

Dr. Uta Pohl-Patalong

Dreifaltigkeit vielfältig

Die Trinität im Spiegel feministischer Positionen

Seit ihren Anfängen hat es nicht ›die‹ Feministische Theologie, sondern unterschiedliche feministische Theologien gegeben. Zunächst stand jedoch die eine große Differenz zwischen feministischer und ›traditioneller‹ Theologie und die entsprechenden Kämpfe um Ablehnung oder Anerkennung der Kategorie ›Geschlecht‹ in der Theologie so im Vordergrund, daß innerfeministische Differenzierungen und Differenzen dahinter zurücktreten mußten. Mit der Zeit traten jedoch Unterschiede zwischen feministischen Ansätze klarer zutage – dies trägt bis heute ›der‹ Feministischen Theologie gelegentlich den Vorwurf der Widersprüchlichkeit ein. Spätestens mit der Diskussion um antijudaistische Konsequenzen mancher feministischer Forschungen hat Feministische Theologie jedoch gezeigt, daß sie willens und fähig ist, sich selbstkritisch zu hinterfragen, Positionen zu verändern und in einen ›Schwesternstreit‹ einzutreten. Zudem sind die Forschungsansätze vielfältiger geworden und weniger von einer defensiven und apologetischen Haltung bestimmt. Auch für feministisch interessierte und engagierte Theologinnen (und mittlerweile auch Theologen) ist es nicht ganz einfach, einen Überblick über ›die‹ feministische Theologie zu gewinnen, sich eine eigene Position zu erarbeiten und diese in der Vielfalt der Ansätze in der Literatur zu verorten.

In den letzten Jahren sind verschiedene Versuche einer Kategorisierung Feministischer Theologie vorgeschlagen wor-

den, die meist die Ansätze feministischer Theologinnen einer bestimmten Richtung zuweisen.¹ Daß die gleichen Ansätze unterschiedlich zugeordnet werden, zeigt jedoch, daß solche Schemata den Modellen und ihrer Individualität nur schwer gerecht werden. Ich möchte daher vorschlagen, quer zu den ausformulierten feministisch-theologischen Ansätzen drei grundlegende (philosophische) Richtungen feministischer Theoriebildung vorzustellen und diese dann in ihren Konsequenzen theologisch auszuziehen. Dies möchte ich exemplarisch an den drei Personen der Trinität als zentrale Fragen sowohl für die theologische Tradition als auch für die feministische Theologie durchführen. Ich gehe dabei von drei idealtypisch ›reinen‹ Theorierichtungen aus (die sich in der Praxis häufig miteinander verschränken und sich in konkreten feministisch-theologischen Ansätzen vermischen) und zeige auf, wie eine konsequente Anwendung der jeweiligen Richtung auf theologische Fragestellungen aussehen müßte. Damit unterstelle ich keinem theologischen Ansatz, daß er als ganzer einer der drei Theorierichtungen entspricht; Tendenzen und vor allem Konsequenzen feministisch-theologischen Denkens können jedoch durchaus dabei deutlich werden. Zur Illustration weise ich daher in Anmerkungen auf den einen oder anderen feministisch-theologischen Ansatz hin, der der skizzierten Position an diesem Punkt entspricht.

1 Vgl. z.B. Meyer-Wilmes, Hedwig: *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg u.a. 1990, 109ff; Schüssler Fiorenza, Elisabeth: *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988, 33ff. oder Schneider-Böklen, Elisabeth/Vorländer, Dorothea: *Feminismus und Glaube*, Mainz/Stuttgart 1992, 45ff.

1. Drei Richtungen feministischer Theoriebildung

Feministische Theorie besitzt als gemeinsamen Nenner das Thema ›Geschlecht‹ und eine grundsätzliche Parteilichkeit für Frauen. Auch in der Analyse patriarchaler Verhältnisse besteht noch weitgehende Einigkeit, doch bereits bei der Suche nach den Gründen für diese Situation und den jeweiligen positiven Zielvorstellungen beginnt die innerfeministische Differenzierung. Als drei Grundrichtungen feministischer Theoriebildung lassen sich Gleichheitsfeminismus, Differenzfeminismus und dekonstruktiver Feminismus unterscheiden. Die drei Richtungen bildeten sich in historischer Abfolge aus und müssen im Rahmen des jeweiligen gesellschaftlichen Kontextes ihrer Entstehung verstanden werden.

1.1. Gleichheitsfeminismus

Die früheste Richtung des humanistischen oder Gleichheitsfeminismus antwortet auf die Situation gesellschaftlicher Benachteiligung von Frauen. Er bildete in den siebziger Jahren die wesentliche theoretische Grundlage für die zweite Frauenbewegung,² die auf die Realisierung der gesetzlich verankerten Gleichberechtigung der Geschlechter drängte. In seinem Zentrum steht das politische Ziel gleicher Chancen und Rechte für Frauen und Männer in allen Lebensbereichen. Entsprechend geht er von der Annahme prinzipieller Gleichheit der Geschlechter aus. Nach Ansicht des Gleichheitsfeminismus verwechselt die patriarchale Gesellschaft biologische mit charakterlichen Eigenschaften und legt Frauen auf Rollen und

2 Die ›zweite Frauenbewegung‹ der sechziger und siebziger Jahre bezieht sich auf die ›erste Frauenbewegung‹ Anfang des 20. Jahrhunderts.

Charaktere fest, die sie an ihrer Entfaltung hindern. Für Männer sei hingegen in wesentlich höherem Maße als für Frauen ein selbstbestimmtes Leben möglich und legitim. Das Ziel feministischer Bemühungen ist entsprechend die Emanzipation der Frau als Befreiung von den Normen traditioneller Weiblichkeit, die Ermöglichung von Selbstbestimmung und die Chancengleichheit von Männern und Frauen.

Seit Ende der siebziger Jahre regt sich jedoch in der innerfeministischen Diskussion Kritik vor allem an den Prämissen dieser Konzeption. Ihr wird vorgeworfen, daß sie die in der westlichen Gesellschaft gängige Definition des Menschseins als Männlichkeit und die Abwertung der traditionell als ›weiblich‹ bezeichneten Eigenschaften übernehme. Sie setze die gesellschaftlichen Gegensätze von Natur und Kultur, Geist und Körper, Produktion und Reproduktion und die Höherwertung des jeweils ersten Pols unhinterfragt voraus und erstrebe keine grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungen. Frauen würden nach diesem Ansatz nur das Spiel der Männer ›mitspielen‹, ohne die Spielregeln zu hinterfragen.

1.2. Differenzfeminismus

Der gynozentrische oder Differenzfeminismus steht im Kontext einer wachsenden Bewußtwerdung der ›Andersartigkeit‹ von Frauen gegenüber Männern, die gerade mit der zunehmenden gesellschaftlichen Teilhabe von Frauen am öffentlichen Leben deutlich wurde. Entsprechend richtet er schwerpunktmäßig seine Kritik auf die Ablehnung und Abwertung spezifisch weiblicher Eigenschaften und Werte durch eine männlich geprägte Kultur. Den ›männlichen‹ Werten wie Rationalität, Autonomie, Überlegenheit oder an Linearität und Dichotomien orientiertes Denken werden alternative ›weibliche‹ Werte wie Emotionalität, Beziehungsfähigkeit, Fürsorge, zy-

klisches Denken oder Verbundenheit entgegengesetzt. Die Idee eines autonomen, individualistischen und selbstbezogenen Subjekts, das nach der Herrschaft über andere Menschen und die Natur strebt, wird als ›männlich‹ kritisiert. Im Gegensatz dazu wird eine ›weibliche‹ Weltanschauung entworfen, die sich durch die Beziehungen zu anderen definiert und das Wohl einer Gruppe über den Eigennutz stellt. Die Herkunft der Geschlechtscharaktere kann dabei sowohl biologisch als auch sozialisatorisch begründet werden.

Seit Mitte bis Ende der achtziger Jahre wird zunehmend innerfeministisch Kritik am Differenzfeminismus laut, die sich primär gegen die Betonung der einen großen Differenz von männlich und weiblich wendet. Ihm wird vorgeworfen, daß er zwar das Denken in Dichotomien und Differenzen als ›männlich‹ kritisiere, es aber gleichzeitig reproduziere, indem er auf den wesensmäßigen Unterschieden zwischen den Geschlechtern beharre. Dies wirke sich letztlich konservativ und antifeministisch aus, denn es stütze den Glauben an eine spezifische weibliche bzw. männliche Natur, die eine Grundlage des patriarchalen gesellschaftlichen Systems bildet. Zudem könne der gynozentrische Feminismus mit dem Postulat ›der Frau‹ oder ›der Weiblichkeit‹ die realen Frauen in ihrer Vielfältigkeit nicht erfassen und ließe sie – ihre Individualität erneut ignorierend – hinter der einen binären Differenz zwischen Mann und Frau verschwinden.

1.3. Dekonstruktiver Feminismus

Im Zuge der Betonung der Solidarität unter Frauen traten die Unterschiede zwischen Frauen zunehmend stärker hervor und relativierten die eine große Differenz zwischen den Geschlechtern. Darauf reagierte der dekonstruktive oder postmoderne Feminismus, der sich weniger mit der Frau im Un-

terschied zum Mann, sondern mit den unterschiedlichen konkreten Frauen in ihren vielfältigen Kontexten beschäftigt.

Nach diesem Ansatz wird die Kategorisierung der Geschlechter überhaupt als Basis einer unvermeidlichen Hierarchisierung und Diskriminierung analysiert und ›Geschlecht‹ als ein gesellschaftliches Konstrukt entlarvt. Statt von ›Weiblichkeit‹ und ›Männlichkeit‹ als Gegebenheiten auszugehen, fragt er daher nach den Bedingungen und Machtkonstellationen ihrer gesellschaftlichen Produktion. Unterstützt wird der Ansatz von biologischen und ethnologischen Studien, die die Absolutheit der Zweigeschlechtlichkeit problematisieren. In der Frage der Geschlechtsidentität steht zwar nicht jede Möglichkeit offen, jedoch sind bedeutend mehr Möglichkeiten denkbar, als die patriarchal bestimmte Gesellschaft vorsieht. Diese Einsicht steht häufig gegen die Alltagserfahrung, da unsere kulturell geprägten Wahrnehmungs- und Denkschemata auf Zweigeschlechtlichkeit fixiert sind und die Erfahrung die Existenz grundlegender Unterschiede zwischen den Geschlechtern bzw. Gemeinsamkeiten innerhalb des gleichen Geschlechts bestätigt.

Der Ansatz widerspricht einer universalen ›weiblichen Identität‹, da dieser Begriff eine inhaltliche Bestimmung von Weiblichkeit suggeriert, die die Differenzen einebnet und Frauen damit erneut unterdrückt. Gilt dies schon innerhalb des gleichen Kulturkreises, erweist sich eine ›weibliche Identität‹ erst recht in weltweiter Perspektive als illusorisch, da sie sich in den unterschiedlichen historischen und regionalen Kontexten mit ethnischen, sexuellen, regionalen und klassenspezifischen Bedingungen überschneidet. Ebenso wenig kann von einer einheitlichen Unterdrückungsform wie ›dem Patriarchat‹ ausgegangen werden, sondern es muß konkret nach dem jeweiligen historischen und kulturellen Kontext gefragt

werden, in dem die Rolle von Frauen sehr verschieden sein kann.

2. Theologische Konsequenzen der feministischen Theorieansätze am Beispiel der Trinität

2.1. Gottesbild

Seit ihren Anfängen hat Feministische Theologie Kritik an einem einseitig männlichen Gottesbild geübt und Gott anders als in den Bildern eines Vaters, Herrschers, Kriegers und Machthabers gedacht. Die Kritik und die feministischen Alternativen dazu lassen sich nun analog zu den drei Richtungen feministischer Theologie systematisieren.

Eine *gleichheitsfeministisch* orientierte Kritik am patriarchalen Gottesbild betont zunächst, daß Gott der Vater aller Menschen ist. »Gott hat nicht nur starke Söhne«³, sondern er hat auch Töchter, die er nach seinem Bilde geschaffen hat. Damit werden in erster Linie die Konsequenzen des männlichen Symbolsystems in ihren negativen Auswirkungen für Frauen kritisiert. Als Untermauerung dieser Kritik kann die prophetisch-befreiende Tradition der Bibel herangezogen werden. Der prophetische Glaube kritisiert die religiöse Legitimierung von Macht und will jegliche Herrschaftsstruktur überwin-

3 So der Titel von einem der ersten die Grundzüge der Feministischen Theologie zusammenfassenden Werke von Halkes, Catharina J.M.: Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh (1980) 3. Auflage, 1982. Der Titel mag auf das gleichheitsfeministische Anliegen hinweisen, vor allem bezüglich des Gottesbildes geht sie aber inhaltlich darüber hinaus und fragt nach neuen Möglichkeiten, Gott zu denken.

den.⁴ Wenn dies aber für alle Menschen, Männer wie Frauen, gilt, läßt sich das prophetische Prinzip auf patriarchale Herrschaft anwenden und entspricht damit dem gleichheitsfeministisch orientierten Ansatz der Frauenbefreiung.

Einer gleichheitsfeministischen Tendenz entsprechen auch Versuche, primär die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der biblischen Bücher als frauenfeindlich zu kritisieren und die Bibel selbst inklusive ihrer Gottesbilder zu ›retten‹.⁵ So kann die Entdeckung der (in Christus geoffenbarten) liebevollen Zuwendung des Vatersgottes zum Menschen als feministisch hinreichend angesehen werden.⁶

Ein *differenzfeministischer* Ansatz hingegen kritisiert das gesamte Symbolsystem als patriarchal und auf männliche Bedürfnisse ausgerichtet. Er sucht nach Gottesbildern, die Frauen und den weiblichen Erfahrungen gerecht werden. Je nach dem Grad von Verbundenheit mit der Tradition hebt der Ansatz weibliche Bilder für Gott hervor oder öffnet sich einer Göttinnenspiritualität.

4 Vgl. R. Radford Ruether: *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 46ff..

5 So Russell, Letty M.: *Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung*, München 1989 und Tribble, Phyllis: *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978. Eine detaillierte Kritik dieser Position findet sich bei Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis* 42ff.

6 Vgl. z.B. Halkes, Catharina J.M.: *Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie*, Gütersloh 1985, 123: »Ich glaube immer weniger, daß Frauen so dringend nach Gott-die-Mutter suchen müssen. Gott hat sich im menschgewordenen Wort inkarniert, in Jesus von Nazareth, den wir Christus nennen.«

Herausgearbeitet wird jetzt z.B. Gott als Gebärende (Jes 42₁₄), als Hebamme (Ps 22_{10f.}), als Mutter, die ihre Kinder nicht vergißt (Jes 49₁₅), als Bäckerin (Mt 13₃₃ par.), als Frau, die den verlorenen Groschen sucht (Lk 15₈₋₁₀) oder als Henne, die ihre Küken unter ihren Flügeln sammelt (Mt 23₃₇).⁷ Den weiblichen Bilder Gottes werden qualitative Eigenschaften – Lebensschaffend, beziehungsorientiert, friedensstiftend, nährend etc. – zugeschrieben, die sie von den männlichen abgrenzen. Auch die Bezeichnung Gottes als ›Mutter‹ entspricht diesen Eigenschaften⁸ ebenso wie die Hervorhebungen der weiblich-mütterlichen Seiten Gottes.⁹ Bedeutung haben diese Bilder vor allem für Frauen, die sich mit ihnen identifizieren können und in der Identifikation ihre weibliche Identität stärken können.

Diese identifikatorische Funktion wird auch als zentral für die Entwicklung einer Göttinnenspiritualität angesehen,¹⁰ die den männlichen Gott entweder ergänzt oder verabschiedet. Die Formulierung Mary Dalys »Wenn Gott männlich ist, muß ... das Männliche Gott sein«¹¹ bringt den Zusammenhang zwischen göttlichem Symbolsystem und gesellschaftlichen

-
- 7 Vgl. Mollenkott, Virginia R.: Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel, München 1985.
- 8 Vgl. z.B. Johnson, Elisabeth A.: Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994, 235ff. und Moltmann-Wendel, Elisabeth: Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 97ff.
- 9 Vgl. z.B. Mulack, Christa: Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes, Stuttgart 1983, 20, 332f.
- 10 Vgl. z.B. Christ, Carol: Warum Frauen die Göttin brauchen, Schlangenbrut 8 (1985), 6 – 19.
- 11 Daly, Mary: Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980, 33.

Verhältnissen auf den Punkt. Das Symbol der Göttin drückt dagegen weibliche Autonomie und Macht aus, die Leben hervorbringt und erhält.¹²

Neben den göttlichen Namen und Bildern arbeitet differenzfeministische Theologie auch an den inhaltlichen Vorstellungen von Gott. Sie stellt fest, daß die gängigen Vorstellungen von Gott primär auf den Erfahrungen von Männern beruhen, die innerhalb einer patriarchalen Gesellschaft Verantwortung tragen und wenig auf den – nicht mit diesen identischen – Erfahrungen von Frauen. Gott wurde lange als autonomer Herrscher gedacht, dessen Stärke gerade in seiner Unabhängigkeit und in seinem Nicht-Angewiesensein auf andere liegt. Feministische Theologie analysiert dieses Modell als von der Sozialisation von Männern geprägt, die eher als Frauen zur Unabhängigkeit erzogen werden und in dem Angewiesensein auf andere eine Bedrohung sehen. Aus der beziehungsorientierteren Erfahrung von Frauen heraus stellt Feministische Theologie dem unabhängigen Bild von Gott eine Gottesvorstellung entgegen, die eine enge Beziehung zur Welt eingeht und von dieser berührt wird.¹³ Nach dieser Vorstellung übt Gott Macht nicht als absoluter Herrscher aus, sondern die göttliche Macht ermächtigt andere zu eigenen Möglichkeiten, ohne sie sich zu unterwerfen.

12 Vgl. z.B. Moltmann-Wendel, Elisabeth: *Milch und Honig* 61f oder *Sorge, Elga: Religion und Frau*, Stuttgart 1985. Eine zusammenfassende Darstellung der Diskussion um die Göttin findet sich bei Jakobs, Monika: *Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen. Die Gottesfrage in der feministischen Theologie* (Frauenforschung Bd. 1), Münster 1993, 111ff.

13 Vgl. z.B. Heyward, Carter: *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986 und Johnson, Ich bin 293, 304f. und 331ff.

Ein *dekonstruktiver* Ansatz warnt, daß diese ›anderen‹ Bilder für Gott zum Problem werden, wenn in Verbindung mit der ›Weiblichkeit‹ Gottes das Tröstende, Erbarmende, Versorgende in den Vordergrund gerückt und als die ›weibliche‹ Seite Gottes bezeichnet wird. Damit wird die gesellschaftlich vorgenommene starre Einteilung in weiblich und männlich bekräftigt und Frauen auf die versorgende, emotionale Rolle festgelegt.¹⁴ Dem dekonstruktiven Feminismus geht es gerade nicht um die Entdeckung spezifisch ›weiblicher‹ Seiten Gottes, sondern um vernachlässigte Aspekte, die zur Fülle Gottes gehören. Weiblichen Bildern, die dem Geschlechterstereotyp widersprechen, kommt daher eine besondere Rolle zu (z.B. Hosea 13g: »Ich falle sie an wie eine Bäarin, der man die Jungen geraubt hat, und zerreiße ihnen die Brust und das Herz.«).

Dem Ansatz, das Geschlecht des Menschen nicht als das wichtigste Kriterium zu nehmen, entspricht auch der Versuch, nichtpersonale Bezeichnungen für Gott zu formulieren. Hier kann ebenfalls auf biblische und alte christliche Traditionen zurückgegriffen werden, wenn Gott als der/die Seiende, Quelle des Lebens, Licht der Welt, Kraft, Grund des Seins, Heiliges Geheimnis etc. bezeichnet wird, oder die dynamische Wirklichkeit Gottes als Verb erfaßt wird.¹⁵ Diese Bilder erinnern in besonderem Maße daran, daß Gott in unseren Kategorien von Weiblichkeit und Männlichkeit nicht aufgeht. In eine ähnliche Richtung gehen Wortschöpfungen, die männliche und weibliche Grammatik in sich vereinen wie Gott/in¹⁶.

14 Vgl. z.B. Jakobs, Frauen 140.

15 Vgl. z.B. Dalys Verständnis Gottes als dynamische Wirklichkeit.

16 Vgl. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott, 66.

Die inhaltlichen Veränderungen am Gottesbild hin zu Betonung von Beziehungen kann der Dekonstruktivismus teilen, sieht aber seine Bedeutung für beide Geschlechter gleichermaßen. Stärker als ein differenzfeministischer Ansatz betont ein dekonstruktiver, daß an der Freiheit Gottes gegenüber der Welt und an seiner Macht festgehalten werden muß. Das Bild eines unfreien, machtlosen, leidenden Gottes sieht er als für Frauen eher gefährlich an, weil dies ihrer klassischen Rolle fatal entspricht. Feministische Theologie sucht nach einer Auffassung, die Macht und mitleidende Liebe nicht als Alternativen sieht, sondern die beiden vereinen und Liebe als die Form verstehen will, in der die göttliche Macht erscheint.¹⁷

2.2. *Christologie*

Jede Feministische Theologie sieht sich damit konfrontiert, daß nach christlicher Auffassung die unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes exklusiv in einem Mann erfolgte. Göttliches und Männliches werden damit noch enger verbunden, als dies beim Gottesbild bereits der Fall war, den realen Männern wird auf diese Weise eine größere Würde zugesprochen als Frauen. Wenn aber gerade durch den, der die Menschheit erlösen soll, Frauen abgewertet werden, muß die feministische Frage zugespitzt lauten: »Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?«¹⁸ Der Umgang mit dieser Frage und die feministischen Antworten können wiederum analog zu den beschriebenen Richtungen strukturiert werden.

17 Vgl. Johnson, *Ich bin* 306 und 340f.

18 Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, 145.

Ein *gleichheitsfeministischer* Ansatz stellt klar, daß Jesus gleichermaßen für Frauen wie für Männer gekommen ist und beide Geschlechter in gleichem Maß erlöst, die Vorordnung von Männern also keinen Anhalt an der Christologie hat. Kritisiert wird danach vor allem die für Frauen negative Wirkungsgeschichte. Es wird herausgearbeitet, daß diese dem historischen Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien widerspricht, da Jesus im Verhältnis zu seinem gesellschaftlichen Kontext auffällig gleichberechtigt und unverkrampft mit Frauen umging.¹⁹ Er lebte in einer Gemeinschaft von Frauen und Männern und hatte Jüngerinnen, die – im Gegensatz zu den Männern – bei seinem Tod unter dem Kreuz standen, die ersten Zeuginnen seiner Auferstehung wurden und den Auftrag zur Verkündigung erhielten. Die Evangelien zeigen, daß Jesus Frauen als aktive und kompetente Gesprächspartnerinnen ernst nahm (z.B. Joh 4 und Joh 11) und sich über Tabus ›weiblicher Unreinheit‹ hinwegsetzte (Mk 5₂₅₋₃₄ par.). Er war bereit, von Frauen zu lernen (Mk 7₂₄₋₃₀ par.) und seine Sendung durch eine Frau vorbereiten zu lassen (Mk 14₃₋₉). Nach diesem Ansatz wird also eine ›Jesulogie‹ erarbeitet, hinter der die heilsgeschichtliche Bedeutung des Christus – und damit der Anstoß seiner Männlichkeit – zurücktritt.

Das frauenfreundliche Handeln Jesu zu benennen, ist sicherlich ebenso in *differenzfeministischer* Linie denkbar. Neben der Entwicklung einer Jesulogie entspricht es aber auch differenzfeministischem Denken, die Christologie als solche zu verändern und ein neues, dynamischeres Erlösungsverständnis zu entwickeln: Die exklusive Inkarnation Gottes in einem Mann wird relativiert. Jesus wird nach wie vor als Inkarnati-

19 Vgl. z.B. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis* 144ff. oder Moltmann-Wendel, *Das Land* 86ff. und 123ff.

on Gottes verstanden, aber nicht mehr als die einzige. Er wird in Beziehung gesetzt zu anderen messianischen Gestalten und auch zu Christinnen und Christen heute, denn auch diese sind herausgefordert zu zeigen, daß sein Leben und die darin offenbar gewordene Menschwerdung Gottes von bleibender Gültigkeit ist. Verbunden damit ist der Gedanke einer fortlaufenden Menschwerdung Gottes, die sich überall dort vollzieht, wo Befreiung aus Unterdrückung und Unrecht geschieht und Liebe und Gerechtigkeit verwirklicht wird.²⁰ Diese Haltung aber entspricht stärker dem weiblichen Lebensentwurf als dem männlichen, so daß Frauen im Erlösungs geschehen eine bevorzugte Rolle spielen. Dies wird sowohl sozialpsychologisch begründet wie auch am Neuen Testament exegetisch belegt.²¹

20 Vgl. z.B. Strahm, Doris: Artikel ›Jesus Christus‹, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. von Elisabeth Gössmann u.a., Gütersloh 1991, 200 – 207, 204.

21 So wurde beispielsweise herausgearbeitet, daß das Wort ›diakon-ein‹ in den Evangelien einige Male im Zusammenhang mit Frauen, nicht aber von Männern benutzt wird – die Schwiegermutter des Petrus dient Jesus nach ihrer Heilung (Mk 1₃₁ par.), die Frauen in der Gemeinschaft dienen mit ihrer Habe (Lk 8₃), und Mk 15₄₁ erwähnt ebenfalls das Dienen der Frauen im Rückblick. Das gleiche Wort wird Mk 10₄₅ von Jesus selbst ausgesagt und bezeichnet die Sendung Jesu insgesamt. Das Wort beschreibt damit auch das ideale Verhältnis der Christen und Christinnen untereinander. »Dienen ist das charakteristische Verhalten in der neuen Gemeinschaft, ist Absage an Herrschaft und hierarchische Ordnung.« (Moltmann-Wendel, Das Land 133, vgl. auch Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis 390). Diesem Ansatz entspricht auch Mulack, Christa: Jesus, der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik, Stuttgart 1987.

Ein *dekonstruktiv-feministischer* Zugang zur Christologie nimmt ebenfalls die Problematik des Mannseins Jesu wahr und ernst, möchte aber in einem weiteren Schritt – der deutlich der zweite sein muß und nicht zu früh gegangen werden darf – darüber hinaus gelangen, indem er die grundlegende Bedeutung des Geschlechts für das Menschsein überhaupt relativiert. Dieses Modell geht aus von einer Anthropologie, die die immense Bedeutung des Geschlechts in unserer Gesellschaft überwinden möchte zugunsten einer Vielfalt von Möglichkeiten, Mensch zu sein.²² Es sieht andere Faktoren wie Alter, Herkunft, historischer Zeitpunkt des Lebens oder soziale Lage als mindestens ebenso wichtig für die menschliche Identität an wie das Geschlecht. Auf dieser Grundlage wird ein neues Verständnis des Mannseins Jesu möglich: »Eine mehrpolige Anthropologie erlaubt der Christologie, das Mannsein Jesu dadurch zu integrieren, daß sie die Interdependenz der Verschiedenheit als Hauptkategorie verwendet, statt die Sexualität ideologisch und verzerrt hervorzuheben. Unter einer Vielzahl von Unterschieden wird Jesu Mannsein als an sich wichtig für seine eigene historische Identität und die historische Herausforderung seines Dienstes eingeschätzt, aber weder als theologisch bestimmend für seine Identität als Christus noch als normativ für die Identität der christlichen Gemeinschaft betrachtet.«²³ Dem historischen Mannsein Jesu

22 Vgl. Johnson, *Ich bin* 214ff

23 Johnson, *Ich bin* 217. Johnson zeigt, daß Feministische Theologie bei dieser Argumentation interessanterweise auf das altkirchliche Konzil von Chalcedon 451 zurückgreifen kann, wo entschieden wurde, daß die göttliche und die menschliche Natur Jesu zwar nicht getrennt, aber auch nicht vermischt werden dürfen. Eine Vermischung der beiden Naturen aber liegt vor, wenn

kommt höchstens insofern eine Angemessenheit zu, als sein Geschlecht die Provokation seiner Botschaft deutlich gemacht hat, da diese im Munde einer Frau den Rollenerwartungen entsprochen hätte.

3. *Pneumatologie*

Die dritte Person der Trinität wurde in den Anfängen feministischer Theologie weniger berücksichtigt, mittlerweile werden in einer feministischen Relecture der Geist-Tradition jedoch große Chancen gesehen, die im einzelnen wiederum unterschiedlich aussehen kann.

Gleichheitsfeministisches Nachdenken über den Geist stellt fest, daß dieser Frauen wie Männer zur prophetischer Rede befähigt. Der Geist wird als Garant für ein dynamisches Verständnis der Offenbarung verstanden, so daß die Offenbarung mit Jesus Christus zwar unübertroffen, aber nicht abgeschlossen ist.²⁴ Auf dieser Grundlage kann Feministische Theologie frauenfeindliche Tendenzen in der christlichen Überlieferung kritisch prüfen und auf ihren Offenbarungsanspruch hin befragen, da auch heutige theologische Urteilsbildung auf den Geist vertrauen kann.

Diesem Zugang widerspricht auch ein *differenzfeministischer* Ansatz nicht, er akzentuiert aber die Rolle der spezifisch weiblichen Erfahrungen bei der theologischen Urteilsbildung

die Männlichkeit Jesu als menschliche Eigenschaft in seine Göttlichkeit hineingetragen wird, 56.

24 Vgl. z.B. Pissarek-Hudelist, Herlinde: Artikel ›Offenbarung‹, in: Wörterbuch der feministischen Theologie 307 – 310 oder Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis ... 68f.

stärker als der Gleichheitsfeminismus. Darüber hinaus liegt es in differenzfeministischer Linie zu betonen, daß das hebräische Wort ›ruach‹ für ›Geist‹ weiblichen Geschlechts ist. Die grammatische Bezeichnung korrespondiert mit den klassisch weiblichen Eigenschaften und Funktionen, die dem Geist zugeschrieben werden wie Liebe, Selbstlosigkeit, Trösten, Zureden, Mitleid, Hilfe, Leben schaffen etc.²⁵ Der Geist kann daher auch als die weibliche Seite Gottes bezeichnet werden.

Hinsichtlich des Gottesbildes zeigt differenzfeministische Theologie an der dritten Person der Trinität erneut auf, daß Gott kein isolierter statischer Monarch ist, sondern ein beziehungsreiches »Geheimnis der Liebe«²⁶, das eng verwandt ist mit der Lebensweise von Frauen.

In *dekonstruktiver* Perspektive ergeben sich für das ›weibliche‹ Verständnis des Geistes die gleichen Probleme wie mit der Einseitigkeit ›weiblicher‹ Gottesbilder. Zum einen werden mit der Zuordnung der emotionalen und zuwendenden Eigenschaften auf einen ›weiblichen‹ Geist klassische Rollenerwartungen bestätigt. Zum anderen bleibt – im Gegensatz zu zwei deutlich konturierten männlichen Personen – das weibliche Element verschwommener und ohne personales Antlitz. Da nach der klassischen theologischen Auffassung der Geist ja vom Vater und (nach westlicher Auffassung) vom Sohn ausgeht und Vater und Sohn verbindet, erinnert dies fatal an die klassische Familienkonstellation, in der die Mutter ihre Identität vom Vater und vom Sohn erhält und für den familiären Zusammenhalt sorgt.²⁷

25 Vgl. z.B. Johnson, Ich bin 120.

26 Johnson, Ich bin 262.

27 Vgl. Johnson, Ich bin 78f. und 200f.

Der dekonstruktive Ansatz hebt daher eher diese Eigenschaften nicht als weibliche, sondern als menschliche ins Bewußtsein. Er entdeckt die klassischen Metaphern für den Geist, Liebe und Gabe, wieder, die in Freiheit gegebene Zuwendung und Beziehung beschreiben. Auch die Betonung der Verwandtschaft zwischen dem Geist und der Weisheit (Sophia), deren biblische Beschreibung »weit entfernt von dem stereotypisch Weiblichen ist«²⁸, entspricht dekonstruktivem Denken. Hier wird besonders die Kraft zur Veränderung jenseits von Geschlechterrollen gesehen: »Geist-Sophia ist die Quelle verwandelnder Energie bei allen Geschöpfen. Sie leitet Neues ein, gibt Anstoß zur Veränderung und verwandelt Totes in neues Leben.«²⁹

28 Johnson, Ich bin 125, vgl. auch 175ff.

29 Johnson, Ich bin 189, vgl. auch Jakobs, Frauen auf der Suche 79ff.