

Buddhistische Frauen in asiatischen Ländern sind von ihrer Tradition her konservativ und unterwürfig. Dies ist verständlich, da der Buddhismus in manchen Ländern die ausschließliche Domäne von Mönchen war. Die Mitwirkung von Frauen beschränkt sich darauf, zu spenden und die Tempel und Mönche zu unterstützen.

Mit dem sich anbahnenden Feminismus werden nun die buddhistischen Frauen gestärkt. Feministische Buddhistinnen lernen, aus der Rückkehr zu den heiligen Schriften als maßgeblicher und glaubwürdiger Quelle neue Kraft zu schöpfen. Und sie werden noch einmal dadurch gestärkt, daß sie das Dharma (die Lehre) in die Tat umsetzen. So stehen sie spirituell gesehen auf guten und festen Füßen. Auf diese Weise neu gestärkt, können buddhistische Frauen als gleichberechtigte Partnerinnen in die Zukunft gehen, die für Wohl und Wehe des Buddhismus in gleicher Weise verantwortlich sind. Und diese Verantwortung hat ihnen der Buddha selbst gegeben.

Weiterführende Literatur

T. Allione, *Women of Wisdom* (London 1984).
 S. Boucher, *Turning the Wheel. American Women Creating the New Buddhism* (Boston 1993).

R. Gross, *Buddhism after Patriarchy?*, in: P.M. Cooley/W.R. Eakin/J.B. McDaniel (Hg.), *After Patriarchy Feminist Transformations of the Religions* (New York 1991) 65-86.
 H. Havenik, *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms, Social Reality* (Oslo o.J.).
 A. Caroly Klein, *Meeting the Great Bliss Queen. Buddhists, Feminists and the Art of the Self* (Boston 1995).
 K. Lekshe Tsomo, *Sakyadhita: Daughters of the Buddha* (New York 1988).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

CHATSUMARN KABILSINGH

Geb. 1944, verheiratet, drei Söhne; B.A. Hons. in Philosophie, Indien, M.A. in Religion, Kanada, Ph.D. in Religion, Indien; seit 1973 Lehrtätigkeit am Department of Philosophy and Religion an der Thammasat University, Bangkok (Thailand); Autorin von zahlreichen Büchern und Übersetzungen wichtiger buddhistischer Sutras, z.B. des Lotus-Sutra, Srimala-Sutra u.a.; spezialisiert sich auf die Frauenfrage im Buddhismus; Präsidentin der International Buddhist Women, gegründet 1987, seit 1984 Herausgeberin der englischsprachigen Informationsbriefe (Rundschreiben) über Buddhist women's Activities; Reisen und Teilnehmerin an internationalen Konferenzen in den USA, Deutschland, England, Indien, Taiwan, Argentinien, Sri Lanka u.a.; organisiert «Einkehrtage» für buddhistische Frauen in Thailand, hält Vorlesungen über Frauen und Buddhismus in verschiedenen Ländern. Anschrift: Faculty of Liberal Arts, Thammasat University, Ta-Prachan, Bangkok 10200, Thailand.

Adele Reinhartz
Diskurse der Feministischen Theologie im Judentum

Jüdisch-feministische Diskurse betreffen viele Sachverhalte, von denen einige der jüdischen Gemeinschaft als ganzer geläufig und andere

kennzeichnend für bestimmte geographische, politische und soziale Kontexte sind. In Übereinstimmung mit dem Thema dieser Ausgabe von CONCILIUM wird sich dieser Überblick auf die feministischen Bemühungen im Judentum, die Gottheit zu «imaginieren», konzentrieren. Zwei Hauptfragen sollen angesprochen werden: Was sind angemessene liturgische Ausdrucksformen für feministische Gottesbilder? Welcher Art sind die Konsequenzen dieser Ausdrucksformen für die jüdisch-feministische Theologie und Gemeinschaft? Obwohl diese Fragen von allgemeiner Relevanz sind, wird sich diese Übersicht auf die Arbeit jüdischer Feministinnen konzen-

trieren, die bestimmte kulturelle Ähnlichkeiten gemeinsam haben (nordamerikanisch, weiß, Aschkenazi [osteuropäischen Ursprungs], jüdisch erzogen, der gesellschaftlichen Mittelschicht zugehörig), allerdings ungeachtet der sexuellen Orientierung oder konfessionellen Zugehörigkeit.

Der Ausgangspunkt für die jüdisch-feministische Gottesvorstellung ist die Erkenntnis, daß das traditionelle jüdische Sprechen über Gott zutiefst patriarchalisch ist. Die klassische jüdische Theologie anerkennt, daß das Sprechen über Gott metaphorisch ist; Gott ist weder männlich noch weiblich. Nichtsdestoweniger ist das maskuline Sprechen von Gott tief und fest in der traditionellen Liturgie und Theologie verankert; der gelegentliche Gebrauch von weiblichen Bildern schmälert diesen Tatbestand nicht in irgendeiner bedeutsamen Weise. Untrennbar verbunden mit dieser männlichen Bildsprache sind die Begriffe von Herrschaft und Hierarchie, die die männlichen gesellschaftlichen Rollen widerspiegeln. Diese Bilder fungieren als «Muster von und Muster für», indem sie beanspruchen, die göttliche Natur zu umschreiben, obwohl sie tatsächlich eine menschliche Gemeinschaft legitimieren, die den Männern Macht und Autorität vorbehält¹.

Die Aufgabe jüdisch-feministischer Theologie ist es daher, die Metaphern für Gott, die die jüdischen Vorstellungen geprägt und das jüdische Selbstverständnis und Verhalten geformt haben, zu transformieren². Schritte hin zur Bewältigung dieser Aufgabe fallen unter zwei Kategorien: Neuinterpretation der traditionellen Bilder und Revision der Sprache über Gott.

1. Feministische Neuinterpretation

Obwohl die jüdischen Feministinnen nicht mit der patriarchalischen Betonung der traditionellen Liturgie einverstanden sind, können sie dennoch den Zusammenhalt wertschätzen, den diese Liturgie der gesamten jüdischen Gemeinschaft in Raum und Zeit bietet. Die feministische Neuinterpretation der patriarchalischen Sprache berücksichtigt die Beibehaltung wenigstens einiger der traditionellen

göttlichen Epitheta, obwohl sie diese mit einem Inhalt füllt, der besser mit der Feministischen Theologie vereinbar ist.

Rabbi Lynn Gottlieb hat diesen Ansatz sehr ausführlich erprobt. Ihre Neuinterpretationen traditioneller Gottesbilder, die auf einer kreativen Erforschung ihrer hebräischen Bedeutungen und/oder der hebräischen Buchstaben, aus denen sie zusammengesetzt sind, basiert, erfüllen sie mit einer lebendigen feministischen Spiritualität. *Elohim* ist nicht Gott, sondern «alle Geister»; *Adonai* ist nicht der Herr, sondern «Ich als der Grund der Erfahrung» und «die Tür zum Geheimnis des Lebens»; *Shaddai* wird «meine Brüste», und *Shekhina* «die, die im Innersten wohnt»³.

Ein anderer Anwärtler auf feministische Neuinterpretation ist das Epithet *HaMakom* (wörtlich «der Ort»). Dieser räumliche Begriff kann dafür verwendet werden, das Gefühl einer Gemeinschaft als Raum, innerhalb dessen Gottes Handeln erfahren und bestätigt wird, auszudrücken⁴. Selbst das traditionelle männliche Bild Gottes als Vater könnte seinen Platz im Kontext eines re-imaginierten feministischen Judentums finden – nicht als paternalistisches Bild für Hierarchie und Herrschaft, sondern einfach als Eltern-Bild⁵.

II. Feministische Revision

Die meisten Bemühungen jedoch zielten auf den kreativen Umgang mit der jüdischen Tradition und hebräischen Sprache, um dem jüdisch-feministischen «Ringeln um Gott» theologischen und liturgischen Ausdruck zu geben⁶.

1. Weibliche Gottesnamen

Ein Weg, eine feministische Sprache von Gott zu schaffen, ist es, die männlichen Personalpronomina und Bilder durch weibliche zu ersetzen, während man gleichzeitig die traditionelle Struktur der Segenssprüche und anderen liturgischen Formeln erhält. Der überall zu findende Titel *ha-kadosh barukh hu* («Der Heilige, er sei gesegnet») wird feminisiert durch die Hinzufügung einer weiblichen Endung an das hebräische Wort für «Der Heili-

ge» und die Ersetzung des männlichen durch das weibliche Pronomen. Ähnlich kann aus dem allseits bekannten Bild Gottes als des «Königs des Universums» die «Königin des Universums» werden, indem das hebräische Wort für König eine weibliche Endung bekommt. Diese einfache Lösung wird jedoch häufig für unangemessen gehalten. Die Vertauschung von männlichen Bildern mit weiblichen Entsprechungen tilgt nicht die Bilder der Herrschaft, die in einer feministischen Liturgie als unangemessen gelten⁷.

Ein zweiter Ansatz ist die Verwendung des hebräischen Wortes für Göttin: *Elobut* (ein weibliches Nomen, das Gottheit bedeutet) und *Elab* (Göttin)⁸. Obwohl die Göttin-Sprache für manch einen polytheistische Konnotationen haben mag⁹, entgegnen andere, daß die Re-Imagination der Göttin durch das Objektiv des jüdischen Monotheismus den Bereich der Metaphern, mit denen Gott angesprochen wird, bereichern können¹⁰.

Das bekannteste weibliche Gottesbild ist *Shekinah*, häufig in eine feminisierte Segensformel «Gesegnet sei *Shekinah*»¹¹ integriert. Obwohl der Begriff in einer Vielzahl von Kontexten in der rabbinischen Literatur auftaucht, wird er erst seit dem (mystischen) Text der Kabbala im 13. Jahrhundert als Repräsentation des weiblichen Elementes in Gott benutzt¹². In der *Zohar* wird die *Shekinah* mit der zehnten *Sefira* (göttliche Emanation) gleichgesetzt, welche mit der Gottheit vereint werden muß, um das Heil zu erlangen. Diese Vereinigung wird in explizit sexueller Begrifflichkeit beschrieben; tatsächlich «ist jede wahre Ehe eine symbolische Verwirklichung der Vereinigung von Gott und der *Shekinah*»¹³.

Der Reiz dieses Begriffs liegt in der ausgesprochen weiblichen Sprache, in der er beschrieben wird. In ihrer Gleichsetzung mit der Gemeinschaft Israels repräsentiert die *Shekinah* «die mystische Vorstellung Israels in seinem Bund mit Gott und in seiner Glückseligkeit, aber auch in seinem Leiden und Exil. Sie ist nicht nur Königin, Tochter und Braut Gottes, sondern auch Mutter jedes einzelnen in Israel»¹⁴. Auf der anderen Seite verstärkt diese Vorstellung der sexuellen Unio zwischen der *Shekinah* und dem Rest der *Sefiroth* erneut das Bild Gottes als eines Mannes und beschränkt

den Begriff der Weiblichkeit auf das Sexuelle¹⁵. Aus diesem Grund treten einige feministische Theologinnen dafür ein, daß die *Shekinah* – obwohl sie ein weiblicher Begriff ist – nur nützlich sein kann, wenn sie wenigstens teilweise aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst und radikal neuinterpretiert wird¹⁶.

2. Bilder der Gegenseitigkeit

Die weiblichen Gottesnamen unterstützen die klassisch-konventionelle Vorstellung von einer hierarchischen Beziehung zwischen Gott und Israel. In scharfem Kontrast dazu erscheinen die Bilder von Gott als Liebendem, Freund, Gefährten und Mitschöpfer, welche diesem Bund Gegenseitigkeit und Partnerschaft zuschreiben. Im Englischen sind diese Bezeichnungen nicht geschlechtsspezifisch und können sowohl einen Mann wie auch eine Frau bezeichnen, während sie im Hebräischen als entweder männlich oder weiblich übersetzt werden können. Solche Bilder entstehen aus traditionellen jüdischen Quellen, obschon man sie auch außerhalb solcher Quellen finden kann¹⁷. Das feministische Verständnis Gottes als Liebenden entspringt z.B. nicht Hosea, der die patriarchalische Beziehung zwischen Gott als männlichem Liebhaber und Israel als untreuer, aber geliebter Frau aufrechterhält, sondern leitet sich aus dem Hohen Lied her, das Mann und Frau als Suchende und Gesuchte darstellt¹⁸. Die Vorstellung von Gott als Freund ist gegenwärtig in der Liturgie des Jom Kippur (Versöhnungstag), welche ein Symbol der Gegenseitigkeit in der Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel schafft. Das Bild des Gefährten beinhaltet – obwohl es der Exklusivität der Freundschaft entbehrt – ein Gefühl von Gleichheit und Gemeinschaft, gemeinsamen Zielen und gemeinsamer Arbeit. In ähnlicher Weise implizieren Epitheta mit dem Präfix «mit» (engl. «co») wie in «Mitschöpfer» (engl. «co-creator») den Gedanken der Partnerschaft zwischen Gottheit und Menschheit innerhalb «des weitreichenderen Projekts der Welt-Schöpfung», und betonen gemeinschaftliche Vorhaben und beschwören «ein Gefühl von persönlicher

Ermächtigung und gegenseitiger Verantwortung«¹⁹.

Weil diese Bilder trotz ihrer personalen Prägung sowohl auf Männer wie auf Frauen anwendbar sind, widersetzen sie sich der Einschränkung auf bestimmte Attribute entweder männlicher oder weiblicher Aspekte Gottes. Die menschliche Gemeinschaft, die im Angesicht eines solchen Gottes existiert, ist ein Kollektiv von Frauen und Männern, deren soziale Rollen und Beziehungen nicht durch ihr Geschlecht bestimmt sind. Indem der Gott-Mensch-Beziehung Gegenseitigkeit zugeschrieben wird, betonen solche Bilder die Verantwortung des Menschen. Den Begriff der Hierarchie zu tilgen, erfordert jedoch ein radikales Neu- und Überdenken ganz grundlegender jüdischer Symbole, z.B. des Exodus, der traditionellerweise als Bekräftigung von Gottes fürsorgendem Eingreifen zugunsten Israels als Volk Gottes betrachtet wurde. Außerdem verleihen Bilder der Gegenseitigkeit nicht dem Bereich negativer Gefühle und Erfahrungen Ausdruck, einschließlich der Gefühle der Machtlosigkeit angesichts von Unglücksfällen und Tragödien, die häufig als Antrieb zum Gebet fungieren.

3. Nicht-personales Sprechen von Gott

Die nicht-personale Sprache über Gott ist am ausführlichsten von Marcia Falk in ihrer Überarbeitung traditioneller Segenssprüche erforscht worden. Falk ersetzt weder einfach die männliche Sprache der Formeln durch ein anderes Set von Bildern, noch schafft sie ein Set von eigenen Formeln, um jeden Segensspruch einzuleiten. Vielmehr betrachtet sie die spirituelle Bedeutung des Segens und formuliert ihn dann neu, und zwar in einer Weise, die diese Bedeutung widerspiegelt. So lautet z.B. der traditionelle Segen, der zu bestimmten Gelegenheiten (etwa dem Tragen neuer Kleider oder dem Genuß einer neuen Art von Frucht) rezitiert wird, folgendermaßen: «Gesegnet seist Du, o Herr, König des Universums, der Du uns wiederaufleben läßt, uns erhältst und uns in diese Zeit bringst.» Falks Version liest sich so: «Laßt uns den Fluß des Lebens [*ma'ayan habayyim*] segnen, der uns

wiederaufleben läßt, uns erhält und uns in diese Zeit bringt.»²⁰

Falk hat zwei entscheidende Teile des Segensspruches geändert. Die erste Änderung, die das «Laßt uns segnen» anstelle des «Gesegnet seist Du» setzt, verlagert die Aufmerksamkeit vom Gesegneten auf den einzelnen/die Gemeinschaft, die den Segen erfleht. Zweitens ist das göttliche Epithetum «Fluß des Lebens» sowohl nicht-personal wie nicht-hierarchisch. Falks Gestaltung des Segensspruches beschwört den Verlauf der Zeiten ebenso wie die besonderen Augenblicke, für die dieser Segensspruch dankt.

In ihrem Segen für die Heiligung des Weines am Sabbat und an Festmählern weicht Falk mehr von der traditionellen Form ab, obwohl sie immer noch das Rhythmusgefühl und einige der Vokabeln des Segens beibehält. Die traditionelle Form liest sich: «Gesegnet seist Du, o Herr, König des Universums, Schöpfer [oder: der erschafft] der Frucht des Weins.» Falks Version lautet: «Laßt uns die Quelle des Lebens [*eyn habayyim*] segnen, die die Frucht des Weines nährt, so wie wir Zweige unserer Leben in die Tradition hineinweben.»²¹ Der Begriff «Quelle des Lebens», ein im Hebräischen nicht-personaler, weiblicher Terminus, erinnert mehr an das Hegen und an die Erhaltung des Lebens als an die Erschaffung des Lebens aus dem Nichts, wie sie der traditionelle Begriff «Schöpfer» impliziert. Statt einfach Dank für den Sabbatwein auszudrücken, artikuliert der Segensspruch in seiner Berufung auf die Tradition die Bedeutung des Akts der Heiligung für die einzelnen und die Gemeinschaft.

Falks Segenssprüche widersprechen dem Bild Gottes als personaler Macht, die über, außerhalb oder sogar neben der Schöpfung steht. Stattdessen wird das Göttliche als die Kraft innerhalb der Schöpfung betrachtet, aus der die Welt und ihre Bewohner ihre Stütze und kreative Kraft schöpfen. Menschen werden von passiven EmpfängerInnen der Größe Gottes zu aktiven TeilhaberInnen am schöpferischen Prozeß und an der göttlich-menschlichen-Beziehung an sich transformiert. Die Epitheta «Quelle des Lebens» und «Fluß des Lebens» implizieren, daß die nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen gleichermaßen

am schöpferischen Zyklus der Natur teilhaben wie an der Schöpfung der Gemeinschaft durch spezifisch jüdische Praktiken, von denen viele durch die Segenssprüche begleitet sind. Jedoch wird in diesem Ansatz des Gottesgesprächs der Begriff eines personalen Gottes – eines Wesens, zu dem man in Trauer oder Schmerz, in Dankbarkeit oder Zorn aufschreien könnte – unterdrückt. Die Verlagerung vom personalen zu einem nicht-personalen Gott hat auch Folgen für die Gestaltung der geschichtlichen Beziehungen zwischen den einzelnen, der Gemeinschaft Israels und dem Göttlichen.

III. Liturgie, Theologie und Gemeinschaft

Die obige Diskussion veranschaulicht die Vielgestaltigkeit der jüdisch-feministischen theologischen Diskurse. Weder ist eine dieser Optionen für sich genommen zufriedenstellend und perfekt, noch ist dies tatsächlich intendiert. Vielmehr verstehen sich feministische Gottesformulierungen nicht als exklusiv, sondern als komplementär, nicht als definitiv, sondern schlicht als Wegweiser «in Richtung» einer Feministischen Theologie²². Obwohl einzelne TheologInnen ihre eigenen Präferenzen haben mögen, wird die Vielgestaltigkeit als eine Quelle der Stärke wertgeschätzt und nicht als Bedrohung des Ganzen gefürchtet.

Neben dem Wert der Vielgestaltigkeit erscheinen verschiedene andere Aspekte. Erstens: Ein hauptsächliches Anliegen des jüdisch-feministischen theologischen Diskurses ist nicht nur, *über* Gott zu reden, sondern die Göttlichkeit zu benennen und neu zu benennen. Ein Grund für dieses Anliegen ist die Verbindung zwischen Rede von Gott und Liturgie, für die sich göttliche Epitheta mehr eignen als abstrakte theologische Diskurse. Theologie ist daher nicht nur um ihrer selbst willen wichtig, sondern auch als Vorbereitung für die Transformation der Liturgie und als Unterstützung der Reformation der Praxis des Gemeindegebets.

Zweitens: Jüdisch-feministische Diskurse weisen die Spannung zwischen Universalität und Partikularität auf, die den jüdischen Quellen und dem jüdischen Denken insgesamt innewohnt. Der feministische Diskurs ist

jedoch erfolgreicher darin gewesen, die Universalität der Menschheit zu beschreiben als die Besonderheit der jüdischen Erfahrung hierzu. Auch wenn jüdisch-feministische Gottesnamen und die rituellen Kontexte, in denen sie verwendet werden, aus der jüdischen Tradition entnommen sind, ist die göttlich-menschliche Beziehung, die sie in sich schließen, häufig nicht in der Besonderheit der jüdischen Geschichte verwurzelt, sondern in der universalen menschlichen Erfahrung. Dennoch kann die kreative Spannung nur aufrechterhalten werden, wenn auch der Besonderheit der jüdischen Erfahrung theologischer Ausdruck verliehen wird. Die hierarchische Sprache, die traditionsgemäß zur Beschreibung des Exodus, des Sinai-Ereignisses und der Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel verwendet wurde, muß in einer Weise neu formuliert werden, die ein feministisches Bewußtsein ausdrückt, ohne diese zentralen Erfahrungen zu unterdrücken oder zu lösen.

Gleichermaßen wichtig und gleichermaßen problematisch ist die Beziehung zwischen *Halacha* (jüdisches Gesetz) und Theologie. Die *Halacha* wird traditionellerweise als Ausdruck des göttlichen Willens für das jüdische Volk betrachtet. Doch die *Halacha* enthält nicht nur spezielle Gesetze, die die gesellschaftlichen und religiösen Rollen und Aktivitäten der Frauen beschneiden, sondern verkörpert außerdem eine Sicht der Frauen als der von Grund auf «anderen». Kann die *Halacha* so transformiert werden, daß sie die Bewahrung einer spezifisch jüdischen Identität ermöglicht, während zur gleichen Zeit ihre patriarchalische und androzentrische Weltsicht eliminiert wird?

Das Problem der *Halacha* ist im Bereich des Gemeindegebets von großer Bedeutung. Im orthodoxen Judentum werden die Frauen weder mitgezählt bei der Feststellung der Mindestzahl der Beter, noch ist ihnen Zugang zu religiösen Führungspositionen erlaubt²³. Die speziellen Gesetze, in denen diese Ausschließung begründet wird, waren Gegenstand bedeutsamer halachischer Diskurse auf Seiten sowohl der Männer als auch der Frauen²⁴. Aber feministische Theologinnen entgegen dem mit Nachdruck, daß man durch die

Isolierung und «Fixierung» eines besonderen *Halakhot* keine volle Gleichberechtigung der Frauen erreichen kann. Vielmehr müssen das halachische System als ganzes – seine theologische Basis und sein liturgischer Ausdruck – der feministischen Kritik unterzogen werden. Diese Kritik fördert Versuche, die feministische Sprache von Gott und die Erfahrung von Frauen in den Inhalt und die Struktur des jüdischen Gemeindegebetes zu integrieren.

Aus der diesbezüglichen Abweichung von der festgeschriebenen Liturgie erwächst jedoch eine neue Herausforderung: Wie kann das Gemeindegebet, das wenigstens ein gewisses Maß an Übereinstimmung in Inhalt und Struktur voraussetzt, den individuellen Frauenerfahrungen und der Mannigfaltigkeit der jüdisch-feministischen Gottesnamen Ausdruck verleihen? Eine Gemeinde, die diese Herausforderung angenommen hat, ist B'not Esh, eine Gruppe von Frauen, die sich seit 1981 jährlich treffen und ein Modell für die Errichtung einer dauerhaften Gemeinschaft über beträchtliche geographische Entfernungen hinweg entwickelt haben²⁵. Martha Ackelsberg, ein Gründungsmitglied von B'not Esh, hat ihre Bemühungen, ein Modell für das Gemeindegebet, das außerdem die individuelle Erfahrung berücksichtigt, zu entwickeln, ausführlich behandelt. Weil unmöglich eine ein-

zige Form alle zufriedenstellen konnte, «erzeugten diese Bemühungen in hohem Maße Frustration und Ärger»²⁶. Nichtsdestoweniger mündete der Prozeß des Arbeitens durch diese Erwartungen über längere Zeit und des Experimentierens mit verschiedenen Formen in die Entwicklung einer Liturgie, die ein Gruppengebet ermöglichte²⁷.

Die Schöpfung einer feministischen Liturgie und Gemeinde ist ein nie endender Prozeß. Die jüdisch-feministischen theologischen Diskurse werden weiterhin ein Ringen mit Gott sein, nicht nur aufgrund der weiteren Entwicklung von feministischen Gottes-Bildern, sondern auch durch die Gegenüberstellung einer Reihe von damit zusammenhängenden Fragen wie etwa nach der Natur des Bösen, der Bedeutung des Bundes, dem Einfluß feministischer Mikro-Gemeinden auf die jüdische Gemeinde insgesamt, der Erziehung und dem Zugang von Feministinnen zu Führungsrollen in jüdischen gemeindlichen und religiösen Institutionen. Solche Bemühungen werden zweifellos von der kontinuierlichen Kreativität und einer Wertschätzung der menschlichen Verschiedenheit innerhalb des Kontextes der festen Bindung an jüdisch-feministische Spiritualität und Transformation gekennzeichnet sein.

¹ J. Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie (Luzern 1992) 157.

² AaO. 153.

³ E. Umansky, Creating a Jewish Feminist Theology, in: J. Plaskow/C.P. Christ (Hg.), Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality (San Francisco 1989) 192-193.

⁴ J. Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai, aaO. 199.

⁵ AaO. 200.

⁶ AaO. 59.

⁷ M. Falk, Notes on Composing New Blessings, in: J. Plaskow/C.P. Christ (Hg.), Weaving the Visions, aaO. 129.

⁸ Keines der Wörter ist jedoch biblischer Herkunft. Das erste findet sich in der rabbinischen Literatur (z.B. Genesis Rabbah, Kap. 46), während das zweite in modernen hebräischen Enzyklopädien steht.

⁹ Umansky, aaO. 192.

¹⁰ Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai, aaO. 179.

¹¹ A. Daum, Language and Literatur, in: S. Grossmann/R. Haut (Hg.), Daughters of the King. Women and the Synagogue (Philadelphia 1992) 187.

¹² G.G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York 1941) 229.

¹³ AaO. 235.

¹⁴ AaO. 230.

¹⁵ Daum, Language, aaO. 187; vgl. Falk, Blessings, aaO. 129-130.

¹⁶ Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai, aaO. 173; vgl. Daum, Language, aaO. 200.

¹⁷ Die Bilder von Gott als Freund und Liebendem werden z.B. von Sallie McFague entwickelt: S. McFague, Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language (Philadelphia 1982) 177-192.

¹⁸ Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai, aaO. 196.

¹⁹ AaO. 197.

²⁰ E. Umansky/D. Ashton (Hg.), Four Centuries of Jewish Women's Spirituality: A Source Book (Boston 1992) 242.

²¹ AaO.

²² J. Plaskow, The Coming of Lilith: Toward a Feminist Theology, in: C. Christ/J. Plaskow (Hg.), Woman-spirit Rising: A Feminist Reader in Religion (San Francisco 1979) 198-209. R. Gross, Steps Toward Feminine Imagery of Deity in Jewish Theology, in: S. Heschel

(Hg.), *On Being a Jewish Feminist* (New York 1983) 234-247.

²³ Nicht-orthodoxe jüdische Konfessionen ebenso wie viele nicht-konfessionelle Gruppen haben sich mit diesem Problem in verschiedenem Maße auseinandergesetzt. Zur Geschichte dieses Prozesses innerhalb des konservativen Judentums siehe N. Gillman, *Conservative Judaism. The New Century* (New Jersey 1993) 124-149.

²⁴ Im Kontrast miteinander stehen z.B. die orthodoxe Sicht von M. Meiselman, *Jewish Women in Jewish Law* (New York 1978) 43-57, und die feministische Perspektive von R. Biale, *Women and Jewish Law* (New York 1984) 10-43.

²⁵ M.A. Ackelsberg, *Spirituality, Community and Politics: B'not Esh and the Feminist Reconstruction of Judaism*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2 (1986), 118.

²⁶ AaO.

²⁷ AaO. 113.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

ADELE REINHARTZ

außerordentliche Professorin für das Gebiet Judentum und Christentum in der griechisch-römischen Epoche am Institut für Religiöse Studien der McMaster-University in Hamilton/Ontario in Kanada. Ihre Hauptforschungsbereiche sind das Vierte Evangelium und die Literarkritik biblischer Erzählungen. Neuere Publikationen sind eine Monographie mit dem Titel «The Word in the World: The Cosmological Tale in the Fourth Gospel» (Atlanta 1982) und der Kommentar zum Johannes-evangelium in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures*, Bd. 2: *A Feminist Commentary* (New York 1994) 561-600. Gegenwärtig arbeitet sie an der Fertigstellung eines Buches mit dem Titel «Why Ask My Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative», das bei dem New Yorker Verlag Oxford University Press erscheinen wird. Anschrift: Dept. of Religious Studies, McMaster University, Hamilton, Ontario, Kanada L8S 4K1.

Aruna Gnanadason

Die Kirche in Solidarität mit den Frauen: Utopie oder Zeichen der Glaubwürdigkeit?

«Jedesmal, wenn ich meine Frau schlage, muß sie mir dankbar sein, denn sie ist dann einen Schritt näher an der Erlösung!», sagte ein Kirchenführer auf den Cook-Inseln, als er mit der Tatsache konfrontiert wurde, daß selbst in den Familien von Klerikern und anderen Menschen in leitenden Positionen häusliche Gewalt vorkommt.

«Es ist mein kulturelles Recht, meine Frau zu schlagen», behauptete ein Theologiestudent in Indien.

«Ich bin es leid, so leid, immer nur auf die

Aktionen der Direktion reagieren zu können», klagte die einzige Frau, die als Dozentin an einer Theologischen Hochschule in den USA tätig ist.

In Zimbabwe, in der Bibliothek einer Theologischen Hochschule, die noch keine Frauen zuläßt, finden sich in der Abteilung für «Pastoral» versteckt zwischen Titeln wie *Gott ist für den Alkoholiker* oder *Die Beerdigung* ein paar Bücher über Feministische Theologie, die ganz offensichtlich noch nie jemand konsultiert hat!

Ein Ereignis, das in letzter Zeit eine Menge Kontroversen verursacht hat, war die Re-Imaginisierung-Konferenz - eine Versammlung, die im November 1993 in Minneapolis, USA, im Zusammenhang mit der Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen stattfand. Mehr als 2000 Frauen und einige Männer kamen hier zusammen und forderten ihren Raum und ihr Recht ein, Themen wie Gemeinschaft, die Erde, das Amt, traditionelle Lehren der Kirche, Jesus und Gott neu zu überdenken - auf dem Hintergrund der Lebenserfahrungen von Frauen in einer ungerechten, patriarchalischen Welt. Im Glauben und mit Gewissenhaftigkeit reflek-