

„Gott“ in feministischer Theologie

Ein neues Wagnis der religiösen Imagination

Elaine Wainwright

Die Vorstellungskraft ist nicht in erster Linie offen für abstrakte Ideen, sondern vor allem für Sprache, Bilder, zwischenmenschliche Erfahrung, Symbolik, Kunst für alle integrierten Ansätze, die gleichzeitig den Verstand, den Willen und das Gefühl ansprechen. Die religiöse Vorstellungskraft muss therapiert werden, zunächst im Hinblick auf Gott und dann im Hinblick auf unsere Beziehung zu Jesus Christus.¹

Religiöse Sprache setzt bei lebendigen Metaphern an, stammelt eine Vision, explodiert in Ekstase, nährt die menschliche Gemeinschaft.²

Dieser Beitrag geht um *eine* Lesart der „Therapie der religiösen Vorstellungskraft“ in Bezug auf „Gott“³, die für mehr als die letzten zwei Jahrzehnte feministischen Theologisierens in der heutigen feministischen Bewegung kennzeichnend ist. Einem Schlüsselmerkmal der feministischen Theologie getreu beginnt er mit den *Erfahrungen* von Frauen bei der Benennung „Gottes“, Erfahrungen, die ihnen sowohl gegeben als auch genommen wurden.⁴ Dann verlagert sich der Schwerpunkt auf die Tatsache, dass Frauen in den Erzählungen, Bildern und Metaphern der christlichen Traditionen, da diese in einem Dialog mit biblischen, theologischen und Weisheitstraditionen von Frauen zurückgewonnen wurden, mit einer neuen und kühnen Stimme „Gott“ sagen. „Gott“ in Liturgie, Ritual und Gemeinschaftsgebet anzureden und „Gott“ in der religiösen Erfahrung und Spiritualität zu begegnen sind gleichermaßen Schlüsselaspekte einer solchen Lesart, da diese Elemente in der Auseinandersetzung der feministischen Theologie mit dem Göttlichen fest verflochten sind. Wenn auch Vision/Ekstase/Geheimnis von den Erfahrungen oder der „nährenden menschlichen Gemeinschaft“ um des Lesens willen vielleicht getrennt werden müssten, gilt für viele feministische Theologinnen gleichwohl, dass eine solche Unterscheidung weder dem erfahrenen Geheimnis noch der ethischen Erfahrung des christlichen Feminismus und seinem Ziel der menschlichen Transformation gerecht wird.⁵

Bevor diese Lesart ansetzt, muss der Begriff „feministische Theologie“ geklärt werden. Gelegentlich wird sie als eine singuläre, einheitliche Untergruppe der „Theologie“ verstanden, die von einem bestimmten Blickwinkel ausgeht und von daher geringer geschätzt wird als die „Theologie“ derjenigen, die ihre Perspektive nicht benennen. Sie geht tatsächlich von einem bestimmten Ansatz aus; sie

gründet sich auf die Erfahrungen von Frauen, die die Hälfte der Menschheit ausmachen und deren Stimmen sich aus einer Vielzahl von Subjekt-Positionen erheben, die nicht nur durch ihr Geschlecht, sondern auch durch ihre Rasse, ethnische Zugehörigkeit, Klasse und religiöse Geschichte geprägt sind. Die feministische Theologie ist jedoch weder singulär noch einheitlich. Stattdessen ist sie ein kreativer, vielstimmiger Prozess des Theologisierens, der mit vielfältigen vergangenen wie gegenwärtigen Quellen Gespräche führt, um in das Leben eines facettenreichen Christentums hinein, das sich einem neuen Millennium gegenüberübersieht, „Gott“ myriadenfach von Neuem zu sagen. Die folgende Interpretation wird versuchen, einigen dieser vielen Stimmen Gehör zu verschaffen.

I. Die Artikulation der Erfahrung

Viele Veränderungen im Bewusstsein der Frauen haben die feministische Bewegung/Frauenbewegung der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts begleitet und uns Folgendes ins Bewusstsein gerufen: die Benennung „Gottes“ in einer rein männlich geprägten Sprache und Metaphorik in der christlichen theologischen Tradition und im christlichen Ritus, die Strukturen der geschlechtsbezogenen Ungerechtigkeit in den Kirchen⁶, die enge Beziehung zwischen diesen beiden Faktoren und ihre Auswirkungen auf das religiöse Leben und die religiöse Imagination von Frauen. Wie Sallie McFague bereits im Jahre 1982 bemerkte, ist es nicht nur so, „dass ‚Gott der Vater‘ ein häufiger Name für das Göttliche ist, sondern dass das gesamte Geflecht der göttlich-menschlichen und der menschlich-menschlichen Beziehungen in einem patriarchalen Rahmen verstanden wird.“⁷ Sie zeigt weiter, dass „die religiöse Sprache nicht nur religiös, sondern auch menschlich ist, nicht nur Gott betrifft, sondern auch uns.“⁸ Schneiders formuliert zumindest eine weitreichende Folge der Verbindung von männlich beherrschter Sprache und männlich beherrschten Strukturen: „Sie hat eine destruktive Auswirkung auf das spirituelle Selbstverständnis von Frauen und pervertiert ihre Beziehungen zu männlichen Christen und zu Gott.“⁹ Für María Clara Bingemer ist „der patriarchale Gott, der Judentum und Christentum kennzeichnet, eng mit der Machtposition von Männern in der Gesellschaft verknüpft.“¹⁰

Die Autorin

Elaine Wainwright unterrichtet Bibelwissenschaften und Feministische Theologie am Brisbane College of Theology und ist Mitglied des Fachbereiches des Catholic Theological College in diesem Konsortium. Sie ist auch „Visiting Fellow“ an der theologischen Fakultät der Griffith Universität. Ihre neueste Veröffentlichung ist: *Shall We Look for Another: A Feminist Rereading of the Matthean Jesus*. Sie lehrt und veröffentlicht auf nationaler und internationaler Ebene. Anschrift: Catholic Theological College, Approach Road, Banyo, Queensland 4014, Australien. E-Mail: E.Wainwright@mailbox.gu.edu.au

Die Analyse der profunden wechselseitigen Beziehung zwischen dem Benennen „Gottes“ und den Erfahrungen, die Frauen mit ausschließenden Kirchenstrukturen und -praktiken machen, hat die Aufmerksamkeit vieler feministischer Theologinnen auf das Wesen der religiösen Sprache gelenkt. In *Metaphorical Theology* hat Sallie McFague dieses Problem

ausführlich dargelegt und darauf hingewiesen, dass „beides, menschliche Worte mit der göttlichen Wirklichkeit gleichzusetzen oder gar keine Beziehung zwischen ihnen zu sehen, unangemessen ist.“¹¹ Statt dessen hat sie einen „metaphorischen“ Ansatz gefordert, wie er in etwa durch das Bild von Phyllis Tribble charakterisiert wird: „wie ein Finger, der zum Mond weist.“¹² Elizabeth Johnsons Kritik an „der überkommenen Sprache von Gott“, die sie als „menschliche Unterdrückung und religiösen Götzendienst“ einstuft¹³, brachte sie dazu, einen Ansatz zu entwickeln, der das Geheimnis „Gott“ und die Verheißung von menschlicher und kosmischer Befreiung in Spannung hält:

... (N)ur wenn die ganze Wirklichkeit von Frauen wie von Männern zusammen mit Symbolen aus der Naturwelt in die Symbolisierung Gottes eingeht, (kann) die abgöttische Fixierung auf nur ein Bild zerschlagen werden und die Wahrheit des Gottesgeheimnisses sich zusammen mit der Befreiung aller Menschen und der ganzen Erde für unsere Zeit herausstellen ...¹⁴

Feministische Theologinnen haben ihre Erfahrungen aus der Erfahrung selbst wie auch analytisch benannt. Aus einer theoretischen Perspektive hat Serene Jones diese Benennung untersucht und ihre verschiedenen Modi auf einer Skala von „methodologisch essentialisiert“ bis „radikal historisiert“ angeordnet.¹⁵ Sie fordert feministische Theologinnen auf, das Gespräch rund um die Erfahrung fortzusetzen, damit sie die Ergebnisse in Spannung halten, die „bleibende Weisheiten und unerschütterliche Gnaden“ sowie „zersprengende Stimmen und detailliertere Gnaden“ bieten¹⁶, die die Frage nach Wahrheit und Stabilität in der Schwebe halten. Die neue Kühnheit der religiösen Imagination in der feministischen Theologie ist noch nicht am Ende. Sie hat ja kaum begonnen, und die Artikulation, die Analyse und die Kritik von Frauen enthüllen weiterhin die abgrundtiefen Probleme und Schmerzen, die in der christlichen Tradition verankert sind, einer Tradition, die auf einem Evangelium der Fleischwerdung in allen Menschen und auf der Befreiung aller – des Menschlichen und Nicht-Menschlichen – gründet, jedoch eine Theologie wie auch eine Struktur beibehält, die einzig auf Männlichkeit ausgerichtet ist. Wenn das Evangelium in das 21. Jahrhundert hinein sprechen soll, müssen die Analysen der feministischen Theologie von allen verantwortlichen christlichen Theologen und Theologinnen ernst genommen und die Frage der Erfahrung als Quelle für christliches Theologisieren durch alle Theologien hindurch untersucht werden.

II. „Gott“ sagen in Erzählungen, Bildern und Metaphern

Mit zunehmendem hermeneutischem Raffinement haben feministische Bibelwissenschaftlerinnen und feministische Theologinnen ihre Analysen der Erfahrungen von Frauen mit der allgemein anerkannten Tradition auf eine Weise ins Gespräch gebracht, die sie mit den Prophetinnen und Propheten dieser Tradition

in eine Reihe stellt. Walter Bruegemann beschreibt die prophetische Rolle als zweifach: kritisierend und anregend.¹⁷ Die allgemeine feministische Hermeneutik der Dekonstruktion und Rekonstruktion¹⁸ spiegelt die zweifache prophetische Aufgabe, wie sie Bruegemann kategorisiert. Elisabeth Schüssler Fiorenza sieht sie zunächst in vier, dann in sieben Ausprägungen. In *Brot statt Steine* bewegt sich ihre feministische biblische Hermeneutik interaktiv zwischen Verdacht oder Kritik, Erinnerung und Rekonstruktion, Verkündigung und kreativer Aktualisierung. Auf diese Weise verknüpft sie die Auslegung der Bibel mit dem liturgischen und spirituellen/auf Erfahrung beruhenden Leben von Frauen innerhalb der *ekklesia gynaikon*.¹⁹ Später entwickelt sie ihren Grundrahmen, indem sie eine Hermeneutik der Erfahrung und des sozialen Standortes, eine Analytik der Herrschaft und eine Hermeneutik der Transformation hinzufügt.²⁰ Sie untersucht auch die ethische/rhetorische Funktion feministischer Befreiungstheologien im Hinblick auf die Welten, die sie für alle Frauen, insbesondere aber für die ärmsten und ausgegrenztsten schaffen.

Indem sie den „Gott“ der biblischen Tradition neu sagt, hat Schüssler Fiorenza Tribles Aufdeckung von *rachamim*/„Schoß, Erbarmen“ und dem Eros Gottes ergänzt.²¹ Sie fordert die religiöse Imagination der Vergangenheit zu Tage, die in den biblischen Testamenten der Weisheitsliteratur und der Evangelisten die „Frauengestalt“ „Gottes“ als Sophia und als Jesu Sophiagott bezeichnete.²² Die Rückgewinnung der Sophia-Traditionen hat im Retraditionierungsprozess²³ des Christentums das „Gott“-Sagen von Frauen zutiefst bereichert, da Sophia sowohl transzendent als auch immanent ist. Sie war bei der Entstehung des Universums an der Seite des Schöpfenden (Spr 8,22-30), sie erfreut sich jedoch an der menschlichen Gemeinschaft (Spr 8,31); sie schlägt ihr Zelt mitten unter ihnen auf (Sir 24,8-12) und lädt sie ein, die Gerechtigkeit zu lieben und nach ihr zu leben (Weish 1,1), wie die Weisheitstradition bezeugt. Diese biblische Tradition von Sophia wurde von Wissenschaftlerinnen ergänzt, die ihre Wurzeln in früheren weiblichen Gestalten der Gottheit, ihre spätere Manifestation im Judentum²⁴, im Christentum²⁵ und in anderen Weisheitstraditionen²⁶ und ihren Einfluss auf das Leben von Frauen erforscht haben. Die Sprache und Metaphorik von Sophia hat es Frauen ermöglicht, „Gott“ auf eine Weise zu sagen, die ihre Seele belebt, ihre „Vision“ geschärft und ihrer „Ekstase“ eine neue Stimme verliehen hat. Bei dieser Rückgewinnung muss jedoch bedacht werden, dass viele dieser Sophiatraditionen in androzentrischen Schriftgelehrten Schulen und philosophischen Traditionen ausgeformt wurden und dass dieser Aspekt gründlicher und fortdauernder Kritik bedarf.²⁷

Mütterliche Bilder von „Gott“ - gebärend, ernährend, hegend und pflegend, mitfühlend, anleitend und hemmungslos beschützend, die Bäarin, die Adlermutter, die Mutter - entspringen der religiösen Imagination, die sich in der biblischen Tradition und in theologischen/spirituellen Traditionen findet.²⁸ Wie den Vorfahren bieten sie auch heute eine reiche Quelle für die Spiritualität, für die neue religiöse Imagination von Frauen und Männern. Es besteht jedoch die Gefahr, dass eine zu starke oder zu isolierte Betonung von mütterlichen Bildern für die Göttlichkeit

einseitig wirken wird, um eine biologische Rolle für Frauen in den Kirchen zu bestätigen, während die Kirchen selbst zutiefst patriarchal bleiben. Tikva Frymer-Kensky umreißt die paradoxe Natur solcher Verbildlichung:

Wenn ein Vorbild durch das Göttliche dargestellt wird, dann ist das Vorbild nicht einfach eine Veranschaulichung; es berechtigt und bestätigt, was es nachbildet. Das ist ein mächtiges, zweischneidiges Schwert. Einerseits schenkt ein göttliches Modell für die Familienrolle von Frauen den Frauen Achtung in diesen Rollen ... Andererseits verweist das gleiche Modell kulturelle Einstellungen und Stereotypen in den Bereich des Heiligen, wobei es diese Einstellungen kräftig unterstützt und Veränderungen hemmt.²⁹

Bezogen auf die Göttlichkeit darf feministisches Theologisieren nicht starr, statisch oder singulär werden, sondern muss aktiv an der fortschreitenden Kritik/Rückgewinnung auch im Hinblick auf seine eigenen Artikulationen und Wirkungen arbeiten.

Ein unauslotbares Problem, dem sich die „Therapie der religiösen Imagination“ in der feministischen Theologie gegenüberstellt, ist die Benennung der Trinität in anthropozentrischen Begriffen, vor allem Vater und Sohn. Catherine LaCugna und Elizabeth A. Johnson haben beide angeführt, was sie für die Niederlage oder den Untergang des trinitarischen Glaubens im Christentum halten, nicht nur wegen seiner ausschließenden männlichen Bildersprache, sondern auch wegen seiner verlorenen Beziehung zur Befreiungsbotschaft des Evangeliums. Für LaCugna liegt die Rückgewinnung der Trinität in der relationalen Trinität der Kappadozier, die am besten im Modell der Perichorese ausgedrückt wird: „Ineinander-Sein, gegenseitige Durchdringung ohne Vermischung“³⁰, ein Tanz der Wechselbeziehung. Sie behauptet, dass eine solche Theologie und Doxologie jedoch in der Fortsetzung des Gottesreiches gelebt sein muss, das für Leben und Werk Jesu charakteristisch war und in den christlichen Evangelien erzählt wird.³¹ Auch Johnson gewinnt im Dialog mit der biblischen Tradition oder Erzählung die Perichorese der Trinität wieder und verwendet die Terminologie der biblischen Weisheit, um das Kreisen von Geist-Sophia, Jesus-Sophia und Mutter-Sophia zu benennen.³²

Die religiöse Imagination vieler Frauen und einiger Männer schöpft erneut aus dem Reichtum einer authentischen Tradition, die in einer feministischen Perspektive wiedergewonnen wird. Tragischerweise für die Kirchen wird das jedoch in der Hauptströmung der christlichen Theologie regelrecht übergangen. Um nicht als voreingenommene Beobachterin zu gelten, möchte ich Erhard S. Gerstenberger zitieren:

In der Diskussion der theologischen Systematiker der Gegenwart scheint die feministische Gotteskritik (noch?) nicht übermäßig ernst genommen zu werden ... Überdies scheint mir in der gegenwärtigen theologischen Diskussion um die feministischen Anfragen an das Gottesbild der kritische, offene Beitrag von Männern noch gefährlich

unterrepräsentiert zu sein. Der theologischen Wahrheit kommen wir aber nur durch ein offenes Gespräch aller Betroffenen näher.³³

„Gott“ in
feministischer
Theologie

Und dieses Gespräch ist nicht nur wesentlich, sondern dringend. Es muss dabei um eine Einbindung der hermeneutischen, methodologischen und prophetischen Aspekte feministischer Theologie und nicht um eine Abweisung aus einer priesterlichen oder fundamentalistischen Position gehen. Die Dringlichkeit liegt nicht darin, dass „Gott“ bedroht ist. Vielmehr ist die menschliche Gemeinschaft, die Gemeinschaft des Gottesreiches ernsthaft bedroht, weil sie für ihre Befreiungsarbeit von ihrer Vorstellung von „Gott“ genährt wird.

III. Die Anrede von „Gott“ in Liturgie, Ritual und Gemeinschaftsgebet

Der traditionelle Kontext, in dem sich der Glaube der christlichen Gemeinschaft und ihre in gemeinsamem Gebet erhobene Stimme treffen, ist die Liturgie (*lex orandi lex credendi*). Während sich viele feministische Theologinnen der Sprache des liturgischen Gebets als einer Implikation ihres neuen „Gott“-Sagens in erzählerischer Bildersprache und in Metaphern zuwenden, sind es Liturgiewissenschaftlerinnen wie Gail Ramshaw und Marjorie Procter-Smith, die die radikalen und herausfordernden Implikationen dieser neuen Sprache im Kontext des Gemeinschaftsgebets unterstrichen haben.³⁴ Als Schlussfolgerung ihrer eigenen Untersuchungen von neuen Möglichkeiten, den biblischen und dreifaltigen „Gott“ auszusprechen, vertraut Ramshaw auf das, was sie „fortwährende und treue Reformation“ nennt. Obwohl ihr bewusst ist, dass der gottesdienstliche Kontext kein „Vehikel für Bewusstmachung“ ist, fordert sie trotzdem die Kirchen radikal heraus und folgert, dass, „falls die Suche nach einer treueren Sprache die Kirche kennzeichnete, die Sprache selbst nicht lange auf sich warten ließe ... Wir können davon ausgehen, dass dies ein hundertjähriges Projekt sein wird, aber nur dann, wenn sich die Kirche heute eifrig an den endlosen und aufreibenden Reformaufgaben beteiligt.“³⁵ Welch kühne Herausforderung an Kirchen, die viele Kulturen, Theologien und Erfahrungen umfassen.³⁶

Und da die meisten Frauen wissen, dass das Projekt, „Gott“ neu auszusprechen und anzusprechen, lang dauern und durch schmerzhaften Kampf und weiterhin bestehenden Ausschluss aus der Sprache formaler Liturgien gekennzeichnet sein wird, haben sie Riten entwickelt, um ihr religiöses Leben zu feiern, ihre religiösen Vorstellungen zu hegen und ihre spirituellen Reisen zu unterstützen. In diesen Kontexten können Asiatinnen und Afrikanerinnen „Gott“ in den Bildern, der Sprache und den Symbolen ihrer uralten Kulturen und ihrer gegenwärtigen Lebenserfahrungen aussprechen³⁷; und Afroamerikanerinnen können von den Geschichten ihrer Vormütter und deren Wissen von „Gott“ berichten.³⁸ Hier können auch eingeborene Frauen, farbige Frauen aus den vielen verschiedenen Kulturen tanzen, singen, und ihren „Gott“ auf Weisen ansprechen, die der Tiefe ihres Wesens und ihren uralten Kulturen entspringen. Die religiöse Imagination

unzähliger Frauen aus unzähligen Umfeldern in der gesamten Menschheitsgeschichte ist die Quelle der neuen rituellen Ausdrucksweise und Erfahrung von Frauen.

IV. Die Begegnung mit „Gott“ in religiöser Erfahrung und Spiritualität

Es sieht so aus, als ob sich der Kreis geschlossen hat, und dennoch sind wir erst am Anfang. Für viele Frauen wird die neue Benennung „Gottes“ aus der von Weisheit beseelten Erfahrung geboren. Nirgends ist das offensichtlicher als in den Geschichten, die Ada María Isasi-Díaz und Yolanda Tarango in *Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church* erzählen.³⁹ Solche Geschichten werden bei offiziellen wie inoffiziellen Frauenversammlungen rund um den Globus erzählt. Frauen gehen ein kühnes, neues Projekt an, sie schaffen eine neue religiöse Imagination, die es ihnen ermöglicht, „Gott“ auf Weisen auszusprechen, anzuwenden und zu begegnen, die für ihre eigene Seele und für ihren Einsatz beim Befreiungsprojekt des Evangeliums, der Verkörperung des Reiches Gottes, lebensbereichernd sind. Diese neue Imagination findet kreativen Ausdruck in den bildenden Künsten, in der Musik, im Tanz und im Ritual.

Es könnte noch sehr viel mehr gesagt werden, um die Fäden zu untersuchen, die die feministische Theologie mit anderen Befreiungstheologien, mit dem ökologischen Theologisieren, mit post-kolonialen Perspektiven verknüpfen, um die Bedeutung von Verkörperung in der heutigen feministischen Spiritualität hervorzuheben und um den theologischen Traditionen nachzuspüren. Diese Lesart jedoch ist nicht *die* maßgebliche Lesart, sondern *eine* Lesart dessen, wie feministische Theologien das Göttliche aussprechen, ansprechen und ihm begegnen. Es hat sich gezeigt, dass es vielstimmige, sprudelnde Bilder, Metaphern und Geschichten sind – uralte und neu, multi-kulturell und multi-fokal. Sie sind entstanden, weil Frauen mit der Erkenntnis ihres Bedürfnisses, eine neue religiöse Imagination zu pflegen, begnadet werden, wenn sie eine lebenswertere Beziehung zu sich selbst, zu anderen in der Menschen- und Erdengemeinschaft und zu dem „Gott“, dem sie als Geheimnis begegnet sind, aufrecht erhalten sollen. Den Kirchen wird die gleiche Gnade geboten. In diesem Beitrag habe ich versucht, einige der Herausforderungen zu formulieren, die diese Gnade begleiten. Nicht nur um der Zukunft der menschlichen, sondern auch der ganzen Gemeinschaft unseres Planeten willen können wir nur hoffen, dass ein neuer Wagemut all diejenigen in den Kirchen charakterisieren möge, die den Einen, den sie „Gott“ nennen, aussprechen, ansprechen und erfahren.

¹ S. M. Schneiders, *Women and the Word*, 1986 *Madeleva Lecture in Spirituality*, New York 1986, 19.

² G. Ramshaw, *God beyond Gender: Feminist Christian God-Language*, Minneapolis 1985, 6.

³ Zu Beginn muss eingeräumt werden, dass sogar die Bezeichnung „Gott“ in der feministischen Theologie problematisch ist. Dies wurde vor allem von Elisabeth Schüssler Fiorenza

hervorgehoben. Sie hat die Bezeichnung G*tt benutzt, um die Aufmerksamkeit auf die patriarchale Imagination zu lenken, die die Bedeutungen geprägt hat, die das Wort „Gott“ bei Frauen wie Männern hervorruft. Siehe E. Schüssler Fiorenza, *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997, 17, Anm. 3. Siehe auch F. Gray, *G*d's Excludedness: Beyond Language, Beyond the World: A Levinasian Reading of Ekklesia Gynaikon*, in: *Australian Feminist Studies* 14.30 (1999) 333-344.

⁴ M. Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1978, 21, behauptet, „dass man uns Frauen die Macht zu benennen gestohlen hat“, während ein Großteil der Artikulation der Erfahrung bei Frauen die Tatsache der Benennung „Gottes“ in religiösen Zusammenhängen demonstriert, deren Theologie und Struktur von Androzentrismus und männlicher Kontrolle in der Geschichte beherrscht worden ist.

⁵ S. M. Schneiders, *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church*, The Anthony Jordan Lectures Newman Theological College, New York 1991, 36, sagt über diese Transformation, dass sie „in Richtung auf Erlösung für die Rasse und für den Planeten“ stattfinden wird oder der Schriftradition folgend als das ‚kin-dom‘ [Verwandten-Reich statt ‚kingdom‘ = Königreich, Anm. d. Ü.], das von Jesus gepredigt wurde und Gottes transformierender Traum mit der und für die Menschheit und mit der und für die Gemeinschaft der Erde ist, benannt werden könnte.

⁶ Feministische Theologie wird in einer breiten Vielfalt von christlichen Glaubensgemeinschaften und außerhalb der Kirchen betrieben mit einem minimalen Anspruch, die Ungerechtigkeiten, die eher für eine Glaubensgemeinschaft als für eine andere typisch sind, zu unterscheiden.

⁷ S. McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia 1982, 8.

⁸ Ebd., 10.

⁹ S. M. Schneiders, aaO., 5.

¹⁰ M. C. Bingemer, *Reflections on the Trinity*, in: E. Tamez (Hg.), *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*, Maryknoll 1989, 60. Hier sollte angemerkt werden, dass Frauen die Erfahrung der Wirkung der Benennung „Gottes“ aus vielen unterschiedlichen Perspektiven artikuliert haben - womanistischer, *mujerista*, hispanischer, asiatischer, afrikanischer und aus der Sicht farbiger Frauen und weißer westlicher Frauen wie auch aus einer Vielzahl von Subjektpositionen innerhalb dieser Kategorien, einschließlich der post-christlichen. Die feministische Theologie versucht, diesen unzähligen Stimmen zuzuhören und ihnen Ausdruck zu verleihen. Als Beispiel siehe U. King, (Hg.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, Maryknoll 1994. In einem kurzen Aufsatz können leider nicht alle Stimmen gleichzeitig gehört werden.

¹¹ S. McFague, aaO., 7.

¹² P. Tribble, *Gott und Sexualität im Alten Testament*. Mit einer Einf. von S. Schroer, Gütersloh 1993, 36.

¹³ E. Johnson, *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994, 36.

¹⁴ Ebd., 86.

¹⁵ S. Jones, *Women's Experience between a Rock and a Hard Place: Feminist, Womanist, and Mujerista Theologies in North America*, in: R. S. Chopp/S. Greeve Davaney (Hg.), *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition and Norms*, Minneapolis 1997, 33.

¹⁶ Ebd., 53

¹⁷ W. Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Philadelphia 1978, 44-79.

¹⁸ S. Benhabib/D. Cornell, *Introduction: Beyond the Politics of Gender*, in: S. Benhabib/D. Cornell (Hg.), *Feminism as Critique*, Minneapolis 1987, 1.

¹⁹ E. Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Freiburg/Schweiz 1988, 31-58.

²⁰ E. Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis 1999, 48-55.

²¹ P. Tribble, aaO., 46-88 und 89-189.

²² E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, Mainz 1988, 177-189; *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*, Boston 1998; und *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet*, aaO., 198-243.

²³ Innerhalb der katholischen Tradition wurde die Notwendigkeit der fortwährenden Interpretation und Neuformulierung von Kardinal Joseph Ratzinger in seinem Geleitwort zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom Jahre 1993, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, treffend zum Ausdruck gebracht: „Das Studium der Bibel ... ist nie abgeschlossen; jede Zeit wird auf ihre Weise neu nach dem Verstehen der heiligen Bücher suchen müssen“ (Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, 23. April 1993, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 115, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn, 23).

²⁴ L. Gottlieb, *She Who Dwells Within: A Feminist Vision of a Renewed Judaism*, New York/San Francisco 1995, 13-48 untersucht Traditionen von Schechina, der Verweilenden oder Bleibenden, die in der kabbalistischen Tradition als weiblich gesehen wird. Sie leitet ihre Ursprünge aber nicht von der Weisheitstradition, sondern von der Gegenwart „Gottes“ in der Exodus- wie auch der Exil-Tradition ab. Siehe auch T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of the Pagan Myth*, New York 1992.

²⁵ J. Griffiths, *The Reclaiming of Wisdom: The Restoration of the Feminine in Christianity*, London 1994.

²⁶ C. Matthews, *Sophia - Göttin der Weisheit*, Solothurn 1993.

²⁷ E. Schüssler Fiorenza, *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet*, aaO., 232-243.

²⁸ V. R. Mollenkott, *Gott - eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel*, München 1985; B. M. Meehan, *Exploring the Feminine Face of God*, Kansas City 1991 und *Delighting in the Feminine Divine*, Kansas City 1994; und E. Rae/B. Marie-Daly, *Created in Her Image: Models of the Feminine Divine*, New York 1990.

²⁹ T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, aaO., 25. Siehe auch E. Johnson, *Ich bin, die ich bin*, aaO., 74-87 für eine Kritik der stereotypischen „weiblichen“ Eigenschaften „Gottes“ einerseits, aber für die Notwendigkeit von gleichwertigen weiblichen und männlichen Bildern andererseits. Da „Gott“ fast ausschließlich als „Vater“ verbildlicht worden ist, ist das Bild der „Mutter“ bei einem riesigen Aufgebot von alten und neuen Bildern ein notwendiges Korrektiv.

³⁰ C. M. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, New York/San Francisco 1991, 270-278.

³¹ Ebd., 382-411.

³² E. Johnson, *Ich bin, die ich bin*, aaO., 175-302. Siehe auch P. Fox, *God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*, Collegeville, erscheint in Kürze.

³³ E. S. Gerstenberger, *Jahwe - ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie*, Stuttgart u.a. 1988, 12,17.

³⁴ G. Ramshaw, *God beyond Gender*, aaO. and M. Procter-Smith, *Praying with Our Eyes Open: Engendering Feminist Liturgical Prayer*, Nashville 1995.

³⁵ G. Ramshaw, *God beyond Gender*, aaO., 131-135.

³⁶ Chung Hyun Kyung, *To be Human is to be Created in God's Image*, in: U. King (Hg.), *Feminist*

Theology from the Third World: A Reader, Maryknoll 1994, 252, sagt, dass „es für asiatische Frauen natürlich ist, sich die Gottheit als männlich und weiblich vorzustellen, da es in den asiatischen religiösen Kulturen viele Götter und Göttinnen gibt.“

³⁷ M.A. Oduyoye, *Women and Ritual in Africa*, in: M.A. Oduyoye/M.R.A. Kanyoro (Hg.), *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa*, Maryknoll 1992.

³⁸ D. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 1993.

³⁹ A.M. Isasi-Diaz/Y. Tarango, *Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church*, San Francisco 1988.

⁴⁰ Als neueste Veröffentlichung siehe I. Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis 1999.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich