

Elizabeth E. Green

Das Denken der Geschlechterdifferenz und die Theologie

Seit einigen Jahren ist in Italien eine Diskussion im Gang, die die für die Erarbeitung einer autochthonen Feministischen Theologie nötigen Voraussetzungen schaffen könnte. Bisher mußten die wenigen Theologinnen, denen die Zusammenführung von theologischem Denken und feministischer Theorie ein Anliegen ist, sich vor allem auf die transatlantische Feministische Theologie stützen, deren Begriffe und Konzeptionen wir in ein nicht immer aufnahmebereites Erdreich zu verpflanzen suchten. Ohne dieses Erbe leugnen zu wollen, das für viele von uns immer noch von fundamentaler Bedeutung ist, sehen wir uns nunmehr einer Philosophie der Geschlechterdifferenz gegenüber, die aus einem Teil der Frauenbewegung in Italien hervorgegangen ist.

Es gibt jetzt also eine feministische Theorie italienischer Prägung, die von Theologinnen unterschiedlicher Konfession und verschiedener Fachbereiche aufgegriffen wird und die theologische Reflexion von Frauen voranbringt. In ganz Italien beginnt sich auf diese Weise ein Dialog zwischen Theologinnen und Philosophinnen zu entfalten, den beide Seiten wollen. Die Philosophin Adriana Cavarero zum Beispiel richtet, mit Bezug auf Gen 1,27: als Mann und Frau erschuf er sie, eine offene Einladung an die Theologinnen, über «die ursprüngliche Dualität [der Geschlechter] im Hinblick auf ihre unausgesprochenen Möglichkeiten»¹ nachzudenken; auf der anderen Seite bezeichnet die Theologin M. Cristina Bartolomei die Reflexion über die Geschlechterdifferenz als «einen Fragehorizont, in dem das Ganze ebenso wie das Ursprüngliche auf neue Weise sagbar wird», und insofern auch als eine «große Frage der Theologie» darstellt².

Im übrigen ist diese Denkrichtung selbst aufgeschlossen gegenüber dem Denken der Theologinnen aus den USA wie Mary Daly, Rosemarie Radford Ruether und Elisabeth Schüssler Fiorenza.

Ich möchte in diesem Beitrag auf einige Erfordernisse hinweisen, die sich aus der Begegnung zwischen der Philosophie der Geschlechterdifferenz und der Theologie in Italien ergeben. In einem ersten Abschnitt gehe ich kurz auf die Prämissen des Denkens der Geschlechterdifferenz ein; dann beschreibe ich, wie in dieser Denkrichtung der Zugang zum Göttlichen gesehen wird; an dritter Stelle möchte ich herausstellen, wie die Theologinnen aus Italien darauf eingehen; abschließend werde ich die beiden Diskurse in diesem Dialog näher charakterisieren.

1. Die Prämissen des Denkens der Geschlechterdifferenz

Das Denken der Geschlechterdifferenz, mit dem ich mich in diesem Beitrag befasse, wurde erarbeitet von DIOTIMA, einer Gruppe von Philosophinnen, die sich 1983 zusammengeschlossen haben; Bezugspunkt der Gruppe ist das Werk der Philosophin, Linguistin und Psychoanalytikerin Luce Irigaray aus Frankreich. DIOTIMA hat sich sehr eingesetzt für die Übersetzung und Verbreitung ihres Denkens in Italien, so daß Luisa Muraro sagen kann: «Es gibt kein Land in Europa, Frankreich eingeschlossen, in dem Irigaray besser bekannt, rezipiert und verarbeitet würde.»³ Muraro, die tragende Säule von DIOTIMA, weist auch darauf hin, daß sie persönlich erst Irigarays Schriften dazu «autorisiert hätten ...», die theologische Sprache für das Unternehmen zu nutzen, die weibliche Erfahrung sagbar zu machen»⁴.

Unter den Prämissen dieses Denkens muß erstens die große Bedeutung des Symbolischen genannt werden; damit ist die Fähigkeit der Frauen gemeint, der Wirklichkeit einen Namen zu geben, sie zu deuten – mit dem Titel eines Buches von DIOTIMA: «die Welt zur Welt zu bringen». Unsere Freiheit spielt sich in diesem symbolischen Bereich ab; es geht um die Art, wie wir uns selbst und die Welt

wahrnehmen, bzw. darum, was die angelsächsischen Frauen mit *power of naming* bezeichnen. Der symbolischen Welt Priorität einräumen heißt aber nicht, an den realen Bedingungen der Frauen kein Interesse zu haben; dazu ist der Zusammenhang von symbolischer und gesellschaftlicher Ordnung viel zu eng: «Die Interpretation der Welt ist ein Teil der Transformation der Welt.»⁵

Zu den Prämissen zählt zweitens das Bewußtsein, daß die Interpretation der Welt, wie sie in Philosophie (und auch in der Theologie) erfolgt, durch ein männliches Subjekt vorgenommen wird; indem dieses aus seiner geschlechtlichen Voreingenommenheit der Wirklichkeit Namen gibt, erhebt es sich zum allgemeinen unparteiischen Subjekt; und da es sich das Recht anmaßt, auch im Namen der Frauen zu sprechen, schließt es sie aus dem Diskurs aus mit der Folge, daß «die weibliche Erfahrung ... der Möglichkeit des sinngebenden Selbstausdrucks beraubt ist»⁶.

Die dritte Prämisse lautet: «Die menschliche Natur ist zwei.»⁷ Jedes menschliche Wesen ist geschlechtlich differenziert, ist entweder männlich oder weiblich; weder das eine noch das andere Geschlecht kann daher die Ganzheit des Menschengeschlechts zum Ausdruck bringen. Diese einfache Tatsache, die für alle offen vor Augen liegt und ohne die die Welt nicht länger bestünde, ist jedoch nicht entsprechend bedacht worden. «So kam es, daß der sich darbietenden Geschlechterdifferenz vom Denken kein Sinn gegeben wurde: Diese Blindheit hatte ihre Unsichtbarkeit bewirkt.»⁸ Diese Lücke will die Reflexion über den Unterschied der Geschlechter schließen; sie macht die sexuelle Partialität aussagbar, wobei auf die eine oder andere Art das Göttliche ins Spiel kommt.

2. Die Differenz und das Göttliche

Im komplexen und nicht immer homogenen Denken der Differenz sind für Theologinnen zwei Aspekte von besonderem Interesse: Der erste Aspekt bezieht sich auf die Vergöttlichung des weiblichen Geschlechts, der zweite auf die Gestalt der Mutter als Quelle der symbolischen Kompetenz der Frauen.

Nach der bekannten Abhandlung «Göttliche Frauen» von Irigaray, die in Italien von A. Butarelli noch vertieft wurde⁹, können die Frauen ihrer sexuellen Partialität, ihrem Frau-Sein, nur im Horizont der Transzendenz einen Sinn geben. Mit anderen Worten, die individuelle Begrenztheit kann es nicht ohne ein Unbegrenztes geben, das, indem es uns unsere Grenze bewußt macht, uns an die Wirklichkeit verweist. Für Feuerbach, auf den diese Autorinnen sich berufen, ist die Gestalt Gottes Ergebnis einer Projektion der männlichen Eigenschaften von seiten der Männer und hat die Funktion, den Individuen in ihrem Werden als Orientierung zu dienen. Aus diesem Gott sind aber die Werte und Bestrebungen des weiblichen Geschlechts ausgeschlossen, und so haben die Frauen, wenn sie nicht Männliche werden wollen, keine Möglichkeit, sie selbst zu werden. Was dem Werden der Frauen fehlt, ist eine Gott-Frau, die einerseits die Selbsttranszendenz der Frauen erlauben und andererseits dieser Transzendenz Grenzen setzen würde. Damit Frauen sich selbst bejahen und sich verwirklichen können, ist es deshalb unumgänglich, eine weibliche Gottheit zu benennen, gewissermaßen eine Gottheit nach unserem Bild und Gleichnis zu schaffen. Nur wenn Gott sich ins Weibliche inkarnieren kann, sagt Irigaray, können Frauen göttlich werden.

Auch Luisa Muraro hat die Absicht, für die Frauen den Platz freizuräumen, den der männliche Gott und seine Surrogate (der Vater, der Mann, die Söhne, der Papst, der Pfarrer) besetzt haben und damit die Frauen an ihrer Deutung der Wirklichkeit hindern. Muraro will aber nicht eine Göttin an die Stelle des männlichen Gottes setzen, sondern die reale Mutter. Und tatsächlich ist es die Mutter (und nicht der Vater), die dem Sohn oder der Tochter sowohl (mit dem Körper) das Dasein wie auch (mit der Sprache) die Fähigkeit gibt, dieses Dasein zu deuten. «Genauer gesagt behaupte ich, daß das Körper-Sein (oder -Haben) und das Wort-Sein (oder -Haben) sich *gemeinsam* bilden, und daß das Werk der Mutter gerade in diesem *gemeinsam* besteht.»¹⁰ Um eine weibliche symbolische Ordnung zu schaffen, müssen sich die Frauen deshalb mit der realen Mutter versöhnen. Es

stimmt zwar, sagt Muraro, daß die reale Mutter in der Aufgabe, eine symbolische Ordnung zu schaffen, von anderen ersetzt werden kann, auch von Gott, aber letztlich dienen solche Ersetzungen dazu, die Mutter wieder in ihr Recht einzusetzen. Frauen wie Wilhelmine von Böhmen, Teresa von Avila und Simone Weil – im Denken der Geschlechterdifferenz Beispiele für freie Frauen – können uns bei dieser Aufgabe (der Benennung der weiblichen Erfahrung und des Göttlichen durch die Frauen, Anm. d. Red.) helfen. Sie hatten zwar – ohne männliche Vermittlung – einen direkten Bezug zur Transzendenz, aber sie sollen uns nicht zum Göttlichen führen, sondern dazu, uns mit der realen Mutter zu versöhnen. Aus dieser Versöhnung gewinnen wir nicht nur unsere symbolische Kompetenz, sondern auch die Fähigkeit, das Ansehen der anderen Frau anzuerkennen. Auf diese Weise versucht das Denken der Differenz auch der Verschiedenheit der Frauen Ausdruck zu geben. Aus dem Denken der Differenz resultieren so zwei Projekte, das eine bezieht sich auf die Vergöttlichung des weiblichen Geschlechts, das andere auf die Mutter als Fundament einer weiblichen symbolischen Ordnung. Diese beiden Linien, die schon bei den Frauen – oft Mystikerinnen –, die in die Ahnenreihe von DIOTIMA Aufnahme gefunden haben, aufeinander treffen, werden dann in der theologischen Reflexion verbunden.

3. Theologie der Frauen und das Denken der Geschlechterdifferenz

Das Projekt der Philosophie der Differenz, auf weibliche Art vom Göttlichen zu sprechen, trifft sich mit einem der Ziele, das die Feministische Theologie immer angestrebt hat: weibliche Bilder für Gott zu finden. Wie nehmen nun die italienischen Theologinnen die Herausforderung auf, die sich aus dem Denken der Differenz über das weibliche Göttliche ergeben?

Eine Tendenz weist in Richtung der Vergöttlichung Marias. Ivana Ceresa geht aus von der Erfahrung, daß das einzige Göttliche, das im täglichen Leben erkannt werden kann, eine Frau ist, da Gott allzu unzugänglich erscheint;

mit der «Theótokos» beginnend, unterlegt sie den Mariendogmen einen völlig neuen Sinn und macht aus Maria eine unabhängige göttliche Gestalt. Es ist in erster Linie die Mutterschaft Marias, für die Ceresa sich interessiert; daß die Männer dazu gekommen sind, Maria den Titel «Mutter Gottes» zu geben, verdient eine aufmerksame Reflexion von seiten der Frauen. Ceresa will Maria sehen als «die Frau, zu der Gott geworden ist, als sie sich als Mensch dachte»¹¹. Ceresa sucht Maria von Christus loszulösen und sie dem Geist anzunähern, dessen Inkarnation sie sein könnte. In einem Land wie Italien, wo der Konfessionalismus in der Theologie immer noch eine fundamentale Rolle spielt, ist es – wie die protestantische Theologin Letizia Tomassone im Blick auf Maria betont – «die Frage, wo man sich überhaupt ansiedelt»¹². Es besteht kein Zweifel, daß die Madonna «eine symbolische Konnotation» hat, die «unbedingt neu gelesen werden muß», aber stimmt es auch, wie Ceresa überzeugt ist, daß wir «von der Mariologie nichts zu befürchten haben»¹³? Die Diskussion ist offen, aber daß Ceresa die Mariologie von Leonardo Boff positiv wertet, scheint mir doch ein kleines Alarmsignal zu sein, was die Implikationen dieses Vorschlags betrifft. Denn Boff nimmt ein in der Feministischen Theologie überholtes androgynes Modell auf, das die Komplementarität der Geschlechter beinhaltet, die von der Philosophie der Differenz abgelehnt wird¹⁴.

Cettina Militello, Dozentin der Mariologie, macht einen grundsätzlichen Einwand gegenüber dieser Argumentation und auch gegen die Feuerbach-These von DIOTIMA: «Je mehr man der Frau auf der Ebene des Ideals einräumt, um so mehr erniedrigt man sie auf der Ebene der Wirklichkeit.»¹⁵ Mit anderen Worten, das Denken der Differenz führt dazu, die alten Stereotypen des patriarchalischen Weiblichen neu aufzulegen. Auf der einen Seite befürchtet Militello, daß Maria wieder dazu benutzt wird, um die Frau mit der Mutterschaft oder ihrer biologischen Besonderheit zu identifizieren; auf der anderen Seite befürchtet sie, daß die Verweiblichung des Heiligen Geistes und die Bevorzugung der Mystik dazu führen, den Frauen eine unlogische

Sprache zuzuschreiben und ihnen die Fähigkeit zum vernünftigen Denken abzusprechen. In deutlichem Gegensatz zur Philosophie der Differenz will Militello aber auch den Männern nicht den symbolischen Reichtum vorenthalten, den ihnen Maria anbietet: «Sich auf die archetypische Weiblichkeit der Mutter Gottes zu berufen, heißt das womöglich, sie der ganzen Menschheit, Männern wie Frauen, als Vorbild des Glaubens und der Nachfolge vorzuenthalten?»¹⁶

Wir treffen bei diesen Theologinnen zwei gegensätzliche Positionen an. Ceresa übernimmt Feuerbach in der Lesart der Irigaray (je mehr ich Frau werde, um so weniger ist Gott ein Mann), die Militello zurückweist¹⁷. Für Ceresa bietet die Philosophie der Differenz einen Schlüssel, die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens, ihre Unbefleckte Empfängnis und die Himmelfahrt so zu lesen, daß aus Maria eine weibliche Inkarnation der Gottheit für die Frauen wird. Dieser interpretatorische Kunstgriff (der zum Teil an schon bei Frauen vorhandene Auffassungen anknüpfen kann) führt entweder dazu, daß aus Maria ein Quell der weiblichen Freiheit wird, oder, was Militello befürchtet, daß die Frauen (unter dem zufriedenen Blick einer männlich geprägten Kirche?) wieder auf die Mütterlichkeit festgelegt werden. Im Unterschied zum Denken der Differenz folgt Militello einer anderen Auslegungsmethode: Wie die Frauen in die sexuierte Partialität des Sohnes Gottes «eingeschlossen» sind, so sind die Männer eingeschlossen in die sexuierte Partialität Marias. Wenn die Frauen dank des Sohnes Gottes in der Inkarnation einbegriffen sind, können «auch» die Männer dank Maria Anteil gewinnen an der Vollkommenheit des Menschseins. Aber wenn man wie Militello auf die emanzipatorische Komponente der Mariologie setzt, muß man zulassen, daß noch einmal das Schema wiederholt wird, wonach das Männliche in der Lage ist, das Göttliche zu repräsentieren, während das Weibliche immer nur das Menschliche dekliniert. Im Dialog mit der Philosophie der Differenz will Ceresa also die traditionelle Mariologie einsetzen, um ihre Grenzen zu überschreiten, indem sie das Weibliche in Gott projiziert, während Militello befürchtet, daß ein solches Manöver die

Frauen mit dem Körper identifiziert und ihnen den Logos abspricht. Im Wunsch, einerseits auf weibliche Art von Gott zu sprechen, andererseits aber die Geltung des Logos für die Frauen anzunehmen, habe ich die Philosophie der Differenz verwendet, um das göttliche Wort auf weibliche Art zu deklinieren. Wir haben gesehen, daß für Muraro die Sprache nicht eine Gabe von seiten des Vaters ist (der das Kind in die symbolische Welt einführt, indem er es von der Mutter trennt), sondern von seiten der Mutter, die in sich Wort und Körper vereinigt. Das Christentum hat die Relation zwischen Wort und Wirklichkeit in den drei Momenten der Schöpfung, der Inkarnation und der Neu-Schöpfung (mittels des Logos) immer auf männliche Art dekliniert; diese Relation kann aber – dank einer Korrelation zwischen der Philosophie der Differenz und der weisheitlichen Tradition der Schrift – auch auf weibliche Art ausgedrückt werden, und zwar mittels der Sophia. Man kann also, heißt dies, die theologische und christologische Tradition auch so lesen, daß nicht von vornherein die Vermännlichung der Sophia als ausgemacht gilt, sondern daß man, ausgehend von der Sophia, eine Verweiblichung sowohl Gottes wie des Christus wagt.

In dieser Lesart nimmt Gott, von der Sophia her gelesen, die Stelle der realen Mutter ein, die Muraro als Fundament der weiblichen symbolischen Ordnung sieht. Auch die Ahnenreihe der Frauen in der Bibel kann dabei helfen, zu diesem Gott zurückzugelangen. Ein vertieftes Studium der weisen Frauen in 2 Sam zum Beispiel zeigt, daß ihre symbolische Kompetenz diese Frauen dazu befähigte, die Wirklichkeit umzugestalten. Ihre Autorität war nicht nur mütterlichen Ursprungs, sie war auch Frucht einer unterschiedlichen Auffassung von Gott, die in einer späteren Traditionsbildung ausdrücklich als weiblich begriffen wurde¹⁸. Die Theologinnen sind sich allerdings dessen bewußt, daß die Verweiblichung Gottes, die meiner Meinung nach notwendig ist, nicht genügt. Sie ist ein Schritt im Zuge der Entmännlichung Gottes, die, wie manche meinen, die Entsexuierung Gottes zum Ziel hat. Eine solche Entsexuierung ist für unterschiedliche Interpretationen offen. Tomassone

warnen vor einer bloßen und einfachen Ersetzung des Vater-Gottes durch eine Mutter-Göttin. Nötig ist es, «die Struktur Gottes zu verändern»; wiedergewonnen werden muß, in der Tradition von Eckart und Tillich, der Gott jenseits Gottes, der jedes Gottesbild in Frage stellt¹⁹. Für Militello heißt Entsexuierung Grundlegung der Reziprozität, auf der ihr ganzes Denken gründet, nicht – wie bei Boff – sexuell entstellt, sondern in den trinitarischen Relationen²⁰. Die Philosophie der Differenz, derzufolge es Entsexuiertes, Geschlechtsloses nicht gibt, ist diesem theologischen Vorschlag gegenüber recht ratlos; eine solche Reaktion ist ein Indiz für den Abstand, der die beiden Projekte trennt; dieser Abstand muß, ungeachtet der gegenseitigen Befruchtung von Theologie und Philosophie, zur Kenntnis genommen werden.

4. *Gemeinsame Sprache – unterschiedliche Diskurse?*

Es ist kein leichtes Unterfangen, in den verschiedenen Veröffentlichungen der Philosophie der Differenz die genaue Bedeutung des Wortes «Gott» oder der Begriffe «göttlich» oder «Transzendenz» anzugeben. Bei der Lektüre der Texte der Irigaray zum Beispiel versteht Muraro «Gott» als «weibliche Freiheit». Sie schreibt dazu: «Ich weiß nicht, ob und wie sehr mich Gott interessiert, was mich aber brennend interessiert, ist, was weibliche Freiheit ist, und die Größe dieses Interesses bringt mich unter anderem dazu, mich mit Gott zu beschäftigen, weil ich meine, daß dies sinnvoll sein könnte.»²¹ Eine solche Auffassung scheint mir nicht illegitim zu sein, wenn entsprechend der These von Feuerbach, die Irigaray und andere übernehmen, unter dem Göttlichen eine symbolische Konstruktion verstanden wird, die den Frauen dazu verhilft, sich selbst zu verwirklichen. Außerdem warnt uns Muraro vor dem Versuch, Gott an die Stelle der Mutter zu setzen; denn wir wüßten zu wenig «über die Art und Weise, in der Gott (und die Liebe) einer Frau den Standpunkt der Ursprünge zurückgeben könnten, vorausgesetzt, sie geben ihr wirklich diesen zurück und nicht eine männliche Sichtweise. Dagegen wissen wir viel, sehr viel über die Art

und Weise, in der sie ihn den Männern zurückgeben»²². Zwar weiß Muraro, daß dies bei der engen Verquickung von Göttlichem und Männlichem ein gewagtes Unternehmen ist, aber als Theologin will sie – unter Heranziehung der Philosophie der Differenz – auf dem «recht wenig» aufbauen, um «mehr» ans Licht zu bringen. In diesem Sinn kann man die Sache so sehen, daß die Theologinnen einen ehemals religiösen, jetzt aber weltlichen Diskurs in die Theologie – besser: wieder in die Theologie – übernehmen. Begriffe christlicher Herkunft wie Dankbarkeit, Erkenntlichkeit, Vertrauen, die die Philosophie der Differenz mit Bezug auf die Mutter oder andere Frauen verwendet, werden also von den Theologinnen wieder aufgegriffen, um von der Beziehung zu Gott zu sprechen.

Auf der anderen Seite aber besteht in der der Philosophie der Differenz gegenüber aufgeschlossenen Theologie die Möglichkeit, weibliche Freiheit und Gott zu verbinden. Hier besteht die Gefahr, die Wirklichkeit Gottes auf die weibliche Freiheit zu reduzieren. Paradoxiertweise ist es auch hier Muraro, die sich gegen die Säkularisierung der Transzendenz ausspricht und – zusammen mit anderen Kolleginnen der DIOTIMA-Gruppe – eine Ahnenreihe von Frauen aufstellt, in der wir Frauen finden, die nicht nur einen ausgeprägten Sinn für das Göttliche, sondern, wie ich sagen möchte, auch für Gott haben.

Die Theologinnen, die mit der Philosophie der Differenz den Dialog begonnen haben, treffen also auf einen Diskurs, der schon eine – allerdings zwiespältige – religiöse Bedeutung hat. In beiden Diskursen werden Gott und weibliche Freiheit verbunden, aber in unterschiedlicher Perspektive und mit unterschiedlichem Nachdruck. Während die Philosophie der Differenz auf eine Vergöttlichung des weiblichen Geschlechts abzielt, geht es der Theologie eher um die Verweiblichung Gottes; während die Philosophie der Differenz die religiöse Sprache verwendet, um von der realen Mutter zu sprechen, eignet sich die Theologie die Sprache der DIOTIMA über die Mutter an, um von Gott zu sprechen. Aufgrund der gemeinsamen Sprache tritt die Unterschiedlichkeit der beiden Diskurse nicht immer klar hervor, sie wird aber gelegentlich

deutlich formuliert, und zwar sowohl von seiten der Philosophie wie auch der Theologie. Muraro zum Beispiel weiß sich den Frauen nahe, die sich für die Freiheit der Frauen in ihrer Kirche engagieren, sie spricht aber auch klar aus, daß es jetzt für das Christentum zu spät ist, eine Religion solcher Freiheit zu werden²³. Die Protestantin Spano andererseits, die in der Philosophie der Differenz ein nützliches Instrument für die Theologie sieht, das Heil anzusagen, das uns von außen zukommt, ist der Ansicht, daß in diesem Denken «Soteriologie und das Symbolische sich überschneiden können»²⁴.

Ich habe in diesem Beitrag einige Strömungen skizziert, die in Italien aus dem Dialog zwischen einer Philosophie der Geschlech-

terdifferenz und einer Theologie, die von Frauen ausgeht, erwachsen sind. In ihrem Buch «Dissonanze» läßt Rosy Braidotti uns ein, nicht mehr Zeit in sinnlosen Vergleichen zwischen dem Feminismus französischer Prägung und dem Feminismus im angelsächsischen Sprachraum zu verlieren²⁵. Was dies betrifft, bin ich überzeugt, daß die Debatte, die in Italien in Gang gekommen ist, aus einem umfassenden Vergleich mit der Feministischen Theologie nur Nutzen ziehen kann, ich bin aber ebenso überzeugt, daß die Feministische Theologie alles gewinnen kann, wenn sie aufmerksam die fruchtbare Debatte verfolgt, die in Italien zwischen der Theologie und der Philosophie der Geschlechterdifferenz begonnen hat.

¹ A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in: DIOTIMA, *Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz* (Wien 1989) 94.

² M.C. Bartolomei, *Progetto Donna*, Nr. 2-3 (1989) 10, zitiert bei M. Grazia Fasoli, *Donne e teologia*, in: *Gli specchi delle donne* (Mailand 1994) 18.

³ F. Bezzi/L. Tomassone, *Intervista a Luisa Muraro*, in: *Gioventù Evangelica* 41 (1991) 13.

⁴ L. Muraro, *La nostra comune capacità di infinito*, in: DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo* (Mailand 1990) 74.

⁵ L. Muraro, *Tre lezioni sulla differenza sessuale* (Rom 1994) 73.

⁶ L. Muraro, *Die symbolische Ordnung der Mutter* (Frankfurt a.M. 1993) 94.

⁷ L. Irigaray, *Amo a te* (Turin 1993) 42-49.

⁸ Cavarero, aaO. 101.

⁹ L. Irigaray, *Göttliche Frauen*, in: dies., *Genealogie der Geschlechter* (Freiburg 1989) 93-120; A. Buttarelli, *Dio personale e genere femminile*, in: Ivana Ceresa (Hrsg.), *Donne e divino* (Mantua 1992) 44-50.

¹⁰ L. Muraro, *Die symbolische Ordnung der Mutter*, aaO. 114.

¹¹ I. Ceresa, *Dire Dio al femminile*, in: *Donne e divino*, aaO. 40.

¹² L. Tomassone, *Il paradosso della libertà*, in: *Quaderni di Agape* 24 (1994) 35.

¹³ AaO. 17.

¹⁴ L. Boff, *Das mütterliche Antlitz Gottes. Ein interdisziplinärer Versuch über das Weibliche und seine religiöse Bedeutung* (Düsseldorf 1987).

¹⁵ C. Militello, *Donna in questione* (Assisi 1992) 255.

¹⁶ AaO. 260.

¹⁷ Militello, aaO. 40.

¹⁸ E. Green, *Parole di donne*, in: *Filosofia donne filosofie* (Lecce 1994) 413-422; *Donne sagge*, in: *Rivista biblica* (1996).

¹⁹ *La Trascendenza nella teologia cristiana classica*, in: Ceresa, aaO. 114.

²⁰ AaO. 247ff.

²¹ Bezzi, aaO. 17.

²² L. Muraro, *Die symbolische Ordnung der Mutter*, aaO. 64.

²³ L. Muraro, *La libertà femminile alleata con Dio*, in: *Gioventù Evangelica* 41:127 (1991) 31.

²⁴ F. Spano, *Tra emancipazione e libertà femminile*, in: *Gioventù Evangelica* 44:142/143 (1993) 30.

²⁵ Braidotti, *Dissonanze* (Mailand 1994) 251.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

ELIZABETH E. GREEN

geb. in England, lebt und arbeitet in Süditalien. Sie ist Pastorin der Baptisten. Ihr Doktorat in Theologie erwarb sie an der Päpstlichen Universität von Salamanca in Spanien. Sie hat an der Fakultät der Baptisten in Rüslikon in der Schweiz und an der Fakultät der Waldenser in Rom Feministische Theologie gelehrt. Publikationen u. a.: *E le vostre figlie profetizzeranno*, in: A. Valerio (Hg.), *Donne, potere e profezia* (Neapel 1995); *The Transmutation of Theology. Ecofeminist Alchemy and the Christian Tradition*, in: E. Green u. M. Grey (Hg.), *Ökofeminismus und Theologie* (Mainz/Kampen 1994); *Dal silenzio alla parola. Storie di donne nella Bibbia* (Turin 1992). In Vorbereitung ist eine Publikation über den pastoralen Dienst von Frauen in den evangelischen Kirchen. Anschrift: Chiesa Cristiana Evangelica Battista, C. P. 60, I-70024 Gravina in Puglia, Bari, Italien.