

3. SYSTEMATISCHE UND PRAKTISCHE THEOLOGIE SYSTEMATICAL AND PRACTICAL THEOLOGY THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE ET PRATIQUE

REZENSIONEN - BOOK REVIEWS - CRITIQUE DES LIVRES

Helen Schüngel-Straumann,

Rûah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils. Stuttgarter Bibelstudien 151, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1992.

Asphodel P. Long,

In a Chariot drawn by Lions. The Search for the Female in Deity. Exploring The Great Myth that God is Male, London: The Women's Press, 1992.

Helgard Balz-Cochois,

Inanna. Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin. Studien zum Verstehen fremder Religionen 4., Gütersloh: Mohn, 1992.

Gott-Rede und weibliche Erfahrung - neue feministisch-theologische Literatur

Wo das Männliche nicht vergötzt wird, dort sind auch nicht-männlich geprägte Metaphern des Göttlichen anerkannt - so läßt sich das berühmte Diktum von Mary Daly "When God male, the male is God" paraphrasierend logisch umkehren. Seit fünfundzwanzig Jahren betreibt feministische Theologie auch in Europa Spurensuche in diesem Sinn: für eine (Selbst-) Aufklärung der Theologie gegenüber ihren nicht-durchschauten Projektionen des Männlichen, für eine Erweiterung des Feldes theologischer Analogien um andere als männlich geprägte (von Männern nach ihrem Bild geprägte) Deutungsmuster, für eine Erinnerung an und Neuaktualisierung von vergessenen, verdrängten, auch eliminierten Traditionen der Gott-Rede, insbesondere solchen, die Erfahrungen von Frauen zur Sprache bringen.

Für die in Kassel/BRD lehrende schweizerische katholische Exegetin Helen Schüngel-Straumann findet solche Spurensuche statt mit der Absicht einer biblisch fundierten Korrektur christlicher Theologie und Praxis, für die ihr insbesondere das Erste (Alte) Testament wichtig ist. Nach ihrem impulssetzenden Artikel zu "Gott als Mutter in Hosea 11" (1986) und ihren Arbeiten zu "Eva" (vgl. bes. 1989) sowie ihrem Beitrag zu den altorientalischen Schöpfungsgöttinnen (in: Wacker/Zenger 1992) handelt ihre jüngste Monographie "Rûah bewegt die Welt" (1992) vom Symbol "des" Geistes. Schon an der Übersetzung dieses hebräischen Nomens scheiden sich die Geister der christlichen Feministinnen (jüdischen Frauen ist Ruach als Gottessymbol viel weniger bedeutsam im Vergleich etwa zur Schechinah). Soll beispielsweise die Femininform "Geistin" gewählt werden? Immerhin erscheint in der Dreifaltigkeitsdarstellung der Kirche von Urschalling am Chiemsee "der" Geist in Gestalt einer Frau zwischen Sohn und Vater. Allerdings zeigt die Wortstatistik bei Helen Schüngel-Straumann, daß aufs Ganze gesehen die Rede von Ruach als Gotteskraft im Ersten Testament weniger häufig begegnet als

vielleicht vermutet. Zudem ist die Genusbipolarität dieses Nomens mitzubeachten, das (hierin vergleichbar dem hebräischen Wort für "Sonne") zwar meist als Femininum gilt, zuweilen aber auch als Maskulinum aufgefaßt werden kann. Wäre also dem biblischen Ruach-Konzept die Übertragung mit "Geisteskraft" o.ä. angemessener? Helen Schüngel-Straumann zieht begriffsgeschichtliche Untersuchungen, die das Nomen Ruach einerseits mit "Sturm/Wind/Atem", andererseits mit "Weite" verbinden, zusammen und nimmt als eine Art Ursituation, aus der der Begriff entsprungen sei, eine spezifisch weibliche Erfahrung an: das "heftige Atmen" einer Gebärenden, die neues Leben freisetzt, sich und dem Geborenen "Raum schafft". Sie wählt dafür die Übersetzung "schöpferische Lebenskraft" (vgl. 10f und den Untertitel).

Der Hauptakzent der gut 100 Seiten umfassenden Studie liegt auf der historisch-kritischen Erschließung von Textzusammenhängen des Ersten Testaments: v.a. dem Buch Ezechiel, aber auch einigen Psalmen, Jes 40-66 und Texten der Weisheitsliteratur. Solch kontextorientierte Annäherung sucht den unkontrollierten Eintrag systematisch-theologischer Fragestellungen zu vermeiden, dem, so Schüngel-Straumann, vorliegende klassifikatorische Studien erlegen sind. Die konkrete Textauswahl bestimmt sich nach der Beobachtung, daß in Texten der exilisch-nachexilischen Zeit die Rede von Ruach quantitativ zunimmt und sich zudem nun häufiger auf göttliches Wirken bezieht. An diesen Texten zeigt Helen Schüngel-Straumann, daß die Grundbedeutung des Terminus sich gerade in Kontexten von Neuschöpfung bewährt: die Ruach Gottes ergreift den Propheten und bereitet ihn auf seine Aufgabe vor (Ez; Jes 60); Ruach belebt die toten Gebeine, die zu einem neuen Israel erstehen (Ez 37); Gottes Ruach erneuert das Angesicht der Erde (Ps 104), Ruach wird hier "vergleichbar dem Angesicht Gottes, das sich der Erde liebevoll zuwendet, damit diese wirklich leben, nicht nur vegetieren kann" (96). Ohne einer Geschlechtermetaphysizierung verfallen zu wollen, sondern in nüchterner Nachzeichnung des biblischen Befundes selbst faßt die Autorin zusammen: Wo der Begriff Ruach maskulin determiniert erscheint, sind zumeist Konnotationen des Gewalttätig-Zerstörerischen mitgesetzt; wo andererseits der Zusammenhang mit schöpferischem, lebensbejahendem Handeln deutlich wird, ist der Begriff Ruach feminin bestimmt (vgl. 69f).

Die Implikationen ihrer Analysen biblischer Texte deutet Helen Schüngel-Straumann nur an - daß sie weitergedacht werden können (etwa auf eine feministische Theologie der connectedness), daß hier v.a. die weiblichen Dimensionen des Schöpferisch-Göttlichen entfaltet werden könnten, liegt auf der Hand. Demgegenüber ist es der Engländerin Asphodel P. Long explizit darum zu tun, antike Traditionen für heutige Frauen zum Sprechen zu bringen. Ihr Buch "In A Chariot Drawn By Lions" (1992) ist Dokument eines Gesprächs zwischen ihrem Ansatz eines Göttin- oder Öko-Feminismus und ihrer jüdischen Sozialisation - wird doch von jüdischen Frauen ähnlich vehement wie von Christinnen die patriarchale Dominanz ihres religiösen Symbol- wie Sozialsystems beklagt, muß direkt von der "absent mother" in der Gottesvorstellung beider Religionen gesprochen werden (so

der Titel eines von Alix Pirani herausgegebenen Sammelbandes, zu dem A. Long einen der Hauptartikel beigesteuert hat). Asphodel Long erzählt, daß ihre bewußte Rückwendung zu ihren jüdischen Wurzeln ausgelöst wurde durch latenten und offenen Antisemitismus, der ihr nicht zuletzt auf ihren beruflichen Reisen als Journalistin in Deutschland entgegenschlug, den sie aber auch im Kontext der feministischen Bewegung selbst erfahren mußte. Sie ist überzeugt davon, "the absent mother" auch und gerade in jüdischen Traditionen wiederentdecken zu können - ihr Buch, dessen Methode sie mit "feministischem Midrasch" (15) bezeichnet, will nicht zuletzt dazu anleiten (besonders sprechend dazu ihr 9. Kapitel).

In insgesamt elf Kapiteln schreitet sie sowohl regional als auch der Stofffülle nach ein umfangreiches Gebiet ab: einsetzend bei der Weisheitsgestalt der hebräischen Bibel, insbesondere dem Sprüchebuch, verfolgt sie zunächst deren Weg in die hellenistische Welt der Sapientia Salomonis, in der die Weisheit von einer Symbolfigur der (von Philo v. Alexandria beschriebenen) Lebensgemeinschaft der Therapeutinnen schließlich zu einer Männerprojektion verkomme. Ausschnitte griechisch-orphischer Hymnen - denen sich auch der Titel des Buches verdankt - benutzt Asphodel Long, um die Verwurzelung der Weisheitsgestalt in der umfassenden Gestalt der Magna Mater zu zeigen, auf die sie auch die Göttinnen des Alten Ägypten und des Zweistromlandes sowie schließlich die Göttin der Hebräer - trage sie den Namen Aschera, Anat oder Himmelskönigin - zurückführt. Während einem historisch-exegetisch orientierten Blick sich eher die Differenzierungen zwischen diesen Göttinkonzepten aufdrängen - vgl. nur den Sammelband "Der eine Gott und die Göttin" (1992), v. a. dem Beitrag von Silvia Schroer zur Weisheit - werden in Asphodel Longs Re-Duktion die Grundzüge ihres Weisheitsgöttin-Konzeptes deutlich: die Weisheit ist die Personifikation der Natur selbst, oder anders gesprochen, die weiblich symbolisierte Natur wird verstanden als die göttliche Schöpferin und Lehrmeisterin der Menschen. Dieses ursprüngliche Weisheitskonzept habe das Judentum, radikaler und historisch wirkungsvoller aber noch das Christentum eliminiert; es sei heute wieder einzuklagen um einer Überwindung der Natur-, Leib-, Sinnen- und Frauenfeindlichkeit der westlichen Welt willen, für eine nicht-ausbeuterische Grundeinstellung der Erde gegenüber, für die gerade Frauen, gleichsam Mikrosymbole des Kosmos, ihre Stimme erheben (wollen).

Sehr skeptisch, was die frauenbefreiende Kraft antiker Göttingestalten angeht, hat demgegenüber die aus Deutschland stammende evangelische Theologin und "Alttestamentlerin mit religionsgeschichtlichem Interesse" Helgard Balz-Cochois ihre Rekonstruktion von "Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin", nämlich der sumerisch-akkadischen Inanna (1992), angelegt. Überhaupt ist Helgard Balz-Cochois, die zehn Jahre in Afrika als Theologin gearbeitet hat, die "große Zweiflerin": was kann denn auch historisch Faßbares über diese uralte, facettenreiche, immer wieder anders vereinnahmte Göttin ausgesagt werden, wenn schon das Sumerische als Sprache alles andere als sicher erschlossen, wenn des weiteren die Chronologie der Geschichte Sumers bis heute umstritten ist, wenn schließlich die

überlieferten Texte fragmentarisch und die Bilder vieldeutig bleiben? Aber auch: was macht frau mit der "Diskrepanz zwischen akutem Bedürfnis und fernen Fakten, zwischen hilfreichem Wahn und nutzloser Wahrheit" (17), will sie auch nur intentional sich auf historische Annäherung einlassen, statt Inanna immer schon verstanden und als Göttin in mir sich einverleibt zu haben? Denn das ist das durchgehende hermeneutische Interesse dieses Buches: eine notwendig kreative, aber historisch kontrollierte Erschließung von "Phänotyp" und Wandel der Wahrnehmungen dieser großen Göttin zum Zweck eines Identifikationsangebots an heutige Frauen, das feministisch bereits gängigen Mustern weiblicher Selbsterfahrung provozierend widersprechen möchte.

Teil I des Buches ist eine sprachlich gekonnte Rekonstruktion der Grunddaten sumerischer Geschichte vorzugsweise anhand der Deutung von Bildträgern, die gleichsam den Boden bereiten soll für die in Teil II und III folgende "Geschichte" der Inanna. Am Anfang: Numen der urzeitlichen Menstruationshütte. Dann aber durchgehend Männergöttin. Statt Mondgöttin: schillernder Stern des Hirten, der sein Mädchen sucht und gleichzeitig von wilden Tieren bedroht ist. Statt Vegetationsgöttin zusammen mit ihrem Partner Dumuzi/Tammuz: kriegerische Göttin, die das Heldenblut Dumuzis beklagt, aber gleichzeitig auch nicht unbeteiligt daran ist, daß es fließt. Und statt heiliger Hochzeit als Fruchtbarkeitsritus: eine Art "Versöhnungsritual" - weil der Mythos "zu erzählen wußte vom Zorn der Göttin gegen den unbotmäßigen Gatten und Geliebten, wurde Heilige Hochzeit zelebriert mit der Absicht, das Verhältnis des Herrschers zu dieser Unberechenbaren so günstig wie möglich zu gestalten, indem er sich zu ihrem Dumuzi erklärt..." (132). Das Grundcharakteristikum dieser großen Hetäre, Kriegerin und Stadtherrin - die dem Gott Israels zwar nicht ihre "Potenz" als Kriegerin, Dynastiegöttin oder Geschichtsmächtige, wohl aber ihre Kultur-, Tod- und Erosbezogenheit voraus hat (vgl. 177) - ist ihre Unberechenbarkeit. Sie ist ein "defektes Superweib" (186), das sich keineswegs als Ganzheitsgöttin darstellt, wohl aber vielleicht als Anstoß, bestimmte weibliche Aporien zu reflektieren: die Aporie weiblichen Daseins zwischen überlegener Geliebter und Sexualobjekt, zwischen Kunst/Karriere und Küche/Kindern, zwischen Politik, Gewalt und Scheitern. Sie führt auch vor theologische Fragen, die Helgard Balz-Cochois am Schluß mit christlichen Grundentscheidungen konfrontiert: "Sein wollen wie Inanna" versus Wahrung der unendlichen Differenz des Göttlichen und des Menschlichen; Superweib und Männergöttin Inanna versus Integration beider Pole, des weiblichen wie des männlichen, im Mann wie in der Frau; das Schicksalhaft-Elitär-Amoralische der Inanna gegen die Ethik der Bibel.

Systematisch-theologisch gesprochen erinnert Helen Schüngel-Straumann an vergessene weibliche Erfahrung, wie sie in der Bibel selbst nicht zuletzt in die Gott-Rede eingeflossen ist, und setzt darauf, daß solche Erinnerung kritische Kraft in heutiger Theologie entfaltet, fordert Asphodel Long dezidiert die Göttin als Chiffre von Natur-/Kosmos-/Erdverbundenheit für eine Frauenreligiosität ein, die sich zwar nicht mehr in den traditionellen Großreligionen des Judentums oder Christentums

ansiedelt, aber als an Traditionen dieser Großreligionen anknüpfend und deren patriarchale Grenzen sprengend den Anspruch einer zukunftsweisenden Orientierung erhebt, stellt Helgard Balz-Cochois ganz im Gegenteil die provozierende Frage, ob nicht das Symbol des leidenden Gottesknechtes bzw. des barmherzigen Gottes auch heutigen Frauen mehr zu bieten habe als die Revitalisierung antiker Göttgestalten. Allen drei Entwürfen scheint eine je unterschiedliche Akzentuierung weiblicher Stärke zugrundezuliegen: das Ur-Weibliche des lebensspendenden Gebärvorgangs, aus dem sich die Forderung nach Anerkennung der Frauen in ihrer Andersartigkeit ergibt (Schüngel-Straumann), das Ur-Weibliche der lebenliebenden Natur, darauf bezogen die Hoffnung auf "globale" Umorientierung (Long), die historisch vielfältigen Rollen von Frauen und der Wunsch nach einer partnerschaftlichen Beziehung zwischen Frau und Mann (Balz-Cochois). Wie sich demgegenüber eine feministische Theologin verortet, wird jeweils stark von ihrem religiösen und sozialen sowie individuellen Kontext mitbestimmt sein. Auf dem Weg zur "Wahrheit" des Göttlichen jedenfalls, jener nicht beendbaren Suche der Theologie ("wenn du es gefunden hast, ist es nicht Gott" - Augustinus!), möchte ich keine der vorgestellten Stimmen missen.

Marie-Theres Wacker, Nauheim