

Nach Gottes Bild: Theologische Arbeit an der Artikulation von Frauenrechten

Liebe Troch

Im Lauf der Jahre hat die feministische Theologie auf unterschiedliche Weise an einer Artikulation von Frauenrechten gearbeitet, entweder dadurch, dass sie dem Recht der Frauen auf ihren Kampf für Menschlichkeit eine theologische Legitimation verschaffte, oder dadurch, dass sie diesen Kampf als Ausgangspunkt nahm für das Entwerfen neuer theologischer Bilder vom Selbst, von der Welt und von Gott. Während die Vertreterinnen der ersten Richtung eher dazu neigen, universale Konzepte für die Artikulation von Frauenrechten zu entwerfen, bieten die Vertreterinnen der zweiten Richtung mehr Möglichkeiten, um die unterschiedlichen Weisen des Kampfes in einer diversifizierten theologischen Sprache zu artikulieren, in einer Sprache, die nicht festlegt, sondern immer aufs neue die jeweilige Situation aufbricht. In diesem Beitrag will ich beiden Richtungen kurz nachgehen.

I. Feministische Theologie und die *imago Dei*: Geschaffen nach Gottes Bild?

Die Theologin Carol Christ hat 1978 einen kraftvollen Artikel geschrieben mit dem Titel *Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections*¹. Sie bringt Argumente für die Notwendigkeit eines anderen Sprechens über Gott als einer Vorbedingung dafür, dass Frauen sich in vollem Maße entwickeln können und dass die Kraft von Frauen in eine theologische Perspektive eingeordnet werden kann. Schon früher hat Mary Daly deutlich gemacht, dass, weil männliche Bilder die Auffassung vom Wesen des Göttlichen entscheidend bestimmen, dies automatisch zu einer Überlegenheit des Männlichen führt und das Göttliche einen tief eingewurzelten Sexismus legitimiert. Die Thesen beider Autorinnen beziehen sich auf eine doppelte Funktion, die sich die feministische Theologie von Anfang an zur Aufgabe gemacht hat: einerseits das kritische Durchdenken von Kulturäußerungen und andererseits die feministisch-kritische Reflexion auf das Christentum und seine theologischen Konzepte.²

1. Rekonstruktion und Demaskierung

Seitdem haben viele Theologinnen und vor allem feministische Theologinnen an der Entwicklung zweier wichtiger Richtungen im feministisch-theologischen

Denken gearbeitet: Einerseits an einer Rekonstruktion der Definition des menschlichen Subjekts und andererseits an einer Rekonstruktion der Darstellung des Göttlichen. Diese sind innerlich miteinander verbunden und verweisen auf die traditionelle Diskussion über die *imago Dei* in der theologischen Anthropologie. So ist es denn auch nicht verwunderlich, dass innerhalb der westlichen feministischen Theologie eine Reflexion auf die *imago Dei* einen wichtigen Platz einnahm beim Kampf der Frauen um ihre Rechte in Kirche und Gesellschaft und bei der Einforderung ihres Rechts als theologische Subjekte.

Der Begriff der *imago Dei* verweist in der Theologie auf den Text von Gen 1,26-28, der besagt, dass Mann und Frau, das Männliche und das Weibliche, nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen sind. Der Begriff der *imago Dei* wird in der systematischen Theologie verwendet für die Reflexion auf die Wechselwirkung zwischen der Darstellung Gottes (des Bildes von Gott) und der Definition des Menschen (als Abbild Gottes). Mit dieser klassischen Benennung wird auch auf die Person und das Handeln Christi als des vollkommenen Abbildes Gottes verwiesen.

Wir kennen eine lange Tradition in der Geschichte der Theologie mit Diskussionen darüber, ob auch Frauen Abbild Gottes sind und dementsprechend vollauf als Mitschöpfer anerkannt werden können. Nachdem Paulus bereits Zweifel daran gesät hatte, wurde von verschiedenen Theologen bekräftigt, dass auch Frauen Bildträgerinnen des Göttlichen seien. Die moderne Theologie gebraucht mit Vorliebe die Kategorien Person und Subjekt, die der philosophischen Tradition in ihrer Deutung des Menschen als Abbild Gottes entlehnt sind.³ Verschiedene feministische Theologinnen haben kritische Fragen gestellt bezüglich der Art und Weise, wie die *imago Dei* im Verlauf der Geschichte der Theologie immer definiert und wie vom Mann daraus Ansprüche abgeleitet wurden. Der Mann hat seine Sehnsüchte und Ideale auf diesen Begriff projiziert. Die Deutung des Begriffs *imago Dei*, nach der die Gottähnlichkeit im Geist gesehen wurde, hatte negative Folgen für Frauen, die zumeist mit Körperlichkeit, Sexualität und Weltlichkeit in Verbindung gebracht wurden. Eine theologische und faktische Geringschätzung von Frauen war die Folge davon.

Es ist eines der größten Verdienste der feministischen Analyse - nicht nur in der Theologie, sondern auch in vielen Disziplinen der Anthropologie -, dass sie die Stereotypen bestimmter imaginärer Frauenbilder als Projektion männlich-patriarchalischen Bewusstseins demaskiert hat. Daneben hat sie auch das gängige

Die Autorin

Lieve Troch, geboren 1949, ist Belgierin und lebt in den Niederlanden, wo sie als Systematische Theologin an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen arbeitet. Daneben ist sie Ordentliche Professorin am Ökumenischen Institut für Religionswissenschaften in São Paulo, Brasilien, und Gastprofessorin in einigen Ländern Asiens. Veröffentlichungen: Mehrere Artikel und Bücher auf dem Gebiet der feministischen Fundamentaltheologie, u.a.: *Verzet is het geheim van de vreugde. Fundamentaltheologische thema's in een feministische discussie* (Zoetermeer 1996). Derzeit forscht sie auf dem Gebiet von Interreligiosität und Interkulturalität. Anschrift: Min. Nelissenstraat 19, NL-4818 HS Breda, Niederlande. E-Mail: l.troch@theo.kun.nl.

Subjektdenken der westlichen Philosophie und Theologie seit Descartes als ein Denken demaskiert, das auf einseitige Weise ein männliches weißes Subjekt in den Mittelpunkt stellt und die von ihm selbst gemachten Frauenbilder davon ausschließt. Dieses cartesianische Menschenbild war in einer viel späteren Theologie zumeist der Ausgangspunkt für die Rede von der *imago Dei*. Die feministische Kritik und Rekonstruktion nimmt auf verschiedene Weisen eine Neueichung dieser *imago Dei* vor. Die Diskussionen über die *imago Dei* spielen sich zumeist auf drei Ebenen ab: auf den Ebenen des Geschlechtsunterschieds, der Beziehung zwischen Natur und Mensch und der Problematik von Immanenz und Transzendenz als dem Gebiet, auf dem das Gottesbild sich vor allem anderen geltend macht.

Feministische Theologinnen leisten einen Beitrag dadurch, dass sie die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit einer Verbindung von Leib, Geist und Natur richten, die in der klassischen theologischen Definition der *imago Dei* zerbrochen war. Die negative Wertung von Leiblichkeit in der Theologie, den Ausschluss von Frauen und die Zerstörung der Natur erklären sie mit diesen Brüchen.

2. Einige Beispiele

Die Theologin *Catharina Halkes* bietet eine Rekonstruktion des Begriffs „*imago Dei*“, indem sie zurückgreift auf den Ursprung dieses Wortes im Rahmen der Schöpfungstheologie. Sie legt den Nachdruck auf eine Neubewertung der Schöpfung, auf die Gleichheit von Mann und Frau und den Zusammenhang zwischen Schöpfung, Inkarnation und Eschaton.⁴ Die *imago Dei*, die gleicherweise Männern und Frauen zukommt, sieht sie in erster Linie als einen Auftrag, Repräsentant bzw. Repräsentantin Gottes zu sein⁵, als den gemeinsamen Auftrag, zu dem Männer und Frauen berufen sind. Dieses Repräsentant- oder Repräsentantin-Sein kommt zum Ausdruck in dem Auftrag, die Schöpfung zu behüten und am Dasein zu halten.⁶ In diesem Prozess des *imago-Dei*-Werdens haben Männer und Frauen angesichts der patriarchalischen Entartung der Welt einen jeweils anderen Weg zu gehen.

Rosemary Radford Ruether verwendet den Begriff des Vollwertig-Mensch-Seins als kritisches Prinzip zur Definition der *imago Dei*, den sie mit Authentizität und vollwertig-menschlichem Potential koppelt. Sie kombiniert dies mit den Konzepten von Christus und der erlösten Menschheit. Dies ist nicht neu, aber nach ihrer Meinung ist es etwas Neues, dass die Konsequenzen aus diesen Begriffen durch Frauen eingefordert werden. Sie unterscheidet zwischen dem potentiellen Menschsein und dem tatsächlich historischen Menschsein. Das historische Menschsein wird von R. Radford Ruether selbst als eine Entfremdung vom Abbild Gottes gesehen. Die Entfaltung unseres vollwertigen menschlichen Potentials bedeutet die Erlösung der *imago Dei*. In der vollwertigen Menschlichkeit liegt unsere Bestimmung als Person. Die *imago Dei* fungiert also als Leitbild unserer Sehnsucht: Sie sagt uns, wie der Mensch sollte sein wollen, wie der Mensch in seiner Beziehung zum Göttlichen sollte sein wollen.⁷

Die Theologin *H. Zоргdrager* ließ eher erkennen, dass die neuen feministischen

Konstruktionen Gefahr laufen, ungeschichtlich und asexuell zu sein, und dass sie daher die klassische *imago-Dei*-Diskussion reproduzieren, indem sie aufs Neue in metaphysischen und essentialistischen Kategorien denken.⁸

Eine andere Richtung wird eingeschlagen von *Mary Grey* und einer Anzahl von Theologinnen, die den Nachdruck legen auf eine neue Subjektdefinition aufgrund der Kategorie Verbundenheit. Diese Verbundenheit wird als die tiefste Natur des Menschen gesehen, in der alles mit allem verbunden ist; und sie kann aufs Neue ins Sein gerufen und realisiert werden, wenn wir uns an unseren Ursprung erinnern. Die verlorengegangenen Verbindungen können dadurch aufs Neue freigesetzt werden. Das Privileg dieses Bewusstseins der Verbundenheit wird zu wiederholten Malen gekoppelt an Frauen und Gruppen marginalisierter Menschen. Die Erkennungsmerkmale und Elemente, die zu diesem Bewusstsein der Verbundenheit gehören, werden von M. Grey aufgefüllt mit weiblichen Metaphern wie Gebären und Mütterlichkeit.⁹ Dadurch entsteht die Gefahr, dass Frauen und gesellschaftliche Randgruppen als „besser“ angesehen werden und als Personen, die sich schon aufgrund ihres Wesens und ihrer gesellschaftlichen Stellung selbstverständlich für gerechte Verhältnisse einsetzen.¹⁰

Anne C. Mulder plädiert für eine Interpretation der *imago Dei*, welche die Leibhaftigkeit stärker betont und die für Frauen befreiend ist, weil sie - indem sie sich das Denken von Luce Irigaray zunutze macht - zwei Subjektivitäten präsentiert. Sie bietet eine Interpretation des Begriffs „Inkarnation“, die ausgeht von einem unableitbaren Unterschied zwischen weiblicher und männlicher leiblicher Subjektivität und die weibliche Subjektivität vorstellt als „nach Gottes Bild“ gestaltet, weswegen Frauen sich nicht der Einen Norm unterwerfen müssen.¹¹ Sie umschifft damit die Gefahr einer neuen metaphysischen Konstruktion mit essentialistischen Zügen. Ebenso wie bei den vorherigen Autorinnen werden Unterschiede zwischen und in konkreten Personen mit ihren Möglichkeiten und Beschränkungen - die sich in konkreten Zusammenhängen in unterschiedliche Machtpositionen und strukturelle Verhaltensmuster übersetzen - durch diese metaphysischen Idealbilder „niedergebügelt“. Die Darbietung eines neuen philosophischen Subjekt Denkens nach dem Bild Gottes als „des einen und dualen“ ist von sich selbst her weder für Frauen noch für Männer befreiend. Befreiung wird geschaffen in selbst gewähltem Handeln für Gerechtigkeit, im Kampf gegen Gewalt und unterdrückerische Mächte. Das Subjekt konstituiert sich in diesem Handeln gegen die auferlegten und vorprogrammierten Identitäten und unterdrückerischen Institutionen.

II. Neuschaffung der *imago Dei*: Jünger Gemeinde von Gleichen

1. Eine am Leben gehaltene Erinnerung

Bereits in den achtziger Jahren wurde von *Elisabeth Schüssler Fiorenza* eine Hermeneutik entwickelt, welche die heutige Gemeinschaft von Frauen, die für

Befreiung kämpfen, zum zentralen Ausgangspunkt erklärt. Sie verlagert die Aufmerksamkeit vom androzentrischen biblischen Kontext auf den sozialgeschichtlichen Kontext, wodurch Frauen und Männer in der Bibel als Opfer und Subjekte in einer patriarchalen Kultur gesehen werden, in der sie für demokratische Rechte mit vollem Bürgerrecht aller als Horizont kämpfen oder dies nicht tun. Sowohl die biblischen Texte als auch die heutigen Erfahrungen von Kampf und Freude bieten dadurch Öffnungen für immer neue theologische Ideen. Die Bibel erhält eine prototypische Funktion und dient nicht zur göttlichen Legitimation des Kampfes. Die *memoria passionis* derjenigen, die im Lauf der Geschichte für das Leben, gegen Unterdrückung und Gewalt kämpfen, ist das Erbe derjenigen, die auch heute in ihrem Kampf das Angesicht Gottes sichtbar zu machen versuchen.¹² Diese Erinnerung holt verlorene Leben aus den Randzonen hervor und rückt sie wieder in den Mittelpunkt, und darum ist sie subversiv. Diese am Leben gehaltene Erinnerung ist keine Legitimation für den heutigen Kampf, sondern ein kraftvolles Erbe, das Verbindungen herstellt zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

In dieser Hermeneutik liegt der Focus weder in der Neudefinition des Subjektes als *imago Dei* noch im Dingfestmachen des Göttlichen in einem Bild. Die gesellschaftlichen Standorte, durch die jedes Individuum in vielfältige einander verstärkende unterdrückerische Strukturen eingebunden und verstrickt ist, sind die Orte, an denen Subjekte Entscheidungen treffen - entweder zur Befreiung oder aber zur Konsolidierung. Die daraus folgenden unterschiedlichen Formen von Kampf für Rechte und Vollmitgliedschaft im Gemeinwesen lässt eine Vielfalt von Kampfplätzen und Strategien, ein weitgespanntes Spektrum von Möglichkeiten und Einschränkungen erkennen. In dieser Konfliktbewegung für Gleichheit, für die „Jüngergemeinde von Gleichen“, geschieht die Offenbarung der Vision der *basileía*, des Gottesreiches.

Diese Vielfalt von Positionen und Wahlmöglichkeiten verlangt von der Theologin und dem Theologen eine fortwährend schöpferische Neuformulierung, die Durchblicke schafft auf das Göttliche, das sich immer wieder entzieht, Durchblicke auf die Vision einer Inklusivität, die durch den Kampf für ein demokratisches Bürgerrecht bedingt ist. Der Kampf für Inklusivität und Überfluss für alle - die Vision der *basileía*, des Reiches Gottes - manifestiert sich in jeder Kultur, Religion und gesellschaftlichen Gruppe auf andere Weise. In dieser Hermeneutik steht die vielfältige Verschiedenheit von wechselnden und sich verändernden Subjekten gegen Einheit oder Dualität. Das Ikonoklastische steht gegen das Machen von Bildern, der fortwährende Kampf sich selbst immer neu erschaffender Subjekte in einer konfliktbestimmten Dynamik gegen das metaphysische Ideal einer Welt von miteinander verbundenen Wirklichkeiten. Der konkrete geschichtliche Kampf ändert sich fortwährend durch die sich zu gleicher Zeit verändernden Modelle von Unterdrückung.

2. Zwei biblische Erzählungen

Ich beginne damit, dass ich zwei biblische Erzählungen in Erinnerung rufe, in denen die herrschende *imago Dei* als Menschen- und Gottesbild zerstört wurde und eine Gegenbewegung sichtbar wurde, eine Gegenbewegung sich konstituierender Subjekte, die durch unterdrückerische Strukturen an den Rand gedrängt waren. Es geht um die Geschichte von Rizpa in 2 Samuel 21 und um die Geschichte der Freundinnen der Tochter Jiftachs in Richter 10 und 11. Ihre Form haben diese Texte zu gleicher Zeit wie der Genesistext über die *imago Dei* erhalten. Beide Texte haben ihren Kontext in Geschichten, die von Mächtigen handeln, nämlich von der messianischen Gestalt Davids und von dem später im Hebräerbrief gepriesenen Feldherrn Jiftach. Die Gegenbewegungen wurden aufgelöst einmal durch eine Nebenfrau, die Sklavin Rizpa, und das andere Mal durch eine Gruppe junger Mädchen.

Das Auftreten Rizpas (2 Sam 21) muss gelesen werden als als eine scharfe Kritik an der Amtsführung Davids. Dieser nützte die Situation einer Hungersnot, um eine alte Rechnung mit Saul zu begleichen, indem er sieben von dessen Söhnen und Enkeln den Gibeoniten auslieferte, „um so Gott günstig zu stimmen“. Es werden Menschen geopfert, um das murrende Volk, das Brot fordert, ruhig zu halten und um den Mangel an Führungskraft bei der Verteilung der Reichtümer des Landes zu verschleiern. Die „Helden“ haben eine Übereinkunft getroffen: Ein „Gott“ wird eingeschaltet, um die problematische Situation, in die man sich manövriert hatte, zu klären und zu rechtfertigen. Unter den sieben Männern befinden sich auch zwei Söhne der Nebenfrau Sauls, der Sklavin Rizpa. Der Text erzählt, dass die jungen Männer in den ersten Tagen der Ernte getötet wurden: Das Ende der Hungersnot war also schon herangerückt, wodurch die Entschuldigung für den Mord bereits als Vorwand demaskiert war.

Und dann tritt in der Geschichte Rizpa auf, die Nebenfrau Sauls, die drittrangig ist, die nur dazu gebraucht wird, Kinder zu gebären. Sie widersetzt sich. Rizpa nimmt ihr Trauergewand, das sie um ihrer beiden getöteten Söhne willen trägt, und breitet es auf einem Felsen auf dem Berg der Gehenkten aus. Rizpa bleibt auf dem Felsen sitzen, „vom Beginn der Gerstenernte, bis sich Wasser vom Himmel über die Toten ergoss“. Im Israel jener Zeit bedeutete dies die Zeitspanne eines halben Jahres. Sechs Monate lang hielt Rizpa Wache: Sie verscheuchte die Raubvögel und die Tiere des Feldes, die sich an die Leichen heranmachen wollten. Tag und Nacht. Rizpa geht bis an die Grenzen dessen, was ihr in ihrer Stellung möglich ist, und noch über die Grenzen hinaus. Sie begnügt sich nicht mit dem Gott, dem sie auf dem Berg aufgrund der Tat Davids begegnet. Ihre Wache ist eine Anklage, ihre Anwesenheit eine subversive Macht. Sie hält das Unrecht sichtbar. Die Anwesenheit Rizpas bricht die Macht der messianischen Gestalt Davids als des Repräsentanten und Bildträgers Gottes. Das Trauergewand Rizpas steckt den Raum ab für ihren Protest, ihr eigener Schmerz ist der Ausgangspunkt und der Ort ihres Protestes. In ihrer Kraft leuchtet ein anderes Bild des Göttlichen auf, sie ist Wegbereiterin vieler heiliger Narren und Närrinnen überall auf der Welt, die wissen, dass Gerechtigkeit beginnt mit einem langen einsamen

Nach Gottes
Bild:
Theologische
Arbeit an der
Artikulation
von
Frauen-
rechten

Kampf gegen das Unrecht. Die lange Wache legt die Vermutung nahe an die Anwesenheit von vielen, die sie unterstützten, um der Gegenbewegung Form zu verleihen. David kam zur Einkehr, berichtet der Text. Gott ist nicht gestorben mit den Männern auf dem Berg, sondern im Protest Rizpas auf eine andere Weise erkennbar geworden.

In Richter 10–11 werden wir konfrontiert mit Jiftach, der im Gehorsam gegen ein Gelübde, das er „Gott“ gemacht hatte, seine Tochter, die noch ein Kind war, tötete. Der Text berichtet, dass das wehrlose Kind, bevor die Tötung an ihm vollzogen wurde, mit ihren Freundinnen drei Monate lang in die Berge ging. Dieses Sichzurückziehen der Mädchen hat die Erinnerung ermöglicht: „Es wurde Brauch in Israel, dass Jahr für Jahr die Töchter Israels in die Berge gehen und der Tochter des Gileaditers Jiftach gedenken, vier Tage lang, jedes Jahr.“ Die „*memoria passionis*“ wird in beiden Erzählungen mit einer Protesttat in den Mittelpunkt gestellt. In dieser Tat leuchtet ein anderer Gott auf, der gegenwärtig gemacht wird durch diejenigen, die in gesellschaftlichen Strukturen von Unterdrückung, Sklaverei und als unmündige Kinder durch andere definiert werden, die dann aber ihrerseits die Definition von sich selbst, von Gott und der Welt in die eigenen Hände nehmen.

3. Gegenstimmen des Protestes und der Umgestaltung

Auf ähnliche Weise lassen womanistische Theologinnen wie *Katie G. Cannon* und *Delores Williams* vielfältige Formen des Protestes von Frauen in der Zeit der Sklaverei aufleuchten. K. Cannon sucht „Tugenden“ zu benennen, die schwarze Frauen entwickelten, um einen Weg aus dem Nichts heraus zu bahnen. Diese Frauen haben ihre Werte und Normen nicht der weißen Gesellschaft entlehnt, die sie zu *non-persons* machte, sondern ließen eine „*moral wisdom*“ erkennen, die sie instand setzte, unter Wahrung ihrer Integrität zu überleben. Wenn K. Cannon zu dem übergeht, was sie „*to mine the mother lode*“ nennt [d.h. durch tiefes Graben bis in die „Mutterader“ oder „Hauptader“ zu gelangen], spricht sie von unsichtbarer Würde und stiller Gnade. Stille Gnade ist die Entdeckungsreise auf der Suche nach Wahrheit, und sie ist zu finden in der Kraft schwarzer Lieder, Erzählungen und Spruchweisheiten, in denen die Wahrheit der Weißen „umgelogen“ wird und die für Schwarze tödlichen Unterstellungen weißer Wahrheit radikal zurückgewiesen werden.¹³

D. Williams gelangt zu einer radikalen Neuformulierung der Funktion der Erlösung durch eine Reflexion auf den Schmerz, das Leiden und den Protest schwarzer Frauen.¹⁴

Die mujeristische Theologin *Ada Maria Isasi-Diaz* formuliert die Kraft von Latina-Frauen in den Vereinigten Staaten von Amerika in einer Vielzahl von Handlungsperspektiven: im Kampf, im Wortergreifen und im Einsatz für die Gemeinschaft als konstituierenden Faktoren ihrer Existenz, die Ausgangspunkt werden für ihre Theologie.¹⁵

Seit Anfang der achtziger Jahre erscheint viermal jährlich die Zeitschrift *In God's Image*¹⁶. Sie bietet Frauen in Asien die Chance, ihre theologische Stimme hören

zu lassen. Dies ist eine bunte Sammlung von Texten, die in Stil und Inhalt verschieden sind. Aus den vielfältigen asiatischen Kontexten, Kulturen und Ländern wird berichtet über Ereignisse und Themen, die das alltägliche Leben asiatischer Frauen bestimmen, und über die Art und Weise, wie asiatische Frauen darin selbst als Subjekte handeln.

Alternative Netzwerke werden vorgestellt, und auf kreative Weise wird berichtet über Begegnungen und Konferenzen. *In God's Image* ist der Ort, an dem viele asiatische Frauen ihre Stimme hören lassen inmitten unterschiedlicher Formen von Unterdrückung, wo sie kämpfen und spielen vor Gottes Angesicht.

Diese prototypischen Gegenstimmen, die offen sind für eine immer neue Umgestaltung innerhalb eines komplizierten Gewebes von Unterdrückung, schaffen fortwährend ihre Vision neu. Der Kampf um eine Jüngerschaft von Gleichen vollzieht sich konfliktgeladen. In diesem Werk der Umgestaltung leuchtet bisweilen das Angesicht Gottes auf in den Bildträgerinnen, die vielfarbige Schönheit und Gnade schaffen. Das Göttliche wird berührbar im Protest der gebrochenen Leiber, die gebrochen sind durch Hunger, Gewalt, kulturelle und religiöse Beschränktheiten. Gottes Bild wird immer neu geschaffen dadurch, dass Opfer und Nicht-Personen sich selbst neu erschaffen in einem vielgestaltigen Kampf um Anerkennung und volles Bürgerrecht. Gottes Bild, die *imago Dei*, wird hin und wieder einmal kurz sichtbar, um dann wieder zu verschwinden am Horizont, zu dem hin die Vision lockt.

¹ Carol Christ, *Why Women Need the Goddess: Phenomenological, and Political Reflections*, in: Carol Christ/Judith Plaskow (Hg.), *Womenspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, 1979, 273-283.

² Anne E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, San Francisco 1988, 99.

³ Zu einer Argumentation hierfür siehe H. Zorgdrager, *Feministische theologie over het imago Dei, een nieuw paradigma*, in: J. Huisman/S. de Jong (Hg.), *Immanentie/Transcendentie. Kongressband Theologie über den IWEV-Kongress „Overgrenzen: Vrouwen in wetenschappelijke innovaties“*, Rijksuniversiteit Groningen 1989, 113-132.

⁴ Catharina J. M. Halkes, *Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch - Kultur - Schöpfung*, Gütersloh 1990, 153 ff.

⁵ Diese Repräsentation motiviert sie zur Situierung des Genesistextes innerhalb der Königsideologie: Catharina J. M. Halkes, *Oorsprong en Einder. Cultuurkritische overwegingen vanuit vrouwenstudies theologie*, Baarn 1995, 115.

⁶ Catharina J. M. Halkes, *Oorsprong en Einder*, aaO. 115-117.

⁷ Zu einer weit ausgreifenden Diskussion über die *imago Dei* bei Rosemary Radford Ruether siehe: Anne C. Mulder, *Imago Dei: ‚de mens (m/v)‘ of ‚man‘ en ‚vrouw‘ als beeld van God. Het mensbeeld van R. Radford Ruether bekeken vanuit het denken van L. Irigaray*, in: Freda Droës u.a. (Hg.), *Proeven van vrouwenstudies theologie III*, Zoetermeer 1993, 17-42, vor allem 34 und 39.

⁸ H. Zorgdrager, *Feministische theologie over het imago Dei*, aaO. 126f.

⁹ Mary Grey, *The Wisdom of Fools? Seeking Revelation for Today*, London 1993, 87-90, 116. Dies., *Redeeming the Dream. Feminism, Redemption and Christian Tradition*, London 1989, 138-143.

¹⁰ Zu einer weitergespannten Auswertung dieser Formen von Subjektdenken siehe: Lieve Troch, *Verzet is het geheim van de vreugde. Fundamentaltheologische thema's in een feministische diskussie*, Zoetermeer 1996, 7-95.

¹¹ Anne C. Mulder, *Divine Flesh, Embodied World. Incarnation as a Hermeneutical Key to a feminist theologian's reading of Luce Irigaray's work*, Utrecht 2000.

¹² Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988, 63-70, 136. Dies., *Brot statt Steine. Die Herausforderung der feministischen Interpretation der Bibel*, Fribourg 1988, 18-20. Dies., *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston 1992.

¹³ Katie G. Cannon, *Black Womanist Ethics: Resources for a Constructive Ethic in the Life and the Work of Zora Neal Hurston*, Atlanta 1988. Lieve Troch, *Als een Fenix oprijzend uit de as. K. G. Cannon en het womanisme*, in: Mara. Tijdschrift voor feminisme en theologie, 3 (1990) 21.

¹⁴ Delores Williams, *Black Women's Surrogacy Experience and the Christian Notion of Redemption*, in: Paula Cooney/William R. Eakin/Jay McDaniel (Hg.), *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, New York 1991, 1-14. Siehe auch: Delores Williams, *Women's Oppression and Life-Line Politics in Black Women's Religious Narratives*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1 (1985), Heft 2, 59-71.

¹⁵ Ada Maria Isasi-Diaz, *Elements of a Mujerista Anthropology*, in: Ann O'Hara Graff (Hg.), *In the Embrace of God. Feminist Approaches to Theological Anthropology*, 90-102.

¹⁶ *In God's Image*, Journal of Asian Women's Resources Centre for Culture and Theology.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Interreligiöse und interkulturelle Arbeit für die Rechte der Frauen

8359 Margaret Shanthi Stephens

Einführung

Erst vor kurzem wandte sich eine junge Katholikin, die mit einem muslimischen Mann durchgebrannt war und ihn geheiratet hatte, an mich mit dem Problem der Regelung ihrer religionsverschiedenen Ehe. Auf meinen Vorschlag, sie solle ihre Ehe am besten ins Eheregister eintragen lassen, erklärte sie, ihr Mann ziehe eine Eheschließung nach dem muslimischen Recht der Scharia vor und erst dann würde er einer zivilrechtlichen Eheschließung zustimmen. Ihr Zögern beruhte auf der Furcht, er würde nach einer solchen Scharia-Eheschließung sich von ihr trennen, da seine Mutter dies wünsche. Der Gemeindepfarrer, an den sie sich