

gemacht, aber zugleich muss sie offen sein für das Gespräch und den Austausch mit anderen Ausdrucksformen und in der Doxologie schließlich auch für das Geheimnis, das jenseits von uns liegt, wohin wir aber trotzdem eingeladen sind. Einerseits nimmt das fleischgewordene Wort durch die Konvergenz mit den Erinnerungen der Völker erneut Form an und findet durch seine Verkündigung und Gebet Ausdruck in den Sprachen, Eigenarten und Riten der verschiedenen Völker. Andererseits muss das Gebet der Doxologie in der liturgischen Handlung eine zentrale Rolle spielen, um die Gemeinschaften daran zu erinnern, dass selbst dann, wenn das Wort durch das Wirken des Geistes zu ihnen kommt, sie schließlich in das ewige und dauernde Geheimnis Gottes hineingezogen werden, das jeden Ausdruck übersteigt.

¹ Vgl. A. Grillo, *L'esperienza rituale come 'dato' della teologia fondamentale: ermeneutica di una rimozione e prospettive teoriche di reintegrazione*, in: Aldo Natale Terrin (Hg.), *Liturgia e incarnazione*, Padua 1997, 167-284.

² Vgl. Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'église d'Orient*, Paris 1944.

³ Bündig präsentiert in dem Kapitel „Das sakramentale Leben“ in: Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg u.a. 1976, 396-413.

⁴ Vgl. das Dokument der Internationalen theologischen Kommission *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, vom 22.2.2000, Anm. 19.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Brinkschröder

Geschlecht und Gotteserfahrung

Leidenschaft für Leben und Gerechtigkeit

Mary Grey

Wie wird Gott heute in der Geschichte wahrgenommen? Wohin ist Gott im scheinbaren Siegeszug des skeptischen Säkularismus entschwunden? *Verborgen*, in einer *Wolke des Nichtwissens*, erwidert die Mystik. Er hat sich *in nichts aufgelöst* wie die Cheshire-Katze, antworten zynische Menschen, und vielleicht nur ein kosmisches Grinsen hinterlassen! *Eingestürzt* wie die Spielkarten bei Alice im Wunderland, sagt die postmoderne Philosophie, da „er“ schon immer nichts anderes als ein menschliches Konstrukt war. „Er“ *könnte* vorübergehend verschwunden sein, gesteht der verunsicherte Theologe, aber es muss *ganz gewiss* Fußspuren dieses entschwindenden Gottes geben. In krassem Gegensatz zu dieser Sorge jedoch erscheinen zur Zeit lebensprühende Bilder des Göttlichen,

uralte wie neue, die den Familien der globalen feministischen Theologie entstammen.¹

1. Der Abschied von „Gott dem Vater“

Sie sagt: Mein erster Schritt von dem alten weißen Mann weg waren die Bäume. Dann die Luft. Dann die Vögel. Dann andre Leute. Aber an einem Tag, wie ich ganz still dagesessen bin und mich gefühlt hab wie ein Kind ohne Mutter, und das war ich ja, da kam es mir: so ein Gefühl, dass ich ein Teil von allem bin, nich abgetrennt. Ich hab gewußt, wenn ich einen Baum fällt, blutet mein Arm (Walker, 147).

Das Zitat von Alice Walker bringt die von feministischen Theologinnen empfundene Dringlichkeit, sich über das patriarchale, ferne, beherrschende, weiße, männliche Gottesbild hinaus zu bewegen, auf den Punkt. Obwohl sich ihnen viele zeitgenössische Theologen (Williams, 121) anschließen, die behaupten, dass dieses Gottesbild schon immer eine Karikatur war, gehen wenige von ihnen so weit, beim Abbau einer patriarchalen Gesellschaft, für die dieses Gottesbild eine erhaltende und sanktionierende Funktion hatte, tatsächlich mitzuwirken.

Entfacht wurde die Denkweise westlicher feministischer Theologinnen wie auch farbiger Frauen und der um globale Gerechtigkeit ringenden Frauen größtenteils durch das kritische Buch *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co.* (Daly). Dieses Buch, das als Katalysator gelten kann und den Widerstand gegen die mächtige Herrschaft artikulierte, die das Patriarchat über die dominierenden Symbole und Bilder ausübte, erläuterte, wie die traditionelle Symbolik von *Gott Vater* funktionierte, um Frauen von Positionen der Autorität fernzuhalten und die weibliche Bildersprache als Symbolik für das Göttliche auszuschließen (Ruether).

Die *Gott-Vater*-Symbolik untermauerte die Annahme, dass Männlichkeit für die Menschheit normativ ist: „Er ist das Subjekt ...: sie ist das Andere“ (de Beauvoir, 12). Bezogen auf die christliche Theologie bewirkte sie zum einen, dass Frauen keine Leitbilder für ihre eigene volle Entfaltung hatten; damit wurde die gesamte Bedeutung des Geheimnisses der Fleischwerdung für Frauen in Frage gestellt.² Zum anderen bedeutete sie, dass ausschließlich männliche Bilder für Gott (Vater, Richter, Herr, König, Krieger) durch die Machtstrukturen der patriarchalen oder *kyriarchalen*³ Gesellschaft verkörpert und legitimiert wurden. Die kulturellen Auswirkungen dieser Symbolik mögen häufig verborgen sein, in einer *Macho*-Gesellschaft jedoch, in der Gewaltanwendung auf öffentlicher Ebene

Die Autorin

Mary Grey war zunächst Professorin für Feminismus und Christentum an der Katholischen Universität von Nijmegen in den Niederlanden und danach Professorin für Zeitgenössische Theologie an der Universität von Southampton, Großbritannien. Zur Zeit arbeitet sie am Sarum College in Salisbury als Scholar-in-Residence und als Professorin der Theologie an der Universität von Wales in Lampeter. Mit ihrem Ehemann Nicholas arbeitet sie für die NGO (regierungsunabhängige Organisation) „Brunnen für Indien“, die in der Wüste von Rajasthan im Nordwesten von Indien tätig ist. Anschrift: Sarum College, 19 The Close, Salisbury, Wiltshire SP1 2EE, Großbritannien.

weit verbreitet ist, können sie nur zu sehr ins Auge stechen. In brutalen Militärdiktaturen wird Männlichkeit mit Militär und sexueller Gewalt verbunden, die Misshandlung von Frauen und Kindern seitens der Ehemänner ist hingegen ein globales Phänomen. In der Tat unterstreicht das gewalttätige und ausfallende Verhalten von Vätern gegenüber ihren Kindern das dringende Bedürfnis nach einem *versöhnten Vater*-Bild für Gott, da das menschliche Analogon so schrecklich zu scheitern droht. In einem feinfühligem Artikel fragte die Theologin Janet Martin Soskice, ob eine Feministin Gott tatsächlich „Vater“ nennen kann (Soskice). Vielleicht war das, was Jesus durch die Verwendung seines eigenen Namens für Gott mit dem Kosewort „Abba“ tat, die Befreiung des Begriffes „Vater“ von patriarchalen, beherrschenden, fernen und gewaltsamen Zwischentönen. Und so fragt die Theologie neben der Rückgewinnung eines „guten“ Vaterbildes heute, ob der „Vater“-Gott, der die Funktion hat, die volle Entfaltung von Frauen auszuschließen, und alles andere ist als der authentische Gott des Judentums oder Christentums, nicht eher eine Verzerrung, eine Projektion oder eine Karikatur in den Gesellschaften darstellt, die die Herrschaft und die Macht von Männern rechtfertigen.

2. Der Entwurf einer neuen Symbolwelt

Dichterinnen und Dichter, Künstlerinnen und Künstler, Musikerinnen und Musiker haben den Weg bereitet, indem sie aus der scheinbaren Zwangsjacke des Denkens über Gott ausbrachen. Viele Frauen - und Männer - gestanden, dass die Armut und Einseitigkeit der Bildersprache für Gott sie der Nahrung und der Erfahrung des Göttlichen beraubten. Nachdem die Schleusen erst einmal geöffnet waren, hat ein Reichtum an Metaphorik, eine unaufhörliche Kreativität einer ungewöhnlichen Erneuerung der christlichen religiösen Erfahrung den Weg gebahnt.

Zunächst schafft eine große Zahl von Bildern und Symbolen ein Gegengewicht zu Gottes Männlichkeit, indem sie Gott als weiblich denken. Dazu zählen Meinrad Craigheads Gemälde von Gott-als-Mutter, die die Welt gebiert (Craighead), die Versuche, eine inklusive Trinität symbolisch darzustellen (Gott als Schöpferin, Leidensträgerin und Liebende) und Janet Morleys wunderschöne Neufassung der Psalmen, die Gott als Mutter und Liebende in den Mittelpunkt stellen:

*Ich lobte Gott, meine Geliebte,
da sie ganz und gar wunderschön ist.*

*Ihre Anwesenheit befriedigt meine Seele;
sie erfüllt meine Sinne bis zum Überlaufen,
so dass ich nicht sprechen kann. (Morley, 50)*

Der Liedermacher Brian Wren fügt viele dieser Bilder zusammen:

*Wer ist Sie, weder männlich noch weiblich, Schöpferin aller Dinge,
nur flüchtig erblickt oder angedeutet, Quelle des Lebens und des Geschlechts?*

Sie ist Gott,

Mutter, Schwester, Liebende: in ihrer Liebe erwachen wir, bewegen wir uns, wachsen wir,

sind wir entmutigt, siegen wir und ergeben wir uns. (Wren, 141f.)

3. Wenn nicht unser Vater, unsere Mutter?

Die Rückgewinnung des Gottesbildes als Mutter überspannt alle Religionen und inspiriert ökologische, erdbezogene Formen der Spiritualität. In der christlichen *theologischen Tradition* ist es ein eher unbedeutender Strang; die Vorstellung von Christus als Mutter findet sich lediglich bei Anselm und Juliana von Norwich. Heute hingegen sind viele Kreise mit großer Begeisterung dabei, die uralte Göttin-Tradition als Bestärkung für die volle Entfaltung von Frauen zu entdecken. Viele Frauen haben das herkömmliche Christentum verlassen, „um der Göttin zu folgen“. Wie soll die christliche Theologie reagieren?

Die Göttin – gemeint ist häufig die Gestalt der universellen Erdenmutter, die den meisten alten Religionen gemein ist – steht für den Zusammenhang aller Dinge, indem sie Menschen in gegenseitige Beziehung zu einander und zur Erde verknüpft. Nach Carol Christ erscheint die Göttin in einer Vielzahl von Formen (Christ) und in den drei Stadien des Frauendaseins, als Mädchen, Mutter und weise Frau (altes Weib). Wenn wir die Göttin als das lebendige Gewebe des Lebens umarmen, schreibt sie, werden wir in der Lage sein, unsere Ansichten über den Tod, das Leben nach dem Tod und jegliche Tragödie zu ändern. Wir werden nicht mehr an der Unsterblichkeit als unserem Geburtsrecht festhalten, da die Göttin uns gelehrt hat, wie wir die Zeiten des Gebärens und des Sterbens achten sollen.

Was wir von den Göttin-Bewegungen lernen können, ist erstens, dass das Hauptgewicht auf die *Heilung von geschundenen Körpern* gelegt wird. Frauen – und alle Menschen –, die unter dem Patriarchat Unterdrückung erlitten haben, werden in einem ganz neuen Rahmen gesehen, in dem der weibliche Körper und die weibliche Sexualität geschätzt werden. Es ist unmöglich, die heilende Kraft von Riten zu überschätzen, die den weiblichen Körper verehren, den religiöse Traditionen im schlimmsten Falle geschmäht und verachtet und im besten Falle beherrscht und geduldet haben. Zweitens entsteht aus der Sorge und Beachtung, die allen Aspekten der Natur, ihren Rhythmen, der jahreszeitlich bedingten Vielfalt und der Verschiedenheit der Geschöpfe geschenkt wird, eine Ethik der Verantwortlichkeit für die Schöpfung, die sich z.B. durch den Vegetarismus, die Sorge um die Tiere und den Schutz und das Pflanzen von Bäumen kundtut. Drittens wiegt die zentrale Stellung von weiblichen heiligen Bildern des Göttlichen ihren Mangel im Christentum auf. Durch die Bezeichnung der Erde und der Natur als „unsere

Mutter“ ergeben sich schließlich Beziehungen zu den erdbezogenen Formen der Spiritualität der Urvölker, und es besteht eine Verbindung mit dem materiellen Urgrund allen Lebens und Liebens – jedoch ohne die Gefahr, aus der Natur ein göttliches Prinzip zu machen oder zu vergessen, dass das Geheimnis des Lebens, das wir Gott/Göttin nennen, immer symbolisch und metaphorisch beschrieben wird. Gott sie oder Gott Göttin zu nennen, wurde als eine neue Epiphanie des Heiligen beschrieben, eine Bezeichnung, die eine neue Offenbarung einleitet (Morton). Und der Prüfstein für Metaphern für Gott ist nicht nur ihre Übereinstimmung mit der Tradition, sondern auch ihr Erfolg oder Scheitern, wenn es darum geht, neue und gerechtere Lebensweisen zu inspirieren.

4. Gott, unsere Leidenschaft für Gerechtigkeit

Das Ringen um Gerechtigkeit wurde in der feministischen Theologie zur einzigartigen Quelle für Gottesbilder aus unterschiedlichen Kontexten. Das ist einer der Hauptgegensätze zur traditionellen Theologie, nämlich dass es in der feministischen Theologie nicht vorwiegend um Gottesbegriffe oder um den Entwurf einer neuen systematischen Theologie, sondern um sozialen Wandel und die Umgestaltung der Gesellschaft geht. Die kraftvollsten Bilder gehen aus diesem Kampf selbst hervor.

Die amerikanische Theologin Carter Heyward lässt sich durch das Bild von Gott als *Leidenschaft für Beziehung* oder *Leidenschaft für Gerechtigkeit* oder *Macht in Beziehung* inspirieren. Dieser Gott ist die Quelle der Gerechtigkeit, das Mittel für die Gerechtigkeit, die Schöpferin der Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit selbst. Gott hat aus einer Sehnsucht nach Beziehung und Gegenseitigkeit geschaffen. Zweitens wird Gott durch *Macht-in-Beziehung* oder relationale *Macht* offenbart – im tatsächlichen Prozess von Erlösung und Verwandlung. Göttliche relationale Macht ist erfolgreich: Gott ist

eine Macht, die uns auf die Gerechtigkeit zutreibt und sie herstellt. Diese Macht lässt die Sonne glühen, die Flüsse tosen und die Feuer wüten. Und die Revolution wird von neuem gewonnen. (Heyward 1986, 184)

Diese relationale Macht ist leidenschaftlich, spontan, unverbraucht und unberechenbar. Heyward beschreibt sie als entscheidend im Dienst Jesu, der Verkörperung von Gottes Macht-in-Beziehung. Diese erlösende Macht Gottes, die von feministischen Theologinnen so oft mit der Schöpferfähigkeit Gottes verflochten wird, als *dem zerrissenen Gewebe*, aus dem die wiedergeborene Welt hervorgehen wird, und die im Dienst Jesu verkörpert ist, wird von Nachfolgemeinschaften, die sich auf Christus beziehen, immer wieder verkörpert. „Relationale Macht“ gehört zur „Re-Imaginierung“ der Macht Gottes in der feministischen Theologie als Alternative zur patriarchalen Macht des „Gottes der Mächte und Gewalten“. Sie ist die Macht von Empfindsamkeit, Barmherzigkeit, Empathie, Zugehörigkeit und Sich-aneinander-Binden (Grey 1989, 103f.). Gott als Quelle der Macht-

in-Beziehung wird auch mit der Vorstellung von *Macht als erotischer Energie* verbunden (Heyward 1989). Der Eros Gottes, die Macht, die Heilung und Ganzheit schafft, wird als die „Schöpfung, Erweiterung und Erhaltung von Beziehungen“ gesehen (Audre Lorde). Er ist „die Macht, die die Freude in ihren tiefsten Wurzeln versteht und die Ungerechtigkeit ablehnt“, und die heilende Macht Gottes, die alles ganz macht.

Schließlich wird innerhalb dieser relationalen Metaphorik die Transzendenz Gottes als die *Macht des Überquerens* gesehen, wobei das Bild der Brücke verwendet wird:

Transzendieren bedeutet wörtlich überschreiten, hinübergehen, Brücken bauen oder Verbindungen schaffen. Transzendieren heißt aus begrenzten Räumen auszubrechen. Ein wahrhaft transzendenter Gott kennt keine Grenzen menschlichen Lebens oder der Religion. (Heyward 1986, 167)

Im Kontext der *Latina-* und *Mujerista-*Theologien⁴ wird Gott als Fülle des Lebens erfahren. Der Glaube an diesen Gott des Lebens ist ein Ausgangspunkt: Die Entdeckung Gottes in den Gesichtern der Leidenden und Unterdrückten führte zu der Überzeugung, dass „Glaube an Gott dazu verpflichtet, diese Situation zu verändern“ (Aquino, 32). Damit wird der Gott der Fülle des Lebens zum Gott der Veränderung der Gesellschaft. Die Bedeutungen der „Fülle des Lebens“ in den Erfahrungen von lateinamerikanischen Frauen sind nicht auf politischen Nutzen verkürzt, sondern bringen eine verstärkte Hoffnung auf Gemeinschaft, eine Hoffnung auf die geheilte Beziehung von Frauen und Männern, ein Ende des *Machismo* - und eine Zukunft für ihre Kinder - mit sich. Das sind die Visionen von der vollen Entfaltung, die den Inhalt des Glaubens an den Gott des Lebens und der Veränderung ausmachen. Aber dieser Gott des Lebens wird auch als relationaler Gott erfahren: Hier findet sich ein deutlicher Bezug auf die weiblichen Erfahrungen der Mutterschaft. Nach Ana Maria Tepedino erfahren Frauen somit Gott „auf ihre eigene Art als die Eine, die die Schwachen wirklich schützt und die Menschen verteidigt, die weniger Leben haben“. Wie die Peruanerin Consuela del Prado meint auch sie, dass Frauen, da sie Kinder in ihrem Schoß tragen, Gott anders, auf eine „relationale“ Art erfahren, die „über die begriffliche Kälte hinausgeht“. Ihre Erfahrung des Lebens umschließt „Stärke und Zärtlichkeit, Glück und Tränen, Intuition und Vernunft“ (Tepedino und Prado, in Moody, 63f.).

Diese Vorstellung von Gott als relational, lebensbejahend und gegenwärtig wird von Elsa Tamez in Bezug auf den Gott der Unterdrückten und gerade auch der Frauen als Armen und Unterdrückten kraftvoll zum Ausdruck gebracht. Ihr Verständnis von Unterdrückung geht jedoch über bloße politische Repression hinaus: Neben der ökonomischen Unterdrückung (der Sünde der Idolatrie) umfasst es die gedemütigten Körper von Frauen und Männern und den Verlust des Selbstwertgefühls, der innersten Würde des Menschseins, und schließt auch die unterste Ebene der Entmenschlichung ein (Tamez 1982, 25). Gottes aktive Gegenwart, Praxis der Gerechtigkeit und Dasein für alle Menschen sind Aspekte

der Art, wie Tamez die Verkörperung Gottes in der Gesellschaft sieht. Und das Wissen um diesen Gott bedeutet, dass wir uns für die Gerechtigkeit einsetzen. Dass dieser Gott der Gerechtigkeit den Frauen nicht fern ist, sondern in gläubigen Menschen und durch sie wirkt, ist auch ein Aspekt der *Mujerista*-Theologie von Ada María Isasi-Díaz. Die Gottesbilder, die viele hispanische Frauen entwerfen, beinhalten Anwesenheit und Nähe und sind gleichzeitig auf fast mystische Weise in Treue mit ihrer Glaubensgemeinschaft verbunden. Hier wird Gott auch als Handelnde für die Gerechtigkeit gesehen. Gott handelt durch unsere Leidenschaft für gerechte Beziehungen, in unserem Engagement für Gottes Leidenschaft für Gerechtigkeit und in den Tiefen der Nähe Gottes, die wir in Herz und Seele verspüren. Gott handelt aber auch durch Schweigen:

Ohne das Schweigen Gottes können wir nicht Männer und Frauen werden ... Gott schweigt, damit Männer und Frauen sprechen, protestieren und kämpfen können. Gott schweigt, damit wir wirklich wir selbst werden können. Wenn Gott schweigt und Männer und Frauen weinen, weint Gott aus Solidarität mit ihnen, aber Gott schreitet nicht ein, Gott wartet auf die Protestschreie. Dann fängt Gott wieder an zu sprechen, aber im Dialog mit uns. (Tamez 1985, 175)

Dieses Schweigen Gottes wird gelegentlich mit der mystischen dunklen Nacht der Seele verbunden (Grey 1989 und 1997). In diesem Kontext von Gott als unserer Leidenschaft für gerechte und rechte Beziehung verknüpfe ich Gottes Schweigen, Gottes *kenosis*, mit Gottes Barmherzigkeit und Gottes Leiden mit uns.

5. Der barmherzige und leidende Gott⁵

Die Überzeugung, dass „Gott weint, wenn wir leiden“, ist ein wesentlicher Bestandteil des feministischen Bestrebens, Gott wieder anschaulich zu machen (Kwok). Grundsätzlich wächst der Glaube an einen Gott, der mit uns leidet, nicht aus einer philosophischen Ablehnung des leidensunfähigen, allmächtigen und selbstgenügsamen Gottes, sondern aus der Erfahrung von Leid oder Unglück⁶ und der Gegenwart Gottes in diesem Leid. Wie können wir es jedoch wagen, dieses Leiden als machtvolles Bild des eigenen Leidens Gottes selbst zu verwenden? Obwohl Verweise auf Gott als Mutter und Hebamme bei der Geburt des neuen Israels spärlich sind, gehen sie dennoch eindringlich auf die Schmerzen von Frauen ein. Dass Jesus, der bald leiden musste, die Schmerzen, die er erleiden würde, und die darauf folgende Freude mit den Geburtswehen von Frauen verglich (Joh 16,20ff), bezeugt das Einfühlungsvermögen Jesu und zeigt gleichfalls, dass dieses Leiden für das Gebären des Gottesreiches (oder *kin-dom*⁷) schöpferisch sein kann.

Frauen aus ganz unterschiedlichen Verhältnissen scheinen zu spüren, dass Gott sich nicht schämt, unsere Schmerzen zu teilen. In der Tat gibt es eine alte, wenn auch eher unbedeutende Tradition, dass beim Martyrium, beim Zeugnisablegen für das Reich Gottes, die Gläubigen mit Jesus als Verkörperung Gottes vereint sind.⁸ Zeitgenössische Bilder stellen Christus weiterhin als eine Frau dar, die in

Geburtschmerzen die neue Schöpfung gebiert.⁹ Dem könnte entgegengehalten werden, dass diese die leidende Liebe Christi verdeutlichen. Aber der christliche Glaube vertraut darauf, dass Jesus offenbart, wie Gott *ist*. Die barmherzige Liebe Gottes für die volle Menschlichkeit der am stärksten ausgegrenzten Gruppen bedeutet, dass Gott sich mit unserem Leid identifiziert. *Da Gott aber Gott ist, bedeutet das, dass Leiden nicht alles ist, was Gott tut*. Die Barmherzigkeit Gottes ergießt sich unaufhörlich und ist eine Quelle der Kraft für *leidende Frauen*.

6. Gott als Weisheit, Sophia, Chokmah

Viele dieser Stränge verbinden sich in der Vorstellung von Gott als Sophia, Weisheit: Ich verknüpfe einige Stränge dieses Diskurses, um den Reichtum zu verdeutlichen, der aus der geschlechtsgebundenen Erfahrung Gottes in der zeitgenössischen feministischen Theologie resultiert.

Sophia, eine biblische Gestalt, ist *schöpferische Energie* an der Seite Gottes zu Beginn der Schöpfung (Spr 2; Sir 24,3-5). Sie ist eine *Lehrerin* (Spr 8,1-11; Weish 8,2-8). Bisweilen ist sie zugleich *Lehrerin und Lehre* (Spr 4,5,8). Sie kann zur selben Zeit *Liebende, Mutter und Lehrerin* sein (Sir 4,11-16). Sie ist organisch mit der Schöpfung verbunden und als *Baum und Pflanze* zu verstehen (Sir 24,12-19).¹⁰ Sophia wohnt in Israel und feiert festliche Liturgien im Tempel. In der Tat ist es typisch für das Handeln Sophias, dass sie es Menschen ermöglicht, mit Gott Freundschaft zu schließen. (Johnson, 318).

Zweitens ist Sophia *mythologisch* gesehen mit den Weisheitsgestalten der Göttin in anderen alten Kulturen des Nahen Ostens verbunden. Und es ist tatsächlich eine faszinierende Frage, warum Sophia in der christlichen Tradition verloren ging (Schüssler Fiorenza, 210f.; Long, 139).

Ein dritter Strang zeigt, wie Sophia in ihrer Funktion als Göttin ermächtigend bei der spirituellen Reise von Frauen wirkt. Ich habe in Carol Christs Werk darauf hingewiesen.

Viertens hat die Sophia-Gestalt viele feministische Liturgien inspiriert und selbst negative Reaktionen vor allem aus Angst vor dem Heidentum ausgelöst (Beckmann). Der fünfte Strang jedoch zeigt, wie tief das Bild von Sophia in der christlichen Theologie verankert ist; hierzu zählt unter anderem das Werk von Bulgakow, Florenskij und Solowjew. Sophia bietet uns ein weiteres Gesicht der Verkörperung Gottes, eine weitere Manifestation der Verletzbarkeit Gottes in der Welt - das Weibliche, aber nicht nur das Weibliche als verletzbares Gesicht Gottes - und eine Manifestation dessen, wie Tragödie in Gott aufgefangen wird.

Fünftens habe ich die Gestalt der Sophia als Mythos von „miteinander verbundendem Leben“ entwickelt - nichtdualistisch, ökologisch, gerechtigkeitszentriert und relational (Grey 1993). Dies steht im Gegensatz zum *logos*-Mythos - konkurrierend, materialistisch, erfolgsorientiert und individualistisch. Sophia wird auch als Metapher für eine ökologische Theologie angeführt (Deane-Drummond). Der letzte Strang bezieht sich auf die Art, wie die feministische Theologie Sophia-Themen zunehmend in christliche Lehren integriert: Gott ist Gott als Geist-

Sophia, der bewegliche, reine, menschenliebende Geist, der jede noch so erbärmliche Ecke durchdringt, über Verschwendung klagt und die Kraft freisetzt, die einen neuen Anfang ermöglicht. Ihre Energie regt die Erde zum Leben an, ihre Schönheit leuchtet in den Sternen, ihre Kraft bricht in jedem Bruchstück von Schalom und Erneuerung hervor, das an Schauplätzen von Gewalt und Sinnlosigkeit aufleuchtet ... Sophia-Gott weilt im Zentrum und am Rande der Welt - eine aktive Vitalität, die in Wehen liegend aufschreit und die neue Schöpfung gebiert (Johnson, 289).

Mit der Gestalt Geist-Sophia, Gott-Sophia entwirft die feministische Theologie eine prophetische Herausforderung an die Vergötterung von Macht und Geld in der Gesellschaft. *Gott-Sophia* schöpft aus der Weisheit der Armen, erinnert uns wieder an die uralte Weisheit, die aus der Erde und der Körperlichkeit kommt, an die vergessenen Weisheitskosmologien und den Hunger und die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, die nicht gestillt werden können. Sie ist die Frau, die seit so vielen Jahrhunderten in der Wüstenei des Patriarchats versteckt war (s. Offb 12), jetzt aber wieder erweckt wurde, sich zeigt und uns aufruft, das Göttliche verstärkt sichtbar zu machen.

¹ Einige dieser Überlegungen werden in meinem Buch *Introducing Feminist Images of the Divine*, Sheffield 2001 entfaltet.

² Dies wurde schließlich auf kraftvolle Weise von Luce Irigaray thematisiert. Es ist auch der Auslöser für das Projekt von Grace Jantzen bei der Entwicklung einer ausgewachsenen feministischen Philosophie der Religion.

³ Das Wort *Kyriarchie* wurde von Elisabeth Schüssler Fiorenza geprägt, bedeutet „Herrschaft“ und umfasst folglich in einem Begriff die Unterdrückung von Geschlecht, Rasse und Klasse.

⁴ *Latina*-Theologie ist die Theologie von lateinamerikanischen Frauen; *Mujerista*-Theologie ist die Theologie von hispanischen Frauen hauptsächlich in den USA, aber auch mit anderweitigen Verbindungen.

⁵ Seit der Veröffentlichung von Jürgen Moltmanns Klassiker *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972 hat sich diese Gattung etabliert. Siehe Marc Steen, 69-93 und die dort enthaltene Bibliographie.

⁶ Simone Weil hat bewegend über ihre Erfahrung von solchem Unglück während ihres Jahres in der Fabrik geschrieben (Weil, 47f.), aber sie hat den Gedanken nicht im Zusammenhang mit Gottesbildern weiterentwickelt.

⁷ „Kin-dom“ [Verwandten-Reich, Anm. d. Ü.] besagt, dass wir in der neuen Schöpfung alle Brüder und Schwestern sind (Isasi-Diaz, xi).

⁸ Christinnen und Christen des zweiten Jahrhunderts sahen in der gemarteten Frau Blandina „den Einen, der für sie gekreuzigt wurde“ (Musurillo, 75); die nordafrikanische Sklavin Felizitas, die man gerade den wilden Tieren in der Arena zuwerfen wollte, kurz nachdem sie ihr Kind gebar, legte Zeugnis für Christus ab, der erlösend in ihr litt (Wilson-Kastner, 132).

⁹ Hierbei denke ich vor allem an das Gemälde von Lucy de Souza, *The Feminine Face of God*, das Christ/Christa als den Lebensbaum darstellt, der von den vier Elementen umgeben ist. Dieses Bild verwebt sehr kreativ sowohl Aspekte der Hinduspiritualität als auch der christlichen Spiritualität.

¹⁰ Für eine ausführlichere Darstellung siehe Cole/Ronan/Taussig.

Literatur

- Aquino, M. P., *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Maryknoll 1993.
- Beauvoir, S. de, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg, Neuübersetzung 1992.
- Beckmann, N., *Sophia, Symbol of Christian and Feminist Wisdom?* in: *Feminist Theology* 16 (1997) 32-54.
- Christ, C., *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, New York u.a. 1997.
- Cole, S./Ronan, M./Taussig, H. (Hg.), *Wisdom's Feast: Sophia in Study and Celebration*, Kansas City 1996.
- Craighead, M., *The Mother's Songs: Images of God the Mother*, New York 1986.
- Daly, M., *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbewegung*, 4. erw. Auflage, München 1986 (1978).
- Deane-Drummond, C., *Sophia: The Feminine Face of God as a Metaphor for an Ecotheology*, in: *Feminist Theology* 16 (1997) 11-31.
- Grey, M., *Redeeming the Dream: Feminism, Redemption and Christian Tradition*, London 1989.
- Grey, M., *The Wisdom of Fools? Seeking Revelation for Today*, London 1993.
- Grey, M., *Beyond the Dark Night - A Way Forward for the Church?* London 1997.
- Heyward, C., *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, mit einer Einleitung von Dorothee Sölle, Stuttgart 1986.
- Heyward, C., *Touching Our Strength: The Erotic as Power and Love of God*, San Francisco 1989.
- Irigaray, L., *Göttliche Frauen*, in: *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg i. Br. 1989, 93-120.
- Isasi-Diaz, A.M., *En la lucha = In the Struggle: A Hispanic Women's Liberation Theology*, Minneapolis 1993.
- Jantzen, G., *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester 1998.
- Johnson, E., *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994.
- Kwok, P., *Gott weint, wenn wir leiden*, in: J. Pobee/B.v. Wartenberg-Potter (Hg.), *Komm, lies mit meinen Augen. Biblische und theologische Entdeckungen von Frauen aus der Dritten Welt*, Offenbach a.M. 1987, 121-127.
- Long, A., *In a Chariot Drawn by Lions: The Search for the Female in Deity*, London 1992.
- Lorde, A., *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg, NY 1984.
- Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh 1993 (München 1972).
- Moody, L., *Women Encounter God: Theology Across the Boundaries of Difference*, Maryknoll 1996.
- Morley, J., *All Desires Known*, London 1988.
- Morton, N., *The Journey is Home*, Boston 1985.
- Musurillo, H. (Hg.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972.
- Ruether, R.R., *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985.
- Schüssler Fiorenza, E., *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997.
- Soskice, J.M., *Can a Feminist Call God „Father“?* in: T. Elwes (Hg.), *Women's Voices: Essays in Contemporary Feminist Theology*, London 1992, 15-30.
- Steen, M., *The Theme of the Suffering God*, in: J. Lambrecht/R. Collins (Hg.), *God and Human Suffering*, Leuven 1990, 69-93.

- Tamez, E., *Bible of the Oppressed*, Maryknoll 1982.
- Tamez, E., *Letter to Job*, in: V. Fabella/S. Torres (Hg.), *Doing Theology in a Divided World*, Maryknoll 1985.
- Tamez, E. (Hg.), *Through her Eyes: Women's Theology from Latin America*, Maryknoll, 1989.
- Walker, A., *Die Farbe Lila*, Reinbeck 1984.
- Weil, S., *Das Unglück und die Gottesliebe*, mit einer Einleitung von T. S. Eliot, München 1953.
- Williams, R., *On Christian Theology*, Oxford 1999.
- Wilson-Kastner, P. u.a. (Hg.), *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church*, Washington, D.C. 1981.
- Wren, B., *What Language Shall I Borrow? God-talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology*, New York/London 1989.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Der göttliche Exodus Gottes

Unfreiwillig an den Rand gedrängt, für die Marginalisierten Partei ergreifend oder wirklich marginal?

Marcella Althaus-Reid

Einleitung: Revolutionen machen die Theologen nervös

Der antiklerikale katalanische Schriftsteller Josep Pla schildert folgendes Gespräch, das er mit einem seiner besten Freunde, J.B. Solericens über die Religion und den gesellschaftlichen Umbruch während des spanischen Bürgerkrieges führte:

- *Soler, wir sind konservativ!*
- *Richtig. Revolutionen machen mich nervös. Wir sind konservativ, und dazu sind wir noch arm.*
- *Wärest du im Stande, einen solchen Widerspruch aufzulösen? Ich glaube nicht, dass das möglich ist, nicht einmal mit Hilfe der hegelschen Dialektik!*
- *Entschuldige, du hast einen wichtigen Punkt vergessen: Die Situation ist folgende: Wir sind konservativ, aber wir sind arm, und wir sind so hungrig, dass es einem einen Schrecken einjagt (i tenim una gana que sparvera)! Eine furchtbare Situation! Glaubst du, es ist möglich, so viele Widersprüche unter einen Hut zu bringen?*