

¹² E. Schillebeeckx, *Jesus. An experiment in christology* (New York 1979) 256–269; *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg 1976).

¹³ Vgl. G. Bornkamm, *Das Vaterbild im Neuen Testament*: H. Tellenbach (Hg.), *Vaterbild* (s. Anm. 5) 136–164. In seiner Argumentation, daß die Abba-Erfahrung Jesu der Christologie des Neuen Testaments zugrunde liegt, geht Bornkamm auf die frühe Christologie des Neuen Testaments ein und weist dabei sowohl auf die adoptionistischen Themen dieser Christologie hin als auch auf die, die eine Präexistenz Jesu voraussetzen. Mein Buch *God the Father* stützt sich auf Bornkamm's Darstellung dieser unterschiedlichen Themen. Bornkamm faßt seine Überlegungen treffend wie folgt zusammen: «Konsequent gestaltet sich darum die urchristliche Theologie primär als Christologie.» (Ebd. 143.)

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

Catharina Halkes

Motive für den Protest in der feministischen Theologie gegen Gott den Vater

Es läßt sich kaum eine feministische Theologin nennen, die nicht – in welcher Phase ihrer Entwicklung auch immer – auf das Bild des Vatergottes stößt; als ausgesprochene Konfrontation und Herausforderung für sie. Wie verhält sie sich dazu, persönlich, als Theologin; und wie sieht sie – sei es in theologischer oder anderer religiöser Literatur, sei es in der Wirklichkeit des täglichen Lebens von Frauen und Männern – die Wirkung dieses Bildes ...

Ich stelle mir die Aufgabe, zunächst den Inhalt der Einwände gegen «Gott den Vater» aus dem Werk feministischer Theologen zu formulieren und natürlich die Motive dafür zu erwähnen. Dann will ich anhand einiger Beispiele zeigen, wie verschieden von feministischen Theologen auf diese Einwände reagiert wird. Schließlich möchte ich denen, die diese «Berichterstattung» lesen, mein eigenes Verständnis nicht vorenthalten und auch selbst Farbe bekennen.

I.

Der kompakte Satz von Mary Daly in ihrem Buch «*Beyond the Father*»: «If God male then the male is God»¹ gibt uns den Schlüssel zum Protest feministischer Theologen gegen Gott den Vater. Gott als der patriarchalische Vater hat sich derart in der menschlichen Vorstellung festgesetzt, daß dieses Bild nicht nur den Status quo der patriarchalischen Gesellschaft verfestigt hat, sondern auch die Ursache dafür ist, daß die Vorherrschaft von Männern über Frauen nach Gottes Plan und Seiner Ordnung legitimiert und sogar geheiligt wurde.

Diese Vaterschaft Gottes wird noch verstärkt und bestätigt durch den Mann Jesus von Nazaret, den Sohn Gottes. Das Vaterbild wird vervollständigt durch einen Sohn, der Gott als Vater anredet und der, wegen seines Mannseins, von Frauen nicht vertreten werden kann.

Es geht Daly also nicht nur um das Vaterbild, das ihren Protest hervorruft, sondern ebenso sehr um das eingeschlossene und ausdrückliche Mannsein von Vater und Sohn, um die männlichen Gottesbilder. Natürlich weiß auch die Philosophin und Theologin Mary Daly recht gut, daß Gott – theologisch gesprochen – kein Mann ist; daß Gott jede menschliche Sexualität übersteigt und wir uns nur in anthropomorphen Bildern ausdrücken können. Aber darum geht es ihr nun gerade: um unser Sprechen über Gott in Bildern, wobei anthropomorph allerdings aus-

schließlich andromorph übersetzt wird – in männlichen Bildern. Gerade daraus schließt sie: *the medium is the message*, und ihr Protest ist deshalb so radikal: diese Mannbilder sind Götzen, die die Männer erhöhen und die Frauen unsichtbar und unwürdig machen. Daly tritt deshalb auch für einen bildlosen Ausdruck für den Unendlichen/das Unendliche ein: *Be-ing*, nicht als selbständiges Nomen, das an die Kette legt, sondern als dynamischer Strom und Fülle des Seins, daran wir Menschen teilnehmen und durch die wir nicht festgelegt werden.

Doch ist es nicht nur das männliche Geschlecht des Gottesbildes, das nicht geduldet werden kann. Denn dieser Einwand könnte aufgehoben werden, indem man dem Gottesbild mütterliche Züge hinzufügt; indem man über «sie» in fraulichen Bildern spricht und indem man «Gott die Mutter» wenigstens mit «Gott dem Vater» abwechseln läßt.

Aber es ist mehr: Jahwe und dem christlichen Gott werden Attribute und Seinseigenschaften zuerkannt, die einer einseitig-männlichen Erfahrungswelt entnommen sind: Gott ist der ganz Andere; der absolut Transzendente; der Allmächtige; der sich selbst Genugseiende; der Herrschende, der als heiliger Krieger die Hebräer aus Ägypten herausführt und ein anderes Land unter Mord und Totschlag besetzen läßt. Dieser Nachdruck auf Macht, Transzendenz und Herrschaft ruft Assoziationen zu entgegengesetzten Zügen hervor: zu Ohnmacht, Untertänigkeit, Minderwertigkeitsgefühlen bei denen, die regiert werden. Das nun ist der zweite Einwand bei Daly und anderen: Die erwähnten Eigenschaften sind Ergebnisse eines dualistischen und hierarchischen Denkens bei Männern in hoch und tief, gut und böse, Geist und Leib, Mann und Frau ... Bei diesem Denken in Gegensätzen, in Ober- und Unterseite, sind vor allem Frauen die Opfer geworden, die immer gerade dadurch, daß die Kernsymbolik des Gottesbildes männlich ist, auf doppelte Weise (in Religion und Gesellschaft) jeder Möglichkeit verfremdet werden, selbst und persönlich Mensch zu werden.

Vor allem hat Rosemary Ruether² darauf hingewiesen, wie sehr sich eine Wechselwirkung zwischen dem patriarchalischen Gottesbild und den männlichen Machtpositionen in der Gesellschaft aufzeigen läßt: dem Akzent auf der Transzendenz auf Kosten des konkreten Lebens auf Erden. Patriarchat verweist auf die totalitäre Struktur der Gesellschaft in allen Beziehungen,

die Beherrschung und Unterwerfung ausdrücken. Der Patriarch ist die Autorität, und alle anderen sind ihm untertan. Ruether sieht «die anderen» denn auch weiter als nur in den Frauen: es sind alle, die nicht zum herrschenden System gehören: die Juden, die Neger, die Armen, die Frauen, die Sklaven.

Was die Bibel angeht, so weist sie auf *Schichten* in der Sakralisierung des Patriarchats hin: im Alten Testament wird das Gesetz, das Frauen zum Eigentum der Männer macht, als positives göttliches Recht gesehen, oder es wird aus Gottes Offenbarung abgeleitet; im Neuen Testament gibt es die Wende, daß männliche Führerschaft aus der Naturordnung selbst hervorgeht, zum Naturgesetz gehört, analog zur Herrschaft Gottes über seine Schöpfung und Christi über seine Kirche³.

Diese Modelle von Mannesgewalt und Frauenuntertänigkeit, unverkennbar symbolisiert im Gottvater-Bild, liegen so tief in unserem Denken und in unserer Vorstellung beschlossen, daß sie als göttliche Offenbarung selbst und also als unveränderlich erlebt werden. Daher kommt es, daß den Frauen die eigene Bedeutungsgebung für ihre eigene Person, für ihre eigene Leiblichkeit und Sexualität vorenthalten wird; daß sie keine amtliche, sakramentale Verantwortung in der Kirche, in der Liturgie tragen können; daß die kirchliche Lehre über Sexualität und Familie dualistisch und abstrakt ist.

Also wird deutlich, daß der Protest der Feministen gegen Gott den Vater nicht nur von der Theologie herkommt, sondern daß sie dabei auch die Religionswissenschaften und die Religionspsychologie einbeziehen.

Ein Beispiel dafür ist das Werk der jüdischen Schriftstellerin Naomi Goldenberg⁴, die Religionswissenschaften doziert und in Zürich am Jung-Institut studiert hat. Ihre These ist: Wenn sich Frauen erheben und ihren rechtmäßigen Platz in der Gesellschaft einnehmen, wandelt sich diese Gesellschaft, bekommt sie ein anderes Gesicht. Aber, so fragt sie sich, was wird mit Gott geschehen, wenn Frauen in einer Reihe von Kirchen allmählich ihren Platz in den Strukturen selbst verlangen, nachdem sie durch ihre feministische Religionskritik Klarheit in sich selbst gewonnen haben? Dann wird sich ein «changing of the Gods» vollziehen, indem Frauen die Religion transformieren, ihre Wurzeln bloßlegen und das sie beklemmende Bild Gottes des Vaters fortwischen. Auch sie spricht von «core-symbo-

lism», der Kernsymbolik, die einseitig männlich ist und ein Zusammenspiel von Vater und Sohn zeigt, durch das Frauen am Rande bleiben.

Anhand von Freud und Jung zeigt sie die tiefgreifende (positive oder negative) Wichtigkeit von Bildern und Symbolen für Menschen, die sich in uns festsetzen können. Es ist genügend bekannt, daß Freud die Möglichkeit zur Reifung und Selbständigkeit für Menschen (Männer?) sah, wenn sie sich wirklich von ihren Eltern (Vätern?) losgemacht hatten und auf ihre eigene innere Stimme zu hören wagten bzw. lernten. Freud sah aber nicht, so Goldenberg⁵, daß schon dadurch die Macht des patriarchalischen Gottesbildes abbröckelt, wenn Frauen die männlichen Machthaber wegen ihres Machtmißbrauchs antasten. In dem Maße, wie Frauen aufständisch und ungehorsam werden, nicht mehr auf Stimmen von außerhalb hören, die sie an ihrem Platz gehalten haben, werden sie neu hören lernen, aber jetzt auf ihr eigenes Inneres. – Von Jung hat Goldenberg ein großes Vertrauen auf Symbole, Träume, Mythen und Rituale übernommen, die Menschen, auch Frauen, einen großen Spielraum geben und sie nach ihrer eigenen Spiritualität und ihrem Potential auf die Suche gehen lassen.

Von daher äußert Goldenberg auf fundamentalster Bild-Ebene ihre Einwände und schließt: «When Fathers die we all turn inward»⁶, um die Kräfte und Energien zu entdecken, die *in* unserem Leben ihr Werk tun können. Sie setzt sich also ein für eine Wende von außen nach innen und ein Loslassen des einen patriarchalischen Vaterbildes, um auf die Suche zu gehen nach einer Verschiedenheit von Bildern, die das Göttliche symbolisieren können. Sie plädiert auch für eine neue Beachtung der Göttin-Gestalt, für Mutter Erde, für die Große Mutter, als Symbole des Lebens, der Fruchtbarkeit, aber auch der Weisheit und Lebensordnung. Ein ausschließlich männliches Gottesbild macht es unmöglich, daß Bilder «des Lebentragenden, Gebärenden, Nährenden und Beschirmenden» zu ihrem Recht kommen.

Die feministische Theologie räumt natürlich den Erfahrungen von Frauen einen großen Platz ein, die früher sich selbst entfremdet, jetzt aber sich ihres eigenen Menschseins bewußt geworden sind. Die letzte Autorin, die ich hier noch nennen möchte, ist Carol Crist, die gemeinsam mit Judith Plaskow eine Anthologie zusammengestellt hat: «Womanspirit rising», eine ausgezeichnete Darlegung der verschiedenen Wege,

die feministische Theologen gehen⁷. Carol Christ äußert ernsthafte Kritik an Jung, insofern dieser das unbewußte Frauliche des Mannes (seine «anima») mit dem selbst-bewußten Eigenen der konkreten Frauen gleichsetzt. Damit wird, von einem Gesichtspunkt der Männer her und aus ihrer therapeutischen Erfahrung von neuem festgestellt, wer dann «die» Frau sein solle. Mit anderen Worten: Die männliche *anima*, der Archetyp, droht Modell zu stehen für Bedeutungsgebung von Werten, Normen, Träumen und Leben bei uns Frauen⁸.

Christ verwirft auch das patriarchalische Gottvater-Bild, weil es Frauen wegen ihres Geschlechts universal die Chance nimmt, selbst zu entdecken, wer sie sind. Sie ist denn auch diejenige, die am meisten nach Wiedergabe der eigenen persönlichen Erfahrungen von Frauen sucht, sowohl in Zusammenkünften mit Frauen wie in Literatur, die von Frauen geschrieben wurde. Existentiell erfahrenes Frausein weicht dann offenbar in hohem Maße ab von der männlichen Projektion, von der *anima* des Mannes.

II.

Was sind nun die Reaktionen auf die erwähnten Einwände und Proteste gegen das Bild Gottes des Vaters, was sind ihre Konsequenzen, nicht nur in der Theologie, sondern ebenso sehr in der Spiritualität von Feministen?

Es gibt natürlich viele Frauen, für die Religion – in welcher Form auch immer – wegen ihrer für Frauen unterdrückenden Wirkung tabu geworden ist; die nichts mehr damit zu tun haben wollen und sich prinzipiell davon abgewandt haben. Aber es gibt auch noch eine bedeutsame Zahl feministischer Theologen, die von der tiefgreifenden Bedeutung der Religion überzeugt bleiben, sich aber in ihren geistlichen, religiösen Erfahrungen durch die ausdrückliche oder einschließliche Botschaft speziell im Falle der großen monotheistischen, männlichen Vaterreligionen verraten fühlen: nämlich von der «Nichtsheit» der Frauen als individueller Personen. Sie sind davon überzeugt, daß die Religion erneuert oder sogar neu aufgebaut werden muß, um dadurch die volle menschliche Würde der Frauen zu stützen⁹.

Indem wir einigermaßen die Reihenfolge des ersten Abschnitts einhalten, umschreiben wir einige Reaktionen etwas näher:

a. Mary Daly hat der jüdisch-christlichen Tradition den Rücken gekehrt und nennt sich «nach-

christlich». Sie sieht kein Heil mehr darin und sagt im Vorwort ihres neuesten Werkes «Gyn/ecology»¹⁰, daß von den drei Wörtern, die sie nicht länger benutzen kann, eines das Wort GOTT ist. Es genügt ihr nicht, männliche Bilder auszuscheiden. Wenn sie über die endgültige Wirklichkeit sprechen will, den göttlichen Funken, von «Be-ing», wird sie nicht mehr anthropomorph, sondern «gynomorph» sprechen. Denn GOTT vergegenwärtigt die Nekrophilie des Patriarchats (vgl. ihre «unheilige Dreieinheit»: Vergewaltigung, Krieg und Völkermord in «Beyond God the Father»¹¹), während «Göttin» die Bestätigung ist für «das Leben liebende Sein der Frauen und der Natur»¹². Der Untertitel ihres Buches lautet: «Metaethics of radical feminism». Darin macht sie ihren Entdeckungszug in eine Andere Welt, ohne den Betrug der patriarchalischen Mythen. Im zweiten Teil beschreibt sie die Folgen, die noch immer ausgehen von der patriarchalischen Herrschaft über Frauen, über Leben in allen Formen, über die Erde und den ganzen Kosmos. Im dritten Teil klingt die Ekstase auf, zu der sie die Weite eines selbstgewählten Lebens bringt. – Ihre feste Überzeugung ist, daß das Problem des Gottesbildes zuerst gelöst werden muß (und also das des Patriarchats), sonst kann welcher Befreiungsversuch auch immer (psychologisch, sozial/ökonomisch) nicht gelingen.

b. Anders Rosemary Ruether. So sehr sie als eine der ersten die «Machtübernahme» des Patriarchats beklagt hat und auch die schädliche Wirkung der patriarchalischen Züge des Gottesbildes in der Bibel erkennt – sie hält es noch immer für der Mühe wert zu unterscheiden, was Heil und was Unheil ist. Vor allem weist sie auf die zwei Linien hin, «zwei Religionen» die innerhalb der Bibel zu unterscheiden sind¹³. Die eine Religion stützt die bestehende patriarchalische gesellschaftliche Ordnung durch Gesetze und Symbole, einschließlich Gott. Ruether verwirft die Auffassung, daß das «göttliche Patriarchat» als Quelle *und* als Sanktion für die gesellschaftlichen Strukturen des Patriarchats fungiert haben soll. Sie stellt dem gegenüber, daß es gerade diese gesellschaftlichen Modelle des Patriarchats sind, die Modell stehen für die religiösen. Mit anderen Worten: Die religiösen Bilder sind eine ideologische Projektion der patriarchalischen gesellschaftlichen Ordnung.

Aber es gibt eine zweite Linie, die wie ein roter Faden sowohl durch das Alte wie das Neue Testament läuft, nämlich die vom *Konflikt* zwi-

schen Gott und der bestehenden Ordnung: also die prophetische Linie. Prophetisch will dann sagen, eine nicht aufhörende Unterscheidung machen zwischen sich ändernden Zusammenhängen. Um nur ein einziges Beispiel zu nennen: Ruether weist auf die Ambivalenz im Sprechen über Gott als König oder Jesus als Herr hin. Im einen Zusammenhang kann das bedeuten, daß Gottes Königtum die Herrscher dieser Welt unter Kritik stellt und ihre Macht untergräbt; in einem anderen Zusammenhang jedoch kann dieses Bild die Legitimierung von Herrschern verstärken. Es ist deshalb eine konstante Erneuerung der prophetischen Bedeutung der Sprache notwendig: Loslösung von ideologischen Verformungen. Gerade darin besteht die schöpferische Dynamik des biblischen Glaubens und des «Wortes Gottes». Aber sie weist durchaus darauf hin, daß dieser fortschreitende Prozeß heute auf neue Zusammenhänge stößt, welche die Schrift nicht oder nur in unvollständigem Maße kannte. Die Unterordnung von Frauen ist nicht genügend unter Kritik gestellt und verlangt nach einer neuen prophetischen Offenbarung. Weder Bibel noch Kirche sind ein abgerundetes Ganzes, sondern verlangen eine ehrliche Entwicklung...

c. Unter dem Titel «The Goddess is alive»¹⁴ legt Naomi Goldenberg dar, wie sie «den Wandel der Götter» sieht. In der festen Überzeugung und mit der Erfahrung, daß zuerst die herrschenden, von Frauen verinnerlichten männlichen Bilder des Vaters und des Sohnes verschwinden müssen, wenn Raum entstehen will für authentische Erfahrungen und persönliche Bilder, nimmt Goldenberg an der Hexenbewegung teil. Allein schon die Aufwertung eines so belasteten Wortes ist eine Äußerung der feministischen Kultur- und Religionskritik. «Ich habe verstehen gelernt, daß die Hexen dieser Zeit Religion und Ritual als psychologische Instrumente handhaben, um individuelle Kräfte aufzubauen. Sie praktizieren eine Religion, die das Göttliche oder die übernatürliche Kraft in die Person hineinbringt.»¹⁵ In einem ganz praktischen Sinn haben sie die Religion in Psychologie verwandelt. Sie wollen auch eine Kraft bedeuten für «säkulare» Feministen, indem sie Tiefe von Bildern schaffen für ihre begrifflichen Argumente. Damit wird eine religiösere Phantasie mit dem gesellschaftlich/politischen Feminismus verbunden.

Übrigens wird nicht ausgeschlossen, daß in der neuen psychologischen und geistigen Weite, die die Hexen zu finden hoffen, vielleicht auch

die Bilder von Jahwe und Christus wieder eine Funktion haben können, aber nie mehr auf solch zwingende Art und Weise¹⁶.

d. Auch Carol Christ glaubt an den Effekt des Göttinnen-Symbols, gegen das die zu einem Monotheismus sich formende jüdische Tradition sich mit Kraft abgesetzt hat. Ein Neustudium der von der Kirche verurteilten Ketzereien wird auch darin Überraschungen bringen¹⁷. In jedem Fall kommt durch das Bild der Göttin das «Runde», Bergende, Lebenspendende wieder zum Ausdruck und damit die Achtung vor der Natur¹⁸. Um den Zugang zum eigenen Inneren und das Sichbewußtwerden der weiblichen Erfahrung möglich zu machen, hat Christ soeben ein Buch veröffentlicht: «Divining deep and surfacing – women writers on spiritual quest»¹⁹, worin fünf Autoren zu Wort kommen, die ihren inneren Weg erhellend in Worte fassen. Christs Ziel ist, aus der Erfahrung von «Nichtsheit» bei Frauen zu einem wachen, zur Einsicht und zum Geben neuer Namen zu kommen, die zu mehr Ganzheit führen sollen.

III.

Wo stehe ich selbst? Zuerst dies: Es ist klar, daß ich zu den feministischen Theologen zu gehören wünsche, zu jener Gruppierung von Frauen, die sich zwischen zwei viel größeren Frauengruppen befindet: auf der einen Seite den traditionell denkenden Frauen, die (noch) keine Mühe mit ihrer Glaubens- und Kirchenerfahrung haben oder diese sogar fundamentalisieren; auf der anderen Seite der Menge der Frauen, die schon lange aus der Kirche ausgezogen sind. Zwischen diesen zwei gibt es viele Frauen, die in Theorie und/oder Praxis mit ihrem Glauben ringen, ihrer Religiosität neu Gestalt geben wollen, wach gerüttelt durch die Exzesse einer patriarchalischen Gesellschaft und einer gleichartigen Kirche. Meine Stellung als feministische Theologin erfahre ich innerhalb der Glaubensgemeinschaft. Ich wünsche nicht daraus auszutreten, sondern ihr als eine lästige, kritische, gläubige Frau zuzugehören.

Eine zweite Vorbemerkung: Alles was ich bis hierher in diesem Beitrag referiert habe, ist vor allem ein Bericht über das, was das Vaterbild Gottes an Schaden und Verkennung für Frauen verursacht hat. Es geht also eher um die Folgen einer dominanten Theologie, besser noch: eines gehandhabten Sprachgebrauchs, der schlecht verstanden wurde und böse gewirkt hat. Damit

habe ich Theologie, Glaubenserfahrung und (pastorale) Praxis beieinanderhalten wollen.

Zurückkommend auf den Inhalt der gestellten Problematik möchte ich noch eine kritische Bemerkung bezüglich des Gottvaterbildes hinzufügen, der ich anderswo nicht begegnet bin. Diese bezieht sich auf Formulierungen mancher Religionspsychologen, z. B. von Vergote. Er hält das Vaterbild, auf Gott angewandt, für reicher und differenzierter als die mütterliche Dimension, über die uns das Vaterbild hinaushebt. «Es ist wahrhaftig kein Zufall der Bildungsgeschichte, daß Gott uns durch das Symbol des Vaters vermittelt wird. «Solche Aussagen deuten nun gerade auf die patriarchalische Kultur des Autors selbst hin²⁰.

Mit Bezug auf Bibel und Überlieferung glaube ich, ehrlich gesagt, nicht daran, daß diese durch eine Neuinterpretation ganz von Sexismen gesäubert werden könnten. Das enthebt feministische Exegeten nicht der Pflicht, durch sorgfältiges Neustudium viele Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen und zu einem volleren Verständnis zu kommen. Aber man kann auch so komplizierte Exegesen konstruieren, daß der Eindruck entsteht, der Zusammenhang der Frauenbefreiungsbewegung von heute sei eigentlich schon in der Schrift gegenwärtig! Eher bin ich einig mit Elisabeth Schüssler-Fiorenza, daß – wenn Sexismen in der Heiligen Schrift unmöglich anders denn als solche zu interpretieren sind – sie dann zu Gottes Offenbarung für uns nicht gehören können²¹.

Daß wir inzwischen für die weiblichen und mütterlichen Züge Gottes in der Schrift empfänglich geworden sind, ist Anlaß zur Freude, hat aber erst seine Wirkung, wenn in Gebet und Liturgie die Sexismen ausgeschaltet werden und neue Symbole zu Kontrasterfahrungen und Neuerkenntnis führen. Es wird Zeit, daß wir von Bildern berührt werden können, die Kräfte in uns aufrufen, statt sie im Keim zu ersticken.

Andererseits glaube ich mit Rosemary Ruether, daß die kritische, prophetische, umstürzlerische Linie auch *uns* bewahren kann, wenigstens im Grundsatz; daß Jesus von Nazareth dem in seinem Umgang mit Frauen Gestalt gab und daß es seinen Jüngern anvertraut ist, Gottes Offenbarung durch Christi Geist weiter zu erklären und zu entfalten, in jeder Zeitwende und sehr konkret.

Die Hinwendung zu Bildern der Großen Mutter und der Göttin kann ich als Äußerung einer

Reaktion verstehen, als Versuch, wieder vertraut mit sich selbst zu werden, mit den Gezeiten der Natur und unseres eigenen Körpers, um zu eigenem Sprechen zu kommen, statt daß einem zugesprochen wird – kurz um Raum zur Feier zu gewinnen. Aber ich denke, daß ich diese Wende persönlich nicht mitmachen kann, weder psychisch noch theologisch, weil mich primär die interne Kritik an den Gottesbildern in der Bibel selbst und ihre Reinigung beschäftigen. Leider ist hier nicht Platz, auf die Diskussion einzugehen, die zwischen Ruether und den Autoren des *Goddess-movement* geführt wird. Vorläufig kann ich einigermaßen dem Kommentar folgen, den Ruether dazu gegeben hat. Aber vor allem die Antwort von Carol Christ, daß die prophetische Linie in der Bibel auch zur religiösen Intoleranz geführt hat und genau so wenig den Frauen zugute gekommen ist, fordert wohl eine ernste Besinnung²². Deshalb kann ich es verstehen, daß solange die Kirchen, und zumal Rom, Frauen nicht als mündige, erwachsene Personen ansehen, mit der verantwortlichen Aufgabe, auch Gott und Christus zu repräsentieren, die Gegenreaktion auf der Hand liegt, und daß wir als Frauen das Göttliche in Frauengestalt aus der Religionsgeschichte zurückzurufen wünschen.

Im Neuen Testament (Mt 23,9) hören wir Jesus seine Jünger warnen: «Und nennt niemanden von euch auf Erden Vater; ihr habt nur einen einzigen Vater, den himmlischen.» Hier liegt eine fundamentale Kritik an der Herrschaft eines

Menschen über den anderen, von Männern über Frauen, nicht am wenigsten in den Kirchen. Jesus läutet das Beispiel von den Menschen ein, die einander Schwestern und Brüder sind²³. Aber solange wir in unserer Kirche Heilige Väter, ehrwürdige Väter, Beichtväter und Konzilsväter akzeptieren, stören wir uns faktisch an kein biblisches Wort. Deshalb halte ich diese Begegnung mit der feministischen Theologie für so heilsam.

Ich hoffe eigentlich, daß wir als feministische Theologen, nachdem wir zunächst die unterdrückende Wirkung des Vaterbildes angeklagt haben, jetzt dazu kommen, von neuem über die Bedeutung nachzudenken, die die Abba-Erfahrung für Jesus gehabt hat. Robert Hamerton-Kelly hat dazu erst vor kurzem sein Büchlein «God the Father» geschrieben²⁴. Er nennt anfangs Mary Daly eine wichtige Herausforderung für seine Studie, kommt aber in einem Gespräch mit ihr und mit der feministischen Theologie, doch nicht wesentlich weiter. Zwar gibt er wichtige Aufklärungen, und seine Studie ist sehr der Mühe wert, aber die Diskussion muß noch beginnen, und leider fehlt mir hier dafür der Raum.

Übrigens bleibe ich der Meinung, daß für eine Vertiefung der feministischen Theologie die Pneumatologie und die Sophiologie fruchtbarere Ansätze bieten werden, die nicht nur für die Glaubenserfahrung von Frauen, sondern auch für die Theologie als solche bereichernd sein werden.

¹ Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston 1973), S. 19 und vor allem Kap. 1.

² Rosemary Ruether, *Feminism and Patriarchal Religion: Principles of ideological critique of the Bible* (noch nicht veröffentlicht).

³ Ruether 4–5.

⁴ Naomi Goldenberg, *Changing of the Gods* (Boston 1979).

⁵ Goldenberg 36.

⁶ Ebd., Kap. 4, 37–46.

⁷ Harper & Row (New York/London 1979).

⁸ Carol Christ, *Some comments on Jung, Jungians and the Study of Women: Anima*, III/2, 66–70.

⁹ Vgl. Carol Christ und Judith Plaskow, *Womanspirit Rising*, Einleitung 1–18.

¹⁰ Mary Daly, *Gyn/ecology* (Boston 1978), Vorwort, XI.

¹¹ Mary Daly, *Beyond God the Father*, 114.

¹² Mary Daly, *Gyn/ecology*, XI.

¹³ Rosemary Ruether, aaO. 7ff.

¹⁴ Naomi Goldenberg, aaO., Kap. 7, 85–115.

¹⁵ Ebd. 89.

¹⁶ Ebd. 83.

¹⁷ Vgl. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (1979).

¹⁸ Vgl. Sr. Maria Martha Teubner OSB, *Die mütterliche Liebe Gottes in der theologischen Sicht der heiligen Hildegard von Bingen: Die christliche Frau* (69. Jahrgang, 1–2/1980) 10–53, bes. 14. Übrigens kein Versuch, Hildegard von Bingen «feministisch» zu erklären.

¹⁹ Boston 1980.

²⁰ A. Vergote, *Godsdienstpsychologie* (Tiel/Utrecht 1971), 227 und das ganze Kapitel 3, 205–279.

²¹ Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Interpreting Patriarchal Traditions: Letty Russell* (Hg.), *The liberating Word* (Philadelphia 1976) 61. – Vgl. Robert L. de Witt, *Co-creating with Jahweh: The Witness*, (Bd. 63, Nr. 2, Febr. 1980) 3 u. 8. Autoren, die sich mit der Unterscheidung der patriarchalischen und der mütterlichen Aspekte des Gottesbildes beschäftigen, sind u.a.: Joan Chamberlain Engelsman, *The feminine dimension of the Divine* (Philadelphia 1979). – Leonard Swidler, *Biblical affirmations of women* (Philadelphia 1979). – Phyllis Trible, *God and the rhetoric of sexuality* (Philadelphia 1979). – Virginia Ramey Mollenkott, *Women,*

Men and the Bible (Nashville 1977). – Kurt Lüthi, Gottes neue Eva (Stuttgart/Berlin 1978), Kapitel 5.

²² Rosemary Ruether, A religion for Women. Sources and Strategies: Christianity and Crisis (Bd. 39, Nr. 19, 10. Dez. 1979) 307–311. – Hierauf kamen Reaktionen von Naomi Goldenberg, Carol Christ und Z. Budapest in Womanspirit (Summersolstice 1980, Bd. 6, Nr. 24). Wichtig ist auch der Artikel von Carol Christ, Why Women Need the Goddess. Phenomenological, Psychological and Political Reflections: Heresis (Frühjahr 1978).

²³ Ratzinger sollte in seinem Buch «Die christliche Brüderlichkeit» (München 1960) diesen Begriff differenzieren, denn es geht eigentlich um Schwesterlichkeit und Brüderlichkeit. – Vgl. E. Schüssler-Fiorenza, «You are not to be called Father»: Cross Currents (Herbst 1979) S. 301–325, der den Akzent auf die «egalitarian» Impulse in der Jesus-Bewegung der frühchristlichen Geschichte legt.

²⁴ Robert Hamerton-Kelly, God the Father (Philadelphia 1979); vgl. Joachim Jeremias, Abba-Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966); vgl. Michael H. Crosby O.F.M. Cap., Thy Will Be Done – Praying the Our Father as subversive Activity (Maryknoll, New York 1977) passim.

Aus d. Niederländ. übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

CATHARINA HALKES

Doctorandus der Theologie. Der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen verbunden mit einem besonderen Auftrag für Forschung und Lehre zum Thema «Feminismus und Christentum». Anschrift: Vossenlaan 13, NL-6531 SB Nijmegen, Niederlande.

Statements

Antônio Fragoso

Was steht vor meinen Augen,
wenn ich «Vater unser» sage?

Als ich noch ein kleiner Junge war, der Sohn einer frommen Bauernfrau, lernte ich das Vaterunser beten und den «Vater im Himmel» um seinen Segen bitten. Im Verlauf meines ganzen Lebens habe ich das Vaterunser unter den verschiedensten Umständen gebetet. Wenn ich «Vater unser» sage, habe ich Gewißheiten und Herausforderungen vor den Augen.

1. Den Gott, der an mein Herz rührt

Im Katechismus habe ich sagen lernen: Gott ist «das vollkommenste Wesen, der Schöpfer des Himmels und der Erde». In den Lehrsälen der Philosophie studierte ich Gott als »Urgrund«, als «Ursache aller Ursachen». Gar oft hörte ich von Gott als dem «höchsten Wesen», dem «höchsten Erbauer des Alls» sprechen. Von all diesen «Bildern» Gottes ist das, welches mich zutiefst im

Herzen erfaßt, mich leidenschaftlich erregt, mich herausfordert, das von «Gottvater», «Gott-Liebe». Gott ist unser Vater, Gott ist der, der liebt, mit unerschöpflicher Zartheit liebt.

2. Kinder, die dem Vater gleichen

Unser Vater macht uns zu seinem Abbild, ihm ähnlich, schöpferisch wie er, selbständig, selbstloser Liebe fähig. Unser Landvolk hat ein Sprichwort: «Wer meine Kinder küßt, macht meinen Mund süß.» Wir können nicht sagen, wir lieben den Vater, wenn wir seine Kinder nicht lieben. Gott nimmt alles, was man für seine Kinder tut, als ihm getan an.

3. Der befreiende Vater

Gott hört auf das Rufen seines Volkes heute und beschließt unwiderruflich, es zu befreien. In seinem Vaterherzen wird die Liebe allen angeboten; aber die Kleinen besitzen eine Vorzugsstellung. Jesus Christus, der Sohn und Bote des Vaters, gab in seinem Leben und Dienst den Kleinen den ersten Platz. Im Herzen und in der Hirtensorge der Kirche muß die Vorzugssorge den Kleinen gelten. Eine Kirche, die mit den Mächtigen verbündet ist, steht in einer solchen Stellung nicht mehr als die Gotteskirche Jesu Christi da.