

»Mutter unsere«, »Heilige Geistin« und »Jesa Christa«

Bemerkungen zum feministischen Gottes- und Christusbild

Von Manfred Hauke, Augsburg

I. Einführung

Kardinal Ratzinger bekam vor einiger Zeit in München einen Karnevalsorden, wobei sich die Begründung u. a. auf die Aussage bezog: Wir sind »nicht autorisiert, das 'Vater unser' in ein 'Mutter unser' zu verwandeln«¹. Die Bestrebungen feministischer Theologie, die den Präfekten der Glaubenskongregation zu diesem Wort geführt haben, werden in einer breiten Öffentlichkeit demnach nicht ganz für voll genommen.

Ganz anders ist die Situation auf dem theologischen Büchermarkt. Zahlreiche Stimmen, die sich zur Feministischen Theologie äußern, bekunden eine zumindest verhaltene Zustimmung, auch wenn man plakative Äußerungen oft ablehnt. Das soziologistische »Rollendenken«, das im Bereich der Anthropologie zu einer Gleichschaltung von Mann- und Frausein führt, schwappt gleichsam über auf die Theologie: Ist das eher »männlich« geprägte Gottesbild, ja die Menschwerdung Gottes als Mann nicht ein bloßes Produkt geschichtlich bedingten Patriarchalismus? Muß im Rahmen einer Gleichberechtigung von Mann und Frau nicht auch in der Rede von Gott eine »inklusive« Sprache gesprochen werden, die männliche und weibliche Symbole auf die gleiche Ebene stellt?

Wie weit dergleichen Überlegungen gediehen sind, zeigen diverse Ausgaben eines »Inclusive Language Lectionary« in den USA, die namentlich auf Betreiben des »Nationalrats der Kirchen« z. B. in den Bibelübersetzungen liturgischer Bücher männliche Personalpronomina für Gott durch »neutrale« ersetzen oder selbst den Titel »Vater« eliminieren bzw. »ergänzen« (in Gal 4,6 etwa statt »Father« »Mother and Father« und statt »Son« für Christus »Child«)². Daß wir ähnliche Verfremdungen als Normalfall in der katholischen Sonntagsmesse präsentiert bekommen, ist bei der »Kreativität« mancher Liturgen und der bekannten deutschen Gründlichkeit wohl nur eine Frage der Zeit. Das o. g. Diktum des Präfekten der Glaubens-

¹ Ratzinger, Joseph, Zur Lage des Glaubens, München-Zürich-Wien 1985, 97.

² Die einschlägigen Quellen nennt Berger, Teresa, »Women and Worship: a Bibliography«: Studia liturgica 19 (1989) 96–110; typische Beispiele u. a. bei Oddie, William, What Will Happen to God? Feminism and the Reconstruction of Christian Belief, London 1984/San Francisco 1988, 104–120; Bloesch, D. G., Battle for the Trinity: The Debate Over Inclusive God-Language, Ann Arbor 1985. Über den offiziellen Rahmen amerikanischer Denominationen hinaus geht ein inzwischen übersetztes »Rituale« der »Women Church«: Ruether, R. R., Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, Stuttgart 1988.

kongregation ist durchaus ernst gemeint³. Es geht hier nicht um einzelne Extravaganzen feministischer Theologinnen, sondern um eine Kernfrage der Religion. Die Problematisierung des Gottesbildes darf dabei nicht isoliert betrachtet werden. Sie ist in der Feministischen Theologie (= FT) letztlich eine Extrapolation *anthropologischer* Ideen, die geistesgeschichtlich eine Radikalisierung des Marxismus darstellen. Kernpunkt ist das »androgyn Ideal«, wonach in jedem Einzelmenschen »Männliches« und »Weibliches« zu gleichen Teilen vermischt werden sollen. Jegliche soziale und psychische Komplementarität der Geschlechter müsse verschwinden⁴.

Gleiches gilt nun für die symbolische Rede von Gott, aber auch von der Gottesbeziehung des Menschen, die in der Hl. Schrift prononciert in »weiblichen« Bildern gezeichnet wird. Die Analogie »Bräutigam – Braut« für die Beziehung »Christus – Kirche« z. B. verlöre demnach ebenso jeglichen positiven Sinn wie die weibliche Prägung Mariens. Für das Gottesbild und die Christologie soll nun die feministische Kritik kurz dargestellt und dann kritisch beleuchtet werden⁵.

II. Das Gottesbild der Feministischen Theologie

Der Buchtitel Dalys, »Jenseits von Gottvater«⁶, ist typisch für das Bestreben der FT, auch im Gottesbild eine »Ganzheit« zu erreichen, die Männliches und Weibliches gleichgewichtig umfaßt. Daly selbst hat freilich keine »Gleichgewichtigkeit« entwickelt, sondern vor allem in ihren späteren Veröffentlichungen dem Symbol der Göttin den Vorzug gegeben. Ähnliches gilt im deutschen Sprachraum von der im vergangenen Jahr ihres Lehrauftrags enthobenen evangelischen Theologin Elga Sorge, die dem »Vater unser« ein polemisches »Mutterunsere« entgegenstellt⁷.

Von dem immer weitere Kreise ziehenden »Göttinnen-Feminismus«⁸, der männliche Symbole ausschließt, distanzieren sich die »gemäßigten« Autorinnen, die im Rahmen des Christentums bleiben wollen und die wir hier vorrangig berücksichti-

³ Vgl. Ratzinger 97f.

⁴ Dazu mein einleitender Aufsatz, den ich nun weiterführe: »Zielbild: 'Androgyn'. Anliegen und Hintergründe feministischer Theologie«: Forum Kath. Theol. 5 (1989) 1–24.

⁵ Das Folgende berührt sich z. T. mit meiner Abhandlung: »Gott als Androgyn – Zum Gottesbild der Feministischen Theologie«: Kath. Bildung 89 (1988) 65–75.

⁶ Daly, Mary, *Beyond God the Father*, Boston 1973; dt.: *Jenseits von Gottvater* Sohn & Co., München 1980.

Zur Bedeutung Dalys vgl. Hauke, *Zielbild* (Anm. 4) 8–13.

⁷ Sorge, Elga, *Religion und Frau*, Stuttgart ²1987, 3.90f.

⁸ Wacker, M.-Th., »Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe«: dies. (Hg.), *Der Gott der Männer und die Frauen*, Düsseldorf 1987, 11–37; Heine, Susanne, *Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1987; Ruether, R. R., »Weibliche Symbole und ihr gesellschaftlicher Kontext«: *Reformatio* 36 (1987) 178–186; Dijk, Denise, »The Goddess-Movement in the U.S.A. A Religion for Women Only«: *Archiv für Religionspsychologie* 18 (1988) 258–266.

gen. Damit werde die bisherige Polarisierung bloß umgedreht⁹. Nichtsdestoweniger sehen sie das »matriarchalische« Symbol der Göttin für das ursprünglichere an¹⁰, wengleich sie diesen Vorrang des Weiblichen im Gottesbild unterschiedlich deuten. Catharina Halkes sieht im Weiblichen mehr ein Sinnbild für die Immanenz Gottes, für seine Nähe und seine Anwesenheit in dieser Welt; in der Transzendenz, symbolisch mehr in männlichen Bildern ausgedrückt, erkennt sie die Distanz Gottes und sein Eigensein¹¹. Sie will beides zusammenhalten, plädiert aber dabei für einen zumindest vorläufigen Vorrang der Immanenz¹². Zu betonen sei die »Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch . . . , daß Gott zärtlich ist, verletzbar und nahe«¹³. Wo das Bild des göttlichen Vaters als unterdrückend erfahren werde, solle man es fallen lassen¹⁴. Ruether hingegen verwirft eine göttliche Transzendenz vollkommen. »Das Göttliche ist nicht 'da oben' als abgelöstes Ego, sondern die alles umgebende Quelle des Lebens«¹⁵. Auf gar keinen Fall dürfe man das Göttliche als etwas betrachten, das schon vor der Welt existiere¹⁶. Sie lehnt das »väterliche« Bild des »Himmelsvaters« ab, das sie als ein kulturelles Produkt altorientalischer Nomaden ansieht¹⁷, und bevorzugt als Bilder des Absoluten die »allumfassende Matrix«, die »Mutter Erde«¹⁸, das gebärende »Weltei« oder die »mütterliche« »Quelle«¹⁹.

Die Position Moltmann-Wendels geht in die gleiche Richtung: »Anders als der männliche Götterhimmel, aus dem heraus ein Gott regiert, stellt die Göttin für Frauen eine Art innerweltliches Prinzip dar: Sie ist die Welt, offenbart in jeder Frau«²⁰. Die Beziehung zu Gott dürfe nicht »asymmetrisch-hierarchisch« gesehen werden, sondern als »Liebe von gleich zu gleich«²¹. »Abba«, die vertraute Gottesanrede Jesu, interpretiert Moltmann-Wendel als »respektlos« und nennt »Gehorsam« gegenüber Gott ein »traumatisches Wort«²². Hinter dem Wort »Abba«, so pflichtet sie Christa Mulack bei, stehe letztlich ein matriarchalisches Erbe²³.

⁹ Halkes, Catharina, Suchen, was verlorenging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 74; Ruether, R. R., Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 59; Weibliche Symbole; Moltmann-Wendel, Elisabeth, Das Land wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 15.103.

¹⁰ Halkes, Suchen 37; Ruether, Sexismus 18.67; Moltmann-Wendel, Milch 64f.187.

¹¹ Halkes, Catharina, »Frau und Mann als Ebenbild Gottes. Aus der Sicht der feministischen Theologie«: Erhardter, H./Schwarzenberger, H. (Hg.), Frau – Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen-Seelsorge, Wien 1985, 94.

¹² Halkes, Suchen 74.

¹³ Halkes, Catharina, »Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz«: Concilium 16 (1980) 296.

¹⁴ Halkes, Suchen 76.

¹⁵ Ruether, Sexismus 69; vgl. 72.91.

¹⁶ Ruether, Sexismus 74.

¹⁷ Ruether, Sexismus 73.

¹⁸ Ruether, R. R., Frauen für eine neue Gesellschaft, München 1979, 229; Sexismus 72.99f.315.

¹⁹ Ruether, Frauen 25; Sexismus 69.91.

²⁰ Moltmann-Wendel, Milch 62.

²¹ Moltmann-Wendel, Milch 185. Die Autorin stimmt hier dem Psychoanalytiker H. E. Richter zu, der sich gegen den »Gotteskomplex« ereifert.

²² Moltmann-Wendel, Milch 107.

²³ Moltmann-Wendel, Milch 109.

Mulack selbst beruft sich dabei auf die esoterische Tradition des Judentums, die Kabbala: »Rein äußerlich stellt 'Abba' etwas Männliches dar, doch ist der innere Wert weiblich: Das Mutterzeichen aleph (A) umschließt das doppelte... weibliche Zeichen beth (B)«²⁴. In ähnlicher Weise deutet Moltmann-Wendel die Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Geist als »ein schlecht verhülltes patriarchalisch überlagertes Modell«, dem »eine weibliche Dreiheit« vorausgegangen sei²⁵. Diese ursprüngliche Dreiheit lebe in den volkstümlichen Darstellungen der »Anna Selb-dritt« wieder auf²⁶.

Der letzte Grund für die Veränderung des Gottesbildes wird sehr pointiert von Mary Daly angegeben, deren vielzitiertes Wort lautet: »Wenn Gott männlich ist, muß... das Männliche Gott sein«²⁷. Im Gottesbild sieht man eine transzendente Verankerung einer gewissen Unterordnung von Frauen unter Männern. Um dieses Verhältnis zu brechen, ist man bereit, selbst die Unterordnung gegenüber Gott aufzulösen.

Die Animosität geht bis hin zur Auflösung der von der Welt unterschiedenen Identität Gottes, wie wir es vor allem bei Ruether gesehen haben. Aber auch Halkes, die »konservativste« unserer Autorinnen, begründet die »Angst, Gott allzusehr als eine Person zu bezeichnen«²⁸. Da das Personsein Gottes vor allem im Gebrauch von Substantiven zum Ausdruck kommt (Vater, König, Herr...), plädiert Halkes mit Daly dafür, das Göttliche stattdessen als Verb zu benennen, z. B. »ins Sein rufen«²⁹. Am liebsten sind den repräsentativen Autorinnen transpersonale Bezeichnungen für das Göttliche wie »Quelle des Seins«, deren »erdender Grund« die »Gemeinschaft« ist³⁰.

Als Mittel, das vorherrschend in männlichen Symbolen dargebotene Gottesbild aufzubrechen, dient nicht zuletzt die Bibel selbst. Dort wird Gott bekanntlich an mehreren Stellen mit einer Mutter verglichen³¹, woraus man für heute zumindest eine »Parität« von männlichen und weiblichen Zügen im Gottesbild fordert. Mit Vorlieben erwähnt man das hebräische Wort für »Erbarmen«, *rachäm*, das »Mutterschoß« bedeute³², und die »weibliche« Gestalt der Weisheit, die nach dem Erscheinen Jesu als Mann unglückseligerweise von dem »männlichen« Bilde des

²⁴ Mulack, Christa, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983, 333 (Eingeklammertes von mir).

²⁵ Moltmann-Wendel, *Milch* 187.

²⁶ Moltmann-Wendel, *Milch* 190.

²⁷ Daly, *Vater* 33.

²⁸ Halkes, Catharina, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1985, 38.

²⁹ Halkes, *Söhne* 37; *Suchen* 74.

³⁰ Halkes, *Söhne* 37; Ruether, *Sexismus* 69; Moltmann-Wendel, Elisabeth, »Gottesbilder durch Frauen überprüfen«: dies u. a. (Hg.), *Seid fruchtbar und wehrt Euch. Frauentexte zum Kirchentag*, München 1986, 64.71.

³¹ Bes. Jes 49, 14f; 66,13.

³² Halkes, *Söhne* 38.58; Ruether, *Sexismus* 77; Moltmann-Wendel, *Milch* 103.

»Logos« verdrängt worden sei³³. Man zitiert Papst Johannes Paul I., der gesagt habe, Gott sei mehr Mutter als Vater³⁴.

Wenn es auch um die Betonung weiblicher Aspekte im Gottesbild geht, so trifft das nicht uneingeschränkt für das Muttersymbol zu. Ruether beargwöhnt hierin das Modell einer Beziehung, die den Menschen unterordne, ihn als Kind sehe und darum unmündig mache³⁵.

Daß Israel, die Kirche und die Seele des Menschen vor Gott vorwiegend mit »weiblichen« Symbolen in der Hl. Schrift erscheint, deuten die Theologinnen als patriarchalischen Unterdrückungsmechanismus³⁶.

»Eher als zum Vater und Sohn«, so Halkes, »haben feministische Theologinnen Zugang zu Gott dem Geist, der das Relationale (Bezogene) und Dynamische verkörpert und den Funken anzündet in dem, was sich zwischen Menschen ereignet«³⁷. Eine FT müsse »vornehmlich pneumatologische Theologie« sein³⁸. »Solange... lediglich behauptet wird, daß Christus der Herr der Kirche ist, daß er ihre Spitze ist und der Geist sekundär zu sein scheint, steht es nicht gut um die Situation von Frauen in der Kirche«³⁹.

Das Wirken des Hl. Geistes berührt sich mit dem feministischen Akzent, nach dem wir »mehr das Göttliche in uns erfahren können«⁴⁰. Moltmann-Wendel zitiert ein russisches Sprichwort, das ebenfalls die »Immanenz« des Geistes betone: »In der Erde lebt der Hl. Geist«⁴¹. Der Hl. Geist, der im Hebräischen mit dem weiblichen Wort »ruach« bezeichnet werde, sei im Griechischen erst zu einem sächlichen und dann im Lateinischen zu einem männlichen Wort geworden – eine zu entlarvende Vermännlichung⁴². Im Anschluß an den Schweizer reformierten Theologen Kurt Marti halten Halkes und Moltmann-Wendel darum ein Reden von der »Heiligen Geistin« für das Gebot der Stunde⁴³.

Ruether freilich befürchtet, dadurch werde die Situation nur noch schlimmer. Der Hl. Geist sei ja in der klassischen Trinitätslehre dem Vater und dem Sohn untergeordnet, so daß die patriarchalische Aufspaltung nun auch in den göttlichen Bereich eingetragen werde⁴⁴.

³³ Halkes, Ebenbild Gottes 94; Ruether, Sexismus 77f; Moltmann-Wendel, Milch 105.

Eines der ausgiebigsten Beispiele für feministische Art, Exegese zu treiben, liefert Mollenkott, Virginia, Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel, München 1985. Moltmann-Wendel schrieb ein Nachwort dazu.

³⁴ Halkes, Ebenbild Gottes 94; Moltmann-Wendel, Milch 103.

³⁵ Ruether, Sexismus 90f; vgl. Sölle, Dorothee, »Vater, Macht und Barbarei. Feministische Anfrage an autoritäre Religion«: Concilium 17 (1981) 227; Lueg, Claudia, »Vater unser' – ein Gott für Frauen?« Katechet. Blätter 112 (1987) 591.

³⁶ Bes. Ruether, Sexismus 171ff.

³⁷ Halkes, Söhne 42.

³⁸ Halkes, Theologie 297.

³⁹ Halkes, Suchen 163.

⁴⁰ Halkes, Suchen 171; vgl. Ebenbild Gottes 94.

⁴¹ Moltmann-Wendel, Milch 113.

⁴² Halkes, Söhne 61; Moltmann-Wendel, Milch 106; ähnlich Ruether, Sexismus 79.

⁴³ Marti, Kurt, Zärtlichkeit und Schmerz, Neuwied 1980, 109; Halkes, Suchen 159–173; Moltmann-Wendel, Milch 202.

⁴⁴ Ruether, Sexismus 81.

Jürgen Moltmann, der Ehemann von Frau Moltmann-Wendel, versucht dieser Befürchtung zu entgehen, indem er die »Hierarchie« auch innerhalb der Trinität abschafft. Die biblisch fundierte Formel »zum Vater durch Christus im Hl. Geist« (bes. Eph 2,18) sei bloß sekundär. Entscheidend sei die gegenseitige Durchdringung der Personen, die Perichorese, und die Formel »mit dem Vater und dem Sohn«, die keine Unterordnung mehr kenne⁴⁵.

Anstelle einer exklusiven »Feminisierung« des Hl. Geistes geht der Trend mehr dahin, alle drei göttlichen Personen gleicherweise mit weiblichen Zügen auszustatten, es sei denn, man vermeidet es überhaupt, von einer Dreiheit zu reden. Ruether spricht in diesem Sinne von Gott nur als »Heiligem Geist«, dem »Seinsgrund der Schöpfung«, und lehnt das Bild des Vaters ab⁴⁶; der Titel »Hl. Geist« kann dafür offenbar auch fehlen⁴⁷. Auch wenn bei den anderen beiden Theologinnen von einem »Vorrang« des Hl. Geistes gesprochen wird, erscheint es unklar, ob damit noch ein trinitarisches Gottesbild vertreten wird oder nicht vielmehr ein Modalismus, bei dem das eine Göttliche sich in verschiedenen Bildern ausdrückt.

III. Christologie und Erlösungslehre

»'Gott ist im Mann zu kurz gekommen', so schreibt Inge Wenck, und ich muß ihr beipflichten« – so Halkes⁴⁸. Gegen die römische Erklärung zum Frauenpriestertum hält sie das Mannsein Jesu für ein rein zeitbedingtes Faktum⁴⁹. »Gottes Menschwerdung« umfaßt nicht nur eine historische Gestalt, sondern »geht weiter«. FT »glaubt an eine weitergehende Inkarnation, die sich manifestiert in der Neugeburt aller Unterdrückten«⁵⁰. Außerdem brauche er für sein Wirken weibliche Bilder: die Henne, die ihre Küken unter die Flügel nimmt, und die Frau, welche die verlorene Münze sucht⁵¹. Halkes und Moltmann-Wendel verweisen weiter auf die Psychologin Hanna Wolff⁵², die Jesus als »androgyn« darstellt. Jesus habe die weibliche Seite seiner Persönlichkeit, die »anima«, vollkommen in einer psychischen Ganzheit gelebt; er ist »der erste anima-integrierte Mann der Weltgeschichte«⁵³. Die Androgynität Jesu bestimmt seine »Gottesvorstellung«: auch sie »ist androgyn«⁵⁴, ja noch mehr: »Jesus läßt weibliche Seinswerte im Gottesbild dominieren!«⁵⁵ Da ist

⁴⁵ Moltmann, Jürgen, »Die Gemeinschaft des heiligen Geistes. Zur trinitarischen Pneumatologie«: Theol. Literaturzeitung 107 (1982) 714.

⁴⁶ Ruether, Frauen 97.

⁴⁷ Ruether, Sexismus 91 f.

⁴⁸ Halkes, Suchen 73; Wenck, Inge, Gott ist im Mann zu kurz gekommen. Eine Frau über Jesus von Nazareth, Gütersloh 1982.

⁴⁹ Halkes, Söhne 69.

⁵⁰ Halkes, Theologie 297; vgl. Söhne 41.

⁵¹ Halkes, Söhne 69.

⁵² Wolff, Hanna, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart 1976, 47.

⁵³ Wolff 70.

⁵⁴ Wolff 51.

⁵⁵ Wolff 121.

kein Wunder, wenn feministische Künstlerinnen und Künstler gelegentlich eine »Jesa Christa« am Kreuz darstellen⁵⁶.

Die eingangs zitierte Inge Wenck, anders als Hanna Wolff, bestreitet die Vollkommenheit Jesu. Auch Jesus sei »männlich-allzumännlich« gewesen und dem »Unangenehmen...in großem Bogen aus dem Wege« gegangen⁵⁷. Durch sein »Mannestum« sei »Gottes Sache...behindert worden«, der Frau habe es »Nachteil, Einengung und Zurückweisung eingebracht«⁵⁸.

Für Halkes ist Jesu »Prophet und Messias«⁵⁹. Ist er auch Gottes Sohn, wahrer Gott und wahrer Mensch im Sinne des Konzils von Chalzedon?

Während die holländische Theologin diese Frage in der Schwebelage läßt, stellt sich die Amerikanerin Ruether eindeutig gegen die Gottessohnschaft Jesu. Das Konzil von Chalzedon widerspreche dem, was Jesus über sich selbst gedacht habe⁶⁰. Der »Mythos von Jesus als dem Messias oder göttlichen Logos« sei zu überwinden⁶¹. »Jesus, der heimatlose jüdische Prophet«, sei selbst »einer, der erlöst wurde«, wie seine Taufe durch Johannes zeige⁶².

Selbstverständlich ist er nicht Gottes letztes Wort⁶³, und erst recht hat sein Mannsein bloß eine »soziale Bedeutung«, die heute nicht mehr gilt⁶⁴. Wenn Ruether von »Christus« spricht, meint sie damit »nicht...die unveränderliche Vollkommenheit einer einzigen Person..., die vor 2000 Jahren gelebt hat«, sondern die »befreite Menschlichkeit« als ganze⁶⁵.

Auch für Moltmann-Wendel ist Christus kein »Wundertäter, der von Menschen unabhängig ein göttliches Geheimnis in sich trägt«. Die Wunderkraft würden »Menschen sich selbst...holen«⁶⁶. Er sei kein »emotionsloser Gottessohn«, sondern voller Mensch⁶⁷. Die Theologin lobt eine Kreuzigungsdarstellung, die Christus »ohne Hoffnung« zeigt, »erdhaft«; »mit diesem Jesus«, der leide und zugrunde gehe, »können Menschen Gemeinschaft haben«⁶⁸.

Von dem so gezeichneten Jesusbild her fällt die Lehre des Neuen Testaments, daß Christus stellvertretend für die Vielen sein Blut vergossen hat. Den Tod Jesu dürfe man nicht als Sühne für unsere Sünden auffassen⁶⁹. Nach Hanna Wolff ist Gott kein »unerträgliches Patriarchenungeheuer..., das das Blut des eigenen Sohnes opfern muß, ... um wieder 'Gnade' walten lassen zu können«⁷⁰. Dies sei die

⁵⁶ So Edwina Sandys auf dem Titelblatt von *Oddie* (1988).

⁵⁷ Wenck 83f.

⁵⁸ Wenck 126.

⁵⁹ Halkes, Söhne 43.

⁶⁰ Ruether, Sexismus 145.

⁶¹ A. a. O. 166.

⁶² A. a. O. 169.

⁶³ A. a. O. 151.

⁶⁴ A. a. O. 169.

⁶⁵ A. a. O. 170.

⁶⁶ Moltmann-Wendel, Milch 129.

⁶⁷ A. a. O. 133.

⁶⁸ A. a. O. 132.

⁶⁹ Ruether, Sexismus 152; Moltmann-Wendel, Milch 157.180.

⁷⁰ Wolff 36.

Erlösungslehre des »Bewußtseinspatriarchates«. Vielmehr sei »in Jesu Konzeption der Liebe« die »weibliche Wertskala bestimmend... Gott (sucht) überhaupt keine Genugtuung mehr für seine verletzte Majestät«⁷¹. Ganz in diesem Sinne spricht Moltmann-Wendel davon, Gott würde sich niemals vom Menschen distanzieren, sondern wie eine Mutter »bedingungslos« auch den unmoralischen Menschen akzeptieren⁷². Schuldgefühle vertreiben will die Theologin mit den Ausführungen: »Ich bin gut. Ich bin ganz. Ich bin schön«⁷³. Eine »allgemeine Sündhaftigkeit« gibt es nicht⁷⁴. Die einzige Sünde der Frauen bestehe darin, statt Autonomie die Bindung zu suchen. Die entgegengesetzte Tendenz, die der biblischen Sündenvorstellung zugrundeliege, sei hingegen typisch für Männer⁷⁵.

Aus einer ähnlichen Perspektive kann Ruether »erlöstes Menschsein« so bestimmen: »die Wiederherstellung der Ganzheitlichkeit der psychischen Kräfte und der egalitäre Zugang zu Rollen in der Gesellschaft«⁷⁶. »Zorn ist befreiende Gnade« und als Zentrum für die »feministische Tugendlehre« fordert sie »einen neuen Stolz«⁷⁷.

Diese Umdeutung biblischer Begriffe spiegelt sich auch bei Halkes wider: »Für mich bleiben zwei... Paradigmen... als einzigartige Offenbarung bestehen, nämlich die Stimme, die zur Befreiung aus der Sklaverei aufruft (A. T.) und der Mensch Jesus von Nazareth, Bild und Inkarnation Gottes, der uns den Lebensweg durch Leiden und Tod erlösend vorgelebt hat, auf das wir immer neu zur Auferstehung gelangen (N. T.)«⁷⁸.

»Auferstehung« ist hier offensichtlich innerweltlich gemeint, was sich auch anderswo andeutet: als »Berufung durch Leiden, Kreuz und Tod zur Auferstehung und zum Aufstand zu finden«⁷⁹. Die »eschatologische Hoffnung« ist identisch mit der universalen »Gesamtheit«, die zwischen Mann und Frau nicht mehr trenne⁸⁰.

Die Heilsgeschichte erscheint hierdurch in einem anderen Licht. Die erhoffte Endzeit entpricht in etwa dem paradiesischen »Urstand«, dessen Funktion bei feministischen Theologinnen eingenommen wird von dem vorgeschichtlichen »Matriarchat«⁸¹ bzw. von der »egalitären Jesusbewegung«⁸². Danach aber ereignete sich gleichsam der »Sündenfall« des Patriarchats und führte zur »Erbsünde des Sexismus«⁸³. Das, was im biblischen Bericht vom Sündenfall als negativ erscheint, gilt

⁷¹ Wolff 124.

⁷² Moltmann-Wendel, Milch 156; vgl. 104.155.178.

⁷³ A. a. O. 155.158–169.

⁷⁴ A. a. O. 148.

⁷⁵ A. a. O. 169.

⁷⁶ Ruether, Sexismus 142.

⁷⁷ A. a. O. 224.

⁷⁸ Halkes, Suchen 48.

⁷⁹ A. a. O. 21.

⁸⁰ A. a. O. 20.

⁸¹ Moltmann-Wendel, Milch 64f; Ruether, Sexismus 68f.

⁸² Halkes, Suchen 35f; Ruether, Sexismus 52f; Moltmann-Wendel, Milch 89f.

In diesem Sinne v.a. Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988.

⁸³ Ruether, Sexismus 219.

nicht selten als positiv. Moltmann-Wendel sieht den »Apfel« als »Symbol der Sinnlichkeit und der Ganzheit der Welt«, die »Schlange« und den »Drachen« dagegen als »die Welt von Weisheit, Wissen und Sinnenlust«⁸⁴. Auch für Halkes ist die Schlange ein Zeichen für »Wissen und sich erneuerndes, ewiges Leben«⁸⁵. Moltmann-Wendel daher: »Eva, der erste Protestant«⁸⁶. In diese Perspektive paßt es, wenn auf dem evangelischen Kirchentag zu Frankfurt 1987 ein großer Stand mit Büchern der FT aufgestellt war mit der stolzen Überschrift: »Früchte vom Baum der Erkenntnis«.

IV. Kritische Bemerkungen

1. Zum Gottesbild

»Wenn Gott männlich ist, muß das Männliche Gott sein« (Daly). Ein solcher Ausspruch verkennt die typische Eigenart allen Redens von Gott. Bilder wie »Vater« für die erste göttliche Person und »Sohn« für die zweite sind stets analog zu deuten. Sie bringen nur eine Ähnlichkeit zum Ausdruck, wobei die Unähnlichkeit stets größer bleibt. Das gilt für alle menschlichen Aussagen über Gott⁸⁷.

Schon das alte Israel hat, ganz im Gegensatz zur heidnischen Umwelt, auf Gott keinerlei sexuelle Züge übertragen: »Jahwe stand...jenseits der Polarität des Geschlechtlichen, und das bedeutete, daß Israel das Geschlechtliche auch nicht als sakrales Mysterium verstehen konnte. Es schied aus dem Kultus aus, weil es ein Phänomen des Geschöpflichen war«⁸⁸.

Die feministische Empfehlung, das alttestamentliche Gottesbild mit den Zügen der kanaänischen Fruchtbarkeitsgöttin anzureichern, betrachtet der Alttestamentler H.-J. Hermisson schlicht als »Rückschritt« »zur Vergöttlichung von Weltphänomenen«⁸⁹. Das Typische jüdischen und christlichen Redens von Gott besteht gerade darin, daß Gott nicht mit der Welt identisch ist, sondern sie aus freier Liebe aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat. Der Gedanke einer Schöpfung, von Ruether als »patriarchalisch« abgelehnt⁹⁰, setzt die überweltliche Transzendenz Gottes voraus, der die Welt unendlich überragt. Die »Nähe« Gottes, seine Immanenz, ist wirkungsträchtig nur aufgrund seiner Transzendenz.

⁸⁴ Moltmann-Wendel, Milch 117.119; vgl. 57.115f.

⁸⁵ Halkes, Suchen 41.

⁸⁶ Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat, Frankfurt 1983, 33.

⁸⁷ IV. Laterankonzil (1215): »Denn vom Schöpfer und vom Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine je größere Ungleichheit einschliesse« (Neuner-Roos 280 = DS 806).

⁸⁸ Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments I, München 1978, 40f.

⁸⁹ Hermisson, H.-J., »Der Rückschritt oder: Wie Jahwe mit Astarte versöhnt werden soll«: Evang. Theologie 42 (1982) 294.

⁹⁰ Ruether, Frauen 28.

Eine bloße Immanenz Gottes, die bei der FT im Vordergrund steht, muß die göttliche Transzendenz zurücknehmen und das Personsein Gottes in Frage stellen. Ist Gott aber keine Person mehr, dann wird er zu einer bloßen »Tiefe des Seins« herabgestuft⁹¹. In logischer Konsequenz erscheint Gott bei Daly als Verb, das vom *Menschen* (als Substantiv) ausgesagt wird⁹². Wird hier nicht Gott durch den Menschen ersetzt?

Wäre Gott nur die »Tiefe« der Welt, ließe sich problemlos mit Dorothee Sölle eine »Demokratisierung des Gottesbildes« fordern⁹³. Männliches und Weibliches müßten dann in gleicher Weise symbolisch auf das »Göttliche« übertragen werden. Bei den altorientalischen Fruchtbarkeitsreligionen war gerade dies der Fall, und auch die Umwelt des Neuen Testaments und der frühen Kirche kennt durchaus eine solche »demokratische Parität«. Die Stoiker etwa, in deren pantheistischem System Gott und Welt identisch sind, können ganz »unbefangen« »Gott« bezeichnen als »Vater und Mutter zugleich«⁹⁴. Gleiches gilt für die von der FT gelobte Gnosis, die Gilles Quispel bezeichnet als »mythische Projektion der (menschlichen) Selbsterfahrung«⁹⁵. Eine pantheisierende Einheitsschau bietet heute nicht zuletzt der Hinduismus, der nicht die geringsten Probleme hat, Gott gleicherweise als »Vater« und »Mutter« anzusprechen⁹⁶.

Menschliche Rede von Gott ist bloß analog. Dennoch ist es nicht gleichgültig, welchen Bildern und Symbolen wir den Vorzug geben. Vor allem dann nicht, wenn es um den menschlich zentralen Bereich der von Gott geschaffenen Geschlechterpolarität geht. Die geschlechtliche Formung des Menschen reicht tiefer als die soziale Prägung, auf die FT ihre Thesen baut. Die in diesen menschlichen Urdaten verwurzelte Symbolik trägt in ihrem Kern Aussageinhalte, die dauernde Bedeutung besitzen.

In diesem Bereich der »Bilder« die passende Auswahl zu treffen, gründet wesentlich nicht im subjektiven Geschmack, sondern in der göttlichen Offenbarung. »Daß in der Bibel von Gott als dem Vater, dem Sohn und dem Geist die Rede ist, gehört zu ihrem unveränderbaren Zeugnis von Gott, dem es gefallen hat, sich so und nicht anders zu offenbaren«⁹⁷.

Dies gilt insbesondere für Jesu Anrede Gottes als »Abba«, »Vater«. Erst durch die Offenbarung des Neuen Bundes ist die Vateranrede Gottes in den Vordergrund getreten; wir treffen hier auf das »Herz des neutestamentlichen Gottsver-

⁹¹ Vgl. Courth, Franz, »Zum Gottes- und Menschenbild der Feministischen Theologie«: Kath. Bildung 87 (1986) 674.

⁹² Daly, Vater 49.52.210.

⁹³ So in der Vollversammlung des Weltkirchenrates 1983 in Vancouver: Gerber, Uwe, »Feministische Theologie. Selbstverständnis – Tendenzen – Fragen«: Theol. Literaturzeitung 109 (1984) 574.

⁹⁴ Vgl. Augustinus, De civitate Dei 7,9 (chr.SL 47,194);

Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn ²1986, 162–164.

⁹⁵ Quispel, Gilles, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951, 17.

⁹⁶ Hauke, Frauenpriestertum 148–155.

⁹⁷ Dokumentation »Jenseits der Grenzen legitimer Theologie. Stellungnahme der nordelbischen Bischöfe zum Thema Feministische Theologie« (1. 7. 85): Materialdienst der EZW 50 (1987) 105.

ständnisses«⁹⁸. »Folglich sind wir nicht autorisiert, das 'Vater unser' in ein 'Mutter unser' zu verwandeln«⁹⁹.

Im Bild des Vaters sind die Elemente von Güte und Autorität miteinander vereint. Beides wird im NT zusammengehalten, während die FT die Autorität Gottes abschwächt oder auflöst zugunsten einer »mütterlichen« Gottesvorstellung, wonach Gott »bedingungslos« den Menschen akzeptiere.

Gerade dieses Beispiel deutet an, daß ein Umbau des Gottesbildes nicht nur die Symbolstruktur, sondern den Gottesglauben selbst grundlegend verändert. Vertreterinnen der FT selbst weisen immer wieder darauf hin: »Die Religion ist ein zusammenhängendes Ganzes aus letztendlicher Sinnggebung in der Sprache von Bildern und Symbolen, und man kann nicht willkürlich eines dieser Bilder und Symbole entfernen und durch ein anderes ersetzen (Vater etwa durch Mutter), ohne das Ganze zu gefährden«¹⁰⁰. Der FT geht es nicht um kosmetische Änderungen in Gesangbüchern zur Förderung weiblichen Selbstbewußtseins, sondern um eine neue Religion. Der anglikanische Lientheologe C. S. Lewis sah diese Gefahr schon vor über 20 Jahren: »Wenn man einmal mit alldem wirklich Ernst machen würde, dann hätten wir uns auf eine andere Religion eingelassen . . . Das religiöse Leben eines Kindes, daß man zu einer Mutter im Himmel zu beten gelehrt hat, würde sich radikal von dem eines christlichen Kindes unterscheiden«¹⁰¹.

Gewiß enthält das Gottesbild auch »weibliche« Züge. Alle geschöpflichen Vollkommenheiten haben letztlich in Gott ihren Grund. Der Gedanke von Papst Johannes Paul I., der von Jes 49,15f. aus sagt, Gott sei uns auch Mutter, ist der christlichen Tradition durchaus nicht fremd¹⁰². Diese im Prinzip richtige Beobachtung wird von der FT freilich oft ins Groteske übersteigert¹⁰³.

Grundlegend für das biblische Gottesverständnis ist gerade eine Akzentuierung der Geschlechtersymbolik, die sich vom Heidentum radikal unterscheidet. Die »weiblichen« Symbole wie »Mutter«, »Braut«, »Jungfrau« werden keineswegs verdrängt. Wohl aber kommt ihnen ein anderer, der Offenbarungsreligion entsprechender Stellenwert zu. Das Bild der »Braut« bezeichnet keine Göttin, sondern

⁹⁸ Courth 674; vgl. *Jeremias*, Joachim, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.

⁹⁹ Ratzinger 97.

¹⁰⁰ Halkes, Suchen 73.

¹⁰¹ Lewis, C. S., »Priestesses in the Church?« ders., Undeceptions. Essays on Theology and Ethics, London 1971, 193f.

¹⁰² Daß Gott »mehr« »Mutter« als »Vater« sei, wird man den Worten des Papstes nicht entnehmen können; vgl. *Osservatore Romano* (ital.) vom 11./12. 9. 78, S. 1. Wie eine kleine Bemerkung zum »Angelus«-Gebet so hochgespielt werden konnte, ist eigentlich nur aus einer gewissen Übersensibilität heraus verständlich; vgl. Hauke, Frauenpriestertum 222, Anm. 7.

¹⁰³ Auch die erwähnte, weit popularisierte Deutung von »Erbarmen« (rächäm) ist in der genannten Form nicht korrekt. Zur kritischen Würdigung der »weiblichen« Züge im Gottesbild vgl. im Einzelnen: Hauke, Frauenpriestertum 221–232.265–269.271–292.304–307; zum AT: Berg, Werner, »Die Mütterlichkeit Gottes im Alten Testament«: Scharbert, Josef, *Ausgewählte Themen der Theologie des ATs I. Gott im AT* (Skripten des Lehrstuhls für Theologie des ATs, Heft 5) (als Manuskript gedruckt), München 1982, 185–197; Kreuzer, Siegfried, »Gott als Mutter in Hosea 11?« *Theol. Quartalschrift* 169 (1989) 123–132.

das Volk Israel und die Kirche¹⁰⁴. Die Mystik benennt damit die Haltung des Menschen vor Gott, die empfangsbereit ist und zum Heile mitwirkt. Empfänglichkeit und Mitwirkung sind keine »Passivität«, wie von der FT oft beargwöhnt, sondern beanspruchen den ganzen Menschen mit all seinen Kräften. M. W. ist aber kein christlicher Mystiker auf den Gedanken gekommen, die eigene Seele vor Gott im Bild des »Bräutigams« zu zeichnen¹⁰⁵.

Die »Exzentrizität« (Nach-Außen-Gerichtetheit) des Mannes scheint das passende Symbol, das wirkungsmächtige Handeln Gottes anzudeuten, während die »Zentralität« (Mittenhaftigkeit) der Frau die Haltung des Menschen vor Gott besser trifft¹⁰⁶. Die »weibliche« Haltung vor Gott ist nicht nur für Frauen, sondern auch für Männer das letztlich Entscheidende. Der fraulichen Symbolik kommt hier ein Vorrang zu, dessen Bedeutung von der FT nicht gewürdigt wird¹⁰⁷.

Eine Abwertung der Frau ist mit dieser biblischen Akzentuierung der Geschlechtersymbolik nicht gegeben. Denn der Mann ist nicht Gott; die »männlichen« Bilder vertreten nur etwas, mit dem sie nicht identisch sind. Die Frau hingegen verkörpert selbst den Inhalt dessen, was die »weiblichen« Bilder nahelegen, und auch der Mann hat daran maßzunehmen.

Das feministische Menschenbild, bei dem in jedem Einzelmenschen Männliches und Weibliches unterschiedslos zusammenfließen, entspricht dem Gottesbild. Anschaulich faßbar ist diese Parallele in der evangelischen Dornbuschgemeinde zu Frankfurt, deren Innenraum von feministischen Künstlerinnen ausgestattet wurde. Eine Menschengestalt, halb männlich/halb weiblich, wird dort interpretiert als »Gott/in«¹⁰⁸. Wenn die Beobachtung zutrifft, daß »männliche« Bilder eher für das Verhältnis Gottes zu den Menschen typisch sind, »weibliche« dagegen für das Verhältnis des Menschen zu Gott – muß dann eine androgyne Vermischung der Bilder nicht letztlich zu einer Vermischung von Gott und Mensch führen? Eine Vermengung, die sowohl Gott wie auch dem Menschen die Identität nimmt? Die Göttliches und Menschliches gleichsam zusammenrührt, wie es der Pantheismus lehrt?

»Man wird in der Tat an frühere pantheistische Theologie erinnert« – so selbst ein Rezensent, der mit der FT sympathisiert¹⁰⁹. W. Schulze, der 1939 promovierte über das »androgyne Ideal und den christlichen Glauben«, stellt lapidar fest: »Beinahe überall, wo die Androgynität Gottes behauptet wird, liegt ein emanatistischer Schöpfungsbegriff zugrunde«¹¹⁰. »Emanation« heißt: die Welt wird von Gott nicht in einem freien Willensakt geschaffen, sondern »fließt« notwendigerweise aus dem göttlichen Wesen heraus. Die Identität von Gott und Welt (Pantheismus)

¹⁰⁴ Hauke, Frauenpriestertum 245–250.

¹⁰⁵ A. a. O. 299.

¹⁰⁶ Zu diesem von Ph. Lersch geprägten Begriffspaar vgl. Hauke, Frauenpriestertum 91f; Zielbild 18.

¹⁰⁷ Auf diese grundlegende Frage soll in einem späteren Beitrag eingegangen werden.

¹⁰⁸ »Feministische Kunst. Den Altar in Watte verpackt«: Publik-Forum Nr. 16, 14. 8. 87, 18f.

¹⁰⁹ Gerber, Feministische Theologie 585; etwas vorsichtiger: ders., Die feministische Eroberung der Theologie, München 1987, 52–54.

¹¹⁰ Schulze, W., Das androgyne Ideal und der christliche Glaube, Lahr-Dinglingen 1940 (Auszug aus einer Diss., Heidelberg 1939), 38.

gründet in diesem Emanationsgedanken. Die innere Dynamik der FT triebe demnach zum Pantheismus, der Göttliches und Menschliches gleichermaßen auflöst.

Man wird auch fragen müssen, ob die theoretisch zumeist postulierte »Parität« im Gottesbild überhaupt durchgehalten wird. Die stärker dem »Vater« zugeordnete Bildwelt des »Himmels« ist der FT nicht ganz geheuer, während die »mütterliche« Erde in den Vordergrund tritt, zusammen mit der ähnlich gefärbten Quellen- und Kreissymbolik¹¹¹. Diese eigentümliche Paradoxie scheint bei allen pantheistisch gestimmten Religionsformen eine Rolle zu spielen: das »Androgyn« wird »geboren« von einer mythologischen Urmutter¹¹². Der mythische Grund reicht bis hin zu dem gerade erwähnten Androgynenbild in Frankfurt, wo das Mannweib einem Ei entsteigt – das Ei ist ein altes Gebärsymbol¹¹³. Das scheinbar »demokratische« Gottesbild bringt, genau betrachtet, ein Übergewicht des Weiblichen. Der bewußt neuheidnische »Göttinnen-Feminismus« ist hier von großer Konsequenz.

Eine gewisse Berechtigung kommt der Anfrage zu, ob nicht die Symbolik des Hl. Geistes »weibliche« Züge enthalte. Der Hinweis auf das grammatikalisch weibliche hebräische Wort »ruach« erscheint dabei freilich als wenig ertragreich. Geht es im Alten Testament doch zunächst nur um eine unpersönliche Kraft Gottes, ein »Neutrum«, und nicht um eine eigene Person. Auch von der Sprachwissenschaft ganz allgemein ist die Situation wesentlich komplexer, als die FT sie erfaßt¹¹⁴. Erst im Neuen Testament, aufgrund der Offenbarung Jesu, tritt ein (männliches) Personalpronomen neben das (auch im Griechischen) sächlich gebrauchte Wort (Joh 16,8. 13f.). »Weibliche« Züge des Hl. Geistes ließen sich dagegen erarbeiten von seinem Proprium als der »göttliche Empfangende«, seiner »Immanenz« und seiner Kennzeichnung als vermittelndes »Beziehungswesen«¹¹⁵. Das Ergebnis dieser Studien dürfte für die FT wenig befriedigend sein, wie Ruether wohl zu recht befürchtet. Zudem bieten die »weiblichen« Symbolelemente nur einen Teilaspekt, der mehr zur Ekklesiologie und Mariologie hinüberweist.

Der »Mutter«-Titel für den Hl. Geist ist in jedem Fall fragwürdig, weil der Hl. Geist den ewigen Logos nicht hervorbringt, sondern von ihm ausgeht. Die heidnischen Götterfamilien aufzugreifen, erscheint von daher als ebenso zweifelhaft wie die These des Grafen Zinzendorf, der den Hl. Geist als »Mama« in der Trinität bezeichnete¹¹⁶.

¹¹¹ Dazu Auer Falk, N. E., »Feminine Sacralitiy«: Eliade, M. (Hg.), *The Encyclopedia of Religion* 5, New York-London 1987, 302–312; Hauke, *Frauenpriestertum* 130f.133–137.

¹¹² Hauke, *Frauenpriestertum* 134.

¹¹³ A. a. O. 133.

¹¹⁴ A. a. O. 272; vgl. Heine, *Göttinnen* 35f: »weiblich« sei im Hebräischen z. B. das »Schwert« und die »Manneskraft«, im Deutschen auch die »Macht« und die »Gewalt«.

¹¹⁵ Hauke, *Frauenpriestertum* 271–292; Congar, Yves, *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. 1982, 424–432; Durwell, F. X., *Der Geist des Herrn. Tiefe Gottes – schöpferische Weite*, Salzburg 1986, 211–218; in Vorbereitung: Ziegenaus, Anton, »Maria als Abbild der Person des Hl. Geistes nach M. J. Scheeben«: *Mariol. Studien* 8 (1990).

¹¹⁶ Vgl. Moltmann, *Gemeinschaft* 711; Gerber, *Eroberung* 37f.

Theologisch monströs wäre es auch, den Hl. Geist aus dem Gefüge der Trinität zu lösen. Ihn zu »emanzipieren« oder ihn anstelle von Vater und Sohn in den Vordergrund zu rücken, widerspricht diametral den elementarsten Zeugnissen von Schrift und Tradition. Die Echtheit des Hl. Geistes erweist sich im Gebet, das nicht zunächst »Komm, Schöpfer Geist« lautet, sondern: »Abba, Vater!«¹¹⁷ Wer diese Grundrichtung übersieht, läuft Gefahr, den Geist Gottes mit der gruppendynamisch zentrierten Selbsterfahrung zu verwechseln, mit der kurzatmigen »Dynamik« des eigenen Geistes.

2. Zur Christologie und Erlösungslehre

Besonders problematisch wird das Androgynisierungsstreben der FT bei der Gestalt Jesu Christi, deren männliche Prägung man für zufällig oder sogar gefährlich erklären muß. Eindringlich stellt sich zudem die Frage nach der übergeschichtlichen Bedeutung Jesu. Ist Christus nicht der ewige Sohn Gottes, sondern nur ein »Prophet«, dann ist auch seine Offenbarung prinzipiell überholbar. Es könnte immer noch eine »Erkenntnis« (»Gnosis«) kommen, die »vollkommener« ist. Ohne Bekenntnis zur Gottheit Christi wird Christentum zur religiösen Gemischtwarenhandlung (»New Age«) und löst sich selbst auf.

Es ist in höchstem Maße bedauerlich, daß FT die Gottheit Jesu entweder leugnet oder ihr zumindest kein erkennbares Gewicht beilegt. Das gleiche gilt für die wahre Menschheit Jesu. Wer aus Christus kein »Traumbild« machen will¹¹⁸, ist auf die Tatsache verwiesen, daß der Gottessohn in einer bestimmten Kultur und in einem bestimmten Geschlecht die menschliche Natur angenommen hat. Der von feministischer Theologie gerne zitierte Galaterbrief spricht von der »Fülle der Zeit« (Gal 4,4), die in Christus ihre von der Vorsehung Gottes bestimmte Mitte gefunden hat.

Gewiß ist die Menschwerdung Gottes entscheidender als die Tatsache, daß Christus ein Mann war. Aber kann man das Mannsein Jesu wirklich als historischen Zufall bezeichnen, indem man es exklusiv den »patriarchalischen Verhältnissen« des alten Israel zuordnet? Gründen nicht Mann- und Frausein tiefer als in soziokulturellen Bedingungen?

Was Gott geschaffen hat, wird auch in der neuen Schöpfung nicht vernichtet. In der Auferstehungsexistenz werden wir nach den Worten des Evangeliums sein »wie die Engel«, die nicht heiraten oder verheiratet werden (Mk 12,25 par.). Die Leiblichkeit wird »verklärt«, verwandelt, aber nicht aufgelöst. Die abstrusen Spekulationen der Origenisten forderten im Altertum, der Mensch müsse »androgyn« auferstehen in Form einer Kugel. Denn dies sei die vollkommenste geometrische Form. Die Kirche hat sich gegen diese Verfremdung der Schöpfungsbotschaft energisch gewehrt. Augustinus erklärte: »Gott wird, wie er beide Geschlechter schuf, auch beide wiederherstellen«¹¹⁹.

¹¹⁷ Gal 4,6; Röm 8,15.26.

¹¹⁸ So die kritische Bemerkung von Gerber, *Feministische Theologie* 583.

¹¹⁹ De civitate Dei 22,17 (chr.SL 48,836); vgl. zum Ganzen Hauke, *Frauenpriestertum* 244f.

Ist es für die Offenbarung wirklich völlig gleichgültig, daß Christus ein Mann und Maria eine Frau war? Es dürfte schwer sein, diese Frage mit »Ja« zu beantworten und gleichzeitig das Mann- und Frausein als *die* Grundsituation des Menschen in die Theologie einzutragen.

Susanne Heine kommt gerade von einem »feministischen« Ansatz zu einer Kritik der FT: »Es ist nicht ohne Bedeutung, daß ein Mann sich den Verführungen der Macht widersetzt hat . . . Eine Frau könnte an den Erniedrigten keine Stellvertretung üben, weil sie selbst immer schon da ist, wo diese stehen . . . Jesus, der Mann, kehrt das oberste zuunterst. Jesa, die Frau wäre immer schon unten . . . Deshalb Jesus Christus und nicht Jesa Christa . . . Was wäre Jesa Christa? Den Frauen keine Erlösung und den Männern die Versuchung, Gott zu unterwerfen«¹²⁰.

Christologie und Erlösungslehre korrespondieren miteinander. Im Zentrum der christlichen Erlösungslehre steht die Befreiung von den Sünden und die Teilnahme am Leben Gottes. Das stellvertretende Eintreten Jesu für uns als Mensch und seine Erlösungsmacht als Gott sind dabei vorausgesetzt. Wäre der Mensch, sei es Mann oder Frau, sündenlos, dann wäre Christus unsinnigerweise für unsere Sünden gestorben¹²¹. Nach allem, was die Evangelien uns darbieten, hat er gerade darin den Kern seiner Sendung gesehen¹²². Die nordelbischen lutherischen Bischöfe betonen: »Es gibt kein Menschsein ohne Sünde und keine Heilerfahrung abseits von Vergebung der Sünden. Wo 'feministische Theologie' Emanzipation und Integration als Selbstbefreiung deutet und für Frauen die Sünde ausblendet ('ich bin gut, ich bin schön'), liegt ein Menschenbild vor, das zu dem der Bibel im Gegensatz steht«¹²³.

Zudem gilt der FT die gleiche Anfrage wie der Befreiungstheologie: »Zwischen der 'Freiheit, zu der uns Christus befreit hat' (Galater 5,1) und der Befreiung der Frau im Sinne einer umfassenden Veränderung ihrer gesellschaftlichen Rolle ist deutlich zu unterscheiden«¹²⁴. Wohl gibt es eine echte Beziehung zwischen Erlösung und Befreiung, insofern sich das Erlöstsein auch auf die Dinge dieser Zeit und Welt befreiend auswirkt¹²⁵. Die »Ganzheit« des Erlöstseins in der Harmonie der Gnade ist freilich nicht identisch mit der psychischen Androgynie einer feministisch gedachten Zukunft. Außerchristliche Feministinnen bemerken daher gelegentlich, die FT habe Religion in Psychologie verwandelt¹²⁶. Die Erlösung ist bei der FT in die androgyne »Befreiung« innerweltlicher Verhältnisse verwandelt. Das »Paradies« des »Matriarchats« und die »egalitäre Jesusbewegung« in der Vergangenheit entsprechen dabei der Utopie der Zukunft. Eine ähnliche Verfremdung

¹²⁰ Heine, *Göttinnen* 156f.162.

¹²¹ Vgl. 1 Joh 1,8–10.

¹²² Vgl. z. B. Mk 10,45 par.; 14,22–24 par. Schürmann, Heinrich, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg i. Br. 1974; *Gottes Reich – Jesu Geschick*, Freiburg i. Br. 1983.

¹²³ *Nordelbische Bischöfe* 104.

¹²⁴ *Ibd.*

¹²⁵ Buregraf, Jutta, *Die Mutter in der Kirche und die Frau in der Kirche. Ein kritischer Beitrag zum Thema »feministische Theologie«* (Kleine Schriften des Internationalen Mariol. Arbeitskreises), Kevelaer 1986, 29.

¹²⁶ Vgl. Halkes, Suchen 47.57.

der Heilsgeschichte finden wir bekanntlich im Marxismus: der »herrschaftsfreie« Zustand der Urhorde entspricht der klassenlosen Zukunftsgesellschaft des Kommunismus, in der nach Marx jede »Herrschaft des Menschen über den Menschen« abgeschafft ist. Feminismus und Marxismus gleichen einander in dieser Beziehung wie ein Ei dem andern.

Die innerweltliche Zentrierung der Hoffnung führt dazu, eine androgyne Befreiung nicht von Gott, sondern von sich selbst zu erwarten. Eine Erlösung ist nach Moltmann-Wendel ja auch schon deswegen überflüssig, weil Gott ohnehin »bedingungslos« liebt. Bei Halkes findet sich immerhin noch eine nicht näher beschriebene göttliche Hilfe bei dem Befreiungsprozeß. Eigentliche »Erlösungsmacht« haben die »weiblichen« Kräfte, die von selbst zur »Ganzheit« von Mensch und Welt führen, wenn man sie nur aus der Sklaverei des »Sexismus« befreit. Jutta Burggraf kennzeichnet daher, ähnlich wie Ingeborg Hauschildt und Barbara Albrecht, die FT als »eine moderne Selbsterlösungslehre, die klare antichristliche Züge aufweist«¹²⁷. Das Memorandum der »Bekennenden Gemeinden« sieht darüber hinaus einen »Rückfall in dämonische Bindungen«, nicht zuletzt »in der frivolen Übernahme der Hexen-Rolle«¹²⁸. Abgesehen von den blasphemischen Entgleisungen Dalys wirkt auch bei den »gemäßigten« feministischen Theologinnen die Sympathie mit der »Schlange« im Bericht vom Sündenfall zumindest befremdlich.

»Selbsterlösungslehre«, »Dämonische Bindung«: Es sind dies harte Urteile, die gewiß nicht alle Ausdrucksformen der FT in gleicher Weise treffen. Betrachtet man freilich das Gesamtbild und den inneren Trend feministischen Theologisierens, dann ergibt sich für einen wohlwollenden Optimismus wenig Raum. Eine echte Förderung des Fraulichen entspringt letztlich nicht einer Androgynisierung des Gottesbildes, sondern einer Neuentdeckung des Kircheseins nach dem Urbild Mariens. In seinem Apostolischen Schreiben »Mulieris dignitatem« hat Papst Johannes Paul II. die Grundrichtung dafür gewiesen¹²⁹. Maßgebend dafür ist der in der Schöpfung begründete und von Christus erneuerte Reichtum gegenseitigen Austausches, nicht aber die Auflösung personaler Beziehungen in einem mythologischen Androgyn.

¹²⁷ Burggraf 18. Vgl. Hauschildt, Ingeborg, »Die Verunsicherung der Gemeinden durch die 'Feministische Theologie'«: Beyerhaus, Peter (Hg.), Frauen im theologischen Aufstand. Eine Orientierungshilfe zur »Feministischen Theologie« (Wort und Wissen 14), Neuhausen-Stuttgart 1983, 19; Dies., Gott eine Frau? Weg und Irrweg der feministischen Theologie, Wuppertal 1983, 31f;

Beyerhaus 36; Albrecht, Barbara, Jesus – Frau – Kirche, Vallendar-Schönstatt 1983, 56.

¹²⁸ Beyerhaus 42; vgl. Ruppert, H.-J., Die Hexen kommen: Magie und Hexenglauben heute, Wiesbaden 1987.

¹²⁹ Apost. Schreiben *Mulieris dignitatem* von Papst Johannes Paul II. über die Würde und Berufung der Frau anläßlich des Marianischen Jahres (Verlautbarungen des Apost. Stuhls 86), Bonn 1988.