

# »Feministische Theologie« – eine Herausforderung

Von Helmut Moll, Köln

Seit geraumer Zeit gewinnt in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Kanada eine neue Bewegung an Boden, deren divergierende Spielarten unter dem Sammelbegriff der sog. »feministischen Theologie« zusammengefaßt werden können. In Nordamerika beheimatet, wachsen ihr seit einigen Jahren Ableger in Europa zu, wenngleich in unterschiedlichem Maß und Einfluß. Im katholischen Raum stimmte ihr vor allem Catharina J. M. Halkes zu, die in ihrem 128seitigen Buch »Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer *feministischen Theologie*«<sup>1</sup> diese neue Bewegung der Öffentlichkeit vorstellte. Der folgende Bericht über die Strömungen der »feministischen Theologie« folgt daher weitgehend dieser Einführung, wobei ergänzend das Büchlein von C.J.M. Halkes und D. Buddingh »Wenn Frauen ans Wort kommen. Stimmen zur *feministischen Theologie*«<sup>2</sup> und der Artikel von C.J.M. Halkes »*Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz*«<sup>3</sup> herangezogen wurden; dieser bleibt jedoch nicht bei einer Beschreibung der dort skizzierten Phänomene stehen, sondern verbindet sich mit einer kritischen Würdigung sowie mit Rückfragen aus dem Raum des theologischen Denkens.

## 1. Biographisches

Die Autorin wurde im Jahre 1920 geboren, bekennt sich zum röm.-katholischen Glauben (9, 13) und studierte an den Universitäten Leiden, Utrecht und Nimwegen die Fächer Philologie, Literaturgeschichte und Theologie. Sie ist Mutter von drei Kindern, denen sie ihr Büchlein gewidmet hat (5). Gut zwanzig Jahre beschäftigte sie sich mit der Emanzipation der Laien in der Kirche, bis »in den siebziger Jahren der Durchbruch zum Feminismus« (10) kam. Dabei weiß sie sich insbesondere »den amerikanischen Feministinnen und vor allem den Theologinnen unter ihnen zu Dank verpflichtet: Rosemary Radford Ruether, Mary Daly, Letty Russell, Nelle Morton, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Nadine Foley und vielen, vielen anderen.« (11) Hierbei rechnet sie R.R. Ruether, bekannt geworden durch das Werk »New women, new earth. Sexist ideologies and human liberation« (New York 1975), und L.M. Russell mit der Veröffentlichung »Human liberation in a feminist perspective. A theology« (Philadelphia 1974) zur gemäßigten Richtung, »die in der jüdisch-

---

<sup>1</sup> Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 371, Gütersloh 1980; <sup>3</sup>1982.

<sup>2</sup> Gelnhausen, Berlin, Stein 1979; (abgekürzt: Frauen).

<sup>3</sup> Concilium 16 (1980) 293–300; (abgekürzt: Theologie). – Vgl. auch: Feministische Theologie-Praxis. Ein Werkstattbuch. Hrsg. von S. Kahl, H. Langer, H. Leistner, E. Moltmann-Wendel = Arbeitshilfen 3, Bad Boll 1981.

christlichen Tradition drinbleiben wollen« (34); demgegenüber gehört M. Daly zur radikalen Gruppe, die ihre Antworten »weniger der gängigen Theologie und Philosophie als den Mythen, Symbolen und Bildern« (35) entnimmt. Ihr Hauptwerk »Beyond God the Father« (Boston 1973) wurde bezeichnenderweise mit einem »'post-christian' (...) Vorwort neu herausgegeben« (35). In Freundschaft ist Halkes mit Elisabeth Moltmann-Wendel verbunden, die »Pionierarbeit in Deutschland« (15) geleistet hat. Ihrem programmatischen Buch, in Herausgeberschaft veröffentlicht, »Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente« (München/Mainz 1978) ist jüngst ein weiteres gefolgt: »Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus« (Gütersloh 1982).

Seit dem Jahre 1977 beschäftigt sich H. an der theologischen Fakultät der Universität Nimwegen mit Fragen der Frauenbefreiung, signiert als »Doktorandus der Theologie« (Theologie 300) und ist nach Aussage des Klappentextes »Dozentin für Feminismus und Christentum an der Theologischen Fakultät Nijmegen«.

## *2. Grundanliegen des Feminismus und der feministischen Theologie*

Wer eine bisher unbekannte Begrifflichkeit in die Theologie einführt, muß ausweisen, was er damit meint und darunter versteht. Im Wissen um die Tatsache, daß eine vollständige Skizzierung des Phänomens nicht möglich ist (32, 36), entwickelt H. eine Umschreibung, die sich im Widerstand entfaltet: »Sie lehnt sich auf gegen eine Theologie, die sich gründet auf ein Naturrecht, welches die Rollen von Frau und Mann kraft der Schöpfung festgelegt hat, und auf eine Kultur, welche diese fixierten Muster fest aufrecht erhält.« (Theologie 293) Es geht demnach um »Kulturkritik und Gegenkultur« (Theologie 300 Anm. 21), handelt es sich doch um eine »Reaktion« und um einen »Protest gegen eine jahrhundertelange einseitige, da androzentrische Theologie« (Theologie 293). »Es ist ein Charakteristikum der feministischen Theologie, daß sie eine bilderstürmende Theologie ist, die Raum dafür schaffen will, daß wir unbefangen auf neue Bilder und Symbole stoßen können; Symbole, die verweisen, die überraschen, die aufrufen.« (Frauen 16f.) Als die angemessenste Umschreibung der feministischen Theologie bezeichnet H. diejenige, »wonach diese nämlich zu verstehen ist als eine Befreiungstheologie, die sich nicht gründet auf die Eigenart der Frauen als solcher, sondern auf ihre historischen Erfahrungen von Leiden, von psychischer und sexueller Unterdrückung, von Infantilisierung und von struktureller Unsichtbarmachung infolge des Sexismus in den Kirchen und in der Gesellschaft.« (Theologie 294)

Wenn es sich also um eine Befreiung der Frau von bestehenden Zwängen handelt, muß die »anthropologische, psychologische Sünde« (Theologie 297) des sog. Sexismus überwunden werden. Dies aber bedeutet, »uns bekehren von einem maskulinistischen Dualismus, der aus Frauen nicht bloß 'die anderen' macht, sondern der sie dadurch degradiert, daß er auf sie alle die Züge projiziert, die Männer nicht in sich selber zu kultivieren wagen. ... In dieser Degradierung und ...

in dem Definiertwerden des weiblichen Geschlechtes durch das männliche steckt eine Verdinglichung, eine Objektivierung (...), die einer wirklichen Beziehung auf Gegenseitigkeit zwischen beiden im Weg steht.« (Theologie 297f., vgl. 13, 76)

Gefragt, aus welchen geistesgeschichtlichen Quellen sich diese Frauenbefreiungsbewegung speist, werden ohne Zögern Sozialismus und Marxismus genannt; denn es ist so, »daß Feminismus (als Gegenbewegung gegen das Patriarchat) und Sozialismus (als Gegenbewegung gegen den Kapitalismus) einander nötig haben, wenn wir jemals zu einer neuen menschlichen Freiheit für alle kommen wollen«. (Theologie 295). Beide Strömungen bedingen einander und korrigieren einander, denn ganz »konkret und historisch wissen wir, daß der Feminismus den Sozialismus braucht, aber der Sozialismus ist nicht weniger auf den Feminismus angewiesen.« (117) H. geht noch einen Schritt weiter, wenn sie über den Sozialismus hinausgeht und im Gefolge von Herbert Marcuses Buch 'Zeitmessungen' Feminismus und Marxismus parallelisiert und von gemeinsamer Antriebskraft gekennzeichnet bezeichnet (29f.). Wenn dem so ist, dann kann der Feminismus »zu einem neuen Realitätsprinzip beitragen, und die Frauenbefreiungsbewegung erscheint so als die revolutionäre Funktion des Weiblichen beim Aufbau einer neuen Gesellschaft.«(29)

Die neue Gesellschaft, die errichtet werden soll, die sogar zu einer »neuen Geburt« (34) hochstilisiert wird, soll das alte Bild der Frau mit Stumpf und Stiel ausrotten und ein neues an seine Stelle setzen, das etwa wie folgt aussehen könnte: »Auf diese Weise verstehe ich (scil. H.) auch die tiefste Bedeutung der Frauenbefreiungsbewegung, des Feminismus im besten Sinn des Wortes, des Verlangens und der Bewußtwerdung von Frauen, die nun endlich selbst Subjekt ihres Lebens werden wollen. Nicht im Haß gegen die Männer, nicht damit nun wir als einzige an die Macht kommen, sondern mit dem Ziel, Macht und Möglichkeiten zu teilen.«(117)

Als mögliche Leserschaft, ja noch mehr als latente Anhänger dieser neuen Bewegung kommen für H. Frauen in den Blick, »die von den Kirchen gründlich enttäuscht, frustriert und in großer Zahl schon aus den Kirchen ausgezogen sind«. Diese Frauen »Signale und Zeichen der Befreiung hören und sehen lassen« (13), ist ihre vornehmste Aufgabe, zumal das hier formulierte Anliegen über nur *eine* kirchliche Gemeinschaft hinausgeht, da die feministische Bewegung »von allem Anfang an wie selbstverständlich ökumenisch war und ist« (14).

### 3. Das Gottesbild

Wer die dargestellten Grundanliegen der feministischen Theologie innerlich bejaht, wer insbesondere den Grundzug der Befreiung akzentuiert, der wird auch in Gott eine »Quelle von Unruhe und schöpferischem Chaos« sehen können, die »zur Umgestaltung des Bestehenden« (Theologie 296) auffordert. Eine solche wichtige Verlagerung des biblischen Gottesbildes erklärt sich nämlich aus dem Umstand, weil sich feministische Theologie außerordentlich schwer damit tut, die

Hl. Schrift unvoreingenommen und ohne die alles zerschneidende Schere von Mann und Frau zu sehen. »Für Frauen sind die maskulinen, patriarchalischen Gottesbilder von Übel.« (87) Daher protestiert sie gegen einen solchen Gott, ja sie lehnt sich gegen ihn auf, weil er der »unveränderliche, der ausschließlich transzendente Gott« ist, der »allwissend und allmächtig ist, der ganz andere« (Theologie 296). H. konstruiert einen Gegensatz zwischen diesem Bild und dem »Gott als schöpferische und dialogische Liebe« (Theologie 296), obwohl sich beide Aussageweisen nicht kontradiktorisch widersprechen. Hinter den Adjektiven 'allmächtig, allwissend, allgegenwärtig' wittert sie gerade für schwarze Menschen die Gefahr, daß sie »der Unterdrücker bis auf unsere Tage gebraucht hat, um den Schwarzen untenzuhalten« (87).

Im Blick auf die Offenbarung Jahwes im Dornbusch (Ex 3) wird Gott lieber als Relation bezeichnet, die »Befreiung, Gerechtigkeit und Ganzwerdung des Lebens ausdrücken« (87) soll.

Da gerade im Alten Testament die Männlichkeit der vorgestellten Gottesbilder überragt, versucht H. bewußt auch weibliche Züge in der Gottheit herauszuarbeiten, damit die Übermacht des Maskulinen gebrochen wird (69; vgl. Theologie 296). Wenngleich dieser Weg berechtigt und sinnvoll ist, so läuft er doch Gefahr, daß er von einem Konkurrenzdenken zwischen männlich und weiblich getragen ist, das doch erklärtermaßen abgebaut und überwunden werden soll.

#### 4. Christologie

Den Grundaussagen der feministischen Theologie entsprechend wird Jesus Christus als ein Typos gewertet, der in den ntl. Schriften auftritt als ein »Modell-Zerbrecher, der Tabus durchbricht, der zu seiner Tradition steht, solange sie heilsam ist, diese aber relativiert, wenn sie Menschen unfrei macht« (Frauen 27). Gerade im ungezwungenen Umgang mit der jüdischen und samaritanischen Frau, ja mit allen menschlichen Randexistenzen, macht Jesus von Nazareth seine liebevolle Aufmerksamkeit für alle Menschen deutlich, die keine Grenzen kennt.

Angesichts des erklärten Einspruchs von K. Rahner, wonach das männliche Geschlecht Jesu für die Offenbarung Gottes nicht verschleiert werden darf (41), bekennt sich H. unumwunden zu dieser Auffassung, ist sogar bereit, die »Frage nach der Bedeutung der Männlichkeit Jesu für die Heilsgeschichte der Frauen ... für die Kirchengeschichte als ganzes« für »wichtig« (40) zu erklären. Ist diese Aussage angenommen und bejaht, färbt H. das Jesusbild doch wiederum in ihrem Sinne beträchtlich um, indem sie den menschengewordenen Sohn Gottes als beispielhaftes Zwitterwesen vorstellt: »Und in Jesus von Nazareth kommt uns Gottes Ganzheit in einer androgynen Menschlichkeit nahe, die Jesu Männlichkeit nicht verschleiern will, sondern sichtbar macht, in was für einer spannungsvollen Harmonie die beiden Komponenten zusammengehen können.« (87) Diese Sicht läßt sich H. von der früheren Pfarrerin Hanna Wolff in ihrem Buch »Jesus der Mann« bestätigen,

die ja zeigen wollte, »wie sehr Jesus von Nazareth ein ganzheitlicher, androgyner Mensch gewesen ist« (40).

Mit Entschiedenheit wendet sich die feministische Theologie gegen den »kirchlichen Lehrsatz, daß Gottes Offenbarung mit Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi endgültig geworden und damit auch abgeschlossen ist« (Theologie 297). »Gerade weil wir Menschen in unserem Verstehen der Bibel unzureichend und begrenzt sind, lebe ich in der Erfahrung einer weitergehenden Entfaltung der Offenbarung, die das Zusammenspiel von Gott und Mensch nötig hat, wenn sie wirklich öffnend sein will.« (60) H., die sich zu dieser Meinung bekennt, wirbt damit zugleich für eine neue Exegese sowie für den vermehrten Austausch von Erfahrungen über das Verständnis von biblischer Offenbarung insgesamt. Sollte sie jedoch über das tiefere Eindringen in die Heilsbotschaft der Offenbarung der Auffassung sein, die Offenbarung als solche sei nicht mit Jesu Wirken und dem Tod des letzten Apostels zum Abschluß gekommen, so würde sie die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Mittlers Jesus Christus, seine schlechthinige Unüberbietbarkeit in Abrede stellen. Dies käme einer Relativierung der Christusbotschaft gleich, was auf eine beträchtliche Verkürzung des Christusbildes hinauslaufen würde.

## 5. Pneumatologie

Die Tatsache, daß die Lehre von Jesus Christus so eingeschränkt und verlagert verkündet wird, erfährt ihre Begründung in der Art und Weise, wie das Verständnis vom Heiligen Geist umschrieben wird. Für H. ist die feministische Theologie eine »vornehmlich pneumatologische Theologie..., welche die Beweglichkeit von Gottes Handeln im Geist ans Licht zu bringen trachtet« (Theologie 297). Mit Recht moniert sie eine deutliche Unterbewertung der Verkündigung der Lehre vom Heiligen Geist, die nun nach Kräften aufgeholt und wettgemacht werden soll. Wertvoll sind auch ihre Gedanken, wonach der Heilige Geist in das Ganze der Lehre vom dreifaltigen Gott eingebettet und integriert ist.

Diese erklärte Vorliebe für die Verkündigung des Heiligen Geistes entbehrt auch diesmal nicht eines feministischen Faibles: »Wir wissen, daß 'Geist' früher in den semitischen Sprachen mit einem Wort weiblichen Geschlechtes, ruach, benannt wurde« (Theologie 297); nach einer Verheißung des Propheten Joel werden am Ende der Tage Söhne und Töchter weissagen, ja sie werden sogar Propheten genannt werden (vgl. Apg 2,17–21). Nicht ohne Stolz berichtet H. von dem Anteil der Frauen, die beim Pfingstfest dabei gewesen sind: »Pfingsten ist das Fest der Mündigwerdung von Gottes Gemeinde: der Geist kommt über die Apostel, über Maria, über die Frauen, die im Obergemach zusammen sind. Der Geist atmet ihnen neues Leben ein, das Potential des Reiches Gottes muß nun in die Tat umgesetzt werden.« (87)

## 6. Feminismus und Heilige Schrift

Die Art, wie Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist in der feministischen Theologie dargelegt und verstanden wird, führt zur unausweichlichen Rückfrage, welche Bedeutung für sie die Heilige Schrift besitzt und nach welchen exegetischen Kriterien und Methoden Auslegung vor sich geht.

»Für 'aufständische' Frauen ist die Bibel ein schwieriges Buch. Die Bücher der Heiligen Schrift tragen alle Spuren der patriarchalischen Kultur, in der sie entstanden sind« (54). Mehr noch: »Diese zwei Haupttendenzen: die patriarchalische Kultur und der Kampf für den Monotheismus machen aus der Bibel ein garstiges Buch für Frauen, die endlich zu verstehen anfangen, daß sie in Heilsgeschichte und Kirchengeschichte als Subjekte kaum zum Zug gekommen sind.« (55) Da »in diesem männlichen Buch« (61) die Gottesbilder mehrheitlich männlich vorkommen, die von einer männlichen Kultur geprägt sind, bleibt für die Entfaltung der Frau wenig Raum; dennoch weiß auch H., daß Gott das alles übersteigt, weil er Geist ist und daher nicht in den Bildern angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann (61). Der erklärte Kampf für den Monotheismus, gegen den protestiert wird, erklärt sich aus dem Umstand, daß alle weiblichen Götterbilder aus dem alten Israel entfernt und ausgerottet worden sind, zum Leidwesen der Frau.

Die Heilige Schrift wird daher zu einem Kampfplatz von streitenden Parteien, die um die Macht kämpfen, die sie sich selbst erobern müssen. Wer jedoch ausschließlich mit einer femininen Brille an die Offenbarung herangeht, verbaut sich selber den Zugang dazu, dringt nicht in das Zentrum der Heilsbotschaft ein, bleibt beim äußeren Wort, bei der Umwelt, bei der Einkleidung, bei zeitbedingten Ausdrucksformen.

Das gestörte Verhältnis der Feministinnen zur Heiligen Schrift bleibt daher auch nicht ohne Folgen: Einige Gruppen von Frauen verhalten sich so, daß sie »die Bibel auch bleiben lassen, was sie ist: ein patriarchalisches Buch, in dem sich Frauen, die es heute lesen, wie in einem fremden Land fühlen.« (59) Trotz dieser erheblichen Vorbehalte möchte H. nicht zu denen gehören, die »wegen 'dieser unmöglichen Bibel'« (64) »aussteigen« (64) und der Heiligen Schrift ganz und für immer den Rücken kehren. Selbstkritik übt sie sodann, wenn sie fortfährt: »... und ich habe auch Verständnis für die Skepsis derer, die uns feministische Theologen – vor allem die Exegeten unter uns – vor der Gefahr des Hineininterpretierens und des Umbiegens in eine Richtung, die gar nicht vorhanden ist, warnen. Vielleicht müssen wir in 25 oder mehr Jahren doch bekennen, daß die Bibel ein androzentrisches Buch ist, daß Jesus von Nazareth zwar befreiend mit Frauen umgeht und uns seine Worte in einen neuen Raum versetzen, aber daß wir sonst wenig Grund zur Freude haben« (64; vgl. Theologie 298).

## 7. Ekklesiologie

Auch in der Lehre von der Kirche tauchen die allgemeinen Überzeugungen der feministischen Theologie wieder auf; denn »sie will eine inklusive kirchliche Gemeinschaft sein, ein Volk Gottes auf der Suche nach Befreiung und Menschwerdung« (86).

An die Stelle der Kirche der Brüderlichkeit tritt folgerichtig die Kirche der Schwesterlichkeit, wobei aber dieser Begriff wie ein provokativer Vektor eingeführt wird: »Schwesterlichkeit ist Kirche, nämlich ein 'Raum, ein heiliger Raum', separat und der sexistischen Kirche abgerungen, in dem Frauen sie selber werden und sich übersteigen können. Sie betrachtet Schwesterlichkeit auch als eine charismatische Gemeinschaft, in der Frauen ganz werden und sich prophetisch gegen alle enthumanisierenden Strukturen erheben. ... Durch all das wirkt Schwesterlichkeit als kritische Instanz gegenüber der institutionalisierten Kirche und weist diese auf ihre eschatologische (endzeitliche) Dimension hin.« (45) Der nach dem Willen Jesu und der Ordnung der frühen Kirche verfügte Gemeinschaft wird also der Kampf angesagt, da diese »gefräßige Institution« (74) keinen Platz für die Frau übrigläßt, der ihr gebührt.

Von diesem trennenden Ansatz von Kirche aus, der mehr aus- als einschließt, ist klar, daß 'Rom' als beliebtes Reizwort auftritt, dem ständig ein Tritt versetzt wird (67, 75, 76, 93). »Von hier aus läßt sich begreifen, daß radikale Feministinnen kaum den Wunsch verspüren, sich besonders mit der Frage nach der Frau in den Ämtern zu beschäftigen. Denn sie möchten die bestehenden Ämter, wie sie heute in den kirchlichen Strukturen aussehen, ja gar nicht bekleiden. Kirche ist für sie eine andere Wirklichkeit geworden, und sie halten nichts von einer rigiden kirchlichen Ordnung.« (45) Zu dem Gesagten manövriert sich H. in einen selbstverschuldeten Gegensatz, indem sie an anderen Stellen ihres Buches deutlich Partei ergreift zugunsten einer Übernahme von kirchlichen Ämtern; handelt es sich bei diesen Gruppen daher um gemäßigte Feministinnen, die eher geneigt sind, in die »Männerkirche« einzubrechen, oder existieren gegenwärtig so viele und inhaltlich gegenläufige Richtungen der feministischen Theologie, daß sie letztendlich selber noch nicht wissen, was sie wollen? (vgl. besonders 45; 68 und 71f.)<sup>4</sup>

Selbst die Erforschung der Kirchengeschichte wird als Anfrage gegen den Strich gebürstet und auf das bekannte Schema männlich-weiblich schablonisiert: »Ein weiteres Studium der Ketzerbewegungen und der apokryphen (nicht in das Neue Testament aufgenommenen) Evangelien wird uns auch vor die Frage stellen: wenn in ihnen die Rolle und die Bedeutung von Frauen größer und wichtiger ist als in der offiziellen Kirche und in den kanonischen Schriften, ist darin dann nicht gerade der oder wenigstens ein Grund zu sehen, warum sie eine Abfuhr erlitten haben?« (42) Spätestens an dieser Stelle wird das Ungenügen einer monokausalen Erklärung aller Phänomene deutlich.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu auch H. Moll, »Aus Treue zum Vorbild ihres Herrn«. Vom Sinn des männlichen Priestertums in der katholischen Kirche, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück 35 (1983) 6–14.

## 8. Mariologie

Mit besonderer Spannung liest man die Seiten 92 bis 118, nehmen sie doch erwartete Stellung zur heilsgeschichtlichen Bewertung der Mutter Gottes in den Augen der feministischen Theologie. Die Autorin entstammt offensichtlich einer tiefgläubigen katholischen Familie, in der die Verehrung Mariens eine Selbstverständlichkeit war. In diesem Zusammenhang erspürt sie auch die einzigartige Stellung der Gottesmutter, wenn sie ausführt: »In Maria ... erlebt das gläubige Herz auch Rührung: in all ihrer Verletzlichkeit ist sie nicht das Bild der Passivität, sondern das der bewußten Empfänglichkeit für ein Heil, das ihr verkündigt worden ist und das sie dank ihrer Haltung auch zur Welt kommen läßt« (94). Wer so verbunden mit Maria in der Kirche lebt, der empfindet auch schmerzlich, wie es bei H. der Fall ist, in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil den wachsenden Gefühlsverlust, das einfache Fehlen Marias in der Liturgie, in den Fürbitten und in den Schriftlesungen (95). Dem will H. gründlich abhelfen: »Inzwischen hat Maria dank meines Lehrauftrages für Christentum und Feminismus und dank eines Seminars über ihre Gestalt an der Theologischen Fakultät ein Comeback erlebt!« (95) Diese Erneuerung des mariologischen Denkens erfolgt allerdings auf den Spuren eines feministischen Denkens: Da Maria nämlich in der Kirche mißbraucht worden ist, um engagierte Frauen auf ihrem Platz festzuhalten (105), Maria demnach als Ort der Repression auftritt, kann die Gottesmutter nicht mehr länger als Identifikationsmodell für die Frau von heute und morgen herhalten; im Gegenteil: »niemand wird von mir hören, daß Maria schon jetzt eine spürbare Anziehungskraft als Leitbild für den Feminismus hat.« (118) Das alte Bild Mariens hat für H. endgültig ausgespielt, das neue Bild wirft erst anfängliche Aspekte auf, die noch der Vertiefung dienen. Sosehr H. von den verschiedenen Aspekten fasziniert ist, in denen Maria neu und besser gedeutet werden kann, so sehr will sie sich auf den »Ausdruck des prophetischen Lebens« (110) konzentrieren.

Wie schon nach dem Propheten Joel Söhne und Töchter in der Endzeit als Propheten auftreten werden, so besonders die Mutter Gottes in ihrem Lobgesang in der Gegenwart Elisabeths, im Lobpreis des Magnifikat. Dabei erfährt aber diese Zusammenstellung aus atl. Zitaten eine tiefgreifende Veränderung: Die Verse »Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und läßt die Reichen leer ausgehn« (Lk 1, 52–53) werden in den Mittelpunkt des ganzen Gebetes gestellt, so daß nun daraus im Anschluß an die Befreiungstheologie des aus Peru stammenden Theologen Gutiérrez ein »Freiheitsgesang« (57) wird, ein »Kampflied gegen das Unrecht der Welt« (102). »Es ist ein Lied voll Dank und Lobpreisung und zugleich ein kritisches, prophetisches Lied – ein biblisches Protestlied. Maria setzt die scharfe Sozialkritik der prophetischen Verkündigung fort und verbindet die politische Kritik mit einer messianischen Vision sozialer Gerechtigkeit und neuer schwesterlicher und brüderlicher Verhältnisse zwischen den Menschen. Das Magnificat ist eine radikale Parteinahme für die Armen, Entrechteten, Stimmlosen, Eingeschränkten und (...) Unterdrückten.« (113)

Dieser prophetische Aspekt ist zweifellos als eine Bereicherung anzusehen, er verfällt jedoch der Einseitigkeit, wenn er überzogen wird und die Kernaussagen der biblischen und kirchlichen Verkündigung übermalt.

### 9. »Nach dem neuen Bild der Frau suchen« (13)

Das vorangegangene Kapitel über die Einstellung der feministischen Theologie zur Mariologie hat deutlich werden lassen, wie wenig die Mutter Gottes hier zum Vorbild genommen werden kann, da eine Unvereinbarkeit beider besteht. Eine Unfreiheit ist nämlich nach den Worten der Autorin in der Kirche entstanden, »in der die Frau eine Maria sein muß, aber keine Eva und ebensowenig ein Mannweib sein darf« (83). Düstere, ja die Realität verstellende Töne schlägt H. an, wenn sie den strapazierten Ausdruck übernimmt: »Frauen sind die Neger der westlichen Kultur« (81).

Indem auf diese Weise das bisherige Vorbild abgeschüttelt wird, fragt man nach einer neuen Zielvorstellung, die der Kritik besser standhalten kann und mehr dem feministischen Ideal entspricht. Gegenwärtig läßt sich so viel sagen: »Feministinnen sind jene Frauen, die nach ihrem Emanzipationsprozeß feststellen, daß sie an einen entscheidenden Kreuzpunkt gelangt sind, weil ihr Gefühl des Unbehagens gegenüber den bestehenden Strukturen nach wie vor da ist, und die es sich nun zur Aufgabe machen, die vorher genannten Rechte und Pflichten, Strukturen, Werte und Normen selber der Kritik zu unterziehen und sie auf ihre Gültigkeit und Menschlichkeit hin zu untersuchen.« (19) Über diesen momentanen Zustand hinaus streben sie nach einer »Befreiung zur Autonomie« (20), nach einer *ganzheitlichen* Sicht der Dinge, die durch die männliche Vorherrschaft bislang versperrt ist (Theologie 295; Fragen 18), nach einer *Gleichwertigkeit* angesichts ihrer gegenwärtigen Machtlosigkeit (84), schließlich nach einem »Nährboden für die Entfaltung androgyner Menschen« (85). Zugegebenermaßen stehen sie mit all diesen Zielvorstellungen noch am Anfang(32).

Alle diese Zukunftsperspektiven wollen die Vorherrschaft des Mannes brechen, spitzen sich aber zugleich in der Frage zu, ob Mann und Frau gegeneinander oder miteinander leben sollen; »ich glaube nicht mehr daran, daß Mann und Frau 'komplementär' sind, geschweige denn, daß die Frau eine nützliche und nötige Ergänzung des Mannes ist. Beide Geschlechter tragen die Möglichkeit in sich –...– zu integrieren und auf diese Weise autonome, auf Ganzheit und Androgynie (Mannweiblichkeit) zuwachsende Menschen zu werden. ...jeder Mensch – Mann oder Frau – kann sich entfalten, ohne unbedingt auf die Ergänzung durch das andere Geschlecht angewiesen zu sein.« (26) Diese eindeutigen Formulierungen werfen auf Ehe und Familie ein bedenkliches Licht, da hier der tiefere Sinn von bleibender ganzheitlicher Bezogenheit ausdrücklich verworfen wird. Der neue Menschentypus, der hier entworfen wird, genügt sich selbst, wird »endlich selbst Subjekt« (117) seiner selbst und braucht den anderen nicht mehr länger zu seiner Selbstverwirklichung. Wer in sich sowohl Animus als auch Anima lebt und verwirklicht, braucht nicht mehr einen Partner, da das mann-weibliche Prinzip erfüllt ist.

## 10. Versuch einer Beurteilung

Wer den Versuch unternimmt, die unterschiedlichen Richtungen der feministischen Theologie zu bewerten, wird gehalten, sein Urteil vorläufig in der Schwebelage zu lassen; denn diese neue Bewegung ist noch in voller Entwicklung begriffen und stellt gegenwärtig alles andere als ein einheitliches Gebilde dar. Aus diesem Grunde verbieten sich gleichermaßen apodiktische wie abschließende Bewertungen.

Aus der Fülle vorhandener Grundtendenzen darf das berechtigte Anliegen der feministischen Theologie nicht verschwiegen werden: Hier liegt eine überdeutliche Ablehnung einer männlichen Überfremdung vor, gegen die angekämpft wird, weil sie bis in unsere Gegenwart noch nicht hinreichend überwunden ist. Diese stufenweise abzubauen und der Frau jene Würde zu geben, die ihr aufgrund der biblischen Offenbarung von der Erlösung zusteht, gehört zu den vornehmsten Aufgaben christlicher Anthropologie. In welcher Form und mit welchen Mitteln dies erreicht werden soll, dazu hat Catharina Halkes ausreichend Material zur Verfügung gestellt. Die Autorin bekennt ehrlichen Herzens, einen wohl begrenzten Wert sie ihrer Studie beimisst: »Was ich in diesem Büchlein anzubieten habe, ist noch wenig eindrucksvoll, nicht systematisch, keine Frucht empirischer Untersuchung, nicht bis auf den Grund erforscht, kein glänzendes und abgerundetes Produkt, sondern der Niederschlag eines mühsam ringenden und Fragen aufwerfenden Prozesses.« (12) Sie ist sich darüber im klaren, daß sie die Verantwortung trägt »für alles, was daran mangelhaft ist« (15). Sie scheut nicht davor zurück, Selbstkritik zu üben und Stimmen aus dem eigenen Lager zu bremsen oder zurückzuweisen. Es geht ihr letztlich bei dieser Bewegung um eine »Qualität des 'Seins' und nicht nur ums 'Haben' ... Zu dieser Seinsqualität gehören ein größeres Maß an Toleranz für die, die nicht so denken wie 'wir', und eine Befreiung von jeder Form von Dogmatismus« (30f.). Ja, sie wird noch deutlicher, wenn sie Frauen aus den eigenen Reihen warnt: »Wer kämpft, und sei es für eine noch so gute Sache, läuft Gefahr, sich darauf zu fixieren und solche Scheuklappen zu entwickeln, daß sie die Entwicklungen zum Guten, die ja auch vorhanden sind, nicht einmal mehr wahrnimmt.« (50) Erst die Zukunft wird darüber entscheiden, was werden wird, »weil auch die feministische Theologie auf die Dauer ebenso wie alle kritischen Theologien verifiziert oder falsifiziert werden muß« (Theologie 299).

Die Quellen für diese neue Spielart der feministischen Theologie kommen größtenteils aus dem außertheologischen Raum; einerseits sind sie dem Sozialismus und dem Marxismus entnommen, andererseits entspringen sie einem Befreiungspatmos, das sich die radikale Emanzipation der Frau auf das Papier geschrieben hat. Die theologischen Einsprengsel entbehren oft genug einer sie tragenden Substanz; vieles erscheint bedrängend verkürzt, anderes lückenhaft und unausgeglichen, manches verzogen und fehlerhaft. Die reichen Impressionen sind mehrheitlich individuell-subjektiver Natur und bleiben daher in ihrem Anspruch ohne verbindliche Allgemeingültigkeit und Objektivität. Es kommt hinzu, daß der eigene Standpunkt, der dort vertreten wird, noch nicht wirklich oder noch nicht immer gefunden ist. Der Zustand, in dem sich diese kämpferischen Frauen befinden, ist symptomatisch für die geistige Standortlosigkeit der Bewegung: »Frauen in einem fremden Land, auf der Suche nach einem neuen Bild von uns selbst.« (64)

Bedauerlicherweise kann auch die Autorin in ihrem Buch den Graben zwischen Feminismus und Christentum nicht zuschütten, von dem sie der Auffassung ist, »daß zwischen diesen beiden nicht einmal eine Konfrontation stattfindet, denn sie laufen voreinander weg, nehmen sich nicht ernst und haben nur Vorurteile und stereotype Vorstellungen voneinander« (11). Begegnung, die den anderen Partner verstehen will, darf sich nicht hinter der Ablehnung und der Anklage desselben verschanzen, will der Dialog den eigenen Verständnishorizont weiten und festigen.

Von daher kann die Aussage nur unterstrichen werden, wonach »feministische Theologinnen die Aufgabe haben, sich – ohne den Kontext als ganzen aus den Augen zu verlieren – auf die theologische Reflexion zu konzentrieren« (50). In der Offenbarung der Heiligen Schrift liegen nämlich die Schätze der Sinnfindung des Menschen verborgen, die bei Beachtung des damaligen und heutigen kulturellen Zusammenhangs wieder neu ans Licht zu heben sind. Geschieht dies oder wird zumindest der Versuch hierzu unternommen, dann werden manche selbstangelegten Ketten, »die ... Hunderte von Teilnehmerinnen bei ihrem Zug durch die Stadt mit sich geschleppt hatten« (33), um auf symbolische Weise ihre Unfreiheit auszudrücken, von selber fallen.

Es ist daher der in Tokio lehrenden deutschen Theologieprofessorin Elisabeth Gössmann zuzustimmen, die in ihrer Veröffentlichung »Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie« resümiert, daß die feministische Theologie – »trotz ihrer vielleicht noch lange notwendigen gesellschaftskritischen Aufgabe – darauf hinarbeiten kann, sich selbst überflüssig zu machen«<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> E. Gössmann, *Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie* = Herderbücherei 879 (Freiburg – Basel – Wien 1981) 17. Vgl. auch den Abschnitt »Kennzeichen der feministischen Theologie« von M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, = KKSt 46 (Paderborn 1982) 63–69, sowie das Urteil aus der Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium« von Ingeborg Hauschildt, »Feministische Theologie – eine neue Irrlehre« (Informationsbrief Nr. 94 – Oktober 1982 – S. 5–13).