

SASKIA WENDEL

**»... und sind wir schon weiter, zu weit gegangen,
geht's noch einmal weiter, zu keinem Ende
geht's.« (Ingeborg Bachmann)**

Zur Zukunftsfähigkeit feministischer Theologie

»Ich studiere Theologie, und außerdem bin ich eine Frau. Vielleicht kommt es Ihnen seltsam vor, daß ich diese beiden Aussagen nebeneinander stelle, als ob ich damit sagen wollte, daß die theologischen Anschauungen, die man hat, irgendwie von der Geschlechtszugehörigkeit beeinflußt wurden. Ich hätte selbst zu Beginn meines Studiums einen solchen Gedanken weit von mir gewiesen. Aber jetzt ... bin ich nicht mehr so sicher, daß die Theologen, wenn sie von dem Menschen sprechen, dieses Wort im allgemeinen Sinn gebrauchen und nicht den Mann meinen.«¹

Diese Perspektive war der Beginn eines Projektes namens feministische Theologie, das sich von Anfang an nicht als »Genitiv-Theologie« verstanden hatte, also als Sonderbereich neben der allgemeinen Theologie, sondern als grundlegende Revision der Theologie überhaupt und darin als neue Art und Weise, Theologie zu treiben. Bestimmend ist hier zunächst eine Richtung gewesen, die feministische Theologie als Befreiungstheologie konzipiert hat, deren Subjekte Frauen sind. Dementsprechend waren Erfahrungen von Frauen Ausgangspunkt und hermeneutisches Prinzip feministisch-theologischer Reflexion, und

¹ V. Saiving Goldstein: Die menschliche Situation – ein weiblicher Standpunkt. Zit. n. J. Flatters: »Probier, den weißen Mann aus meinem Kopf zu treiben ... jetzt, wo meine Augen aufgehen ...« Feministische Theologie in den USA. In: Ch. Schaumberger/M. Maaßen (Hrsg.): Handbuch Feministische Theologie, Münster 1986, 38–50, hier 39.

diese Erfahrungen wurden meist als Unterdrückungserfahrung verstanden, so etwa bei Elisabeth Schüssler-Fiorenza:

»Insofern feministische Theologie nicht mit Äußerungen über Gott und Offenbarung beginnt, sondern mit der Erfahrung von Frauen, die um die Befreiung von patriarchalischer Unterdrückung ringen, tritt ihr universaler Charakter in den Stimmen von Frauen verschiedener Rassen, Schichten, Kulturen und Nationen in den Vordergrund. Insofern die primäre theologische Frage für die Befreiungstheologie nicht die Frage ›Wie können wir an Gott glauben?‹ ist, sondern ›Wie können die Armen Würde erringen‹, muß das hermeneutische Privileg der Armen als hermeneutisches Privileg armer Frauen artikuliert werden.«²

In dieser feministischen Befreiungstheologie stand der Primat der Praxis und die befreiende Deutung der Botschaft Jesu im Mittelpunkt, ebenso die Parteilichkeit für Frauen als hermeneutisches Kriterium, wobei die »gefährliche Erinnerung« an Unterdrückungserfahrungen als zentral angesehen wurde:

»Die christliche Botschaft ist ... eine befreiende und gefährliche Erinnerung ... Gefährlich ist die Erinnerung auch für Frauen, insofern sie uns zwingt, unserer Geschichte und unseren Geschichten als Opfer und Besiegte ins Auge zu sehen, und unser Betroffensein bewußtmacht und uns dabei stört, wenn wir uns mit der Geschichte und Gegenwart arrangieren wollen.«³

In ihrer Angewiesenheit auf die Praxis und die Erfahrung wurde feministische Theologie auch als kontextuelle Theologie verstanden, die die kontextuelle Bedingtheit jeder Theologie explizit anerkennt.

Frühzeitig kristallisierten sich zwei unterschiedliche Richtungen feministischer Theologie heraus: Die eine Richtung verstand sich eindeutig als christliche Theologie, die andere Richtung verabschiedete

² E. Schüssler Fiorenza: Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie. In: Concilium 20 (1984), 31–38, hier 34.

³ Ch. Schaumberger: Das Verschleiern, Vertrösten, Vergessen unterbrechen. Zur Relevanz politischer Theologie für feministische Theologie. In: M.-Th. Wacker (Hrsg.): Der Gott der Männer und die Frauen, Düsseldorf 1987, 126–161, hier 155f.

sich von Kirchen und Christentum mit dem Argument, dass das Christentum schon in seinen Grundlagen patriarchal sei, und suchte dementsprechend eine postchristliche feministische Theologie zu formulieren.⁴ Parallel zu dieser eher binnentheologischen Diskussion vollzog sich in der feministischen Theorie eine grundlegende Veränderung, die auch die feministische Theologie beeinflusste: Das bis dahin herrschende Gleichheitsparadigma in der Tradition Simone de Beauvoirs, das die feministische Theologie in ihren Anfängen geprägt hatte, wurde massiv kritisiert. Zum einen machten schwarze Feministinnen darauf aufmerksam, dass die Auffassung, alle Frauen seien gleich bzw. dann auch gleich unterdrückt, von einem impliziten Rassismus durchsetzt ist, der den Unterschied zwischen privilegierten weißen und diskriminierten schwarzen Frauen verschleiert.⁵ Zum anderen stellte die poststrukturalistisch beeinflusste Theorie der sexuellen Differenz den Gleichheitsfeminismus in Frage: Angefragt wurde das Ideal der Gleichheit, die Ideen Subjektivität und Autonomie, die These, dass alle Frauen gleich seien, und schließlich die unhinterfragte Übernahme eines Opferstatus und einer Opferperspektive durch Frauen. Dagegen wurde von Differenzfeministinnen wie Luce Irigaray und den italienischen Philosophinnen aus der Gruppe »Diotima«, allen voran Adriana Cavarero und Luisa Muraro, betont, dass nicht von der Gleichheit aller Menschen, sondern von der grundlegenden Differenz im Menschsein auszugehen sei, der Differenz zwischen Mann und Frau, und dass ebenso Differenzen zwischen Frauen zu konstatieren seien. Dementsprechend könne man von einer weiblichen Identität, einem weiblichen Denken, einem weiblichen Begehren, einer weiblichen Freiheit und einer weiblichen Autorität sprechen. Dieses »Weibliche« sei keinesfalls biologistisch oder essentialistisch zu verstehen; es wurzele vielmehr – so etwa Irigaray im Anschluss an Jacques

⁴ Vgl. hierzu vor allem M. Daly: *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*, Boston 1973.

⁵ Vgl. etwa A. Lorde: *Offener Brief an Mary Daly*. In: Dies.: *Lichtflut. Neue Texte*, Berlin 1988, 13–17; vgl. hierzu auch Ch. Schaumberger: »Das Recht, anders zu sein, ohne dafür bestraft zu werden«. *Rassismus als Problem weißer feministischer Theologie*. In: Dies. (Hrsg.): *Weil wir nicht vergessen wollen ... zu einer feministischen Theologie im deutschen Kontext*, Münster 1987, 101–118.

Lacan – in der Praxis einer symbolischen Ordnung, die bislang männlich bestimmt gewesen sei, und der man eine weibliche symbolische Ordnung gegenüberstellen müsse.

Sowohl Irigaray als auch Muraro votierten dafür, auch die Theologie in diese Konzeption einer weiblichen symbolischen Ordnung miteinzubeziehen: Frauen müssten sich, so Irigaray, die theologische Tradition aneignen, ansonsten könnten Frauen nicht zu sich selbst, zu ihrer Identität und ihrem Begehren finden, denn:

»Keine Konstitution von Subjektivität, noch einer menschlichen Gemeinschaft ist je ohne Mitwirkung des Göttlichen gewonnen worden. ... Wenn die Frauen keinen Gott haben, können sie nicht kommunizieren, auch nicht untereinander ... Um Frau zu werden, um ihre weibliche Subjektivität zu erfüllen, braucht die Frau einen Gott, der die Vollendung *ibrer* Subjektivität darstellt.«⁶

Ausgehend von Feuerbachs These, dass sich der Mensch als Gattungswesen qua Unendlichkeit der Vernunft konstituiere, und dass »Gott« (als hypostasierte unendliche Vernunft) als vollkommener Spiegel des menschlichen Identifikationsprozesses fungiere, propagiert Irigaray die Notwendigkeit eines weiblichen Gottes, einer weiblichen Trinität als Spiegel für die weibliche Identitätsfindung: »Gott ist der andere, den wir brauchen, um zu *werden* ... Ein weiblicher Gott steht noch aus.«⁷ Muraro stellt von diesen Überlegungen Irigarays ausgehend Reflexionen zur Notwendigkeit einer erneuten Inkarnation Gottes an, diesmal in einer Frau: Ist die Geschlechterdifferenz für das Menschsein konstitutiv, dann muss Muraro zufolge das Göttliche noch einmal die »zweite Menschennatur«, nämlich »Frauennatur« annehmen.⁸ In der feministischen Theologie wurde dieser Ansatz insbesondere hinsichtlich der Bedeutung einer weiblichen Genealogie und einer

⁶ L. Irigaray: Göttliche Frauen. In: Dies.: Genealogie der Geschlechter, Freiburg 1989, 93–120, hier 103f.

⁷ Ebd., 111.

⁸ Vgl. L. Muraro: Vilemina und Mayfreda. Die Geschichte einer feministischen Häresie, Freiburg 1987; vgl. hierzu auch A. Cavarero: Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz. In: Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona (Hrsg.): Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz, Wien 1989, 65–101, hier 87–94.

»symbolischen Ordnung der Mutter« für die weibliche Identitätsfindung sowie – u. a. im Anschluss an Hannah Arendt – in Bezug auf Überlegungen über die philosophisch-theologische Relevanz der Natalität rezipiert.⁹ Neben der Differenztheorie prägten auch andere postmoderne bzw. poststrukturalistische Modelle wie etwa die Philosophien Michel Foucaults oder Jacques Derridas den feministisch-theologischen Diskurs, und in der Nähe dieser Konzepte siedelten sich auch Projekte feministischer kontextueller Theologien sowie ökofeministischer Theologien an.¹⁰

Doch dann ereignete sich in der feministischen Theorie ein zweiter Paradigmenwechsel, diesmal durch radikale Konstruktivistinnen wie Judith Butler. Für sie ist »Geschlecht« keine ontologische Größe, sondern Resultat einer diskursiven Praxis und damit Resultat einer sozialen Konstruktion. So verbietet sich in konstruktivistischer Perspektive jede Form von Identitätspolitik, die vom »Frausein« ausgeht – sei es in Form eines Gleichheitsfeminismus, sei es in Form der Differenztheorie. Damit wird allerdings einer feministischen Theorie, die immer noch vom »Subjekt Frau« ausgeht, die Basis entzogen. Auch wenn radikale Konstruktivistinnen in ihrer Destruktion der Geschlechtskategorie und des Subjektbegriffs gleichsam das Kind mit dem Bade ausschütten¹¹, so ist doch ihre Kritik am Differenzfeminismus bestehend, weil sie diese Theorie quasi mit deren eigenen Waffen schlägt.

⁹ Vgl. etwa Diotima (Hrsg.): Die Welt zur Welt bringen. Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen, Frankfurt/M. 1999; Dies. (Hrsg.): jenseits der Gleichheit. Über Macht und die weiblichen Wurzeln der Autorität, Frankfurt/M. 1999.

¹⁰ Vgl. z. B. M. McClintock Fulkerson: Changing the Subject. Women's Discourses and Feminist Theology, Minneapolis 1994; S. McFague: Models of God. Theology for an ecological, nuclear age, London 31989; S. D. Welsh: Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung, Freiburg/Schweiz 1988; Dies.: A Feminist Ethic of Risk, Minneapolis 1990.

¹¹ Vgl. hierzu z. B. meine Diskussion des konstruktivistischen Konzeptes in S. Wendel: Leibliches Selbst – geschlechtliches Selbst?! In: genus (Hrsg.): Kultur, Geschlecht, Körper, Münster 1999, 77–100; Dies.: Der Körper der Autonomie. Autonomie und gender. In: A. Autiero u. a. (Hrsg.): Endliche Autonomie, Münster 2003 [im Erscheinen]; vgl. auch meine Ausführungen zur feministischen Kritik am Subjektbegriff in S. Wendel: Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002, 70–83 und 303–305.

Butler z. B. macht deutlich, dass auch Poststrukturalistinnen wie etwa Irigaray davon ausgehen, dass sich Identität und Subjektivität einer symbolischen Ordnung verdanken, und dass sie folglich diese Ideen externalistisch erklären. Im Widerspruch dazu gehen Differenztheoretikerinnen jedoch immer noch von der Idee einer vorgängigen sexuellen Differenz bzw. einer weiblichen Identität aus; insofern ist die Differenztheorie inkonsequent in Bezug auf die externalistische Basis ihres eigenen Konzeptes.

Derzeit ist somit für die feministische Theorie zu konstatieren, dass weder das Gleichheits- noch das Differenzparadigma kritiklos Plausibilität für sich in Anspruch nehmen kann; alte Gewissheiten des Feminismus scheinen zerbrochen zu sein.

Vor diesem Hintergrund steht die feministische Theologie vor der Herausforderung, ihr Anliegen, ihre Aufgabe, ihr Ziel und ihre Methode neu zu bestimmen, und dies auch deshalb, weil sie sich mittlerweile – wie jede feministische Theorie – dem Vorwurf ausgesetzt sieht, dass sie überflüssig geworden sei; in theoretischer Hinsicht etwa durch die Anfragen des radikalen Konstruktivismus, in praktischer Hinsicht durch angeblich oder tatsächlich errungene frauenpolitische Erfolge. Dann aber stellt sich die Frage nach dem Selbstverständnis einer zukünftigen feministischen Theologie sowie danach, wie sie überhaupt noch eine Zukunft haben kann angesichts des skizzierten Paradigmenwechsels. Hierzu möchte ich aus systematischer Perspektive hypothetische Imperative zur Diskussion stellen, die für eine zukünftige feministisch-theologische Reflexion als Orientierungsregeln gelten können. Die Auswahl dieser Imperative begründet sich zum einen im Versuch, den Aporien der feministischen Theoriediskussion zu entkommen und zu verdeutlichen, dass bestimmte Gewissheiten feministischer Theologie keineswegs zerbrochen sind, und zum anderen darin, auf Schwachpunkte bzw. Leerstellen der bisherigen feministisch-theologischen Reflexion hinzuweisen und Lösungsvorschläge anzudeuten. Diese Schwachpunkte sind meines Erachtens insbesondere in der systematisch-theologischen Grundlagenreflexion zu suchen (traditionell formuliert: in der *demonstratio religiosa*) sowie in Bereichen der Gotteslehre und der Christologie (*demonstratio christiana*).

Dementsprechend richten sich die folgenden Imperative in erster Linie an systematische Theologinnen. Sie lauten:

Nicht in die Differenzfalle tappen!

Zu Recht hat sich feministische Theologie seit ihren Anfängen nicht als Sonderbereich neben der allgemeinen Theologie verstanden, sondern als neue Art und Weise theologischer Reflexion. Allerdings erweckten manche feministischen Theologinnen den Eindruck, als handele es sich dabei um eine ganz andere Art und Weise des Denkens und Argumentierens, um eine genuin »weibliche« Form von Reflexion, u. a. gestützt durch die Idee, dass es ein spezifisch weibliches Denken gebe. Traditionelle, von Männern formulierte theologische Ansätze standen dagegen sozusagen unter Generalverdacht bzw. unter Androzentrismus-Vorbehalt. Die Favorisierung eines genuin »weiblichen Denkens« wurde insbesondere durch die theologische Rezeption der Theorie der sexuellen Differenz populär – eine Rezeption, die allerdings die philosophischen wie theologischen Probleme übersieht, die der Differenztheorie zu eigen sind. Wie schon erwähnt widerspricht sich die Differenztheorie selbst, wenn sie auf der einen Seite betont, dass das »Weibliche« nicht essentialistisch zu verstehen sei, sondern als Teil der dem Individuum vorgängigen symbolischen Ordnung, wenn sie jedoch auf der anderen Seite dieses »Weibliche« zur Basis einer Bestimmung einer spezifischen weiblichen Identität macht. Radikale Konstruktivistinnen wie Butler haben zu Recht auf die inkonsistente Argumentation aufmerksam gemacht. Außerdem bleibt zu fragen, ob das Weibliche nicht doch wieder als ontologische Größe in Anspruch genommen wird, um eine weibliche Identität, ein weibliches Begehren, eine weibliche Freiheit bestimmen zu können – mit einer deutlichen Schlagseite hin zur Substanzmetaphysik.

Diese Frage stellt sich umso mehr, wenn inhaltlich bestimmt wird, was als »weiblich« zu verstehen ist. In diesem Zusammenhang erweist sich auch der Rekurs auf die Mutterschaft und den Gedanken der Natalität in der Positionierung einer »symbolischen Ordnung der Mutter« als problematisch – nicht allein wegen des unkritischen und

emphatischen Gebrauchs der Kategorie »Mütterlichkeit«, sondern auch wegen der mangelnden epistemologischen wie ontologischen Diskussion darüber, inwiefern solch eine Kategorie überhaupt als Basis einer symbolischen Ordnung bzw. dann auch als Basis einer Philosophie dienen kann; es drängt sich der Verdacht einer »Logik des Scheins« auf, d. h. der Hypostasierung von Mutterschaft zu einem ontologischen Begriff, aus dem wiederum – unter Nichtbeachtung der Trennung der Vernunftvermögen – epistemologische, ethische und politische Folgerungen gezogen werden.

Darüber hinaus bleiben sowohl der Subjektbegriff als auch der Freiheitsgedanke unterbestimmt: Der Subjektgedanke wird nämlich einerseits in poststrukturalistischer Tradition als herrschaftsförmig kritisiert, andererseits dann aber doch wieder in der Rede von einem »weiblichen Subjekt« beansprucht, wobei aber zum einen offen bleibt, welcher epistemische wie ontologische Status diesem Subjekt zukommt, und zum anderen übersehen wird, dass die Rede von einem »weiblichen Subjekt« ein Widerspruch in sich ist. Denn der Ausdruck »Subjektivität« besagt nichts anderes als die Perspektive der Einmaligkeit des Ichs, die diesem Ich niemals zu- oder abgesprochen werden kann. Diese Ich-Perspektive im Sinne der Singularität des einzelnen Ichs, das sein Zur-Welt-Sein ausmacht, kommt jedem Ich zu, ist selbst jedoch nicht inhaltlich bestimmt. Demzufolge kann sie auch nicht geschlechtlich differenziert sein, wiewohl jedes Ich als Person, als Inder-Welt-sein, sich auch als Geschlecht entwirft, was wiederum das Erkennen und Handeln prägt. Der Freiheitsgedanke wird in höchst prekärer Art und Weise durch den Gedanken einer »weiblichen Autorität« und einer ihr entsprechenden »weiblichen Freiheit« ersetzt, in dem die Errungenschaften der Aufklärung preisgegeben werden, die auch den Feminismus entscheidend geprägt haben, so etwa die Bestimmung der Freiheit als »Freiheit von« im Sinne von Emanzipation und Selbstbestimmung sowie als »Freiheit zu« im Sinne eines Vermögens etwa dazu, für die anderen und für sich selbst Verantwortung zu übernehmen. Nicht an einem verzerrten Verständnis des Autonomieideals, das Freiheit als Selbstermächtigung oder auch als beziehungslose Existenzweise des Individuums missdeutet, gilt es festzuhalten, jedoch an

dem modernen Ideal der Freiheit als Möglichkeitsbedingung dafür, die Würde und Unverfügbarkeit des/der Einzelnen garantieren zu können. Das Konzept einer »weiblichen Autorität« dagegen gehorcht einem autoritären Grundmuster, in dem die Freiheit der Einzelnen lediglich als Zustimmung bzw. als Einsichtsvermögen in das definiert wird, was durch eine »weibliche Autorität« vorgegeben wird – eine Konzeption von Freiheit, die fatal an die hegelsche Definition von Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit erinnert. Schließlich ist noch in theologischer Hinsicht darauf hinzuweisen, dass etwa Irigarays Inanspruchnahme der Theologie Religion und den Gottesgedanken in Bezug auf das Selbstwerden von Frauen funktionalisiert; zudem wird unterschlagen, dass Feuerbachs Bestimmung des Gottesbegriffs gerade dazu dient, den Gottesgedanken als notwendige Projektion der menschlichen Vernunft zu entlarven. Außerdem übersehen Versuche, Gott im Anschluss an Lacan als »Mehr« bzw. als »Transzendenz« der symbolischen Ordnung zu bestimmen, dass dieses »Mehr« bei Lacan (und dann auch bei Foucault) nichts anderes ist als das Verdrängte des Diskurses und der symbolischen Ordnung. Dieses »Mehr« ontologisch zu verstehen bedeutet, es zu hypostasieren.

Anstatt also der Differenztheorie zu folgen, sollte sich feministische Theologie meiner Meinung nach wieder stärker auf ihren befreiungstheologischen und herrschaftskritischen Ursprung konzentrieren. Als theoretische Basis dieser Perspektive könnte ein modifiziertes Gleichheitsparadigma dienen, in dem die von perhorreszierenden Verstellungen und hybriden Modellen befreiten Gedanken Subjektivität und Freiheit auch für Frauen im Zentrum der philosophischen wie theologischen Reflexion stehen. Dabei wäre auch zu zeigen, inwiefern solch ein Paradigma den Einwänden radikaler Konstruktivistinnen standhalten kann.¹² Diese Art und Weise, feministische Theologie zu treiben, unterscheidet sich dann allerdings von der Theologie traditionellen Zuschnitts allein in einem herrschaftskritischen Interesse, welches von der Geschlechterperspektive geleitet wird, und das zu Beginn der Reflexion als erkenntnisleitendes Interesse benannt und offen gelegt wird.

¹² Vgl. Wendel: Der Körper der Autonomie.

Nicht in die Erfahrungsfalle tappen!

Feministische Theologie wird das hermeneutische Prinzip »Erfahrung« nicht mehr unkritisch übernehmen können, denn aus epistemologischer Perspektive ist zu betonen, dass Erfahrung allein als Erkenntnisquelle nicht hinreichend ist. Vernunftkenntnis entstammt vielmehr mehreren Vermögen der Vernunft, so etwa der Intuition, dem begrifflichen Denken und der Anschauung bzw. Wahrnehmung. Erfahrung dagegen existiert niemals als reine, nackte Erfahrung, sondern ist immer schon Deutungsmustern unterworfen, die den anderen Vernunftvermögen sowie der diskursiven Praxis entspringen. Erfahrung ist somit immer schon gedeutete Erfahrung, und sie ist daher auch kein ausreichendes Kriterium für Erkenntnisurteile. Folglich genügt Erfahrung allein nicht als Kriterium einer theologischen Reflexion und für die hermeneutische Aufgabe der Theologie. Dann aber wird auch die feministische Theologie eine ausführliche Begründungsdebatte über die Kriterien des hermeneutischen Verfahrens zu führen haben, und dies auch durch Rückbezug auf die fundamentaltheologische Debatte zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik.¹³ In diesem Kontext wäre auch die Frage nach dem epistemischen Status von religiösen Überzeugungen zu diskutieren sowie der Versuch einer Begriffsklärung von Religiosität und Religion zu leisten, die auch von feministischer Relevanz ist.

Nicht in die Pantheismusfalle tappen!

In der feministischen Theologie dominieren Modelle eines Gottesverständnisses, das Gott weniger als Person denn als »Macht in Beziehung« oder als dynamischen Urgrund der Welt versteht. Das personale Gottesverständnis dagegen gilt häufig als herrschaftliches Gottesbild.¹⁴ Jene apersonalen Gottesbilder stehen – teilweise ohne

¹³ Vgl. z. B. J. Valentin/S. Wendel (Hrsg.): Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik, Regensburg 2001.

¹⁴ Vgl. hierzu z. B. C. Heyward: Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986; R. R. Ruether: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985; McFague: Models of God.

expliziten Rückbezug – in der Tradition monistischer bzw. pantheistischer Modelle wie etwa diejenigen Baruch de Spinozas, Georg Wilhelm Friedrich Hegels oder Alfred North Whiteheads. Diese Modelle sind jedoch gerade aus feministischer Perspektive als problematisch anzusehen, weil sie einem identitätslogischen Grundmuster folgen, das beispielsweise Theodor W. Adorno als Herrschaftsdenken entlarvt hat: Die Differenz zwischen Absolutem und Endlichem, Allgemeinem und Besonderem, Einem und Einzelnem wird zu Gunsten eines All-Einheitsgedankens aufgelöst; das Eine und Allgemeine verschlingt das Andere und Besondere, Differenz verliert sich in absoluter Identität, alle Widersprüche werden in die Harmonie des All-Einen aufgehoben – Versöhnung durch Verschwinden ist jedoch keine Versöhnung. Darüber hinaus kann in christlicher Perspektive in einem pantheistischen Konzept weder die Schöpfungsdifferenz noch die individuelle Unsterblichkeit gedacht werden, ebenso wenig die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret als Selbstmitteilung Gottes. Die Gleichsetzung der Personalität Gottes mit einer Vorstellung von einem »Herrscher-Gott« schließlich übersieht die Bestimmung von Personalität mit In-Beziehung-sein und mit Beziehungsfähigkeit, die nicht per se ein Herrschaftsgebaren impliziert. Von daher wäre auch von feministisch-theologischer Seite die Diskussion um Monotheismus und/oder Monismus offensiv zu führen¹⁵, ebenfalls die Diskussion über die Relevanz des Trinitätsgedankens¹⁶ und dann – auf christologischer Ebene – über die Bedeutung des Inkarnationstheorems auch für die feministische Theologie. Hier ließe sich etwa auch im Rückgriff auf Überlegungen über den ontologischen Status von »Geschlecht« dem Einwand von postchristlichen Feministinnen begegnen, dass der Glaube an die Menschwerdung Gottes eigentlich immer schon den Glauben an die Mannwerdung Gottes bedeute und dementsprechend Gott männlich gedacht werde. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Gottesverständnis könnte auch eine Reflexion über eine angemessene Sprache

¹⁵ Vgl. zur Monotheismuskussion etwa J. Manemann (Hrsg.): *Jahrbuch Politische Theologie Bd. 4: Monotheismus*, Münster 2003; Th. Söding (Hrsg.): *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg-Basel-Wien 2003.

¹⁶ Vgl. etwa E. A. Johnson: *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994.

über Gott erfolgen: Gehorcht die Theologie dem Äquivalenz-, dem Univokations- oder dem Analogieprinzip? Welche Chancen eröffnen sich der feministischen Theologie, wenn sie das Analogieprinzip etwa im Rekurs auf Traditionen Analytischer Philosophie reformuliert und aktualisiert? Und welche Bedeutung kommt hier auch konstruktivistischen Theorien zu, etwa hinsichtlich der Analyse und Kritik sexualisierter Gottesbilder? Diese Diskussion ist in der feministischen Theologie bislang noch kaum geführt worden.

Folgt die feministisch-theologische Reflexion den genannten Imperativen, dann wird sie meines Erachtens eine Theologie sein können, die an der Zeit ist, die den theologischen Diskurs mit neuem Schwung versorgt und die keineswegs schon zu ihrem Ende gekommen ist. Denn auch für Theologinnen gelten folgende Zeilen Ingeborg Bachmanns: »Ihr Worte, auf, mir nach!, und sind wir schon weiter, zu weit gegangen, geht's noch einmal weiter, zu keinem Ende geht's.«¹⁷

¹⁷ Aus: I. Bachmann: Ihr Worte. In: Dies.: Sämtliche Gedichte, München-Zürich 1978, 172.