beziehung zwischen Frau und Mann befaßt und diese theologisch erklären will. Ihre Relevanz empfängt sie dann aus dem Studium der Frage: Wie formen wir uns ein Bild der Menschheit? Wie verhalten sich die beiden Geschlechter zum Humanum? Sie lehnt sich auf gegen eine Theologie, die sich gründet auf ein Naturrecht, welches die Rollen von Frau und Mann kraft der Schöpfung festgelegt hat, und auf eine Kultur, welche diese fixierten Muster fest aufrecht erhält. Selbst ein Theologe wie Karl Barth hat sich dem nicht entziehen können³. Dies zu untersu-

chen, ans Licht zu bringen und zu korrigieren, ist eine mögliche erste Umschreibung der feministischen Theologie.

2. Eine andere Umschreibung läßt die feministische Theologie entstehen aus der Unbefriedigtheit von Frauen, die entdecken, daß die bestehende Glaubenslehre Frauen immer noch unrecht tut dadurch, daß sie sie klein und auf ihrem traditionellen Platz hält. Frauen als die «verbannten Kinder Evas» sind sowohl vom Altar verbannt, also aus dem Heiligtum, wie auch verbannt aus der menschlichen Geschichte und der menschlichen Denkwelt. In diesem Augenblick neuer Entdeckung stehen sie auf aus ihrer geduckten Haltung, richten sich gerade auf und kommen dadurch auch zu einer *recta confessio*, zu einer Neuformulierung von Glaubenslehre und Theologie⁴.

3. Unter einem anderen mehr allgemeinen Nenner kann man die feministische Theologie eine kontextuelle Theologie nennen: Die historische Dimension spielt eine gewichtige Rolle, die universalen Wesensmerkmale von Mann und Frau treten zurück, und man bricht durch zu einem Ausblick auf die sehr unterschiedlichen Möglichkeiten und Erscheinungsformen von Frauen. Kontextuelle Theologie ist ebenso wenig gegenüber der heutigen Welt wie gegenüber der Geschichte isoliert. Sie kann keine relevanten Dinge mehr sagen, wenn sie kein Auge hat für die soziokulturellen, politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten, die nach einer sorgfältigen Analyse verlangen. Ich weise hier hin auf die Theologie der Zeichen der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. In diesem Licht will die feministische Theologie reflektieren auf die Bedeutung einer stark wachsenden Frauen-Befreiungsbewegung und deren Offenbarungscharakter, sowohl diachronisch, das heißt durch die Geschichte hin – inwiefern sind Heils- und Kirchengeschichte tatsächlich auch «her-story» gewesen und nicht ausschließlich «his-story»? – wie auch synchronisch, das heißt das Heute in all seiner Komplexität zum Ausdruck bringend.

Das bedeutet, daß wir das universale Konzept von der Frau als abstrakt und unhistorisch fallen lassen müssen, aber auch daß wir die Verallgemeinerung *Frauen* vermeiden müssen, so als ob wir eine homogene, übersichtliche Kaste seien. Die Zusammenhänge, in denen Frauen leben, und ihre dabei gemachten Erfahrungen sind untereinander sehr verschieden. Selbst in den kleinen Niederlanden kann ich als weiße, dem Mittelstand angehörende intellektuelle Frau, die in einer kapitalistischen Gesellschaft lebt, nicht sprechen im Namen meiner Schwestern aus dem auch heute immer noch bestehenden Proletariat, selbst nicht im Namen derjenigen aus der Arbeiterwelt

schlechthin, auch nicht namens der Prostituierten, der Surinamerinnen, der Frauen von Gastarbeitern; ganz abgesehen davon, daß ich es wage, mich zu vergleichen mit den farbigen Frauen aus der Dritten Welt, die ihren Kampf für ihre Klasse und/oder ihre Rasse noch zusammen mit Männern führen und vielleicht selbst Mühe haben, in uns ihre Schwestern zu sehen, weil wir in Luxus leben und in Strukturen, die ihre Unterdrückung aufrecht erhalten.

4. Wieder eine andere Umschreibung feministischer Theologie kommt meines Erachtens dem Kern der Frage noch näher, nämlich die Umschreibung mit Hilfe des Begriffs «Genetiv-Theologie», der übrigens verschiedenartig verwendet und erklärt wird⁵. Ich selbst sehe es so: Faßt man den Genetiv auf als einen *genetivus subjectivus*, dann kann man sagen, daß jetzt zum ersten Mal und konkret Frauen *Subjekt* des Erlebens eigener Glaubenserfahrung, von deren Formulierung und der Reflexion darauf, also auch des Theologisierens, werden. Hier muß zwar schnell eine Einschränkung gemacht werden: Es geht hier nämlich allein um die Frauen, die aus ihrem Untertanenzustand oder aus ihrem unbewußten Drang, Männer zu imitieren (um doch bloß mitmachen zu können), aufgestanden sind; die das Bild, das von Männern auf sie projiziert worden ist, von sich abschütteln; die sich nicht mehr die Frage stellen wollen «Für wen hält man mich?», sondern die eine Antwort suchen auf die Frage «Wer bin ich?». Dieses Letzte haben Feministinnen ungeachtet ihrer stark verschiedenen Situationen gemeinsam: Sie wünschen sich selbst zu definieren.

Aus all dem folgt, daß diejenigen Frauen, die sich ausdrücklich für das unkritische Emanzipationsmodell entschieden haben, das sie «frei» gemacht hat, sich in die bestehenden Normen und Werte der Männergesellschaft und des männlichen Wissenschaftsbetriebs einzufügen, nicht Subjekt dieser Theologie sein *wollen*; daß ebensowenig diejenigen Frauen, welche die noch immer gehandhabten Bilder, Stereotypen und Rollenmodelle der Frau und die ihr gegenüber bestehenden Erwartungen dermaßen verinnerlicht haben, daß sie sich nicht einmal bewußt machen, wie unfrei sie sind, nicht Subjekt dieser Theologie sein *können*.

Faßt man den Genetiv aber als *genetivus objectivus* auf, dann kann man sagen, daß das Objekt der feministischen Theologie die Glaubenserfahrung aufständischer Frauen ist, ihr Umgang mit Schrift und Tradition, die Weise, wie sie Gott erfahren: als Schöpfer, Erlöser und Geist; die Bedeutung ihres Menschseins und ihrer weiblichen Sexualität; die Einschränkung durch die Strukturen, die Frauen flügelahm machen wollen. *Genetivus subjectivus* und *objectivus* hängen

fast untrennbar miteinander zusammen: Es sind zu allererst und wohl in jeder Hinsicht bevorzugt Frauen, die über diese Erfahrungen wirklich angemessen reflektieren können.

5. Damit komme ich nun zu der meines Erachtens angemessensten Umschreibung der feministischen Theologie, wonach diese nämlich zu verstehen ist als eine Befreiungstheologie, die sich nicht gründet auf die Eigenart der Frauen als solcher, sondern auf ihre historischen Erfahrungen von Leiden, von psychischer und sexueller Unterdrückung, von Infantilisierung und von struktureller Unsichtbarmachung infolge des Sexismus in den Kirchen und in der Gesellschaft⁶.

Diese kritische Theologie untersucht die Krisensituation von Frauen unter anderem in der Kirche und sieht darin auch eine Ursache der Krise in der Kirche selbst. Durch eine sorgfältige Situationsanalyse, die ausgeht von einer rebellischen, konstruktiven Praxis, inspiriert durch eine als heilsame *communio* verstandene Schwesterschaft und durch eine spontanere und auch leibhaftigere Liturgie und «ganzheitlichere» Theologie will sie beitragen zum Heil und zur Heilung aller Eingeeengten und zur Umgestaltung der Kirchenstrukturen und der männlichen Vorherrschaft. Daß «kritisch» auch einen Bezug hat zu den hermeneutischen Fragen, die an Schrift, Tradition und Geschichte zu stellen sind, bedarf wohl keines besonderen Hinweises.

Schließlich darf dieses kritische Moment an uns, den Feministinnen selbst, nicht vorbeigehen! Die Entscheidung, vor der wir stehen, nämlich selbst ganzheitlicher zu werden, Männer zu inspirieren, in sich selbst zu gehen und ihre Vorherrschaft abzulegen, eine Kirche zur Bekehrung zu führen, fordert zuerst von *uns selbst* den Mut, zu wagen, Gottes Partner zu sein, die berufen sind zur Transzendenz; den Mut, ja zu sagen zu der radikalen Liebesbotschaft Christi in seinem Evangelium; nein zu sagen zu der «Verführung», nachgiebig zu sein, Kompromisse zu schließen und damit kraftlos zu werden; kurzum: den Mut «lästig» zu sein und gegen den Strom zu schwimmen⁷.

Feministische Theologie betrifft in ihrer Glaubensreflexion *alle*, die unfrei und zum Objekt gemacht sind, aber sie bleibt sich dessen bewußt, daß Frauen fast immer und überall letzten Endes doch wieder «die Unterdrückten der Unterdrückten» sind; das heißt, daß (ihre) Männer bestimmen, wer sie sind, worin sie anders sind als sie (die Männer), welche Rolle ihnen zuerkannt wird, und vor allem: wie ihre Sexualität «gebraucht» wird.

II. Einige Kennzeichen der feministischen Theologie

1. Formell-methodologische Gesichtspunkte

Hier ist in erster Linie zu sprechen von einer Ausweitung des Begriffes Theologie. Diese wird hier verstanden als Reflexion auf die Praxis, die ihr vorausliegt und selbst einen Teil dieser Theologie ausmacht; als Reflexion auf die Erfahrungen, die in Worte gefaßt werden, auf die Analyse der heutigen ungerechten, in diesem konkreten Falle sexistischen Strukturen.

Natürlich kann man diese Aspekte wohl *unterscheiden*, aber ebenso wie in den anderen Befreiungstheologien werden sie *nicht geschieden*. Aktion und Reflexion gehören zusammen. Analyse der Praxis hat für die Theologie nur dann einen Sinn, wenn sie zu kritischen Fragen, zu Neuformulierungen und Befreiung und Bereicherung der Theologie selbst führt.

Damit wird die feministische Theologie zu einem Instrument, um zu einem besseren Verstehen dessen zu kommen, was sich im Laufe der Geschichte vollzogen hat, zu einem strategischen Hilfsmittel, um zu einer Vertiefung und Ausweitung im Verständnis dessen zu kommen, was Kirche, Amt, Charisma und Prophetie ist. Dadurch kann sie beitragen zur Schaffung einer neuen Wirklichkeit⁸.

Hier muß auch – wenn auch nur kurz – die Verbindung zwischen Feminismus und Sozialismus wenigstens erwähnt werden. Es ist notwendig, zu einer Analyse der Art und Weise zu kommen, wie Patriarchat und Kapitalismus ineinandergreifen und einander verstärken. Daraus wird sich die Folgerung ergeben, daß Feminismus (als Gegenbewegung gegen das Patriarchat) und Sozialismus (als Gegenbewegung gegen den Kapitalismus) einander nötig haben, wenn wir jemals zu einer neuen menschlichen Freiheit für alle kommen wollen. Der Feminismus läuft Gefahr, in hohen Idealen und edlen Zielsetzungen stecken zu bleiben, abstrakt und wirklichkeitsfern zu werden, wenn er die genauen und historisch gewachsenen wirtschaftlichen Faktoren vernachlässigt; der Sozialismus aber bedarf dringend der ständigen und kritischen Begleitung durch den Feminismus, um sich von seinem Sexismus bekehren zu können, um einen Ausblick zu gewinnen auf den Schaden, den er bereits angerichtet hat, und um Respekt zu lernen für die Werte der menschlichen Person und die zwischenmenschlichen Beziehungen. Hier liegt ein sehr gewichtiger Auftrag für die feministische Theologie: sachliche Analyse und gläubige Inspiration⁹.

So hofft die feministische Theologie, zu einem Instrument werden zu können, das die überlebensgroßen Hindernisse wegnehmen kann, die zahllose ent-

täuschte Frauen der Kirche und der Religion entfremdet haben; sie hofft, die Flamme der religiösen Dimension im Feminismus als solchem hüten zu können.

Feministische Theologie ist eine ganzheitliche Theologie, die alle heillose Scheidung zwischen Leib und Geist, Erde und Himmel, Frau und Mann, Mensch und Gott, Ost und West, Natur und Geschichte aufheben will – nicht um zu nivellieren, sondern um in einer spannungsvollen Einheit in Polarität beieinanderzuhalten, was schöpferisch und fruchtbar zusammengehört. Die totale *Scheidung* zwischen den jeweiligen beiden Größen läuft ja immer hinaus auf eine Polarisierung, auf Distanz, und sie wird mit dazu aufrechterhalten, um das eine über das andere zu stellen¹⁰.

Die feministische Theologie ist auch eine Theologie, die aus der Gemeinschaft von Frauen geboren ist, und sie hat diese auch nötig, weil Frauen dann ihre eigenen Fragen hinsichtlich der letzten Werte stellen und gemeinsam nach Antworten suchen können. Es liegt auf der Hand, daß dieser Austausch, dieses Einander-Erkennen und Bestätigen, aber auch die liebevolle Konfrontation, das Suchen nach neuen Bildern und Ausdrucksformen große Kreativität hervorrufen kann. Die Erfahrung der Ohnmacht verebbt und macht einer Erfahrung von Wiedergeburt Platz, einer Erfahrung von Sein, von einem Potential zu wahrer Menschwerdung. Der Funke des Geistes springt über, von der einen zur anderen, er erwärmt und erhellt den Raum zwischen ihnen und in ihnen und führt zu Schwesterschaft. Geist und Kirche gewinnen hier eine unerhörte, bisher ungedachte, existentiell ergreifende Gestaltung.

Feministische Theologie ist eine prozeßhafte Theologie. Jede Studie läßt das erkennen. «Dieses Buch handelt von Veränderung und Bewegung, es handelt von einem Prozeß, und es *ist* selbst ein Prozeß.»¹¹ Daß Frauen sich bewußt werden, daß sie jahrhundertlang auf einem bestimmten Platz festgehalten worden sind, aufgrund welchen «Naturrechtes» oder «göttlichen Rechtes» und welcher theologischen Rechtfertigung auch immer, das hat uns offengemacht für die Entfaltung der göttlichen Offenbarung in der Zeit und in der Geschichte.

Es wäre nun noch eine Anzahl kennzeichnender Epitheta zu nennen, wie zum Beispiel «induktive Theologie», «pneumatologische Theologie», «utopisch-prophetische Theologie», «dionysische Theologie»¹². Aber ich muß nun aufhören, wobei ich aber noch einen Punkt nennen will: nämlich die Notwendigkeit, daß die feministische Theologie einen gediegenen Gebrauch macht von den Ergebnissen der Religionswissenschaften.

Ohne daß die Prozeßphilosophie und Prozeßtheologie oft ausdrücklich erwähnt werden (Mary Daly verweist in ihrem Buch «Beyond God the Father» immerhin einmal auf sie), habe ich diese hier dennoch namentlich nennen wollen. Dies gibt mir nämlich die Gelegenheit, überzugehen auf einige inhaltliche Kennzeichen der feministischen Theologie.

2. Inhaltliche Gesichtspunkte

In einer Studie über die Prozeßtheologie beziehen nämlich die Autoren¹³ die feministische Kritik mehrmals in ihre Überlegungen mit ein. Sie verweisen namentlich auf drei Ebenen, in denen die Prozeßtheologie einen Beitrag leisten könnte zur Diskussion über die Befreiung der Frau, und zwar nennen sie die Ebene der Ideen und Begriffe, die Ebene der Bilder und die Ebene der Sprache. Ich arbeite dies hier ein wenig ausführlicher aus in Verbindung mit der Gottesfrage.

a. Der Gottesbegriff

Ebenso wie die Prozeßtheologie lehnt sich auch die feministische Theologie auf gegen einen Gott, der sich selbst genug ist, der allwissend und allmächtig ist, der ganz andere, der unveränderliche, der ausschließlich transzendente Gott (mit typisch «mächtigen» Zügen), für den wir nur nichtige Menschlein sind. Vielmehr betonen wir die Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch, daß Gott als Liebespartner sich uns zuwendet, daß Gott zärtlich ist, verletzbar und nahe: «God as creative and responsive love», «Gott als schöpferische und dialogische Liebe»¹⁴.

b. Das Gottesbild

Es ist inzwischen hinlänglich bekannt, daß die feministische Theologie protestiert gegen einen männlichen, patriarchalischen Gott. Der Gott von Israels Offenbarung hat sich aber nicht als ein solcher kundgemacht, sondern sich in äußerster Schlichtheit «Jahwe» genannt: der Seiende; derjenige, der mit uns sein wird; dessen Tun Sein ist; Quell und Grund des Seins; der sich entfaltend Seiende.

Außer den männlichen, patriarchalischen Zügen, welche die Gläubigen diesem Gott gegeben haben, findet man in der Schrift auch – wenn freilich auch in geringerem Maße – mütterliche Bilder, die aber in der Praxis und in der Wirkungsgeschichte der Theologie eine geringere Rolle gespielt haben. Im Laufe der Jahrhunderte erkennen wir Schwankungen in den Bildern, welche die Nähe symbolisieren mußten: In der römisch-katholischen Kirche wurde dies Maria,

und zwar in dem Maße, wie die göttliche Natur Christi mehr betont wurde, Im reformatorischen Christentum bekommt bisweilen Jesus selbst «feminine» Züge, so zum Beispiel in der pietistischen Frömmigkeit...

Um hier das Gleichgewicht wiederherzustellen, plädieren manche für eine Betonung der vernachlässigten Züge, die doch auch wert sind, dem Göttlichen bildnerischen Ausdruck zu verleihen; lapidar findet sich das ausgedrückt in dem Satz: «God she is black», «Gott, sie ist schwarz». Anderen (u.a. Whitehead) schweben offenere Bilder vor, die *auch* auf das Weibliche hindeuten können: Gott unter dem Bild der göttlichen Geduld, unter dem Bild von Zärtlichkeit, von Weisheit.

c. Die Sprache

Auch die Sprache ist eine Art von Prozeß, von implizitem Prozeß: Sprache braucht selbst Bilder als Ausdrucksmittel und beeinflußt so unsere Wahrnehmung. Aber Sprache ist auch selbst wieder abhängig von den Bildern, die wir uns formen und die nach Ausdruck verlangen. Neue Bilder und Symbole entstehen nicht auf Kommando, sondern tauchen empor aus tieferen Schichten unserer Seele, die sich dank einer vorsichtigen, mehr umschreibenden und auf anderes verweisenden Sprache öffnet, um neuen, ursprünglichen Bildern Ausdruck zu verleihen.

d. Zusammenfassung

Gott ist kein statischer, sondern ein dynamischer Gott; Quelle von Unruhe und schöpferischem Chaos, insofern diese hinführen zur Umgestaltung des Bestehenden, wenn dieses halb und beschränkt ist und nach Ergänzung verlangt; wenn dieses verhärtet ist und nach Erneuerung verlangt; wenn dieses ein schlummerndes und ungewecktes Potential ist und darauf wartet, daß es aufgerufen wird, sich zu entfalten, sich zu aktualisieren. Der Nachdruck liegt also mehr auf der Immanenz Gottes als auf der Transzendenz, insofern wir glauben, daß unser Sein eine Teilhabe an Gottes Sein ist in einer geschenkten und angenommenen Gegenseitigkeit.

e. Christologie

Jesu prophetischer Umgang mit allen menschlichen Randexistenzen, also auch mit Frauen, ist ein Hinweis auf und ein Sichtbarmachen von Gottes liebevoller Aufmerksamkeit für alle Menschen, und es zeigt, wie er die aufrichtet, über die man rücksichtslos hinweggeht. Aber wir gehen noch tiefer, wenn wir aus der

feministischen Theologie den Protest heraushören gegen den kirchlichen Lehrsatz, daß Gottes Offenbarung mit Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi endgültig geworden und damit auch abgeschlossen ist. Die Theologie würde dann nichts anderes tun dürfen, als aus dem *depositum fidei* zu deduzieren; und die einmal so gewachsenen Machtstrukturen, die Frauen von jeder Verantwortlichkeit und Heilsmittlerschaft ausschließen – und zwar, wohlgermerkt, unter Berufung auf das Mann-Sein Jesu! – können dann aufrechterhalten bleiben¹⁵.

Feministische Theologie ist denn auch mehr induktiv und glaubt an eine weitergehende Inkarnation, die sich manifestiert in der Neugeburt aller Unterdrückten, aller Frauen, die soeben erst zu einer eigenen Existenz kommen, eine Stimme und ein Gesicht erhalten und zu ihrem eigenen Glaubensausdruck kommen. Gottes Menschwerdung geht weiter, und Jesus Christus hat uns sichtbar gemacht und vorgelebt, wie Gott sich der Macht entäußert, um dienstbar zu werden.

f. Pneumatologie

Als ich im Jahre 1975 in den Niederlanden die feministische Theologie bekanntmachen konnte¹⁶ – noch sehr skizzenhaft und völlig in der Tributpflicht gegenüber der amerikanischen Literatur –, vermißte ich darin die Pneumatologie, wo ich doch meine, daß dort ein wichtiger Ansatz für eine Weiterentwicklung der feministischen Theologie zu finden wäre.

Wir wissen, daß «Geist» früher in den semitischen Sprachen mit einem Wort weiblichen Geschlechtes, *ruach*, benannt wurde, dann aber später auf seinem Gang in den Westen im griechischen *pneûma* zu einem Neutrum oder im lateinischen *spiritus* zu einem Masculinum gemacht wurde. Damit konnte die Dreifaltigkeit in vollständig männlichen Assoziationen zum Ausdruck gebracht werden.

Diese *ruach Jahwe* hat Platz machen müssen für den von Plotin entlehnten Logos im Johannesevangelium, das scheidende, schaffende, machtvolle Wort, das «clair et distinct» war gegenüber dem Fließenden, Mehrdeutigen der brütenden Taube, dem Symbol der Wärme und Fruchtbarkeit...

Es wird deutlich geworden sein, daß für mich feministische Theologie eine vornehmlich pneumatologische Theologie ist, welche die Beweglichkeit von Gottes Handeln im Geist ans Licht zu bringen trachtet. Wenn wir auf das Rahmenwerk blicken, welches die drei Weisen von Gottes Offenbarung reflektiert: die Schöpfungstheologie, die Christologie und die Pneumatologie, dann konstatieren wir eine deutliche

Unterbewertung der letzten. Es muß wieder zu einer fruchtbaren Wechselwirkung zwischen diesen dreien kommen, die dadurch den kommunikativen Aspekt in Gott zum Ausdruck bringt und das Gleichgewicht zwischen Gottes Transzendenz und Gottes Immanenz herstellt.

Dann erst kann auch die christliche *Anthropologie* ihre ganze Bedeutungstiefe gewinnen, nämlich unter diesem kommunikativen Aspekt der Trinität¹⁷.

Noch anders gesagt: Von der Schrift her werden wir getroffen durch die vielen relationalen, das heißt Beziehungen zum Ausdruck bringenden Bilder und Strukturen, wie Gott/Volk, Gott/Sophia (= Weisheit), Christus/Kirche usw. Diese Bilder und Strukturen alle verleihen Gott Ausdruck «in einem Reichtum von Beziehungen, welche Gestalt annehmen als Geschichte, als Begegnung und als Prozeß»¹⁸. Die Trinitätslehre ist Ausdruck dieses Beziehungsreichtums. Die anthropologische Konsequenz (denn der Mensch ist Bild Gottes!) wäre denn auch, daß auch der Mensch eine Struktur von Beziehungen darstellt und in diesem seinem Reichtum verstanden werden muß: In ihrer/seiner Existenz, in der Geschichte und in den Strukturen der Partnerschaft.

Mit allem Nachdruck will ich hier unter «Partnerschaft» alle Beziehungen und Strukturen von Gegenseitigkeiten zwischen Menschen untereinander verstehen, zwischen den Geschlechtern, zwischen Menschen und der Natur, dem Kosmos, und – als Grundlage alles dessen – zwischen Menschen und Gott. Keine Beziehung, durch den der eine den anderen unterwirft, auch nicht jene einer «Komplementarität», in der jeder eine «feste» Natur hat und bloß noch einer Ergänzung bedarf, während aber die Rangordnung schon festgelegt ist; sondern vielmehr eine Vielzahl von unterschiedlichen Beziehungen, bei der es – auf welche verschiedenartige Weise auch immer – um ein Geben und Empfangen, um wachsenden Reichtum und Ganzwerdung geht.

g. Ethische Gesichtspunkte

Sexismus ist sowohl eine anthropologische, psychologische Sünde wie ein strukturelles Übel; auf beiden Ebenen müssen wir uns bekehren. Uns bekehren von einem patriarchalischen Verhalten: der «Mächtige» zwingt anderen seinen Willen auf und betrachtet ihn als sein Eigentum; uns bekehren von Androzentrismus: solange unsere Kultur oder Politik den Mann in den Mittelpunkt stellt, bleiben Frauen am Rande; uns bekehren von einem maskulinistischen Dualismus, der aus Frauen nicht bloß «die anderen» macht, sondern der sie dadurch degradiert, daß er auf sie alle die Züge

projiziert, die Männer nicht in sich selber zu kultivieren wagen, die sie darum zu Werten zweiten Ranges machen und den Frauen zuschreiben.

In dieser Degradierung und übrigens überhaupt in dem Definiertwerden des weiblichen Geschlechtes durch das männliche steckt eine Verdinglichung, eine Objektivierung (im Sinne von Abwertung zum Ding, zum Objekt!), die einer wirklichen Beziehung auf Gegenseitigkeit zwischen beiden im Weg steht. In einem vortrefflichen Artikel «The personalization of human sexuality» hat Rose-Mary Ruether dargelegt, welcher Art der Weg der Befreiung sein muß, wenn wir jemals frei werden wollen von männlicher Vorherrschaft und zu echter Gegenseitigkeit gelangen wollen¹⁹.

Weder die sogenannte sexuelle Befreiung noch die heuchlerische doppelte Moral bieten einen Ausweg. In Romanen und Gedichten bekundet sich ein deutliches Suchen von Frauen nach Zärtlichkeit, nach uneigennütziger und spielerischer Erotik, die nicht zwangsweise auf ein Produkt, auf den Orgasmus, hinauslaufen muß, nach Gegenseitigkeit als Spiel ohne «diesen verfluchten genitalen Ernst, den ich noch niemals begriffen habe»²⁰.

Feministische Theologie ist deswegen eine Befreiungstheologie, weil sie – in wie verschiedenen kulturellen, psychologischen und gesellschaftlich-politischen Kontexten auch immer – helfen will, die unselige Scheidung, Polarisierung und Degradierung zwischen den beiden Geschlechtern aufzuheben: dadurch, daß sie das «weibliche» Prinzip in Männern frei macht, so daß auch sie ganzheitlich werden; dadurch, daß sie dem «weiblichen» und dem «männlichen» Prinzip zugleich in Frauen allen nur möglichen Raum gibt, mit anderen Worten: dadurch, daß sie Frauen zu Personen ausreifen läßt, die sich selbst definieren; dadurch, daß sie die Strukturen humanisiert und sie befreit von den harten, maskulinen, konkurrierenden Zügen (ich denke hier unter anderem an die Wirtschaft, die Ökologie, die Technologie, an Krieg und Frieden²¹, durch eine Überwindung der Stereotypen «weiblich» und «männlich» und ihre Umformung zu einer reichen vielfältigen Verschiedenheit des «Menschlichen».

III. Umgang mit der Schrift²²

Es ist deutlich erkennbar, daß der Feminismus als Äußerung radikaler Veränderung in einer existentiellen, geistig-leiblichen Erfahrung von Frauen umfangreiche hermeneutische Fragen hervorruft. Die hermeneutische Spirale findet ihren Grund in der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz und daher auch

allen menschlichen Verstehens. Dies Letzte impliziert auch eine Form von Selbstverstehen, das heißt: die eigene Existenz spielt eine hermeneutisch-kritische Rolle.

Es geht hier also darum, daß die feministische Theologie ein empfängliches, kritisches und konfrontierendes (in dieser Reihenfolge!) Gespräch aufnimmt mit den Texten aus der Heiligen Schrift und dadurch berechtigt wird zur Auswahl zwischen den patriarchalischen, kulturbestätigenden Texten, in denen es um die Nicht-Person der Frau geht, und den Texten, in denen das befreiende Handeln Gottes auch im Hinblick auf die Menschwerdung von Frauen gnädig durchbricht.

In dem Spannungsfeld von eigenem Vorverständnis, Interpretation und Kritik an der bestehenden Kirchen-, Glaubens- und Theologie-Ordnung müßten wir uns vor zwei Fallstricken hüten:

1. Unterschätzung: Unser Vorverständnis kann zu einem Vorurteil, zu einer voreiligen Parteinahme verkommen, dadurch nämlich, daß wir davon ausgehen, daß in einem Kontext patriarchalischer Kultur die Gottesoffenbarung überhaupt keine befreiende Botschaft für Frauen als eigenständige Personen beinhaltet *könne*.

2. Überschätzung: Unser Verlangen, in der Schrift auch für rebellische Frauen Inspiration und Identifikation zu finden, kann feministische Theologen zu einer gewissen «Eisegese», einer «Einlegungskunst», verführen, die an der Realität vorbeigeht, daß der Kontext der Schrift ein beschränkter ist, daß das von Frauen gezeichnete Profil und die ihnen in den Mund gelegten Worte von Männern gemacht sind, die noch keine Ahnung haben konnten von dem heutigen historischen Geschehen: daß Frauen aufgestanden sind, um menschliche Personen, Subjekte zu werden, nicht festgelegt auf ihre leibliche Verfassung und ihre Möglichkeit, Mutter zu werden.

Jede Theologie, auch die feministische, impliziert ein schöpferisches Suchen nach einer Glaubensantwort. Schrift und Tradition können den Zugang öffnen und die Richtung weisen auf eine neue gläubige Kreativität hin, die sich entfaltet inmitten einer völlig neuen Situation²³. Die Exegetin Phyllis Trible sagt es noch anders: Kontexte können Texte verändern und sie befreien aus eingefrorenen Konstruktionen²⁴. Gottes Bund mit der Menschheit, mit seinem Volk, Gottes liebevoller Umgang mit dem Menschen in einem Liebespiel, Jesu Tabus durchbrechender Umgang mit Frauen sind die Spuren, die Frauen die Richtung weisen. Die feministische Theologie wird auf die Erfahrung heutiger Frauen und auf ihre Praxis reflektieren müssen und in diesem heilsgeschichtlichen Er-

eignis das Universale und das Kontingente unterscheiden müssen.

IV. Dialog

Zum Schluß noch dies eine: Wie sehr auch zeitweilige und örtliche Absonderung für Feministinnen nötig ist, damit sie einander informieren, ihre Erfahrungs- und Denkprozesse ordnen, ihre Hoffnung und Erwartung angemessen und verständlich zum Ausdruck bringen, ihre Pläne und Strategien entwickeln und ihre Beziehung zu Gott, zueinander und zur Welt auf neue Weise feiern können, so sehr wächst auch, so meine ich, das Bedürfnis nach einem Dialog mit anderen Befreiungstheologen und mit Theologen, für welche die Situation in der Welt und in den Kirchen Ausgangspunkt ihrer Glaubensreflexion ist. Theologie als Dialog... Um diesen Dialog für jeden Gesprächspartner fruchtbar zu machen, scheinen mir unter anderem zwei Dinge notwendig:

1. Eine Haltung der Offenheit und der neugierigen Bereitschaft, zuzuhören; das «In-Anführungszeichen-Setzen» der eigenen theologischen «Standpunkte»; eine Empfänglichkeit, etwas auf sich einwirken zu lassen und sich auf einen Gedankengang einzulassen, ihn mitzuvollziehen; ein vorläufiges Absehen von Argumenten, um recht zu bekommen, und gewiß von einer (ver)urteilenden Haltung dem anderen gegenüber. Wenn man sich diese Vorbedingungen nicht zu eigen machen kann, darf man noch keinen Dialog beginnen und ist man bloß «tauglich», das scharf schneidende Messer der Debatte zu führen, der Diskussion in aller Buchstäblichkeit. Dem Dialog ist es nämlich eigen, daß die Partner sich gegenseitig bereichern. Es geht dabei nicht darum, «als Sieger oder Besiegter aus dem Gespräch hervorzugehen, sondern als veränderter Mensch»²⁵.

2. Dies ist nicht nur eine die äußere Haltung betreffende Notwendigkeit, sondern auch eine Vorbedingung für das inhaltliche Gelingen des Dialogs. Denn im Gespräch mit der feministischen Theologie ist eben «das Fremde» eine inhaltliche Kategorie und gleichzeitig ein hermeneutisch-theologisches Prinzip, das neue Erfahrungsräume eröffnen kann. Nicht das Selbstverständliche, sondern das Fremde ist der hermeneutische Ursprung von Wirklichkeitserschließung²⁶.

Diese dialogische Offenheit gilt in unserem Fall in erster Linie für das Gespräch zwischen verschiedenen feministischen Theologen selbst, die ihre eigenen Wege gehen: zum Beispiel Daly, Ruether, Russell (im Jahre 1979 sind von jeder von ihnen noch neue Publikationen erschienen²⁷). Noch notwendiger aber ist diese dialogische Offenheit für das Gespräch zwischen der feministischen Theologie, die sich zu entwickeln beginnt in Lateinamerika und innerhalb der «Schwarzen Theologie» einerseits, und uns westlichen feministischen Theologen andererseits. Ich hoffe aber auch weiterhin auf *zuhörende* männliche Theologen, deren jedes Land wohl einige hat²⁸.

Ich sage dies nicht in erster Linie, weil auch die feministische Theologie auf die Dauer ebenso wie alle kritischen Theologien verifiziert oder falsifiziert werden muß; sondern eher um ihre Entwicklungsmöglichkeiten auszuweiten und um ihre Entfaltungsweise auf die männliche Theologie einwirken zu lassen, die dann vielleicht ihre Selbstsicherheit nach einem Monolog von zweitausend Jahren verliert. Dann könnte es geschehen, daß wir es wagen, uns miteinander in einen Prozeß zu begeben, in dem wir einander zu verstehen beginnen und dadurch dem Dienst der Versöhnung, der Befreiung und des Friedens auf je eigene Weise Gestalt verleihen.

¹ Da es Literatur in Überfülle und verschiedenster Art gibt und diese Theologie kaum ein Jahrzehnt alt ist und also noch ihren Weg sucht, kann ich nichts anderes tun, als eine «feministische Theologie im Werden» vorzustellen, lediglich auf einige Akzente zu verweisen, ein paar Probleme zu nennen und die Leser(innen) einzuladen, selbst daran zu gehen, zu lesen. Wegen des hier begrenzten Umfangs verweise ich auf eine ausführliche Literaturliste, die zu erhalten ist bei «Feminisme en Christendom», Theologische Faculteit, Katholieke Universiteit Nijmegen, Heyendaalseweg 121 A, Nijmegen, Niederlande.

² Kari Elisabeth Børresen, Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie: *CONCILIUM* 12 (1976) 10–17.

³ Dagny Kaul, Principal lines in feminist theology: The bible and our future (= vorbereitende Studienmappe für die W.S.C.F.-Konferenz in Norwegen, August 1979) 7–9.

⁴ Mary Condren, For the banished children of Eve: An introduction to feminist theology: Movement. *Journal of the Student Christian Movement*. 24 (o.J.) 21–23.

⁵ Vgl. z. B. Letty Russell, Human liberation in a feminist perspective. A theology (Philadelphia 1974) 52–53; Kurt Lüthi, Gottes neue Eva (Stuttgart/Berlin 1978) 50–52.

⁶ Elisabeth Schüssler Fiorenza, Feminist theology as a critical theology of liberation: *Theological Studies* 36 (1975) 605–626; Ds., Text eines Vortrags vor der Women Ordination Conference in Baltimore, November 1978, worüber noch ein Berichtbuch erscheinen soll. – Vgl. auch Dorothee Sölle, Remembering Christ: Faith, Theology and Liberation: *Radical Religion*, Vol. III, No. 2 (1977) 12–18.

⁷ Vgl. Ino Biezeno, Een vrouw die in de weg liep: Catharina van Siena: Relief (*Zeitschrift für das geistliche Leben*) 43 (1975) Nr. 7/8.

⁸ Vgl. Mary Hunt, Vortrag vor der Women Ordination Conference Baltimore (siehe Anm. 6!).

⁹ Sheila D. Collins, Socialism and feminism: A necessary ground for liberation: *Cross Currents* 26 (1976) 33–47; Ds., Feminism and Socialism: *Radical Religion*, Vol. III, No. 2 (1977) 5–12 (Thema-Nummer über diese Frage).

¹⁰ Nelle Morton, *Towards a whole theology: Sexism in the 1970s* (Genf 1975) 56–65.

¹¹ Z.B. Clare Benedicks Fischer u.a., *Women in a strange land* (Philadelphia 1975) 2.

¹² Sam Keen, *Manifesto for a Dionysian theology: Cross Currents* 19 (1968/1969) 37–55. – Vgl. auch Andreas Burnier, *De zwembadmentaliteit* (Amsterdam 1979) 76–97.

¹³ John B. Cobb Jr. und David Ray Griffin, *Process Theology* (Philadelphia 1976) Kapitel 3 und 132–135.

¹⁴ AaO.

¹⁵ Z.B. Mary Condren, siehe Anm. 4!

¹⁶ Tine (Govaart) Halkes, *Feminist theology versus a patriarchal religion: Feminology. Proceedings of the Dutch-Scandinavian symposium on woman's position in society* (Nijmegen 1975) 44–58.

¹⁷ Dagny Kaul, *Principal lines in feminist theology: The bible and our future*, 22ff. (Vgl. Anm. 3!) – Vgl. auch Kurt Lüthi, *Gottes neue Eva*, 197ff.

¹⁸ Kurt Lüthi, aaO.; vgl. auch Elisabeth Moltmann-Wendel, *Partnerschaft. Studie zur Entwicklung des theologischen und kirchlichen Partnerschaftsbegriffes seit 1945: Claudia Pinl u.a., Frauen auf neuen Wegen* (Gelnhausen/Berlin 1978); Letty Russell, *The Future of Partnership* (Philadelphia 1979).

¹⁹ Eugene G. Bianchi und Rosemary Radford Ruether, *From Machismo to Mutuality* (New York 1976) 70–87.

²⁰ Verena Stefan, *Ontwenning* (1975); deutsche Ausgabe: *Häutungen* (München 1975).

²¹ Daß der Feminismus als Kulturkritik und Gegenkultur ein unverzichtbarer Partner ist im Gespräch über «Glaube, Wissenschaft und die Zukunft», um zu einer tragbaren Gesellschaft zu gelangen, will nur mühsam ins allgemeine Bewußtsein durchdringen, selbst was die Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen zu diesem Thema in Boston 1979 betrifft. (Vgl. die «Preparatory Readings» für diese Konferenz über «Faith, Science and the Future», Genf 1978!)

²² In einer zu Anfang 1980 erscheinenden Publikation (Gütersloh und Kampen) gehe ich ausführlich auf diese Frage ein. Ich verweise auch noch auf die Publikationen von Maria De Groot u.a., Schritte auf

dem Weg zur Menschwerdung; Claudia Pinl u.a., *Frauen auf neuen Wegen* (Gelnhausen/Berlin 1978) 201–220; Ds., in: Halkes u. Buddingh (Hg.), *Als vrouwen aan het Woord komen* (1978) 27–43 und 47–53. Deutsche Übersetzung erscheint Ende 1979 (Gelnhausen).

²³ E.C.F.A. Schillebeeckx, *Het christelijk huwelijk en de menselijke realiteit van volkomen huwelijksontwrichting*; Th.A.G. van Eupen (Hg.), *(On)ontbindbaarheid van het huwelijk: Annalen Thijmgenootschap* 58 (1970), Hilversum, 207–208. – E. Schillebeeckx, *Geloofsverstaan, interpretatie en kritiek* (Bloemendaal 1972) vor allem 186–216.

²⁴ Phyllis Tribble, *God and the rhetoric of sexuality* (Philadelphia 1978) u.a. 3, 4, 202.

²⁵ Kurt Lüthi, aaO. 53; Catharina J.M. Halkes, *De horizon van het pastorale gesprek* (Haarlem 1977) 15–16.

²⁶ In seiner Besprechung des Buches von R. Friedli, *Fremdheit als Heimat* (Zürich 1974) in: «Saamhorig» (Blatt des «Nederlands Raad van Kerken») 3 (1978/10) inspirierte H.J. van Hout mich zur Nennung der Kategorie «des Fremden».

²⁷ Vgl. Carter Heyward, Ruether und Daly: *Theologians – Speaking and Sparking, Building and Burning: Christianity and Crisis*, Vol. 39, No. 5 (2. April 1979) 66–72.

²⁸ Um mich bloß auf niederländische Autoren zu beschränken, deren Publikationen der Befreiung von Frauen, auch in theologischer Hinsicht, zugute gekommen sind, nenne ich nur: René van Eyden, Auke Jelsma.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CATHARINA J.M. HALKES

Doktorandus der Theologie. An der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen mit der Wahrnehmung eines Forschungs- und Lehrauftrags zum Problembereich «Feminismus und Christentum» betraut. Anschrift: Drs. Catharina J.M. Halkes, Vos-senlaan 13, NL–6531 SB Nijmegen, Niederlande.