

Gott, Geschlecht und Leiden

Die feministische Theologie Elizabeth A. Johnsons im Vergleich mit den Theologien David Tracys und Mary Dalys

**Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de Godgeleerdheid
aan de Universiteit van Tilburg, op gezag van de rector magnificus,
prof.dr. Ph. Eijlander, in het openbaar te verdedigen ten overstaan van
een door het college voor promoties aangewezen commissie in de aula
van de Universiteit op maandag 24 november 2008 om 14.15 uur door
Frederike Aurica Nutt, geboren op 18 december 1972 te Düsseldorf,
Duitsland**

promotores

prof.dr. M.A.C. de Haardt

prof.dr. W.M.E. Logister

promotiecommissie

prof.dr. E.P.N.M. Borgman

prof.dr. W. Damberg

dr. A. van der Kooi

prof.dr. A.J.A.C.M. Korte

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Einleitung	9
<i>Nachdenken über Gott</i>	11
<i>Gott und Geschlecht</i>	18
<i>Gott und Leiden</i>	21
<i>Konzept und Methode dieser Arbeit</i>	24
1. David Tracy: „Besessen von Gott“	28
1.1 Kontext und Biographie	28
1.1.1 Kontext USA	29
1.1.2 Biografie: New York – Rom – Chicago	32
1.2 Hermeneutik: „All Theology is Public Discourse“	35
1.2.1 Korrelationstheologie	36
<i>Korrelationstheologie und Blessed Rage for Order</i>	36
<i>Klassiker und The Analogical Imagination</i>	40
<i>Die Debatte zwischen ‚Chicago‘ und ‚Yale‘</i>	44
1.2.2 Theologie in der Postmoderne	45
<i>Postmoderne und Plurality and Ambiguity</i>	46
<i>Postmoderne statt Moderne?</i>	50
1.2.3 Ursachen der Paradigma-Verschiebungen	52
1.2.4 Zusammenfassung	55
1.3 Gottesrede: „Wer ist Gott?“	55
1.3.1 Gegen Theismus und für narrative Theologie	57
1.3.2 Fragmente von Gottesrede	60
<i>‚Gott ist Liebe‘</i>	60

<i>Gott offenbart sich in Jesus Christus</i>	62
<i>Gott ist Trinität</i>	64
<i>Gott ist verborgen und unbegreiflich</i>	65
1.3.3 Geschlechtsspezifische Gottesbilder?	67
1.3.4 Zusammenfassung	69
2. Mary Daly: „Jenseits von Gott“	72
2.1 Biographie	73
2.2 Theologische Hermeneutik: „Die Macht der Benennung“	77
2.2.1 Hoffnung auf Reform	77
2.2.2 Radikalisierung	80
<i>Zwei Welten und die Ambivalenz von Religion</i>	81
<i>Die Macht der Benennung</i>	83
<i>Methoden: Befreiung, Kastration, Exorzismus</i>	85
2.2.3 Konsolidierung	92
2.2.4 Zusammenfassung	95
2.3 Gottesrede: das Verb „Be-ing“	98
2.3.1 Kritik an männlichen Gottesbildern	99
2.3.2 Variationen von Be-ing: Be-ing, Metabe-ing, Quintessence	102
2.3.3 Personifikationen von Be-ing: Göttin, Nemesis, She Who Attracts	107
2.3.4 Zusammenfassung	111
3. Elizabeth A. Johnson: „The right way to speak of God“	115
3.1 Biographie: „Just your ordinary nun“	116
3.2 Theologische Hermeneutik: „Writing into the Gap“	122
3.2.1 Krise	122

3.2.2 Johnsons Hermeneutik: Paradigmen und Aufgaben	124
<i>Befreiungstheologie</i>	124
<i>Revisionistische Theologie</i>	125
<i>Drei Aufgaben feministischer Theologie</i>	126
<i>Kritik</i>	127
<i>Wiederherstellung</i>	128
<i>Konstruktion</i>	130
3.2.3 Johnsons Hermeneutik im Spiegel von Kritik und Zustimmung	134
<i>Kritik durch Theologen</i>	135
<i>Kritik durch Theologinnen</i>	136
<i>Zusammenfassung der Kritik an Johnson</i>	140
<i>Zustimmung</i>	141
3.2.4 Zusammenfassung: „Writing Into the Gap“	142
3.3 Gott und Geschlecht: „She Who Is“	144
3.3.1 Gegen einen männlichen Gott	145
3.3.2 Gott und Geschlecht: „She Who Is“	147
<i>Gott ist weiblich</i>	147
<i>Gott ist relational</i>	149
<i>Gott ist Sophia und Trinität</i>	151
<i>Geist</i>	153
<i>Jesus Christus</i>	155
<i>Mutter</i>	159
3.3.3 Maria und das Geschlecht Gottes	161
3.3.4 Zusammenfassung: „She Who Is“	165
3.4 Gott und Leiden: „She Who Dwells Within“	166
3.4.1 Gegen einen leidensunfähigen Gott	168
<i>Das Problem radikalen Leidens</i>	170
<i>Weder Erklärung noch Rechtfertigung</i>	171
3.4.2 Die mitleidende Anwesenheit Gottes: „She Who Dwells Within“	172
<i>Gottes Präsenz in der Schöpfung</i>	174

<i>Gottes Präsenz im leidenden Christus</i>	177
<i>Inkarnationschristologie</i>	179
3.4.3 Konsequenzen: Protest, Trost, Handeln, Hoffnung	181
<i>Protest</i>	181
<i>Trost</i>	181
<i>Handeln</i>	182
<i>Hoffnung auf die Auferstehung der Toten</i>	184
<i>Erinnerung</i>	184
<i>Tod</i>	186
<i>Der Charakter Gottes</i>	188
3.4.4 Zusammenfassung: „She Who Dwells Within“	191
3.5 Gott, Geschlecht und Leiden: „Questions that arise with the human heart“	192
4. Gott, Geschlecht und Leiden: ein Vergleich und das Bild des weinenden Gottes	195
4.1 Gott, Geschlecht und Leiden bei Johnson im Vergleich mit Daly und Tracy	196
<i>Gott und Geschlecht</i>	196
<i>Gott und Leiden</i>	201
<i>Gott, Geschlecht und Leiden</i>	204
4.2 „Gott weint“. Ein geschlechtsspezifisches Bild des mitleidenden Gottes	206
<i>Shekinah und Pietà</i>	210
<i>Wo Gott weint: eine Topologie Gottes</i>	212
<i>Mitleid und Rettung</i>	213
<i>„Gott wird jede Träne von ihren Augen abwischen“ (Offb 21,4)</i>	215
Anhang: Gespräch mit Johnson	218
Literaturverzeichnis	236
Samenvatting in het Nederlands	258

Vorwort

Ausgerechnet am 11. September 2001 schrieb Marie-Theres Wacker, Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der WWU Münster, eine Email: „Liebe Aurica, nimm doch bitte baldmöglichst Kontakt mit mir auf. Ich habe ein interessantes Stellenangebot erhalten, das vielleicht etwas für Dich ist. Marie-Theres.“ Sie hatte erfahren, dass Maaïke de Haardt und Wiel Logister an der Theologischen Fakultät Tilburg eine Doktorandin suchten. So kam ich zu einer fünfjährigen Zeit in den Niederlanden, in einem Land und einer Sprache, die ich als Deutsche schon zu kennen glaubte, und mit KollegInnen, von denen ich mir einbildete, sie würden ungefähr dasselbe lesen und schreiben wie „wir“ in Münster. Dass ich in den darauffolgenden Jahren in vielerlei Hinsicht eines Besseren belehrt wurde, stellt eine unbezahlbare Lektion und ein großes Geschenk dar. Mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum ermöglicht es mir nun eine weitere Institution, meine Leidenschaft zum Beruf zu machen. Die Arbeit am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit bei Prof. Dr. Wilhelm Damberg stellt eine wunderbare Aufgabe dar.

In Nederland wil ik dus van harte bedanken:

* prof.dr. Maaïke de Haardt: je hebt me een wereld geopend en mijn beeld van feministische theologie oneindig verrijkt, dank je voor alles wat ik van je mocht leren en voor je gastvrijheid in alle opzichten.

* prof.dr. Wiel Logister: dank je voor alles wat je me hebt geleerd over een authentieke theologie, voor je geduld en steun.

* alle leden van de promotiecommissie: bedankt voor jullie werk en voor alle lof en kritiek.

* Goedroen Juchtmans en Trees Versteegen: promotieclub, paranimfen, vriendinnen.

* de Theologische Faculteit Tilburg: jammer dat je niet meer bestaat, je hebt geweldige mensen bij elkaar gebracht.

* IWFT, OPP en NOSTER: belangrijke netwerken om in de Nederlandse theologie thuis te raken waar ik altijd overal welkom was en veel heb geleerd.

* prof.dr. Catharina Halkes: dank voor je betrokkenheid.

Thanks to everybody who supported my trip to the United States in 2005:

- * Sister Elizabeth A. Johnson, CSJ: for your cordiality, your openness towards my project and for our inspiring conversation.
- * Rev. Gerald Fitzsimmons, SMM: for your hospitality.

Mein herzlicher Dank gebührt den Bochumer KollegInnen:

- * Prof. Dr. Wim Damberg: für alle Unterstützung, Ehrlichkeit und einzigartige Zusammenarbeit.
- * Dr. Christian Schmidtman, meinem Vorgänger.
- * allen KollegInnen am Lehrstuhl, vor allem Florian Bock und Dr. Andreas Henkelmann.

In Deutschland danke ich außerdem, aber nicht minder herzlich:

- * den Verbündeten Andrea Daemen, Markus Janning, Dorothee Linnemann, Katharina Klöcker, Rita Quasten, Dr. Johannes Sabel und ganz besonders Katja Strobel für die Hilfe bei Korrekturen, Computerproblemen und der Fertigstellung des Manuskripts.
- * Prof. DDr. Antonio Autiero, Prof. Dr. Angela Berlis, AkRat i. R. Dr. Tiemo Peters und Prof. Dr. Marie-Theres Wacker.
- * den Frauen der „Schlangenbrut“-Redaktion.

Herzlich danke ich meiner Familie in Düsseldorf und München, Adolf und Erika Nutt, Bernward Nutt und Andrea Schmitz mit Luana, Christopher Nutt und Franziska Riehn. Ohne Eure Zuneigung und Unterstützung ginge gar nichts.

Danke allen bisher noch nicht Genannten, die in den vergangenen Jahren Interesse an diesem Projekt gezeigt haben. Danke für alles Wohlwollen und alle Geduld, die mir entgegengebracht wurden. Danke allen, die mit ihrer FreundInnenschaft, Wertschätzung oder ihren Gebeten geholfen haben. Danke allen, die immer an dieses Projekt geglaubt haben.

Diese Dissertation ist der Erinnerung an Prof. Dr. Kune Biezeveld (1948-2008) gewidmet.

Einleitung

Wer ist Gott? Wo ist Gott? Die US-amerikanische Theologin Elizabeth A. Johnson bezeichnet diese Fragen als ‚Fragen des menschlichen Herzens‘: „I think that are questions that arise with the human heart. They’re our questions as a species. Every religion has them, solves them in different ways, every person is asking something of ultimate concern.“¹ Auf die Frage nach Gott gibt es selbstverständlich keine definitive Antwort; sie wird immer wieder neu formuliert, mit besonderer Dramatik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Seit dieser Zeit steht die Theologie vor zahlreichen Herausforderungen, zwei wichtige sind die Konfrontation mit der Shoah und die feministische Theologie. Diese beiden Herausforderungen machen die besondere Aktualität und Relevanz der Gottesthematik deutlich. Wer ist Gott im Christentum und was bedeutet eine bestimmte Antwort auf diese Frage konkret? Warum hat der christliche Glaube an Überzeugungskraft verloren und wo gibt es Ansätze einer Erneuerung? Es geht nicht nur um akademische Gedankenspiele, sondern um tatsächliche Herausforderungen an Theologien im 21. Jahrhundert. Im Hintergrund dieser Fragen und damit dieser Dissertation steht die Überzeugung, dass theologische Gottesrede konkrete Auswirkungen auf persönliche, kirchliche und gesellschaftliche Realitäten hat und wiederum selbst von diesen Kontexten geprägt ist. Eine Theologie, die sich nur mit sich selbst befasst, ist überflüssig. Dabei ist das Zentrum jeder Theologie ihre Gottesrede.

Die vorliegende Dissertation will sich kritisch mit den folgenden zwei Fragen auseinandersetzen: der Frage, warum Gott zumeist als männlich gedacht und verkündet wird, und der Frage, warum dieser Gott gegenüber menschlichem Leid gleichgültig zu sein scheint. Die umstrittene Glaubwürdigkeit von Theologie zeigt sich häufig angesichts menschlichen Leids in seinen vielen Erscheinungsformen. Angesichts von Erfahrungen wie Unrecht, Schmerz, Verlust, Gewalt oder Tod stellen Menschen ihren Glauben in Frage, der ihnen doch ein anderes Leben verspricht. Die klassische, aber immer wieder aktuelle Frage nach dem ‚Warum‘ von Leiden wird durch den Einbezug der Geschlechterperspektive verschärft, differenziert und bereichert. Denn diese

¹ Interview, vgl. S. 235 dieser Arbeit.

Perspektive deckt Leiden auf, deren Ursache in Geschlechterstereotypen liegt, die sich meist nachteilig auf Frauen auswirken, aber auch bei Männern Leid verursachen können. Sie benennt dieses Leid und hilft bei der Analyse der Ursachen. Sie liefert das Instrumentarium für Kritik und eröffnet neue Sichtweisen.

Ziel dieses Dissertationsprojekts ist es, das Verhältnis von Gott, Geschlecht und Leiden in den Publikationen von David Tracy, Mary Daly und Elizabeth Johnson zu analysieren, zu bewerten und daraus Perspektiven für eine Gottesrede zu gewinnen, die der Dramatik der gestellten Fragen gerecht werden. Ein damit verbundenes Anliegen ist es, die drei AutorInnen überhaupt erst einmal einer deutschsprachigen LeserInnenschaft vorzustellen. Denn bei allen dreien stellen die ins Deutsche übersetzten Publikationen nur einen Teil des Gesamtwerks dar und selbst diese Übersetzungen spielen in der theologischen Rezeption im deutschsprachigen Raum nur eine marginale Rolle. Deshalb sollen die drei ausführlich porträtiert werden. Hierbei beschränke ich mich in meinen Primärtexten auf drei katholische AutorInnen, die miteinander die Herkunft aus der römisch-katholischen Kirche, die Ausbildung an katholisch-theologischen Fakultäten und einen vergleichbaren hermeneutischen Hintergrund teilen.

Die katholische und protestantische Literatur zur Gottesthematik ist unüberschaubar und einen angemessenen Überblick schaffen zu wollen wäre das Thema eines Handbuchs oder einer eigenen Dissertation. Auch die Debatte um ‚Gott und Geschlecht‘ ist mittlerweile zu einem weiten Feld geworden, gleiches gilt für die Literatur in Auseinandersetzung mit dem Thema ‚Gott und Leiden‘. Deshalb sollen nur einige Vorschläge zur Strukturierung des jeweils aktuellen Stands erfolgen, mit einer Ausnahme zu Beginn, nämlich einem ausführlichen Blick auf den Beginn eines neuen Nachdenkens über Gott, die Debatte um das Buch *Honest to God* von John Robinson und einer groben Skizze der darauffolgenden Entwicklungen in der ‚mainstream‘-Theologie – damit ist in dieser Arbeit die nicht oder kaum vom Feminismus beeinflussten Theologie gemeint. Inwiefern Daly, Tracy und Johnson das Nachdenken über Gott vorangetrieben haben, das sie bei allen Differenzen miteinander verbindet, wird im Anschluss an diese Skizze formuliert.

Nachdenken über Gott

Die Debatte um *Honest to God* markiert in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Beginn einer Diskussion, in der die Frage nach Gott eine neue Qualität erreicht. Es sind Themen erkennbar, die auch bei Tracy, Daly und Johnson eine bedeutende Rolle spielen. Deshalb wird hier zunächst ein Blick auf diese Debatte und auf einige weitere Entwicklungen der Gottesfrage in Kirche und Theologie geworfen.

„And the first thing we must be ready to let go is our image of God himself.“² Im Jahr 1963 veröffentlichte John A. T. Robinson, Bischof der anglikanischen Kirche und Cambridge-Professor für Neues Testament, ein Buch, das in Großbritannien, Deutschland, den Niederlanden und zahlreichen anderen Ländern viel Beachtung fand und eine einzigartige Debatte auslöste: *Honest to God* forderte öffentlich, dass sich das Nachdenken über Gott fundamental ändern müsse.³ Es erregte große Aufmerksamkeit, eine hohe Verkaufsauflage und provozierte viele Reaktionen aus der Theologie, unter anderem von Rudolf Bultmann und Edward Schillebeeckx.⁴ „Man spricht miteinander über Gott“⁵, so Eberhard Bethge in seiner Einführung zur deutschen Übersetzung (die den Titel *Gott ist anders* trägt). Dieses Gespräch über Gott weist Fragen auf, die für diese Dissertation eine wichtige Rolle spielen: ‚Wer ist Gott? Was ist eine zeitgemäße Gottesrede? Ist Gott als Person vorstellbar oder gerade nicht? Welche Rolle spielen Bibel und Tradition im Verhältnis zu den Erfahrungen der modernen Glaubenden?‘ Darum soll Robinsons Anliegen zunächst ausführlicher dargestellt werden.

Worum geht es? Robinson sieht seine Zeit als große Herausforderung für Kirche und Theologie und zeigt sich überzeugt, dass „wir an der Schwelle einer Epoche stehen, in der es immer schwieriger werden wird, klar zu sagen, was

² Robinson 1963b, 124.

³ Eine ordnende Übersicht über die oft konfus und erregt geführte Debatte und eine Systematisierung ihrer theologischen Aspekte bietet zumindest für den anglikanischen Bereich: Bendl 1980. Wer las das Buch? Darüber kann „eigentlich kaum mehr gesagt werden, als dass es sich beim Leserkreis von *Honest to God* um ein sehr heterogenes Publikum handelte, in der überwiegenden Mehrzahl um Laien, ein Großteil davon kirchlich engagiert, aber auch um viele Randsiedler der kirchlichen Szene, bzw. Agnostiker im allgemeinen.“ Bendl 1980, 161.

⁴ Edward Schillebeeckx reagierte zunächst kritisch auf Robinson, nahm aber später Elemente seines Denkens auf. 1965 kehrte er die Reihenfolge zweier Publikationen um, wodurch er *Honest to God* in einem Kapitel seines Buchs *God en mens* zunächst würdigt und dann kritisiert. Schillebeeckx 1965, 66-149.

⁵ Robinson 1963a, 14. Die Einführung Bethges befindet sich auf den Seiten 7 bis 17 der deutschen Fassung.

ein rechtes Eintreten für die christliche Wahrheit von uns verlangt“⁶. Eine bloße „Reproduktion überlieferter Glaubenssätze“ reiche nicht mehr aus, sondern „von uns ist eine viel grundsätzlichere Umformung der christlichen Lehre gefordert, in deren Verlauf die meisten unserer theologischen Grundbegriffe [...] eingeschmolzen werden müssen“. Denn sonst seien sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirchen Relevanz und Glaubwürdigkeit des Gottesglaubens gefährdet; es gehe um die „Frage, wie der christliche Glaube in einem nachreligiösen Zeitalter verkündigt werden kann“.

Der Glaube an einen Gott „außerhalb der Welt“ befinde sich in einer „doppelten Krise“.

„Der letzte [...] Schlag der modernen Wissenschaft und Technik gegen das Bild von einem Gott, der sich im wörtlichen Sinne ‚außerhalb der Welt‘ befindet, wurde zur selben Zeit geführt, in der man entdeckte, daß auch die Vorstellung von einem Gott, der sich im metaphysischen Sinne ‚außerhalb der Welt‘ befindet, eher ein Stein des Anstoßes als eine Hilfe für den Glauben geworden war.“⁷

Eine Revision dieses Bildes von einem Gott außerhalb der Welt sei schwierig, aber unvermeidbar, erklärt Robinson.⁸ „Doch das Hauptthema der Diskussion heute ist [...], inwieweit der christliche Glaube an ein mythisches oder supranaturalistisches Weltbild gebunden ist.“⁹ Gibt es ein Gottesbild, das dem Denken der Moderne entspricht oder nicht?

„Wir werden eines Tages die Leute nicht mehr von einem Gottvater ‚außerhalb der Welt‘ überzeugen können, den sie anrufen sollen, um ihr Leben in Ordnung zu bringen, genauso wenig wie wir sie überreden könnten, die Götter des Olymp ernst zu nehmen. Wenn das Christentum überleben soll, oder gar den ‚säkularen‘ Menschen wiedergewinnen soll, dann gilt es keine Zeit zu verlieren, um den christlichen Glauben von diesem Denkschema, von dieser ‚theistischen‘ Theologie zu befreien, dann gilt es, intensiv darüber nachzudenken, was wir an seine Stelle zu setzen haben. [...] Die Aufgabe besteht [...] darin, daß wir den Gedanken der

⁶ Robinson 1963a, 19. Ebendort stehen auch die hier folgenden Zitate.

⁷ Robinson 1963a, 26.

⁸ „Ich habe die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens nie wirklich bezweifelt, obwohl ich ihre Ausdrucksformen ständig auf ihre Gültigkeit hin befragt habe. Doch gerade aus diesen Gründen mag ich vielleicht eher in der Lage sein, den normalen Zeitgenossen, der mühelos die gleichen Dinge akzeptiert wie ich, davon zu überzeugen, daß wir heute tatsächlich zum Vollzug einer ‚kopernikanischen Wende‘ aufgerufen sind. Für keinen von uns bedeutet dies eine reine Freude, und ich persönlich bin mir meiner inneren Trägheit nur zu bewußt. Diese Wende ist für mich so etwas wie eine Revolution wider Willen, deren vollen Umfang ich kaum zu ermessen begonnen habe. [...] Ich kann nicht mehr als versuchen, aufrichtig gegenüber Gott zu sein und diesem aufrichtigen Denken zu folgen, wohin es auch immer führen möge.“ Robinson 1963a, 36f.

⁹ Robinson 1963a, 42.

Transzendenz für den modernen Menschen verstehbar machen, das heißt, dass wir seinen Wirklichkeitsgehalt in neuen [...] nicht-mythologischen Begriffen formulieren müssen, weil nur diese für uns heute Sinn und Bedeutung haben.“¹⁰

Wie diese Transzendenz zu denken ist, darin folgt Robinson Paul Tillich:

„Wenn wir Gott in diesem Sinne transzendent nennen, dann bedeutet das nicht, daß wir eine Überwelt für das Göttliche etablieren. Es bedeutet vielmehr, daß die endliche Welt in ihrer innersten Natur über sich hinauswächst, daß sie selbst-transzendierend ist.“¹¹

Diese Vorstellung von Transzendenz und Immanenz drückt sich für Robinson in der Rede von Gott als ‚Tiefe‘ aus, die er ebenfalls von Tillich übernimmt:

„Der Name dieser unendlichen Tiefe und dieses unerschöpflichen Grundes allen Seins ist Gott. Jene Tiefe ist es, die mit dem Wort Gott gemeint ist. Und wenn das Wort für Euch nicht viel Bedeutung besitzt, so sprecht von der Tiefe in Eurem Leben, vom Ursprung Eures Seins, von dem, was Euch unbedingt angeht, von dem, was ihr ohne irgendeinen Vorbehalt ernst nehmt. [...] Wer um die Tiefe weiß, der weiß auch um Gott.“¹²

Als theologische Ergebnisse der um *Honest to God* geführten Debatte hält Bendl zum Thema Gotteslehre vor allem für den anglikanischen Kontext fest: Erstens erfahre die Bildersprache Robinsons viel Ablehnung, da er einem bestimmten Gottesbild ein anderes gegenüberstellt, ohne darauf hinzuweisen, dass jedes menschliche Sprechen von Gott nur in Analogien möglich ist. Zweitens lägen weitere Widersprüche in Robinsons Reflexionen zum Personsein Gottes vor; es sei „eine ziemlich abstrakte, metaphysische und fast hinduistisch anmutende Interpretation der göttlichen Personalität. [...] Auf alle Fälle sei Robinsons Gott [...] nicht mehr personal im biblisch-theistischen Sinne zu nennen“¹³. Und drittens entferne sich Robinson weit vom Bild Gottes, das in der Bibel gezeichnet wird, indem er das philosophische Konzept von Gott als letztem Grund des Seins favorisiert. Bendls Fazit lautet:

„Zusammenfassend kann man sagen, dass sich in diesem wichtigsten Feld der Debatte eine geschlossene Front der anglikanischen Kritik gegen die in Robinsons Gotteslehre angelegten Tendenzen zu einer Subjektivierung und Funktionalisierung Gottes und damit in Konsequenz zu einer Entpersonalisierung Gottes zeigte. Der Zug zum Pantheismus, bzw. zu einer

¹⁰ Robinson 1963a, 50f.

¹¹ Tillich 1958, 14. Zitiert nach Robinson 1963a, 62. Robinson sieht hier „eine neue Interpretation der Transzendenz, durch die sie ihren Wirklichkeitsgehalt behält, während sie zugleich von supranaturalistischen Vorstellungen befreit wird“. Robinson 1963a, 62.

„Gott als der Grund, der Ursprung und das Ziel unseres Seins, kann nur beschrieben werden als derjenige, der wohl durch unendlichen Abstand und Tiefe von unserem oberflächlichen und sündhaften Leben entfernt ist, und der uns doch gleichzeitig näher ist als wir uns selbst. Das ist die Bedeutung der traditionellen Kategorie von Transzendenz und Immanenz.“ Robinson 1963a, 65.

¹² Tillich 1952, 55f. Zitiert nach Robinson 1963a, 31. Vgl. Robinson 1963a, 52-56.

¹³ Bendl 1980, 178.

nichttheistischen Theologie wurde weithin erkannt und einhellig abgelehnt, die Bedeutung des Glaubens an den lebendigen und personalen Gott der Bibel als der wirklichen und einzigen Grundlage des christlichen Gottesbildes nachdrücklich betont.“¹⁴

Trotz dieser Kritik stellt sich die Frage, warum die Überlegungen Robinsons so viel Aufmerksamkeit erregten. Zum ersten Mal wurde von einer breiten Öffentlichkeit die Frage diskutiert, wie in einer säkularen Zeit die klassische Gotteslehre mit der menschlichen Erfahrung noch zusammenpasse bzw. inwiefern die Gotteslehre sich verändern müsse. Abgesehen von den Hoffnungen, die der Umstand weckte, dass es sich bei Robinson um einen Bischof handelte (und er damit seine Überlegungen mit der Autorität seines Amtes vorlegte, die vielen Gläubigen wichtig war),

„war es wohl das Moment des *kairos*, das entscheidend zum Erfolg von *Honest to God* beitrug: Das Buch erschien genau im richtigen Augenblick, zu einem Zeitpunkt nämlich, in dem sich ein geistiger Umbruch in vielen Lebensbereichen immer stärker abzuzeichnen begann und in dem der Wunsch nach einem tragfähigen Konzept, das eine Neuorientierung ermöglichen würde, so groß wie nie zuvor war.“¹⁵

Mit der *Honest to God*-Debatte kehrte theologisches Denken zu seinem zentralen Thema zurück: „Letztlich wurde [...] das Gespräch wiedereröffnet über das theologische Thema schlechthin, nämlich [...] wo und wer Gott eigentlich ist.“¹⁶

Edward Schillebeeckx nahm die Dringlichkeit der durch Robinson aufgeworfenen Fragen 1964 beim Zweiten Vatikanischen Konzil wahr:

„Ungezweifelt hat in der Konzilsaula kein einziger Bischof das Lebensproblem so auf den Tisch gebracht wie es zum Beispiel durch Bischof Robinson aus Woolwich aufgeworfen wurde, aber unabhängig von ihm konkret durch viele Christen erfahren wird. Man fühlte gleichwohl, dass diese Problematik in einigen Interventionen durchschien: die Konzilsväter wollten den Bruch zwischen Kirche und Welt überbrücken.“¹⁷

Unter anderem durch den Einfluss Schillebeeckx' und Rahners vollzog das Zweite Vatikanische Konzil eine Wende von einer neothomistischen Theologie hin zu „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“¹⁸, wie es in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* heißt. Dieses Dokument

¹⁴ Bendl 1980, 180.

¹⁵ Bendl 1980, 170 (Hervorhebungen im Original).

¹⁶ Häring 1991, 285. Übersetzung: AN.

¹⁷ Zitiert nach: Borgman 1999, 412. Quellenangabe: Borgman 1999, Fußnote 185. Übersetzung: AN.

¹⁸ Rahner & Vorgrimler 1966, 449. Vgl. Lehmann 2004, 71: „Eine dualistische Frontstellung von Kirche und Welt wird weitgehend überwunden. Die irdischen Dinge erscheinen in ihrer ‚sachgerechten Eigengesetzlichkeit‘.“

öffnete die katholische Kirche zur modernen Welt hin und leitete einen grundlegenden Wandel der Perspektive ein, weil von nun an Kirche von den Menschen her denken und sich von den Menschen die relevanten Themen vorgeben lassen will. Dies kann auch die Kirche als Bereicherung wahrnehmen. „Die Bedeutung des Gottesthemas, das sie von ihrer Tradition her zu vertreten hat und das sie hoch und heilig zu halten hat, lernt sie von der humanen oder inhumanen Situation heutiger Menschen her überhaupt erst kennen.“¹⁹

Grundlage dieses Perspektivwandels ist ein neues Verständnis göttlicher Offenbarung, d.h. eine andere Antwort auf die Frage, wie Gotteserkenntnis möglich ist:

„Während das I. Vaticanum die theologischen Grundlagen dieses Offenbarungsverständnisses im Sinne einer Belehrung über ein Depositum der Wahrheiten entfaltete, versuchte das II. Vaticanum die göttliche Offenbarung als reale personale Selbstmitteilung Gottes an uns Menschen zu verstehen. Der Akzent verschob sich also von einem eher lehrhaften, instruktiven Offenbarungsverständnis zu einem mehr personal-soteriologischen Verständnis der göttlichen Offenbarung, das die Einladung an alle Menschen zur Teilhabe an der göttlichen Natur unterstreicht.“²⁰

Der Wandel führte zu einer intensiven theologischen Reflexion über den Begriff der Offenbarung.

„Der Offenbarungsbegriff ist damit unbestritten ein zentraler Begriff im Netzwerk theologischen Denkens. Es ist also durchaus konsequent, dass in der Zeit nach dem II. Vaticanum Offenbarung als ‚Prinzip neuzeitlicher Theologie‘ (Eicher) erörtert wurde. Offenbarung sollte die Identität des christlichen Glaubens und damit auch der christlichen Theologie begründen helfen.“²¹

Allerdings bemerkt Jeanrond in den Jahrzehnten nach dem Konzil thematische Veränderungen. „Nicht mehr der Begriff der Offenbarung und die hermeneutische Bearbeitung des Offenbarungsgeschehens, sondern der trinitarische Gottesbegriff tritt in den Vordergrund theologischer Aufmerksamkeit.“²² Damit ist der Offenbarungsbegriff aber keineswegs überholt, sondern wird als relational, als „Selbstmitteilung Gottes an uns Menschen“ und damit nicht mehr als „Enthüllung dieser oder jener Sache“ aufgefasst.²³

¹⁹ Sander, Hans-Joachim 2004, 205.

²⁰ Jeanrond 2001, 105.

²¹ Jeanrond 2001, 108.

²² Jeanrond 2001, 108.

²³ Jeanrond 2001, 107.

Ursache dieser Entwicklungen sind verschiedene Suchbewegungen: nach einer spezifisch christlichen „Identität in einem pluralistischen Religionskontext“; nach einem Gottesbegriff, der sowohl mehr Orientierung „für die christliche Praxis heute“ bietet als auch angemessen auf feministische Kritik reagiert; nach einer Neudefinition des in der Postmoderne unsicher gewordenen menschlichen Subjektbegriff[s]“. Diese Bewegungen führen zu einem verstärkten Nachdenken über Gott. „Wie seinerzeit der Offenbarungsbegriff übernimmt heute der Gottesbegriff eine immer zentralere Rolle bei der Suche nach Modellen christlicher Praxis und Lehre.“²⁴ Diese Fragen haben sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil weiter verschärft und werden auch bei Tracy, Daly und Johnson intensiv diskutiert. Allerdings wird die Frage nach dem Subjekt bei Daly und Johnson deutlich anders gestellt und beantwortet als bei Tracy und anderen männlichen Theologen.

Zurück zu Bischof Robinson: Als Vertreter der Kirche unternahm er den Versuch, mit der Kultur seiner Zeit in Dialog zu treten. Zu Beginn der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts sah er zwar dringenden Handlungsbedarf – und die von ihm formulierte Warnung, dass die Glaubwürdigkeit und Kontinuität der Tradition auf dem Spiel stehe, lässt an Deutlichkeit und Pathos nicht zu wünschen übrig²⁵ – aber er schien noch keinen Verlust des Gottesglaubens selbst zu befürchten. Fast 30 Jahre später konstatiert Häring dann allerdings: „Hinter den Diskussionen um Ideen und Vorstellungen von Gott verbirgt sich nämlich die Tatsache, dass Gott selbst verschwunden ist aus dem selbstverständlichen Erfahrungsfeld unserer Gesellschaft, unserer Kultur.“²⁶

Diese Einschätzung – die jedoch in dieser universale Geltung beanspruchenden Form sicherlich zu hinterfragen ist – teilt auch Karl Lehmann: „Bald nach dem Konzil wurde deutlich, dass inzwischen die Gottesfrage in eine grundlegende Krise kam. Das Konzil konnte noch relativ beruhigt von Gott reden und dies voraussetzen. Inzwischen sind alle Selbstverständlichkeiten, wenn sie es je waren, in diesem Bereich Vergangenheit.“²⁷

²⁴ Jeanron 2001, 108.

²⁵ „Einige werden sicher der Meinung sein, daß ich den christlichen Glauben bereits preisgegeben habe. Im Gegensatz dazu glaube ich, dass wir den christlichen Glauben gerade dann preisgeben werden, wenn wir nicht auf die Revolution vorbereitet sind, von der ich geredet habe.“ Robinson 1963a, 127.

²⁶ Häring 1991, 288. Übersetzung: AN.

²⁷ Lehmann 2004, 87. Dies gilt zumindest für den europäischen Kontext. Wurde dieser lange Zeit als Vorreiter einer weltweit zu erwartenden Säkularisierung angesehen, erscheint Europa mittlerweile global gesehen als Ausnahme. Lehmann unterscheidet 2004 verschiedene Phasen

Weitere aktuelle Tendenzen in der heutigen Theologie sind eine Verschiebung von universalisierenden zu partikularisierenden Theologien, unter denen auch feministische Theologie ihren Platz hat sowie das Ende der weltweit prägenden Rolle deutschsprachiger Theologie.²⁸ Jenny Dagers stellt 2007 fest, dass christliche Theologie zwei sichtbare Verschiebungen erlebt hat:

„Christian theology can be mapped by noting a discernible shift from the dominance of German-language theology in the early decades of the twentieth century, to wider European and North American involvement, then to the global engagements of twenty-first century theologies, with growing vitality and creativity in Christian theologies arising in the global ‚South‘.“²⁹

Soweit dieser Überblick über die Entwicklung der Gottesfrage seit *Honest to God* und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Viele der angesprochenen Fragen und Themen werden in dieser Arbeit bei der Auseinandersetzung mit den Werken von Tracy, Daly und Johnson aufgenommen und diskutiert. Denn die Debatte um Robinson markiert die Krise des Glaubens an einen theistischen Gott „außerhalb der Welt“ und damit die Gefährdung des bisher vertrauten Glaubens. Aus beidem folgt das Erfordernis anderer Gottesvorstellungen, die den Erfahrungen von Menschen heute entsprechen. So formulierte es auch das II. Vatikanische Konzil. Gleichzeitig stellt sich seitdem die Frage, wie diese neuen oder neu entdeckten Vorstellungen sich zur christlichen Tradition verhalten, mit größerer Dringlichkeit. Hinzu gekommen ist jedoch auch die Frage, ob der Gottesglaube überhaupt noch zu retten ist. Zugleich zeigt sich eine Verschiebung vom Offenbarungsbegriff zu einer Renaissance eines trinitarischen und relationalen Gottesbegriffs. Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen sind die Texte von Tracy, Daly und Johnson zu lesen, denn sie sind Teil dieser Reflexionen und beziehen dazu Position.

Die Robinson-Debatte und ihre Folgen stellen den Anstoß zu einem neuen „man spricht miteinander über Gott“ dar. Dieses bildet die notwendige

der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Eine *erste Periode* lässt sich als *Phase des Aufbruchs und des Überschwangs* zugleich kennzeichnen. [...] Diese Periode wurde zwangsläufig abgelöst durch eine Phase enttäuschter Hoffnung. [...] Vielleicht hat schon längst eine *dritte Phase* begonnen. Man erkennt die relative Unfruchtbarkeit der bisherigen Auseinandersetzungen. [...] Ich hoffe auf eine *vierte Phase*, in der neue Generationen die heute noch gültigen Impulse neu entdecken.“ Lehmann 2004, 85f.

²⁸ Dagers 2007, 191f. Dies sind die fünfte bzw. vierte aktuelle Strömung in heutiger Theologie, die Dagers in einer revidierten Fassung des Handbuchs *The Modern Theologians* identifiziert. Ford & Muers 2005.

²⁹ Dagers 2007, 192. Die AutorInnen, die in dieser Studie im Mittelpunkt stehen, sind in der mittleren Phase dieser Entwicklung einzuordnen, denn sie leben und arbeiten in den USA.

Bedingung für die Debatten um ‚Gott und Geschlecht‘ sowie ‚Gott und Leiden‘. Die Entstehung und Relevanz dieser beiden Themenbereiche wird in den nun folgenden beiden Abschnitten vorgestellt, bevor die Einleitung zu dieser Dissertation mit der Präsentation von Konzept und Methode der Arbeit endet.

Gott und Geschlecht

Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts konnten auch Frauen Theologie studieren. Das Recht von Nicht-Klerikern und -Ordensleuten auf das Theologiestudium führte zu einer zunehmenden ‚Laisierung‘ des Studiums. Frauen schufen eigene Formen von Theologie, aber auch bei ihnen stand die Gottesfrage im Zentrum. Nach, neben und mit³⁰ den Entwicklungen in der jahrzehntelang vollständig von Männern betriebenen ‚mainstream-Theologie‘, und zum Teil auch durchaus gegen diese entwickelte sich eine von Frauen betriebene Theologie, für die Mary Daly die systematisch-theologische Initiatorin war.³¹ Mittlerweile ist es zutreffender, von feministischen Theologien zu sprechen.

„Feminist theologies arise from a confluence of biological, ideological, sociocultural, philosophical, and religious streams of consciousness that converge in the search for and articulation of the mystery of God and the God-world relationship from the perspective of women’s experiences. They are situated at the intersection of two great movements of thought and practice in this confluence – those of feminism and of theology.“³²

Bei der Thematisierung und Problematisierung von Gottesbildern gehen feministische Theologien und die ‚mainstream-Theologie‘ meist getrennte Wege. Das ist insofern bedauerlich als beide Diskurse einander sowohl inspirieren als auch herausfordern können. So nimmt Anton Houtepen in einer Festschrift für Catharina Halkes sowohl eine Würdigung der feministischen Theologie, als auch eine Erläuterung ihres Konfliktpotentials vor.

„Feministische Theologie ist denn auch weder Programm allein von Frauen noch allein für und über Frauen. Sie ist ein vollwertiges Programm des Abbaus und Wiederaufbaus des jüdisch-christlichen Gottesbildes, eine vollständig neue Eichung der Jesustradition und des kirchlichen Dogmas, eine wahre und wirkliche Reformation. Es ist kaum verwunderlich, daß sich Protest dagegen erhebt und daß viele davor zurückschrecken. [...] Eine neue Eichung unseres Gottesbildes, ein Abbau des männlichen Gottesbildes ist ein gewagtes Abenteuer. [...] Der Tod

³⁰ Dagers beobachtet vergleichbare Entwicklungen im Bereich der feministischen Theologie. Dagers 2007, 192-194.

³¹ Eine Zusammenfassung der historischen Entwicklung feministischer Theologie vom 19. bis ins frühe 21. Jahrhundert leistet unter dem Titel *The Contours of Christian Feminist Theologies*: Pears 2004a, 9-39.

³² Schaab 2001, 343f.

Gottes – Gottes Absterben in unserem Bewußtsein, die Gottesvergessenheit an der wir leiden ist im tiefsten auch eine Folge des Idols von Gott, das Männer aufgerichtet hatten.“³³

In seinem Buch *God – een open vraag* wiederholt Houtepen zwar diese Selbstkritik an einseitig männlichen Gottesbildern männlicher Theologen, setzt diese Kritik aber in seiner eigenen Theologie nicht um, wie eine Rezensentin der englischen Übersetzung kritisiert.

„However, while H. is clearly aware and in favor of theological issues raised by female theologians, his engagement with theology by women could have been more pronounced. The impressive name index includes some female thinkers, but their voices remain peripheral. Given, moreover, that H. challenges the view of God as exclusively male, one wonders why his own references to God often remain in that mode. Perhaps this in itself shows the difficulty and awkwardness in truly enlarging our conception and language of the divine.“³⁴

Auch Martin Hailer beobachtet und kommentiert die komplexe und nicht selten schwierige Beziehung von feministischer und ‚malestream‘-Theologie.

„Feministische Theologien verstanden und verstehen sich weitgehend als nicht-etablierte, antisystemhafte Arbeiten. [...] Dieser Umstand darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß in bestimmten Sektoren feministischer Theologie starke Tendenzen in Richtung auf konturenscharfe Ausarbeitungen von Positionen, Konzepten oder Theorien zu beobachten sind.“³⁵

Anhand von Daly, Johnson und der Rezeption beider sollen in dieser Dissertation charakteristische Positionen innerhalb der konstatierten Vielfalt feministischer Theologien in ihrer Entwicklung der letzten Jahrzehnte markiert werden. In ähnlicher Weise wird Tracy als Repräsentant so genannter ‚malestream-Theologien‘ analysiert.

Die zentralen Fragen sind dabei: Welche Beiträge zur Gottesthematik gehen von diesen feministischen Theologien aus und was bedeutet die Geschlechterperspektive für das Denken des hier ausgewählten männlichen Theologen? Wie haben die drei AutorInnen selbst dieses Thema mit beeinflusst und inwiefern sind sie selbst je von ihm geprägt?

Die Frage ist, ob und, wenn ja, wie die Geschlechterperspektive von Tracy, Daly und Johnson in die jeweilige Hermeneutik und in das Gottesbild integriert wird. Kann die jeweilige Option überzeugen und was ist dabei das Kriterium zur Beurteilung? Entscheidend ist die Praxisrelevanz des jeweiligen Entwurfs, weit mehr als etwa eine bis ins Detail ausgefeilte Konsistenz. Diesem Kriterium liegt

³³ Houtepen 1995, 62.

³⁴ Thiessen 2003, 633.

³⁵ Hailer 2001, 23. Die Theologie Johnsons stellt sicherlich eine solche ‚Tendenz‘ dar.

die Annahme zugrunde, dass Theologie kein Selbstzweck ist, sondern auf eine veränderte Realität abzielt.³⁶

Welcher Begriff von ‚Geschlecht‘ wird nun in dieser Arbeit vorausgesetzt? Parallel zu den Entwicklungen in feministischen Theorien wurde in den letzten Jahrzehnten auch in feministischen Theologien intensiv diskutiert, was denn nun genau unter ‚Frau‘, ‚Feminismus‘ und ‚Geschlecht‘ zu verstehen sein. Die Debatte um die Begriffe ‚sex‘ und ‚gender‘ hat in der deutschsprachigen feministischen Theorie und Theologie zu einer inflationären Verwendung des Begriffs ‚gender‘ geführt. Allerdings ist der Theologin Heike Walz in der Verwendung des Begriffs ‚Geschlecht‘ – anstelle von ‚gender‘ – zuzustimmen. „Das deutsche Wort Geschlecht kann sowohl das biologische Geschlecht des Körpers als auch das soziale Geschlecht umfassen, wenn man dieser Unterscheidung folgt.“³⁷ Walz nennt die zahlreichen Felder, in denen Geschlecht eine Rolle spielt.

„Geschlecht durchzieht sämtliche individuellen, sozialen und gesellschaftlichen Lebensbereiche: die individuelle Psyche, Sozialisierungsprozesse, soziale Interaktionen, das Alltagshandeln, Geschlechterbeziehungen in Partnerschaften und Ehen, politische Systeme, Machtverhältnisse, Wissenschafts- und Alltagsdiskurse, Sprache und Sexualität – und Geschlecht ist mit anderen sozialen Konfliktlinien verwoben.“³⁸

Walz nennt ihre eigenen Forschungen nicht feministisch, sondern „geschlechtersensibel“, um eine „Begriffsverwirrung“ zu vermeiden und darauf hinzuweisen, „dass beide Geschlechter in Relation zueinander behandelt werden“³⁹. Allerdings fehlt dem Begriff ‚geschlechtersensibel‘ die Implikation der Parteilichkeit „für den Feminismus als Bewegung“⁴⁰ und für die besonderen Interessen von Frauen, während zugleich ‚Feminismus‘ oder ‚feministisch‘ durchaus beide Geschlechter im Blick hat.⁴¹ Walz bietet eine „Systematik von

³⁶ Vgl. exemplarisch: Chopp 1996. „[...] the lives and struggles of actual women around the world provide the resources and the ultimate test of the adequacy of all feminist theologies.“ Johnson 1995, 330.

³⁷ Walz 2006, 53. Walz unterscheidet ‚Geschlecht‘ von ‚gender‘. Vgl. Walz 2006, 48-53.

³⁸ Walz 2006, 47f.

³⁹ Walz 2006, 50. „Als *feministisch* bezeichne ich kritische und emanzipatorische Ansätze, die (bei aller Vielfalt der Richtungen) Frauendiskriminierung kritisieren und politisch verändern wollen.“ Walz 2006, 48f. Gender- oder Geschlechterforschung hingegen sei nicht unbedingt feministisch, de facto aber „verfolgen die meisten Autorinnen und Autoren mit einer geschlechterbewussten Optik auch eine normativ-politische Absicht, nämlich die Veränderung von Geschlechterverhältnissen“. Walz 2006, 49f.

⁴⁰ Gerhard 2002, 136.

⁴¹ Vgl. Gerhard 2002, 136f. Deshalb beinhaltet der Titel dieser Arbeit die Bezeichnung ‚feministisch‘.

fünf Geschlechterwahrnehmungsweisen⁴² an, die sie in Texten von Theologinnen und Theologen antrifft. „Die Systematik unterscheidet zwischen *abwesender Anwesenheit von Geschlecht, Geschlechterfestlegungen, Geschlechter-Differenzen, Geschlechterkonstruktivismus* und *Geschlechterdekonstruktivismus*.“⁴³ Diese Wahrnehmungsweisen sollen als Richtschnur dienen, um das Verständnis der Kategorie Geschlecht bei Tracy, Daly und Johnson am Schluss dieser Arbeit zu beschreiben.

Gott und Leiden

In den nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstehenden kontextuellen Theologien ist menschliches Leiden eines der Hauptthemen, hatte doch die Konzilskonsitution *Gaudium et Spes* von „Freude und Hoffnung“, aber auch von „Trauer und Angst“ der Menschen gesprochen, die die katholische Kirche nicht unbewegt lassen sollen. Diese Formulierung ist allerdings noch vage und steht noch nicht für den konsequenten Einbezug von Leidenserfahrungen in die Theologie. Ähnliches gilt für die Debatte um *Honest to God*, die zwar einem Unbehagen am traditionellen Gottesbild Ausdruck verleiht, in der sich aber noch nicht abzeichnet, was sich nun genau ändern muss. Erst mit dem Entstehen verschiedener Befreiungsbewegungen in den 60er und 70er Jahren und ihrer Einflussnahme auf die Theologie beginnen konkrete Leidenserfahrungen aufgrund von Hautfarbe, Geschlecht und/oder Armut theologische Reflexionen zu beeinflussen. Feministische und andere kontextuelle Theologien entstehen im Angesicht dieser Leidensgeschichten.

Parallel zu einer zunehmenden Bereitschaft in Deutschland, sich den eigenen Verbrechen zur Zeit des Nationalsozialismus zu stellen, weist Johann Baptist Metz auf die unabdingbare Notwendigkeit einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Massenmord an den Jüdinnen und Juden Europas, symbolisiert durch den Namen ‚Auschwitz‘, hin. Gemeinsam mit Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle betont Metz die Gefährdung der Glaubwürdigkeit jeder christlichen Gottesrede nach der Shoah. „Dieser Gott muß angeklagt werden und unsere Sehnsucht ihn zu verteidigen, läuft ins Leere“⁴⁴, schreibt Sölle, und Metz stellt fest: „Die Theodizee ist zum

⁴² Walz 2006, 54. Das folgende Zitat befindet sich an gleicher Stelle.

⁴³ Walz 2006, 54. Zur genauen Erläuterung vgl. Walz 2006, 53-73.

⁴⁴ Sölle 1992, 71.

Schicksalsort der Gottesfrage geworden.“⁴⁵ Der Begriff der Theodizee ist insofern missverständlich, als er ursprünglich die Rechtfertigung Gottes meint und damit die Möglichkeit einer solchen implizit voraussetzt, aber Metz geht es nicht im Entferntesten um eine Rechtfertigung Gottes.

„Bei solcher Wiederaufnahme des Themas geht es nicht [...] um den Versuch einer verspäteten, einer gewissermaßen trotzig ‚Rechtfertigung Gottes‘ angesichts der Übel, der Leiden und des Bösen in der Welt. Es geht vielmehr – und zwar ausschließlich – um die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, ‚seiner Welt‘. Das ist in meinen Augen ‚die‘ Frage der Theologie; sie darf von ihr weder eliminiert noch überbeantwortet werden.“⁴⁶

Diese Frage der Theologie besteht bis heute; sie stellt sich angesichts von Auschwitz, aber auch angesichts der unzähligen Formen von Leiden, in der Geschichte und in diesem Moment. In der vor allem aus dieser Frage entstandenen Politischen bzw. Neuen Politischen Theologie fehlen allerdings oft Differenzierungen des Begriffs ‚Leiden‘, zum Beispiel in Bezug auf die Kategorie Geschlecht.⁴⁷ Umgekehrt sehen politische Theologen in feministischer Theologie eine unzureichende Auseinandersetzung mit der Radikalität der Gottesfrage angesichts der Shoah, was zu einem Nebeneinander der Diskurse führte, das dem von ‚mainstream‘-Theologie und feministischer Theologie nicht unähnlich war und ist.⁴⁸ Diese Lücken kann auch die vorliegende Arbeit nicht füllen, sie will aber zumindest den Versuch unternehmen, die Frage nach Gott letztlich im Zusammenhang mit Geschlecht *und* Leiden zu stellen.

Zuvor geht es aber um den Zusammenhang heutiger Gottesrede mit dem Problem des Leidens und um die Frage, welchen Antwortversuch Tracy, Daly und Johnson auf je eigene Weise unternehmen. Die zentrale Frage beim Blick auf ‚Gott und Leiden‘ in dieser Dissertation ist: Wie haben die drei das Thema jeweils bearbeitet und in ihr Denken einbezogen? Eine Frage die sich daran anschließt, ist die nach der Bewertung der drei AutorInnen: Inwiefern sind ihre Positionen überzeugend und was ist das Kriterium zur Beurteilung? Wie bei

⁴⁵ Metz & Reikerstorfer 1999, 180.

⁴⁶ Metz 1995, 82.

⁴⁷ Eine Ausnahme stellt sicherlich Dorothee Sölle dar und unter den männlichen Autoren: Eicher 2005. Liebe Troch weist darauf hin, dass auch in feministischen Theologien der Begriff des Leidens undifferenziert verwendet wird. Troch 1996.

⁴⁸ 1987 benannte Christine Schaumberger dieses Problem und formulierte einige Desiderata für die Annäherung beider Diskurse: Schaumberger 1987. Selbstverständlich stellten feministische Theologien von Anfang an die Frage nach Leiden und Gott, aber auf eine andere Art und mit anderen zentralen Problemen. Vgl. Bednarowski 1999, 170-183.

‚Gott und Geschlecht‘ besteht das entscheidende Kriterium in der Praxisrelevanz der entwickelten Theologien. Ist es denkbar, dass diese oder jene Theologie etwas ändert oder hat sie es vielleicht schon getan?

Welcher Begriff von Leiden soll in dieser Arbeit vorausgesetzt werden? Die womanistische Theologin M. Shawn Copeland bietet eine konkrete Definition: „As a working definition, I understand suffering as the disturbance of our inner tranquillity caused by physical, mental, emotional, and spiritual forces that we grasp as jeopardizing our lives, our very existence.“⁴⁹ Copeland grenzt die Begriffe ‚Leiden‘ und ‚das Böse‘ wie folgt voneinander ab.

„Evil is the negation and deprivation of good; suffering, while never identical with evil, is inseparable from it. Thus, and quite paradoxically, the suffering caused by evil can result in interior development and perfection as well as in social and cultural good.“⁵⁰

Die Erfahrung von Leiden ist universal und unvermeidlich. Unerträglich wird dieses Leiden, wenn Menschen es als sinnlos erfahren. Durch solch sinnloses oder „radikales Leiden“⁵¹ kann der Glaube an einen gerechten Gott besonders problematisch werden. Bereits das Buch Hiob problematisiert und diskutiert dieses Thema. Im Christentum ist das menschliche Leiden als Form der Leidensnachfolge Jesu verstanden worden, was zu einer Tradition der Passivität im Leiden und der Mystifizierung allen Leidens, auch von Unschuldigen, geführt hat.⁵² Gegen die vom Aufklärer Gottfried Wilhelm Leibniz so genannte „Theodizee“, die Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens, regt sich seitdem massiver Widerspruch. Vor allem das Erdbeben von Lissabon hatte den Glauben an Leibniz’ Diktum, diese Welt sei die „beste aller möglichen Welten“, massiv erschüttert.⁵³

Warum liegt nun der Fokus dieser Arbeit ausgerechnet auf einer feministisch-theologischen Reflexion von *Leidenserfahrungen*, warum nicht etwa auf Freude, Macht oder Widerstand? Stellt dies nicht eine bereits endlos wiederholte Festlegung von Frauen auf die Opferrolle dar? Das Thema ‚Leiden‘ im Zusammenhang mit ‚Gott‘ und ‚Geschlecht‘ wurde gewählt, weil Leiden die radikalste Herausforderung an jede Theologie darstellt, sei sie nun feministisch

⁴⁹ Copeland 1993, 109. Vgl. Keshgegian 1996, Sölle 2002.

⁵⁰ Copeland 1993, 109.

⁵¹ Zum Begriff ‚radikales Leiden‘ vgl. Abschnitt 3.4.2 dieser Arbeit.

⁵² Rego 2006, 1-7.

⁵³ Ammicht-Quinn 2003, 283-286. Vgl. Ammicht-Quinn 1992.

oder nicht: „a theology that does not honestly and adequately address the issue of suffering would be irrelevant in the contemporary situation.“⁵⁴

Konzept und Methode dieser Arbeit

Wie bereits skizziert, ist es das Anliegen dieser Arbeit zu untersuchen, welchen Einfluss die Geschlechterperspektive und die Frage nach dem Leiden auf die Theologien von Elizabeth A. Johnson, Mary Daly und David Tracy ausüben und welchen Einfluss die Kombination dieser beiden Herausforderungen auf die Gottesfrage ausübt. Bei allen drei AutorInnen ist ein solcher Einfluss feststellbar. Die jeweilige theologische Position soll in ihrer Entwicklung in bezug auf ‚Gott‘, ‚Geschlecht‘ und ‚Leiden‘ analysiert und mit den anderen verglichen werden.

Die Fragestellung dieser Arbeit bezieht sich dabei auf drei Aspekte: erstens auf ‚Gott und Geschlecht‘ mit der Frage, ob und wie Tracy, Daly und Johnson die Geschlechterperspektive in ihr jeweiliges Gottesbild integrieren. Zweitens wird in Bezug auf ‚Gott und Leiden‘ untersucht, ob und wie Tracy, Daly und Johnson das Problem des Leiden reflektieren und inwiefern es ihr Denken beeinflusst. Und drittens, wie werden ‚Gott, Geschlecht und Leiden‘ miteinander in Beziehung gebracht, d.h. inwiefern prägt die Geschlechtsspezifität vieler Formen von Leiden die Gottesthematik bei den drei AutorInnen?

Anhand dieser Fragen erfolgt der Vergleich der drei AutorInnen; aber woher kommen diese Fragen? Wie oben skizziert, entstammen sie an dieser Stelle ausgewählten theologischen Debatten, aber ursprünglich kommen sie von menschlichen Erfahrungen her: von Frauen, die durch die Zulassung zum Theologiestudium und im Zuge der Frauenbewegung lernten, ihre eigenen Positionen zu formulieren und von Leidenden, die sich gegen den angeblichen Willen Gottes auflehnen. Aus diesen Erfahrungen beziehen die Fragen zum einen ihre bleibende Relevanz und zum anderen müssen sie immer wieder mit diesen Erfahrungen konfrontiert werden. Ob die Antwortversuche sich dann als glaubwürdig erweisen, weil sie die Wahrnehmung dieser Fragen und die ihnen zugrunde liegende Realität verändern können, ist wie bereits beschrieben das entscheidende Kriterium, anhand dessen sie am Ende dieser Arbeit beurteilt werden sollen.

⁵⁴ Rego 2006, 5.

Warum wurden für diese Untersuchung nun ausgerechnet diese drei AutorInnen ausgewählt? Elizabeth Johnson, David Tracy und Mary Daly haben sowohl zur theologischen Bedeutung von Leid als auch zur Relevanz feministischer Anfragen für die Gottesrede gearbeitet, auch wenn sie zu sehr unterschiedlichen Schlussfolgerungen kommen. Alle drei sind US-AmerikanerInnen mit vergleichbarer katholisch-theologischer Ausbildung, gehören ungefähr der gleichen Generation an und sind mittlerweile in der theologischen Landschaft der USA als maßgebliche AutorInnen zu bezeichnen. Auf unterschiedliche Weise stehen alle drei für die innovative Kraft systematischer Theologie in den USA in der zweiten Hälfte des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Alle drei haben zunächst eine von der Neoscholastik dominierte katholische Theologie studiert – Tracy und Daly in Europa, Johnson in den USA –, haben später die durch das Zweite Vatikanische Konzil ermöglichten Veränderungen in Theologie und Kirche erlebt und diese auf ihre Weise sowohl rezipiert als auch selbst mit vorangetrieben. Die jeweiligen Prozesse und Resultate ihres theologischen Denkens sind Gegenstand dieser Untersuchung.

Im Mittelpunkt steht der theologische Entwurf Elizabeth Johnsons, und zwar aus zwei Gründen. Zum einen hat Johnson eine in dieser Form einzigartige Gottesrede entwickelt, die die Integration von ‚Geschlecht‘ unter zahlreichen Aspekten durchführt. Sie bringt ‚klassische‘ Dogmatik mit feministischer Kritik ins Gespräch und entwickelt dabei einen eigenen Ansatz, der zeigt, dass Verbundenheit mit der Tradition und feministische Kritik einander nicht ausschließen müssen. Feministische Reflexionen transformieren zwar die Gottesrede, aber Johnson bewahrt auch zentrale traditionelle Elemente des christlichen Glaubens und zeigt, dass diese feministischen Interessen nicht widersprechen. In diesem Vorgehen liegt sicherlich ein Teil der Antwort auf die in Bezug auf ‚Gott‘ und ‚Geschlecht‘ zu stellende Frage nach den hermeneutischen und inhaltlichen Bedingungen der Möglichkeit, feministische Theologie und traditionelle Dogmatik miteinander zu verbinden. Dass diese Verbindung keineswegs selbstverständlich ist, haben wir oben gesehen.

Zum anderen bezieht Johnson die Frage nach dem Leiden von Mensch und Natur in ihre Gottesrede ein und bringt theologische Ansätze, die sich mit diesen Fragen ohne Berücksichtigung der Geschlechterperspektive befasst

haben, und feministische Reflexionen zum Thema miteinander ins Gespräch. Auf spezifische Weise formuliert sie damit eine Gottesrede an einem Kreuzungspunkt von ‚Geschlecht‘ und ‚Leiden‘. Der Vergleich mit Tracy und Daly verleiht der Position Johnsons ein deutlicheres Profil, da sie mit beiden vor dem gemeinsamen katholischen Hintergrund sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede verbinden, die im Detail untersucht werden.

Die drei ersten Kapitel, in denen die Ansätze David Tracys, Mary Dalys und Elizabeth Johnsons analysiert werden, sind jeweils gleich strukturiert: Zuerst wird die Person mit einer Kurzbiographie und den wichtigsten Publikationen vorgestellt, um den theologischen Entwurf in Verbindung mit der Person zu verdeutlichen. Die Biographien zeigen, dass das von ihnen gewählte Leben bei allen dreien als eine Spiegel des Denkens sowie der Haltung zur römisch-katholischen Kirche und zur Universität interpretiert werden kann. Theologie ist hier mehr als Theorie; sie verhandelt existenzielle Fragen. Dies sollen auch die Titel der drei Hauptkapitel ausdrücken, die Tracy als „besessen von Gott“ bezeichnen, Daly „jenseits von Gott“ positionieren und Johnsons lebenslange Suche nach „the right way to speak of God“ benennen.

In einem zweiten, umfangreicheren Abschnitt wird die jeweilige theologische Hermeneutik dargelegt. Diese erläutert je die Voraussetzungen der Gottesbilder und verleiht ihnen damit mehr Tiefe. Ähnlich wie die Kurzbiographien platzieren sie die Gottesvorstellungen der drei AutorInnen in einem größeren Zusammenhang, zum einen in den konkreten Erfahrungen, Lebensumständen und Arbeitsbedingungen und zum anderen in den hermeneutischen Voraussetzungen.

Ein weiterer, dritter Abschnitt widmet sich in jedem der ersten drei Kapitel dem Wandel im Gottesbild des Autors oder der Autorin und damit der Frage, welches Gottesbild die Autorin oder der Autor zunächst vorfindet, welchen Einfluss die Geschlechterperspektive auf dieses Gottesbild hat, wie der Einbezug des Themas ‚Leiden‘ dieses Gottesbild verändert hat und welches Gottesbild sie oder er heute vertritt. Wegen des umfangreichen Materials weicht die Kapiteleinteilung bei Elizabeth Johnson insofern ab, als ihre Sicht auf ‚Gott und Geschlecht‘ und ihr Beitrag zu ‚Gott und Leiden‘ ausführlicher thematisiert werden.

Die Untersuchung geht davon aus, dass alle drei AutorInnen in den vergangenen Jahrzehnten einen spezifischen Beitrag zur Gottesthematik in der katholischen Theologie geleistet haben. Deshalb erfolgt eine Lektüre ihrer Texte, die chronologisch der Entwicklung ihrer Theologien folgt und damit der Suche nach Antworten auf die Gottesfrage. Diese Suchbewegungen erfolgen bei allen dreien in der Annahme, dass auf eine neue Art Theologie getrieben werden muss. Das vierte Kapitel wird zunächst einen Vergleich und eine Bewertung der drei Theologien vornehmen und anschließend vor dem Hintergrund einer Evaluation der vorherigen Untersuchungen die wichtigsten Erkenntnisse in einem besonderen Bild bündeln: Gott weint.

Die Auswahl der Literatur konzentriert sich vor allem auf die Werke Tracys, Dalys und Johnsons⁵⁵ sowie auf weitere Literatur, die sich auf diese drei AutorInnen oder ihren Kontext bezieht. Daher überwiegt die englischsprachige Literatur, die stets im Original zitiert wird, da eine Übersetzung bereits eine Interpretation darstellen würde.⁵⁶ Neben der veröffentlichten Literatur beeinflusste ein persönliches Gespräch mit Johnson in New York im November 2005 die weitere Auseinandersetzung mit ihrer Theologie. Dieses Interview bestätigte nicht nur meine Vermutung, dass es legitim ist, Johnsons Theologie als Antwortversuch auf die Frage nach Gott und Leiden zu verstehen. Vielmehr konnte ich auch über die Gedanken hinaus gehen, die mir in den Texten zur Verfügung standen. Das Interview ist in von Johnson autorisierter Form dieser Arbeit als Anhang beigefügt.

⁵⁵ Die Dissertationen der drei AutorInnen wurden dabei nur am Rande berücksichtigt, da dort das jeweilige Profil noch nicht klar ausgebildet ist und die detaillierte Untersuchung der Frage, inwiefern es in diesen Arbeiten bereits erkennbar ist oder nicht, nicht Gegenstand dieser Untersuchung sein kann. Eine sorgfältige Lektüre der philosophischen und der theologischen Dissertationen Mary Dalys hat Anne-Marie Korte vorgenommen: Korte 1992, 1-85. Eine englischsprachige Zusammenfassung bietet Korte auf den Seiten 412-416. Die Dissertationen von Johnson und Tracy wurden bisher nicht in vergleichbarer Weise rezipiert.

⁵⁶ Wo es deutsche Übersetzungen gibt, werden diese verwendet, wenn sie sich nicht zu weit vom ursprünglichen Text entfernen. In ausschließlich auf Englisch verfügbaren Zitaten sind hinter weniger geläufigen Worten die deutschen Begriffe in eckigen Klammern angegeben.

1. David Tracy: „Besessen von Gott“

David Tracy ist heute einer der einflussreichsten katholischen Theologen der USA. Sein umfangreiches Werk ist gekennzeichnet von Reflexionen zur theologischen Hermeneutik, zum interreligiösen Dialog und von der Frage nach Gott. Selbst hat er sich einmal als „god-obsessed“, „besessen von Gott“ bezeichnet.⁵⁷

Ziel dieses Kapitels ist es, das Gottdenken Tracys vor dem Hintergrund seiner Hermeneutik darzustellen und zu bewerten. Der besondere Schwerpunkt liegt dabei auf ‚Leiden und Geschlecht‘: Inwiefern hat die Auseinandersetzung mit der Leidensthematik sowohl die hermeneutischen als auch die inhaltlichen Reflexionen Tracys beeinflusst? Und welche Rolle spielt dabei die Geschlechterperspektive bzw. die Herausforderung durch feministische Theorie und Theologie?

Zur Beantwortung dieser Fragen sollen die Person und Theologie Tracys vorgestellt werden, zunächst anhand der biographischen Gegebenheiten, unter denen sich Tracys Theologie entwickelt. In einem zweiten Teil werden die Hauptkennzeichen von Tracys Hermeneutik beschrieben: sein Ansatz der revidierenden Theologie, der zunehmend von einer postmodernen Orientierung geprägt ist. Im dritten Teil dieses Kapitels werden zentrale Elemente von Tracys Gottesrede benannt und charakterisiert.

Es sei bereits vorweg genommen, dass beide Themen, Leiden und Geschlecht, in Tracys Denken erkennbare Spuren hinterlassen haben. Wie diese aussehen und wie sie untereinander zusammenhängen, zeigt die folgende Untersuchung.

1.1 Kontext und Biographie

Keine Theorie, auch nicht die Theologie bleibt unbeeinflusst von den Lebens- und Arbeitsbedingungen der Person, die sie entwickelt. Was bedeutet das im Fall von David Tracy; inwiefern ist er geprägt durch seine Herkunft und Ausbildung?

⁵⁷ Breyfogle & Levergood 1994, 294.

1.1.1 Kontext USA

Was bedeutet es, am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts in den USA katholischer Theologe zu sein?⁵⁸ Eine Antwort auf diese Frage kann kaum mehr als Klischees enthalten, dennoch müssen gerade mit Blick auf Tracy einige für diesen Kontext wichtige Charakteristika aufgezeigt werden. Deren Auswirkungen auf Tracys Theologie werden in diesem Abschnitt in einem zweiten Schritt angedeutet und anschließend im gesamten Kapitel genauer untersucht.

Die USA sind eine Nation, die gekennzeichnet ist durch eine Kombination von Tradition und Moderne und in der darum Religion eine andere Rolle spielt als in Europa. Das gilt auch für den Katholizismus in den USA, was nicht ohne Konsequenzen für David Tracy ist.⁵⁹

Zunächst zur Rolle von Religion in den USA: Dort sind drei bedeutende Traditionsstränge unterscheidbar; erstens die biblische Tradition, zweitens die republikanische und drittens die Dynamik des modernen Staats mit seinem Nachdruck auf ökonomischer Entwicklung und Bürokratie.⁶⁰ Die Kombination von biblischer und demokratischer Tradition verleiht den USA den besonderen Charakter einer Gesellschaft mit einer spezifischen Mischung aufgeklärter Politik und starker moralischer und religiöser Werte.⁶¹ Zugleich garantierte die Politik von Anfang an die Religionsfreiheit und den religiösen Pluralismus. Die religiöse Vielfalt ist konstitutiv für das amerikanische politische System, seine Kultur und Religion und hat hier eine Kultur des Pluralismus geschaffen, die jedoch Diskriminierung und Gewalt nicht ausschließt. Hier zeigt sich ein eindeutiger Widerspruch zwischen der biblischen und der demokratischen Tradition auf der einen und den ökonomischen Interessen auf der anderen Seite. Aber die wirtschaftlichen Prioritäten setzten sich bei der Eroberung und Ausbeutung des Landes durch, wie die Vertreibung, Ermordung und Entrechtung der ‚Indianer‘ ebenso zeigt wie die Geschichte der Sklaverei.⁶²

⁵⁸ Hier folge ich vor allem der Analyse des baskischen Theologen Gaspar Martinez, der den Ansatz David Tracys, ‚Public Theology‘ zu treiben, mit der spezifischen Situation von (katholischer) Theologie in den USA erklärt: Martinez 2001.

⁵⁹ Zur Ergänzung und Korrektur von Martinez' Analyse stelle ich anschließend die Einschätzung Roger Badhams dar, welche Faktoren seiner Ansicht nach die US-amerikanische Theologie prägen. Badham 1998.

⁶⁰ Martinez 2001, 155.

⁶¹ Martinez 2001, 152.

⁶² Martinez 2001, 155. Vgl. Martinez 2001, 164.

Im Vergleich zu Europa ist die Vielfalt der Religionen weitaus selbstverständlicher und Säkularisierung kaum ein Thema. Die Nation besitzt ein religiös aufgeladenes Selbstverständnis und ein globales Sendungsbewusstsein. Eine in Europa so nicht bestehende Form der Zivilreligion verbindet Glauben und Identifikation mit dem Staat: „‘civil religion’ in the United States refers to those elements that constitute the foundation of the nation and of its ethos and that, therefore, share somehow in the sacredness that characterizes religion”.⁶³

Was bedeutet diese Situation für US-amerikanische Katholikinnen und Katholiken? Die meisten von ihnen standen dem Staat distanziert gegenüber, weshalb sie von der protestantischen Mehrheit in den USA bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts mit Misstrauen betrachtet wurden. Martinez benennt vier Ursachen: erstens die protestantische Prägung der Nation und zweitens die spirituelle Verbundenheit der KatholikInnen mit Rom, die bis zur Wahl John F. Kennedys zum Präsidenten als größer erachtet wurde als die politische Verbundenheit mit dem eigenen Land. Drittens galten KatholikInnen wegen des hierarchischen Charakters dieser Rom-Verbundenheit als unzuverlässige DemokratInnen. Und viertens bestand ein Widerspruch zwischen dem alleinigen Wahrheitsanspruch Roms und der in der Verfassung der USA garantierten Religionsfreiheit.

Diese Situation veränderte sich erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auf das eine Zeit wachsenden Selbstbewusstseins von KatholikInnen in der US-amerikanischen Gesellschaft folgte.

Welche Auswirkungen hat diese spezifische Situation auf die Theologie David Tracys? Seine Generation hat dieses problematische Verhältnis von Katholizismus und Öffentlichkeit, aber auch die geschilderten Veränderungen bewusst miterlebt. Eine der Aufgaben von Theologie besteht demnach für viele VertreterInnen dieser Generation in der Gestaltung dieses Verhältnisses. Dabei stellt die Kombination von religiöser Tradition und demokratischer Moderne besondere Anforderungen. So ist im religiösen Diskurs erforderlich: „not only argument but also conversation, not only the Enlightenment but also religious tradition”⁶⁴. Denn ein ‚rein‘ rationaler Diskurs, der sich nicht dem Austausch mit

⁶³ Martinez 2001, 168.

⁶⁴ Martinez 2001, 155.

der Tradition verbunden weiß, läuft Gefahr, in der US-amerikanischen Öffentlichkeit irrelevant zu werden. Dessen ist sich Tracy bewusst, so Martinez.

„Tracy’s work can be understood as an ongoing task exploring how to understand and interpret traditions, and, more precisely, how those traditions, and his own catholic tradition in particular, relate to the questions that are or should be debated in the public realm. Tracy’s work is also directly related to another set of questions, namely, those concerning the public nature of theology.“⁶⁵

Mit dieser Einschätzung Martinez’ stimmt Roger Badham nur zum Teil überein. Er nennt drei ‚Zeichen der Zeit‘, mit denen sich jede Strömung US-amerikanischer Theologie auseinandersetzen habe: Modernismus, Pluralismus und der Holocaust.⁶⁶ Bemerkenswert sind drei Unterschiede zu Martinez: Erstens formuliert Badham die Anfragen der Moderne an den christlichen Glauben wesentlich schärfer. „In the light of modernity, many traditional Christian beliefs have become deeply problematic for Christians, whose worldviews are at least partially, if not mostly, formed according to scientifically orientated naturalistic patterns of reasoning.“⁶⁷ Zweitens: Den bei Martinez unerwähnten Holocaust bewertet Badham als paradigmatisches Ereignis, das den Blick auf die Bewertung des Christentums für immer geprägt hat. Es hat den Blick auch geschärft für das Unrecht, das in den USA ‚Indianern‘ und Schwarzen angetan wurde:

„It [= the Holocaust] brings into sharper focus the prior evils of Christian complicity in African slavery and the annihilation of Native Americans, as well as the long, deeply ingrained injustice of Anti-semitism within the church from the late first century to the present.“⁶⁸

Und drittens: Als Konsequenz aus dem Holocaust formuliert Badham eine ethische Forderung: „It is surely vital that theologians in their praxis and reflection at the end of the twentieth century be able to confess the complicity of their own theological legacy in radical evil if they are to have a prophetic voice for good in the future.“⁶⁹

⁶⁵ Martinez 2001, 170. Es bestehen verschiedene Auffassungen des Begriffs ‚Public Theology‘, wobei Tracy einer Strömung zugerechnet werden kann, die der Aufklärung positiv, wenn auch nicht unkritisch gegenübersteht und die ein öffentliches Engagement von Theologie eindeutig befürwortet.

⁶⁶ Badham 1998.

⁶⁷ Badham 1998, 4.

⁶⁸ Badham 1998, 6. Martinez erwähnt zwar den Genozid an den Juden Europas nicht, widmet sich aber ausgiebig der Entrechtung und Enteignung der ‚Indianer‘ und der Geschichte der Sklaverei. Dem Stellenwert dieser beiden wichtigen Elemente US-amerikanischer Geschichte wird Badham nicht gerecht, indem er sie lediglich im Zusammenhang mit dem Holocaust kurz erwähnt.

⁶⁹ Badham 1998, 8.

Die drei von Badham genannten Aspekte – Modernismus, Pluralismus und der Holocaust – sind ebenfalls prägend für Tracys Theologie: In seinem Denken schlägt sich die dramatische Herausforderung modernen wissenschaftlichen Denkens in der Bevorzugung prozesstheologischen Denkens nieder. Pluralismus betrachtet er als unverzichtbares Kennzeichen US-amerikanischer Kultur. Er sagt:

„I am American. All you have to do is to go elsewhere to see how American you are, just as Europeans learn about themselves by coming here. Unlike Europeans, I am much more likely [...] to want to allow greater variety and to celebrate plurality. How can you be American and not be for plurality?“⁷⁰

Und der Holocaust stellt eine der Ursachen für das ethische Engagement Tracys in der Theologie dar, ein paradigmatisches Ereignis.⁷¹

Badhams Skizze kann als Ergänzung und Verstärkung von Martinez' Analyse gelten. Beide gemeinsam ergeben eine Übersicht bedeutender kontextueller Faktoren, welche David Tracy und andere US-amerikanische (katholische) TheologInnen seiner Generation beeinflusst haben und beeinflussen: Traditionsverbundenheit und Moderne, religiöser Pluralismus, eine zutiefst ambivalente Vergangenheit und ein Bewusstsein der ethischen Verantwortung von Theologie.⁷²

1.1.2 Biographie: New York – Rom – Chicago

David Tracy, geboren am 6. Januar 1939, entstammt einer irisch-katholischen Familie⁷³ und wuchs im multikulturellen Yonkers, einem Vorort von New York auf. ‚New York‘ als konzentrierter, quasi symbolischer Ausdruck für die Kultur der Großstadt bestimmt bleibend Bewußtsein und Interessen von David Tracy. [...] Kultur und Kulturkritik, ‚New York von Rom‘ und ‚Rom von New York aus gesehen‘, das sind die Koordinaten Tracys seit seiner Kindheit.“⁷⁴

Von 1960 bis 1967 studiert und promoviert Tracy bei seinem wichtigsten Lehrer, dem Kanadier Bernard Lonergan an der päpstlichen Universität

⁷⁰ Sheppard 2004, 877f.

⁷¹ Vgl. *The Holocaust as Interruption and the Christian Return to History* in: Tracy 1994a, 61-65. Schüssler Fiorenza, Elisabeth & Tracy 1984b.

⁷² Die Analysen der beiden Autoren erfolgten jedoch vor den Ereignissen des 11. September 2001, die weltweit und in den USA ihren Niederschlag auch in der Theologie gefunden haben – auf die jedoch bei Tracy keine Hinweise zu finden sind.

⁷³ „I no longer say that I am Irish-American, but that I am an American of Irish heritage.“ Sheppard 2004, 877.

⁷⁴ Neumann 1995, 67.

Gregoriana in Rom, unterbrochen von der einjährigen Arbeit in einer Kirchengemeinde in den USA 1964 im Anschluss an Lizentiat und Priesterweihe Tracys. Es ist die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Aufbruchstimmung in den Jahren danach. Die zentrale Frage lautet: Wie ist katholischer Glaube in der Moderne vermittelbar? Tracy selbst stellt 1981 im Rückblick fest:

„For myself, certain early formative influences in the early '60s (biblical criticism, Bernard Lonergan's reflections on method and historical consciousness, and the splendid ambience of student days in Rome during the Second Vatican Council) solidified my own sharing in the common conviction that there can be no return to a pre-ecumenical, prepluralistic, ahistorical theology.“⁷⁵

1967 bis 1969 ist Tracy ‚instructor in theology‘ an der Catholic University of America in Washington D.C. 1969 promoviert er an der Gregoriana und 1970 erfolgt die Publikation einer erweiterten Fassung der Doktorarbeit unter dem Titel *The Achievement of Bernard Lonergan*.⁷⁶ Was ist nun ‚die Errungenschaft Bernard Lonergans‘? Ähnlich wie Karl Rahner vollzog er den Abschied vom neoscholastischen Denken unter Berufung auf Thomas von Aquin und Immanuel Kant. Damit ging sein Denken von scheinbar ‚ewigen Wahrheiten‘ zur theologischen Auseinandersetzung mit den ‚Zeichen der Zeit‘ über. Im Gegensatz zu Rahner lag jedoch Lonergans Schwerpunkt auf methodologischen Fragen. Sein Einfluss auf Tracys Theologie ist immens.

„Lonergan's influence on Tracy's work is foundational. Perhaps the most crucial trait of that influence is that, through Lonergan, Tracy had a firsthand experience of how the Catholic passage from premodernity to critical modernity could be theologically achieved and what that achievement involves. [...] through Lonergan, Tracy understood how tradition can be retrieved and revived.“⁷⁷

Noch 2002 zitiert Tracy die ‚transzendentale Imperative‘ seines theologischen Lehrers: „Be attentive, be intelligent, be reasonable, be loving and, if necessary, change.“⁷⁸

⁷⁵ Tracy 1981b, 351. Vgl. die in der Einleitung zu dieser Dissertation genannten Herausforderungen an Theologie.

⁷⁶ Tracy 1970, xiv. Schon der Titel drückt die Verehrung Tracys für Lonergan aus. Er konzentriert sich auf eine Systematisierung Lonergans und verschiebt seine Kritik auf das erste darauffolgende Buch *Blessed Rage for Order*. Der Originaltitel der nicht verfügbaren Dissertation von 1969 ist: *Lonergan's Interpretation of St. Thomas Aquinas: The Intellectualist Nature of Speculative Theology*.

Zu Lonergan vgl. Scanlon 1999, 43f.

⁷⁷ Martinez 2001, 182.

⁷⁸ Tracy 2002, 166. Vgl. Tracy 1970, 4.

1969 wird Tracy zum Professor an der *Divinity School* der *University of Chicago* berufen, ein Karriereschritt mit einer besonderen Bedeutung.

„Er wird 1969 als der erste römisch-katholische Priester Professor (bzw. zunächst assistant professor) für Systematik an dieser Tempelstätte des protestantisch-theologischen Liberalismus. Mit nur 30 Jahren findet sich Tracy damit hochkatapultiert aus dem (aus amerikanischer Sicht) ‚obskuren Halbdunkel‘ konfessioneller Lehranstalten in das Rampenlicht akademischer Theologie.“⁷⁹

Seit 1987 wird Tracys Lehrstuhl von dem amerikanischen Priester, Soziologen und Bestsellerautor Andrew Greeley finanziert, daher der Titel Tracys als *Andrew Thomas Greeley and Grace McNichols Greeley Distinguished Service Professor* auf dem nach Greeleys Eltern benannten Lehrstuhl.⁸⁰

Tracys Tätigkeit in Chicago ist produktiv und ertragreich. Die wichtigsten Buchpublikationen sind *Blessed Rage for Order* von 1975, das vielrezipierte *The Analogical Imagination* von 1982 – heute längst ein Standardwerk US-amerikanischer katholischer Theologie – und *Plurality and Ambiguity* von 1987. Daneben publiziert Tracy seit Jahrzehnten zahllose Aufsätze und ist in den Redaktionen der Zeitschriften *Concilium* und mehrerer anderer theologischer Zeitschriften⁸¹ aktiv.

Bis heute betreibt Tracy Theologie in dem Bewusstsein, dass christliche Schrift und Tradition nicht mehr selbstverständlich allgemein akzeptiert, sondern ihre Inhalte stets schwerer zu vermitteln sind. Zugleich ist er davon überzeugt, dass die Denkanstrengung der Vermittlung in die heutige Zeit nicht nur unumgänglich ist, sondern auch lohnt. Darum spielen hermeneutische Überlegungen bei ihm eine große Rolle. Mit dem Wechsel nach Chicago und der Auseinandersetzung mit Paul Tillich erhält Tracy zusätzliches methodisches Instrumentarium und entwickelt in den 70er und 80er Jahren die Methode der gegenseitigen kritischen Korrelation von Tradition und Situation d.h. des Aufzeigens der Wechsel-beziehung christlicher Tradition und aktueller Situation.⁸²

⁷⁹ Neumann 1995, 68.

⁸⁰ Holland 2006, 3.

⁸¹ *The Journal of Religion, Religious Studies Review, The Journal of the American Academy of Religion, Theological Studies, Religious Studies Review, Theology Today, Journal of Pastoral Psychology.*

⁸² 1993 benennt T. Howland Sanks sieben zentrale Themen von Tracys Projekt, die alle in *Blessed Rage for Order* und *The Analogical Imagination* zu finden sind: „(1) the contemporary situation of theology as characterized by historical consciousness and pluralism; (2) which, in turn, calls for a revised method of correlation, namely, the mutually critical correlation between the interpretation of the situation and the interpretation of the Christian fact; (3) the claim for

Mit *Plurality and Ambiguity* weicht Tracy von seinem Plan einer Trilogie ab, die aus *Blessed Rage for Order* und *The Analogical Imagination* sowie einem dritten, praktisch-theologischen Band bestehen sollte. Anstelle dieses dritten Bandes legt er mit *Plurality and Ambiguity* erneut einen Beitrag zur Fundamentaltheologie⁸³ vor. 1995 erscheint *On Naming the Present*, eine Sammlung von Artikeln, die zuvor in *Concilium* erschienen waren. 1999 hält er die renommierten *Gifford Lectures* an der Universität von Edinburgh unter dem Titel *This Side of God*, die – wie schon andere Werke in den Jahren zuvor – eine signifikante Weiterentwicklung von Tracys Denken erkennen ließen. Die angekündigte Publikation eines Buches mit dem gleichen Titel lässt bis heute auf sich warten, obwohl Tracy es bereits 1999 als abgeschlossen bezeichnete.⁸⁴ „He has delayed publication [...] because he has been ‚stuck‘, by his own admission, on some rather profound God-questions.“⁸⁵ Das nicht geschriebene Buch wird seit Jahren von vielen mit Spannung erwartet und erreicht m. E. langsam den Status eines Mythos. Einige zentrale Inhalte sind aber bereits bekannt und werden – ebenso wie die von Tracys anderen Publikationen – in diesem Kapitel geschildert.

1.2 Hermeneutik: „All Theology is Public Discourse“

Auf Reflexionen zur theologischen Hermeneutik und auf der Überzeugung, dass Theologie sich in einem öffentlichen Diskurs verantworten muss, liegen zwei Schwerpunkte von Tracys Denken. Dieses weist im Lauf der Jahrzehnte bemerkenswerte Kontinuitäten, aber auch Wandlungen auf, die in diesem zweiten Teil des Kapitels nachvollzogen werden sollen.

Einige Charakteristika der Theorien Tracys erschweren allerdings eine Wiedergabe: erstens arbeitet er oft mit nicht klar definierten Begriffen, deren Wahl sogar zum Teil willkürlich erscheint, wie etwa ‚revisionism‘, aber auch der

publicness in theology; (4) the theory of the classic (and more explicitly, the religious classic) as the key to publicness; (5) the claim that all theology is necessarily hermeneutical; (6) interpretation understood as the game of conversation; (7) that conversation requires an analogical imagination.“ Sanks 1993, 19.

⁸³ So auch Jeanron in seinem Vorwort zu Tracy 1993, 10. *Theologie als Gespräch* ist die deutsche Übersetzung von *Plurality and Ambiguity* – zu bedauern sind sowohl die Wahl des deutschen Titels als auch die Tatsache, dass nicht auch andere Bücher Tracys übersetzt sind.

⁸⁴ *This Side of God* sollte der Auftaktband einer neuen Trilogie über Gott werden. Der zweite Band sollte *The Gathering of the Fragments* heißen. Tracy 1999a, 62-64. Vgl. Breyfogle & Levergood 1994, 301-304. Das Buch wurde aber auch unter dem Titel *On Naming and Thinking God* erwartet. Nava 2001, 179, Anm. 5.

⁸⁵ Holland 2006, 7.

Buchtitel *Blessed Rage for Order* gibt nicht den zentralen Gedanken des Buchs wieder. Auch eine präzise Definition der Begriffe „Moderne“ und „Postmoderne“⁸⁶ oder „Panentheismus“ sind nicht zu finden. Zweitens nimmt Tracy ständige Korrekturen vor; immer wieder nuanciert oder verändert er seine Gedanken und Einsichten.

Es sind jedoch genau diese beiden Umstände, die es auch reizvoll machen, sich mit Tracy zu beschäftigen: Zum einen besitzen die unklaren Begriffe eine suggestive Kraft und lassen Raum für eigene Assoziationen und zum anderen stellt die Flexibilität in Tracys Denken eine Veranschaulichung seiner eigenen Methode dar.

„This process of coping with otherness in dialogue is a messy process and will never satisfy a thinker who aims at quick confirmations of Christian identity and authenticity. [...] this global conversation [...] is on the grounds of its own hermeneutical presuppositions endless: all potential voices will need to be heard and considered.“⁸⁷

Vielleicht liegen hier die Gründe, warum Tracy soviel Resonanz erfährt. Die Offenheit und Flexibilität seines Denkens machen ihn zu einem attraktiven Gesprächspartner. Sein Engagement im interreligiösen Dialog vor allem mit dem Buddhismus weist ebenfalls diese Bereitschaft auf, das eigene Denken kritisch zu befragen.⁸⁸

1.2.1 Korrelationstheologie

Das Kernstück von Tracys theologischer Hermeneutik sind die Korrelationstheologie und der damit eng verbundene Begriff des ‚Klassikers‘, die Tracy vor allem in den beiden Büchern *Blessed Rage for Order* und *The Analogical Imagination* entwickelt. Was darunter zu verstehen ist, soll dieser Abschnitt zeigen.

Korrelationstheologie und Blessed Rage for Order

Der Begriff ‚Korrelationstheologie‘ stammt von Paul Tillich, der von 1962 bis 1965 in Chicago lehrte und den Begriff in seiner *Systematischen Theologie* von 1951 geprägt hatte. Er bezeichnet die Methode einer Theologie, die sich von

⁸⁶ Zu verschiedenen Definitionen von Postmoderne sowie zu Rezeptionen der Postmoderne in der Theologie vgl. Hintze 1997, 9-50. Hintze setzt sich auch mit Tracy auseinander: Hintze 1997, 46-49.

⁸⁷ Jeanrond 1998, 150.

⁸⁸ Tracy 1990a, 1990b, Reynolds & Tracy 1990, Reynolds & Tracy 1992. Vgl. Sheveland 2002.

allgemein menschlichen Fragen herausfordern lässt und auf diese Antwort zu geben versucht.

„In using the method of correlation, systematic theology proceeds in the following way: it makes an analysis of the human situation out of which the existential questions arise, and it demonstrates that the symbols used in the Christian message are the answers to these questions.“⁸⁹

Aus der Notwendigkeit der Analyse der „menschlichen Situation“ ergibt sich die interdisziplinäre Verbindung der Korrelationstheologie mit Philosophie. Der Einfluss der Korrelationsmethode auf die Theologie kann kaum unterschätzt werden, zugleich bleibt sie aber bei Tillich unklar:

„The bringing together of existential question and symbolic reply Tillich calls a ‚method of correlation‘ [...]. That a successful interpretation of the symbols of the religious tradition requires their saving power to be shown to apply to real human problems seems true enough, even obviously true. But Tillich is not clear about just how this is to be done, about the precise nature of the method. [...] It is not surprising, then, that there have been a number of interpretations of how the method of correlation works, or fails to work.“⁹⁰

Bei Tillich handelt es sich außerdem lediglich um „a one-way movement from existential questions to Christian answers“⁹¹, als ob sich durch Interdisziplinarität nicht auch die Theologie verändert. Desweiteren erscheint die Theologie als einheitliches Gefüge, das auf jedes Problem eine klare Antwort zu bieten hat. Das ist angesichts der Pluralität der Theologie selbst ausgeschlossen, so Werner Jeanrond, ein Schüler Tracys. In beiderlei Hinsicht stellt Tracys Methode eine Weiterentwicklung dar. „Tracy’s correlational method works both ways – it insists on a *mutually* critical correlation.“⁹² Bis heute stellt die Korrelationsmethode das Kennzeichen der ‚Chicago School‘ dar. Tracy gilt als ihr bedeutendster Repräsentant.⁹³

Diese Rolle begründet Tracy 1975 mit dem Buch *Blessed Rage for Order*, in dem er seine eigene Hermeneutik entwickelt. Sein Anliegen ist fundamentaltheologisch, es geht „um die Entdeckung religiöser Dimensionen des Menschseins sowie um eine allgemeine und öffentliche Diskussion von

⁸⁹ Tillich 1951, 62. Wittschier 1986, 176: „Die Kernaussage der Korrelations-Methode lautet: Der Philosophie kommt es zu, die existentiellen Fragen zu entdecken; und die Theologie soll dann die christliche Offenbarung und ihre Symbolwelten als Antworten auslegen.“ Die Geschlechterperspektive spielt bei Tillich noch keine Rolle.

⁹⁰ Dreisbach 1993, 58f.

⁹¹ Jeanrond 1998, 138.

⁹² Jeanrond 1998, 139. Hervorhebung im Original.

⁹³ „[...] Tracy has become the primary spokesperson of the so-called Chicago School [...]“ Jeanrond 1993, 156. Zur frühen ‚Chicago School of Theology‘ in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. Greeve Davaney 2006, 92-109.

Gotteserfahrung”⁹⁴. Zu diesem Zweck unternimmt Tracy zwei innovative Schritte: Er prägt den Begriff ‚revidierende Theologie‘ und entwickelt die Korrelationsmethode weiter.

Wie leitet Tracy die Notwendigkeit einer revidierenden Theologie her und wie definiert er sie? Er geht aus von einer Krise der Theologie in der Moderne⁹⁵ und beobachtet vier verschiedene Strategien, darauf zu reagieren: die orthodoxe Verweigerung gegenüber der Moderne des Katholizismus vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die ‚Umarmung der Moderne in liberaler Theologie in der Nachfolge Schleiermachers, die neo-orthodoxe Verweigerung vor allem bei Barth und die Akzeptanz moderner Säkularität in radikalen Theologien. Sich selbst rechnet Tracy einer fünften Strömung zu, der revidierenden Theologie. Diese bzw. ihre Vertreter charakterisiert er wie folgt:

„In short, the revisionist theologian is committed to what seems clearly to be the central task of contemporary Christian theology: the dramatic confrontation, the mutual illuminations and corrections, the possible basic reconciliation between principle values, cognitive claims, and existential faiths of both a reinterpreted post-modern consciousness and a reinterpreted Christianity.”⁹⁶

Gemeinsames Kennzeichen revidierender Theologie ist demnach der Dialog aktueller Erfahrungen und christlicher Tradition. Tracy geht davon aus, dass dieser Dialog möglich und konstruktiv ist. Zugleich ist er auch notwendig, wenn Theologie eine öffentliche Funktion wahrnehmen will. Dann muss sie zeigen, dass sie nicht auf abstrakten Annahmen beruht, sondern der zeitgenössischen Wahrnehmung entspricht.⁹⁷ Ein Beispiel ist Prozesstheologie,⁹⁷ mit der Tracy in

⁹⁴ Jeanrond 1986, 128f.

⁹⁵ Die Wahrnehmung einer Krise stellt auch jeweils den Ausgangspunkt von Dalys und Johnsons Reflexionen dar, vgl. die Abschnitte 2.2.2 und 3.2.1 dieser Dissertation. Im Gegensatz zur Analyse Tracys stellt bei Daly und Johnsons der Sexismus in herrschender Theologie die entscheidende Ursache dieser Krise dar.

⁹⁶ Tracy 1975, 32. „Tracy’s analysis of the models of orthodox, liberal, neo-orthodox, radical, and his own revisionist model sublates and transforms, with its similarities in difference, some of the basic concerns of the other models.” Lamb 1985, 685. Es ist erstaunlich, dass Tracy bereits hier von „post-modern consciousness” schreibt, da er im Rückblick sein eigenes Denken dieser Periode als noch dem *modern* Paradigma verhaftet beschreibt.

⁹⁷ Für die Fragestellung dieser Dissertation – vor welchen Herausforderungen steht Theologie heute und wie begegnen ausgewählte TheologInnen diesen Herausforderungen – ist die Methode der Korrelation fundamental, bezeichnet sie doch den Vorgang des Einbezugs menschlicher Erfahrungen in die Theologie. Tracy, Daly, Johnson und zahlreiche andere AutorInnen arbeite(te)n mit dieser Methode. Zur Bedeutung von Korrelation bei Daly vgl. Abschnitt 2.2.2 dieser Arbeit; zu Johnson vgl. Abschnitt 3.2.2.

Blessed Rage for Order sympathisiert, da sie als Reaktion auf die Evolutionstheorie entstand.⁹⁸

Der Term ‚revidierend‘ ist sicherlich programmatisch, da Theologie in diesem Paradigma ständige Revision erfordert: „According to Tracy no form of theology and no theological method can ever be considered final; all theology is in constant need of reinterpretation and refinement through critical conversation.“⁹⁹ Zugleich bleibt der Begriff unklar. Neumann weist darauf hin, „daß sich der sich der gegenwärtige Gebrauch des Ausdrucks ‚revisionist‘ [...] einer publizistisch erfolgreichen ‚Erfindung‘ Tracys in seinem *Blessed Rage for Order* verdankt [...]. Klare Konturen und neue Konnotationen hat der Ausdruck in den achtziger Jahren als Gegenbegriff zu ‚postliberal‘ gewonnen, als die Antithese ‚revisionist-postliberal‘ etwa synonym mit dem Streit ‚Tracy-Lindbeck‘ bzw. dem Konflikt ‚Chicago-Yale‘ wurde.“¹⁰⁰

Vielleicht sind andere Begriffe als ‚Revisionismus‘ passender, um Tracys Theologie umfassend zu charakterisieren: ‚Konversation‘ wird von Matthew Lamb im *Handbook of Christian Theologians* von 1984 vorgeschlagen, und ‚Interpretation‘ von John McCarthy im *New Handbook of Christian Theologians* von 1996. Dementsprechend nennt McCarthy Tracys Theologie auch ‚hermeneutisch‘. Wenn auch sowohl Konversation als auch Interpretation die ständige Revision theologischer Konzepte nach sich ziehen, bleibt ‚revidierend‘ doch ein recht allgemeiner Term. Die Gemeinsamkeit von Konversation und Interpretation besteht darin, dass beide ausdrücken, wie zwei Elemente miteinander in Verbindung gebracht werden.¹⁰¹

Dies ist auch feststellbar in Tracys Definition revidierender Theologie. Er schreibt hier von Konfrontation, Erläuterung, Korrektur und Versöhnung von postmodernem Bewusstsein und Christentum. Die – nach Tracy – zwei Hauptquellen von Theologie, die er auch „allgemeine menschliche Erfahrung und Sprache“ auf der einen und „christliche Texte“ auf der anderen Seite nennt, werden miteinander in Verbindung gebracht, miteinander korreliert. So ist auch

⁹⁸ Prozesstheologisches Denken ist ein gemeinsames Kennzeichen revidierender Theologen, vgl. auch allgemein zum Begriff revidierende Theologie: Buckley 1997.

⁹⁹ Jeanron 1998, 140.

¹⁰⁰ Neumann 1995, 13f. Zu der hier von Neumann angesprochenen Debatte vgl. Abschnitt 2.1.3 dieser Arbeit.

¹⁰¹ „Interpretation is the activity of human understanding characterized by relating a word, idea, or symbol of action to another.“ McCarthy 1996, 469.

‚Korrelation‘ (neben Konversation und Interpretation) ein zentrales Kennzeichen von Tracys revidierender Theologie.¹⁰²

Klassiker und The Analogical Imagination

The Analogical Imagination von 1981 kann Tracys Hauptwerk genannt werden und stellt eine Fortsetzung und Erweiterung von *Blessed Rage for Order* dar, denn nun arbeitet Tracy die Methode der Korrelation von christlichen Inhalten und allgemein menschlichen Erfahrungen weiter aus. Im folgenden will ich die zentralen Aspekte des Buchs benennen, was die Methodologie betrifft. Zu diesem Zweck gebe ich erstens die hier unternommene Dreiteilung von Theologie wieder und ordne *The Analogical Imagination* in diese ein. Zum zweiten erläutere ich den Begriff des Klassikers, des religiösen Klassikers und des christlichen Klassikers. Welchen Begriff von Wahrheit enthalten sie und was sind die wichtigsten Formen? Zum Schluss gehe ich auf einen wichtigen Bereich der Kritik des Klassiker-Begriffs ein.

Ausgehend von der unumgänglich öffentlichen Funktion ‚des‘ Theologen – „This book will argue that all theology is public discourse.“¹⁰³ – schildert Tracy drei verschiedenen Kontexte, mit denen Theologen im Dialog stehen: Universität, Kirche und Gesellschaft im weiteren Sinne. Jede dieser drei Öffentlichkeiten verlangt eine eigene Form von Theologie: In der Universität ist vor allem fundamentale Theologie gefordert, im kirchlichen Kontext systematische und in der Gesellschaft praktische Theologie. Tracy selbst will in einer Trilogie je einer der theologischen Disziplinen einen eigenen Band widmen.

Stellte *Blessed Rage for Order* den fundamentaltheologischen Teil dieser Trilogie dar, ist es nun erklärtes Ziel von *The Analogical Imagination*, die öffentliche Relevanz *systematischer Theologie* zu rechtfertigen, also der spezifischen Inhalte des christlichen Glaubens.¹⁰⁴ Warum ist das notwendig?

¹⁰² Tracy 1975, 43-46. Im fundamentaltheologischen zweiten Teil von *Blessed Rage for Order* wendet Tracy die kritische Korrelation auf vier Bereiche an: Erstens vertritt er die These, dass Grenzerfahrungen die religiöse Dimension menschlicher Erfahrung und Sprache aufzeigen, und zweitens, dass die religiöse Sprache christlicher Texte mit allgemein menschlicher Erfahrung und Sprache korreliert werden kann. Drittens, in Bezug auf Gottesrede, favorisiert Tracy einen Panentheismus in Prozesskategorien und benennt viertens Christologie als das Zentrum seiner Theologie – zwei Charakteristika von Tracys konstruktiver Theologie.

¹⁰³ Tracy 1981a, 3.

¹⁰⁴ Im Gegensatz zum deutschen Sprachgebrauch, in dem ‚systematische Theologie‘ den Oberbegriff für Fundamentaltheologie und Dogmatik darstellt, umfasst das englische

Tracy geht von zwei Voraussetzungen aus, nämlich erstens von einer pluralen Gesellschaft, in der das Christentum nur noch eine von vielen Religionen ist. Zweitens will er es nicht zu einer Privatreligion verkommen lassen, die keine öffentliche Bedeutung mehr besitzt. Diese muss jedoch gut begründet werden und hier liegt die Aufgabe der „Analogical Imagination“, die am besten mit „analogisch operierende Einbildungskraft“¹⁰⁵ übersetzt werden kann. So bezeichnet Tracy die Technik interdisziplinärer Konversation und des interreligiösen Dialogs bzw. die Strategie der Aneignung christlicher Klassiker. Ihr Werkzeug ist der Dialog. Konkret wird die ‚analogische Imagination‘ in der theologischen Rezeption von ‚Klassikern‘, einem zentralen Konzept Tracys.

Was versteht Tracy unter Klassikern, unter religiösen Klassikern und unter christlichen Klassikern? Die Tradition des Christentums manifestiert sich in seinen ‚classics‘, deren Aktualisierung unverzichtbar und zugleich durchaus möglich ist. Klassiker sind Texte, Ereignisse, Bilder, Rituale, Symbole oder Personen, die immer wieder neu interpretiert werden und denen in verschiedenen Zeiten und Kontexten Bedeutung verliehen wird. Sie sind normativ. „[...] here we recognize nothing less than the disclosure of a reality we cannot but name truth.“¹⁰⁶ Jeanrond erläutert:

„Jeder Interpret kultureller oder religiöser Ausdruckszeugnisse [...], der sich auf ein aufrichtiges Gespräch mit diesen Zeugnissen einläßt, [...] stößt immer wieder auf solche Ausdrücke, die ihm auf besonders eindringliche Weise ein Erlebnis von Wahrheitserkenntnis vermitteln.“¹⁰⁷

Wie ist Wahrheit hier zu verstehen? Entscheidend ist ihre verändernde Macht, anders formuliert ihre Praxisrelevanz.

„Nach Tracy erschließt ein klassischer Ausdruck paradigmatische Erkenntnis, ja Wahrheit, und zwar die Weise von Wahrheit, die den von ihr betroffenen Menschen verändert, also transformative Wahrheit. Diese Begriffsbestimmung zeigt, daß es Tracy um einen phänomenologisch gegründeten Wahrheitsbegriff geht, der sich der spezifisch

‚systematic theology‘ ausschließlich den Bereich der Dogmatik. Ich werde jedoch weiterhin von ‚systematischer Theologie‘ schreiben, wo nach deutschem Verständnis ‚Dogmatik‘ stehen müsste und damit Tracys Begrifflichkeit folgen. Jeanrond macht es ebenso, wenn er sich auf Tracy bezieht: „[...] so beschäftigt sich die systematische Theologie mit dem spezifisch christlichen Bekenntnis zum Gott Jesu Christi, das sich in den Texten, Symbolen, Formeln und Gebeten der christlichen Tradition niedergeschlagen hat.“ Jeanrond 1986, 129.

¹⁰⁵ Arens 1994, 63.

¹⁰⁶ Tracy 1981a, 108.

¹⁰⁷ Jeanrond 1986, 131. Weiter unten: „Diese Definition [der Klassiker] verdankt sich der von Gadamer beschriebenen Erkenntnis, daß in der Erfahrung der Kunst eine echte Erfahrung am Werke sei, die den, der sie mache, nicht unverändert lasse.“ Vgl. Heyer 2004, 317: „Tracy acknowledges that truth is no longer understood in a Cartesian sense but rather conceives of it [begreift sie] as a reality emergent [auftauchend] in genuine conversation among authentic women and men when they allow questioning to take over [take over = an die Macht kommen].“

hermeneutischen Erfahrung verdankt. Objektive Wahrheit, übereilte Ontologisierung und positivistische Wahrheitstheorien sind damit ausgeschlossen.“¹⁰⁸

Diese Wahrheit stellt Ansprüche an den Rezipienten und fordert ihn heraus: „I cannot control the experience, however practiced I am in the techniques of manipulation. It happens, it demands, it provokes.“¹⁰⁹ Wird dieses Phänomen erfahren, handelt es sich um einen Klassiker. Was ein Klassiker ist, liegt also nicht von vorneherein fest und auch ein einmal als solcher bezeichneter Klassiker kann diesen Status durchaus verlieren, wenn seine Aktualisierung nicht gelingt oder niemand mehr an einer solchen Interesse hat.

Was ist nun der Unterschied zwischen dem Klassiker und dem religiösen Klassiker? Es gibt Texte, Personen, Bilder und ähnliches, die von zahlreichen Menschen als Klassiker erfahren werden. Diese können aus dem allgemein kulturellen Bereich stammen oder aus dem religiösen. Unter den Klassikern sind es die spezifisch religiösen, deren Interpretation die Aufgabe systematischer Theologen ist.

„They seek [...] to retrieve, interpret, translate, mediate the resources – the question and answers, form and content, the subject matter – of the classic events of understanding of those fundamental religious questions embedded in the classic events, images, persons, rituals, texts, and symbols of a tradition.“¹¹⁰

Die exakte Abgrenzung eines religiösen Klassikers von anderen Klassikern bleibt undeutlich, was aber so zu erklären ist, dass der religiöse Klassiker einerseits alle Eigenschaften besitzt, die auch der Klassiker im allgemeinen besitzt und auf der anderen Seite der religiöse Klassiker immer partikular ist und seine spezifische Wirkung am besten am konkreten Beispiel wie etwa der Bibel gezeigt werden kann. Mit den Worten Jeanronds:

„Die Perspektive, die Tracy bei der Auseinandersetzung mit solchen Texten anwendet, die die Wahrheit schlechthin ans – wenn auch gebrochene – Licht bringen, nennt er also religiös. Diese fundamentaltheologisch allgemein erfasste Leseperspektive, die religiösen Klassikern insgesamt gerecht zu werden sucht, wird nun von Tracy für die Lektüre christlicher Klassiker systematisch-theologisch partikularisiert.“¹¹¹

*Der christliche Klassiker schlechthin ist nach Tracy die Person Jesus Christus. Ihm widmet er den zweiten Teil des Buchs *The Analogical Imagination*.*

¹⁰⁸ Jeanrond 1986, 138.

¹⁰⁹ Tracy 1981a, 119.

¹¹⁰ Tracy 1981a, 104.

¹¹¹ Jeanrond 1986, 142.

Drei Erscheinungsformen religiöser Klassiker seien noch erwähnt, Manifestation und Proklamation, zu denen in jüngster Zeit noch ‚Praxis‘ hinzugekommen ist. Religion kann sich als Manifestation darstellen, wenn der Eindruck der Partizipation am Göttlichen überwiegt, etwa im Sakrament oder Symbol. Proklamation hingegen bezeichnet Glaubensinterpretationen in Form des Worts, darunter auch prophetische Kritik.

„In the wider context of the history of religions, the alternatives are variously formulated often by the contrast between two ideal types: religions with a mystical-priestly-metaphysical-aesthetic emphasis and those religions with a prophetic-ethical-historical emphasis.“¹¹²

Bei einigen Befreiungstheologen und politischen Theologen beobachtet Tracy, wie ein drittes Paradigma ihr Denken bestimmt: Praxis. „For these contemporary theologians, we are primarily neither hearers of the word nor seers of a manifestation. But because we have seen and have heard, we are freed to become doers of the word in history.“¹¹³ Feministische Theologie als eine weitere Theologie, in der Praxis eine bedeutende Rolle spielt, erwähnt Tracy hier nicht; sie befindet sich 1981 noch in den Anfängen.

Eine auch für feministische Theologie wichtige Frage ist die nach der Kritik an den Klassikern. Tracy übernimmt den von Paul Ricoeur in den 70er Jahren geprägten Begriff der ‚hermeneutics of suspicion‘.

„[...] every tradition is both pluralistic and ambiguous (i.e., enriching, liberating and distorting). The fact that every tradition is ambiguous need not become the occasion to reject the reality of tradition as enriching. Rather the need is to find modes of interpretation that can retrieve the genuine meaning and truth of the tradition (‚hermeneutics of retrieval‘) as well as modes of interpretation that can uncover the errors and distortions in the tradition (‚hermeneutics of suspicion‘).“¹¹⁴

Bereits in ersten Rezensionen und immer wieder wurde Tracy jedoch für seinen insgesamt affirmativen Umgang mit den Klassikern kritisiert. Paradigmatisch ist die Rezension eines Vertreters der Prozesstheologie, John B. Cobb.

„Hermeneutical theology makes sense as long as we believe that our classics are essentially adequate to our needs. But what if they are not? What if our need is for really new thinking and practice? Our classics point ahead to such newness, and in that very important sense they are adequate. [...] In faithfulness to our classics we must find our true classics in the future and not in the past. To state the general limitation of this book in another way: Tracy makes an

¹¹² Tracy 1981a, 203.

¹¹³ Tracy 1981a, 390. Die Konzepte von Manifestation und Proklamation greift Tracy am Ende der 90er Jahre wieder auf, von Praxis ist dann jedoch keine Rede mehr.
Zu Tracys Praxisbegriff vgl. Jeanrond 1986, 144f.

¹¹⁴ Tracy 1981a, 146, Anm. 80. Zu diesem Zeitpunkt also nur in einer Fußnote.

important place for liberation theology in his overall scheme but he does not allow the insights of blacks, women, or Latin Americans to affect the overall structure of theology and its tasks. [...] To phrase the criticism harshly: there is a place for the advocates of liberation, but they are expected to stay in their place.”¹¹⁵

Tracy nimmt diese Art von Kritik ernst und verändert sein Konzept dementsprechend, wie sich in *Plurality and Ambiguity* zeigen wird. Trotz dieser Verschiebungen gilt: „[I]n spite of a number of significant improvements and clarifications, there can be no doubt that Tracy has remained faithful to his basic model of a critical and self-critical correlational theology”.¹¹⁶

Die Debatte zwischen ‚Chicago‘ und ‚Yale‘

Wie bereits erwähnt, gewann der Begriff ‚revisionist theology‘ weiter an Kontur in der Abgrenzung zur ‚postliberal theology‘ der so genannten ‚Yale-Schule‘. Die Debatte entsteht ab 1984 um George A. Lindbecks Buch *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, in dem der Theologe aus Yale den öffentlichen Charakter von Theologie und den Universalitätsanspruch des Christentums bestreitet. Zum Verständnis des Christentums sei nicht die Korrelation von Erfahrung und Tradition notwendig, sondern die Erschließung des christlichen Glaubens aus den Texten der Bibel. Diesen Glauben zu begreifen sei ohnehin nur für gläubige Christen relevant.

„The postliberal theology, with Hans Frei and George Lindbeck as well-known representatives, takes an intra-textual view on reading scripture. Lindbeck explains: ‘It is the text, so to speak, which absorbs the world, rather than the world the text.’¹¹⁷ Theology should be a constructive enterprise that develops new resources but should do from within the Scripture.”¹¹⁸

Wahrheit erschließt sich aus dem Text der Schrift – ein grundlegender Unterschied zu Tracys Korrelationstheologie. „For postliberals truth is defined intratextually rather than as a relation between tradition and other human experience.”¹¹⁹ Der postliberalen Überzeugung nach erwächst Religion mit ihrem spezifischen Wahrheitsgehalt nicht präreflexiven oder kontextlosen oder universalen menschlichen Erfahrungen, sondern eine bestimmte Sprache,

¹¹⁵ Cobb 1981, 283.

¹¹⁶ Jeanrond 1998, 141.

¹¹⁷ Lindbeck 1984, 118.

¹¹⁸ Fritzson 2004, 226. Das Zitat stammt aus der englischsprachigen Zusammenfassung der schwedischen Publikation.

¹¹⁹ Heyer 2004, 314. „Lindbeck [...] criticizes Lonergan, Rahner and Tracy for selling out Christianity’s particularity in order to make universal apologetic appeals such that this system takes priority over the Christian community’s self-description and the primary language of faith (in the Bible, liturgy, creeds).” Heyer 2004, 314, Anm. 26.

Kultur und Tradition gehen der Erfahrung voraus und verleihen ihr erst einen Inhalt.¹²⁰ Tracy kritisiert dies.

„Lindbeck's substantive theological position is a methodologically sophisticated version of Barthian confessionalism. [...] like Karl Barth [...] and like some of his colleagues at Yale he is troubled by the liberal tradition. He wants theology to be done purely from 'within' the community. He wants a new ecumenical confessional theology.”¹²¹

Tracys Ansicht nach ist dem Christentum wie allen monotheistischen Religionen ein Universalitätsanspruch inhärent, der keinen Exklusivitätsanspruch für die eigene Religion erhebt, wohl aber in Jesus Christus „eine vollständige und wahre Manifestation der fundamentalen Bedeutung einer authentischen menschlichen Existenz“ sieht.

„For Christians, Christological language suffices because it fulfils certain factual understandings of human and divine reality: the fact that our lives are, in reality, meaningful; that we really do live in the presence of the living God; that the final word about our lives is gracious and the final power is love.”¹²²

Diese These großer Anschlussfähigkeit christlicher Religion bei allgemeiner menschlicher Erfahrung und die Gleichsetzung des Neuen Testaments mit heutigen Erfahrungen wirft jedoch bei Kritikern Tracys die Frage auf, welchen Unterschied Religion und christlicher Glaube dann überhaupt noch machen. Die Frage sei, ob Tracys Theologie in Zukunft lediglich ein blasses Abbild der Realität darstellen werde oder ob sie aus einer Spannung zu ihr heraus Veränderung hervorrufen kann.¹²³ Inwiefern Tracy auf diese und vergleichbare Kritik reagiert und ob er ihr gerecht werden kann, soll im folgenden Abschnitt diskutiert werden.

¹²⁰ „In this view, experience does not precede culture and language that then express that experience but, in fact, culture and language are the *sine qua non* without which human experience could not take place or be known at all.” Greeve Davaney 2006, 138. Kursivsetzung im Original.

¹²¹ Tracy 1985, 465f. Zur Debatte und ihrer Rezeption vgl. Placher 1985, Lints 1993, Jeanrond 1998, 147f. Heyer 2004, Tilley, Terence W. 2004, 70-85. Greeve Davaney 2006, 128-144. Zur ‚Yale-Schule‘ vgl. auch: Placher 1997.

¹²² Tracy 1975, 223. „Any radical monotheistic understanding of the reality of God, whether classical, process, liberationist or liberal, affirms the strict universality of the divine reality.” Tracy 1981a, 51.

¹²³ „Even if we grant Tracy's equation of common human experience and secular faith in the ultimate worth of our life here and now, the further equation with religious language in general and the New Testament in particular is problematic. [...] These equations link Tracy so closely to the liberal model that one must question whether the revisionist model is distinguished by more than a name. Be that as it may, the true test of Tracy's work will come with his move from fundamental to systematic theology. Will God's future be presented as a pale reflection of the present, or will it be in such tension with the present as to demand transformation?” Irish 1977, 122. Tracy selbst gibt bereits in *Blessed Rage for Order* zu: „The problem of the contemporary systematic theologian [...] is actually *to do* systematic theology.” Tracy 1975, 238. Einen Überblick über die Kritik an Lindbeck bietet Greeve Davaney 2006, 141-143.

1.2.2 Theologie in der Postmoderne

In *Plurality and Ambiguity* revidiert Tracy 1987 auf grundlegende, ja fast dramatische Weise seine Auffassungen von den Bedingungen, unter denen Theologie stattfindet. Aus diesem Grund werde ich im folgenden zuerst auf dieses Buch eingehen. Zum zweiten gebe ich eine Rekonstruktion dieser Revision wieder, wie Tracy selbst sie 1995 bietet: in einem aktuellen Vorwort zur Neuauflage von *Blessed Rage for Order*. Hier deutet Tracy an, was er an anderer Stelle noch ausführlicher darstellt: Ein wichtiger Auslöser, seine Position zu überdenken, waren feministische Theorie und Theologie. Inwiefern diese eine Ursache der Paradigma-Verschiebungen darstellt, will ich in einem dritten Schritt darstellen.

Postmoderne und Plurality and Ambiguity

In *Plurality and Ambiguity* fragt Tracy nach den Möglichkeiten theologischer Hermeneutik unter den Bedingungen der Postmoderne¹²⁴ und sieht als Resultat dieser Untersuchung „die Notwendigkeit der Neuformulierung der Frage nach der Religion als einer Frage nach der Hoffnung“. Die zentrale These ist dabei:

„In dieser Lesart ist die postmoderne Hermeneutik der Prüfstein jeder Interpretation einer jeden Religion; gleichzeitig ist Religion als die pluralistischste, mehrdeutigste und wichtigste Wirklichkeit von allen der schwierigste und damit beste Prüfstein einer jeden Interpretationstheorie.“¹²⁵

Jedoch zunächst zurück zu den ‚Bedingungen der Postmoderne‘, was versteht Tracy darunter? In *Blessed Rage for Order* und *The Analogical Imagination*, also von Mitte der 70er bis Beginn der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts, äußerte Tracy sich optimistisch, dass die christliche Religion nicht im Widerspruch stehe zum Pluralismus ihrer Zeit, dass im Gegenteil die andauernde Interpretation ihrer Klassiker die bleibende Relevanz der Religion sichere. In *Plurality and Ambiguity* scheint dieser Optimismus angesichts der Pluralität und Ambiguität *aller* Traditionen erschüttert.

„Das Wort ‚Pluralität‘ scheint mir ein angemessener Begriff zu sein, um auf die außerordentliche Vielfalt hinzuweisen, die jede Sprachanalyse und jede Untersuchung der Rezeptionsvielfalt klassischer Dokumente offenbart. Der Begriff ‚Ambiguität‘ dürfte zu schwach

¹²⁴ Tracy bietet keine Definition der Postmoderne, er erklärt lediglich, dass er sie als „kulturellen Begriff“ verwende und nicht in einem neokonservativen Sinn.

¹²⁵ Tracy 1993, 11.

sein, um die eigenartige Mischung von einerseits großartigem Guten und andererseits erschreckendem Bösen, die unsere Geschichte erkennen läßt, zu beschreiben.“¹²⁶

Zurück zur Pluralität, die Tracy auf Sprache, und zur Ambiguität, die Tracy auf Geschichte bezieht. Er teilt den Ansatz der Diskursanalyse, über die rein formale Analyse hinauszugehen und Sprache als historisch und sozial relevante Rede zu betrachten.

„Wir müssen miteinander Gespräche führen über die ethisch-politischen Implikationen aller Analysen von Sprache und Wirklichkeit. Wir müssen wieder in die Geschichte eintreten und dabei auf all das achten, was uns diese Untersuchungen der Sprache zu lehren haben. Sprache als Diskurs untersuchen, heißt Pluralität entdecken; heißt die Kontingenz und Ambiguität von Geschichte und Gesellschaft wiederentdecken.“¹²⁷

Wie zeigt sich die Pluralität von Sprache? Tracy rekonstruiert die Ergebnisse sprachwissenschaftlicher Forschung, in der nach der ‚linguistischen Wende‘ Konsens ist, dass Sprache mehr ist als ein Instrument (wie es Positivismus und Romantik sahen), das von einem autonomen Ich benutzt wird und mit dessen Hilfe es sich die Welt verfügbar macht. Vielmehr gilt die Erkenntnis: „Ich gehöre meiner Sprache weit mehr, als sie mir gehört, und durch diese Sprache erkenne ich, daß ich an dieser bestimmten Geschichte und Gesellschaft teilhabe.“¹²⁸

Welche Konsequenzen hat die Ambiguität der Geschichte? Sprache und Geschichte stehen in einer engen Verbindung, da Interpretation immer im Rahmen einer konkreten Geschichte stattfindet. Worte und Texte tragen die Konnotationen ihrer Zeit und ihrer Vergangenheit. Darum wendet sich Tracy der Geschichte als immer gegebenem Kontext von Interpretation zu. Geschichte ist „nicht nur kontingent, sondern auch von Unterbrechungen gekennzeichnet“. Mit „Unterbrechungen“ nimmt Tracy einen Begriff Walter Benjamins auf, der durch Johann Baptist Metz in die Theologie eingebracht wurde. Ebenfalls von Benjamin stammt der Satz „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein“¹²⁹. Wird dies bei der Interpretation von Klassikern ernst genommen, kann sie nur noch unter einer hermeneutischen Voraussetzung erfolgen, der des Verdachts: „Es gibt keine unschuldige Interpretation, keinen unschuldigen Interpreten, keinen

¹²⁶ Tracy 1993, 103. Es ist erstaunlich, dass Tracy dennoch an diesem Begriff festhält und suggeriert, dass es keine geeigneteren Begriffe gebe.

¹²⁷ Tracy 1993, 97.

¹²⁸ Tracy 1993, 76.

¹²⁹ Tracy 1993, 103. Der Satz entstammt den *Geschichtsphilosophischen Thesen* Benjamins. Benjamin 1991, 696.

unschuldigen Text.“¹³⁰ Die Herausforderung für postmoderne Weltansichten liegt in den Geschichten leidender Menschen, die den modernen „großen Erzählungen“ widersprechen. „[...] the notion of the subversive memory of suffering (from Walter Benjamin) serves as a principal motif of the entire book.“¹³¹

In diesen Erkenntnissen zeigen sich die postmodernen Bedingungen theologischer Hermeneutik, postmodern insofern als der Vernunftoptimismus der Moderne nicht mehr haltbar ist: „Leiden – wie verdrängt auch immer – bricht schließlich hervor und untergräbt unsere fundamentalste moderne Überzeugung – die Überzeugung, daß wir uns irgendwie noch einmal einen denkerischen Ausweg zurechtlegen können.“¹³² Dies bedeutet eine Revision – wie es revidierender Theologie angemessen ist – des in *Blessed Rage for Order* gezeigten Vertrauens in die ‚phänomenologisch-transzendente Analyse‘.

Auch wenn „das moderne Bewußtsein“ nicht mehr nur als „eine relativ stabile und leicht zu handhabende Angelegenheit“ anzusehen sei, nimmt Tracy damit nicht grundsätzlich von einer der Forderung einer solchen, scheinbar allgemeingültigen und darin verallgemeinernden Analyse Abstand. Diese sei unverzichtbar „für alle impliziten Geltungsansprüche in all unserem Diskurs und mehr noch für die – logisch betrachtet – einzigartigen Ansprüche der Theologie in bezug auf den absolut notwendigen, individuellen Gott zu fordern.“¹³³ Gott wird hier ganz unvermittelt ins Spiel gebracht und die Aussage leider auch nicht weiter ausgeführt.

Was bedeutet diese grundlegend veränderte Sicht für die Interpretation der Traditionen, die in den Klassikern vergegenwärtigt sind? Im Vergleich mit der *Analogical Imagination* ist nun, am Ende der 80er Jahre, bei Tracy deutlicher erkennbar, wie vielfältig und vieldeutig die Klassiker sind, „die besten Beispiele sowohl einer fundamentalen Beständigkeit, die sich dauerhaft manifestiert, als auch einer fundamentalen Instabilität“¹³⁴. Sie sind letztlich nicht zähmbar, durch die überraschenden Einsichten, die sie bieten, können Klassiker „den

¹³⁰ Tracy 1993, 117.

¹³¹ Tracy 1988, 518. Mit „the entire book“ ist also *Plurality and Ambiguity* gemeint.

¹³² Tracy 1993, 114.

¹³³ Tracy 1993, 115, Anm. 40.

¹³⁴ Tracy 1993, 28.

Interpretieren [...] zwingen, Andersartigkeit anzuerkennen“¹³⁵. Das Bewusstsein, Theologie unter den Bedingungen der Postmoderne zu betreiben, hindert Tracy aber nicht daran, nach wie vor von einer in den religiösen Klassikern verborgenen Wahrheit auszugehen. „In ihrem ursprünglichen Sinn ist Wahrheit Offenbarung.“¹³⁶ Wahrheit erschließt sich im Gespräch und wird als solche erkannt.¹³⁷

Was bleibt nun übrig, wenn bei der Interpretation von Religion die Ambivalenz und Pluralität von Sprache und Geschichte angemessen berücksichtigt werden sollen? Tracy empfiehlt sowohl eine „Hermeneutik des Verdachts“ als auch eine „Hermeneutik der Wiedergewinnung“.¹³⁸ Die ‚Analogical Imagination‘ bleibt die Strategie der Reinterpretation. Die Ziele sind „Widerstand, Aufmerksamkeit und Hoffnung“¹³⁹.

Angesichts der Relativierung von Sprache und der Korrumpierung von Geschichte, worauf kann sich der interpretierende Theologe noch berufen und verlassen? Dazu ein persönliches Credo Tracys:

„Es dürfte inzwischen deutlich geworden sein, daß ich an Glauben glaube. Ich glaube, daß der Glaube an die letzte Wirklichkeit zu einem Leben in Widerstand, Hoffnung und Aktion erst wirklich befähigt. Ich glaube an Gott. Es ist dieser Glaube, der mir, wie ich gestehe, Hoffnung gibt.“¹⁴⁰

Diesen Glauben entzieht Tracy der rationalen Begründung. Er habe Vertrauen auf die Offenbarung Gottes und die Möglichkeit von Befreiung. „Ich halte solches Vertrauen für vernünftig, doch ist es an dieser Stelle nicht meine Absicht, mich auf die [...] Rechtfertigung einzulassen, die diese Option verlangt.“¹⁴¹ Tracy argumentiert mit dem grossen Umfang einer solchen

¹³⁵ Tracy 1993, 29.

¹³⁶ Tracy 1993, 49.

¹³⁷ Edmund Arens problematisiert diese Auffassung als inkonsequent: „Wer die Postmoderne so stark macht wie T., sollte sich auch zu deren Konsequenzen bekennen und [...] die Frage nach den Geltungsansprüchen einschließlich dem der Wahrheit verabschieden. Die Geltungsansprüche auch der vermeintlichen Klassiker sind in der (hermeneutischen) Postmoderne längst im Ozean universaler Hermeneutisierung und Einverleibung aufgegangen und untergegangen.“ Arens 1994, 63. Auch David G. Kamitsuka kritisiert, dass Tracy letztlich an den transzendentalen Grundannahmen revidierender Theologie festhält: „To let slip by even an innuendo of a primordial similarity in human experience is to understate how such a category is a nostalgic return to a modernist era undisturbed by the other and the different.“ Kamitsuka 1999, 62.

¹³⁸ Er beruft sich hier auf Darwin, Marx, Freud, Nietzsche und feministische Theoretikerinnen sowie auf die kritische Theorie Adornos. Tracy 1993, 118f.

¹³⁹ Tracy 1993, 107. Vgl. Tracy 1993, 120.

¹⁴⁰ Tracy 1993, 157.

¹⁴¹ Tracy 1993, 161.

Begründung und verweist auf *Blessed Rage for Order* und *The Analogical Imagination*.¹⁴²

Die von Tracy erhofften Resultate sind bescheiden: „Unsere Theorien und Gespräche können aber auch zu dem werden, was sie in Wirklichkeit immer waren: begrenzte, fragile und notwendige Übungen zur Erlangung eines relativ angemessenen Wissens von Sprache und Geschichte.“¹⁴³ Wichtig ist die praktische Dimension der Hoffnung, die auch in der Postmoderne bleibt.

„Wer auch immer um Hoffnung kämpft, kämpft im Interesse von uns allen. Wer auch immer aus dieser Hoffnung heraus handelt, handelt, wie ich meine, auf eine Weise, die leise an die Wirklichkeit und Macht dieses Gottes erinnert, in dessen Bild der Mensch als ein sich widersetzendes, denkendes und handelndes Wesen geschaffen wurde. Der Rest ist Gebet, Einhaltung religiöser Gebräuche, Disziplin, Gespräch und ein Handeln, das geprägt ist durch Solidarität in Hoffnung. Oder – der Rest ist Schweigen.“¹⁴⁴

Diese Sätze stellen das kryptische Ende des Buchs dar. Auch hier taucht recht unvermittelt das Wort ‚Gott‘ auf, verbunden mit diesen wenigen Andeutungen, wie Tracy diesen Gott sieht. In der aktuellen Situation nach dem Zerschlagen totalisierender Denksysteme – auch der theologischen, der ‚-ismen‘ moderner Theologie – kann Reflexion nur noch in Form von Fragmenten stattfinden, so Tracy, der sein eigenes Denken als „Zusammensuchen der Fragmente“¹⁴⁵ bezeichnet. Aber auch dies ist ein Zeichen der Hoffnung. „Fragments are our spiritual situation. And that is not so bad a place to be. [...] After the welcome collapse of the religious certainties of all modern totality systems, all see fragments as a kind of hope, perhaps [...] the only signs of hope for redemption.“¹⁴⁶

Postmoderne statt Moderne?

„For I share the sense expressed by Schillebeeckx when he observed: ‚After two centuries of resistance, Catholics embraced the modern world just at the moment when the modern world began to distrust itself‘.“¹⁴⁷ Nachdem Tracy zur

¹⁴² Saskia Wendel, die sich ebenfalls auf *Theologie als Gespräch* bezieht, bezeichnet Tracy als postmodernen Theologen und wirft ihm Fideismus vor, da er den Glauben letztlich der vernünftigen Begründung entziehe. Wendel 1998, 212.

¹⁴³ Tracy 1993, 120.

¹⁴⁴ Tracy 1993, 162.

¹⁴⁵ „Part of my project involves gathering the fragments.“ Malcolm 2002, 28. „I am interested in the very notion of the fragment.“ Sheppard 2004, 879.

¹⁴⁶ Tracy 1999b, 173. Den Erlösungsbegriff entlehnt Tracy bei Franz Rosenzweig und Walter Benjamin. Vgl. ebd., 182.

¹⁴⁷ Tracy 2000b, 343.

Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und als Schüler Lonergans die Öffnung katholischer Kirche und Theologie zur Moderne begeistert begrüßt hat, teilt er spätestens mit *Plurality and Ambiguity/Theologie als Gespräch* die Zweifel an der Moderne.

Dies zeigt sich 1995 besonders deutlich im aktuellen Vorwort zur Neuauflage von *Blessed Rage for Order*. Dort gibt Tracy an, wie er aus heutiger Sicht seinen ursprünglichen Textes korrigieren würde und welche die auslösenden Faktoren sind. An erster Stelle steht dabei „the feminist revolution of consciousness and of language (the most significant and epoch-shifting cultural revolution of the last two decades)“¹⁴⁸. Zum zweiten relativiert er sein hermeneutisches Vertrauen in moderne Rationalität und drittens konstatiert er die stets deutlicher erkennbare kulturelle Ambivalenz der Moderne und ihres Vernunftbegriffs. Vor diesem Hintergrund – so die vierte und letzte Bemerkung – ermöglicht die Wende zur Postmoderne den bereichernden Einbezug prämoderner Denkmuster:

„such as the pre-modern links between theory and ‚spiritual exercises‘ [...]; such as the greater attention to a range of forms besides concept and argument for theological content – metaphor, symbol, narrative, ritual, and many more; such as the need to heal the modern separation of feeling and thought [...]; such as Bernard Lonergan’s fine interpretation of ‚faith‘ as best understood as ‚knowledge born of love.‘“¹⁴⁹

Was ist nun der Kern postmodernen Denkens?

„These are the two things that matter to me in postmodern thinking: 1) breaking the totality systems, especially triumphalist ones, which Christianity is always tempted to be and 2) attending, both intellectually and spiritually, not to the self but to the other.“¹⁵⁰

Diese beiden Aspekte sind im Denken Tracys untrennbar verbunden: zum einen – im Anschluss an Benjamin – die Unterbrechung des totalisierenden und allzu selbstsicheren Denkens der Moderne und zum anderen „the turn to the other“, die Hinwendung zu den leidenden Anderen, wie sie Emmanuel Levinas fordert, den Tracy als *den* Philosophen einer politisch engagierten Postmoderne bezeichnet.¹⁵¹

Obwohl Tracy selbst den Begriff der Postmoderne verwendet, kritisiert er doch zugleich dasjenige postmoderne Denken, das sich nicht mehr dem modernen

¹⁴⁸ Tracy 1996a, xiv. Auf die Bedeutung feministischer Kritik für Tracy komme ich im folgenden Abschnitt zurück.

¹⁴⁹ Tracy 1996a, xv.

¹⁵⁰ Malcolm 2002, 27.

¹⁵¹ „But unlike many postmoderns, Levinas also knows that the issue must be ethical-political [...]“ Tracy 1994a, 17.

Projekt der Emanzipation verpflichtet weiß. Deshalb betont er: „A thinker can only go through modernity, never around it, to post-modernity.“¹⁵² „Around it“, also „um die Moderne herum“ würde einen unreflektierten Rückgriff auf prämodernes Denken bedeuten und damit die Aufgabe wichtiger Errungenschaften der Moderne wie ihr kritisch-emanzipatorisches Potenzial. Einen solchen Weg lehnt Tracy ab.¹⁵³

Wie ‚modern‘ oder ‚postmodern‘ ist Tracy denn nun? Das hängt natürlich von den jeweiligen Definitionen ab, am passendsten scheint jedoch ein differenziertes Urteil wie das von Richard Lints:

„Tracy is postmodern largely in his rejection of the Enlightenment view of human experience as objective, neutral and dispassionate. Tracy is thoroughly modern in his concern to correlate the gospel with human experience though now this experience is understood in a deeply pluralistic fashion.“¹⁵⁴

Lints definiert postmoderne Theologen als „those theologians in the Christian tradition who are self-conscious in their abandonment of modernist ideals“ und bewertet Tracy als „moderaten Postmodernen“¹⁵⁵.

1.2.3 Ursachen der Paradigma-Verschiebungen

Warum Tracy zu Beginn der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts diese deutlichen, ja dramatischen Paradigma-Verschiebungen vorzunehmen beginnt, kann mit mindestens drei Faktoren begründet werden: eine intensive Auseinandersetzung mit dem Holocaust¹⁵⁶, die Rezeption von Befreiungstheologie, politischer und feministischer Theologie durch Tracy und die damit verbundene verstärkte Aufmerksamkeit für das Thema ‚Leiden‘.

In seinen Reflexionen zu den theologischen Konsequenzen aus dem Holocaust blickt Tracy kritisch und selbstkritisch auf einen zu großen hermeneutischen Optimismus, wie er ihn selbst in *Blessed Rage for Order* vertreten hat. Aber ein

¹⁵² Tracy 1975, xv. „[...] modernity [...] remains the great unfinished project of emancipation and demystification in Western and, increasingly, global culture.“ Ebd.

¹⁵³ „[...] Tracy seeks not a premodernity comeback but an overcoming of the strictures [Verengungen] and blind alleys of modernity, while keeping his critical-emanipatory potential.“ Martinez 2001, 178.

¹⁵⁴ Lints 1993, 659.

¹⁵⁵ Lints 1993, 657.

¹⁵⁶ „The event is tremendous in the original meaning of the word – earthshaking and frightening. The event is tremendous in the religious meaning of the word – awesome, incomprehensible, frightening, and world shattering. The Holocaust, in Catholic theological terms, discloses the classic countersign of our age. That negative countersign changes the optimistic, secure, consoling signs of the times in our age into signs of radical ambiguity.“ Tracy 2001, 227. Der Text erschien erstmals 1982: Tracy 1982.

Rückzug in eine weltferne, private und vermeintlich ‚reine‘ Spiritualität sei keine Alternative.

„In short, the Holocaust piercingly casts a radical hermeneutics of suspicion upon any optimistic theological appraisals of the world. That event also casts a suspicion upon any pessimistic spiritualities of retreat from our historical and political responsibility.“¹⁵⁷

In einem gemeinsam mit Elisabeth Schüssler Fiorenza verfassten Aufsatz fordert Tracy:

„Die christliche Theologie muß weg sowohl vom liberalen Geschichtsbewußtsein wie von der neuorthodoxen hermeneutischen Geschichtlichkeit und sich wieder – als Theologie! – in die konkrete Geschichte des Leidens und der Unterdrückung hineinbegeben.“¹⁵⁸

Hiermit übernimmt er das gemeinsame Postulat von feministischer Theologie, politischer Theologie und der Befreiungstheologien, das „hinter den Forderungen dieser Theologien nach Entprivatisierung und hinter ihrem nachdrücklichen Bestehen auf dem Vorrang der Praxis vor der Theorie, hinter ihrem Versuch der Wiedergewinnung [...] liegt“¹⁵⁹.

Inwiefern bedeutet nun insbesondere feministische Theologie eine Herausforderung? Nach Tracys Ansicht liegt der Grund in den zentralen Schwächen moderner Rationalitätskonzepte, die sich im Dilemma zwischen Universalität und Partikularität, und in der Gebrochenheit aller theologischen Tradition¹⁶⁰ zeigen: Dieses Dilemma bedeutet eine ernsthafte Anfrage an den allgemeinen Erfahrungsbegriff Tracys eines ‚common human experience‘, der

¹⁵⁷ Tracy 2001, 230. Die zweite Bemerkung ist gegen neokonservative Tendenzen in allen christlichen Theologien und in der Gesellschaft im allgemeinen gerichtet.

¹⁵⁸ Schüssler Fiorenza, Elisabeth & Tracy 1984a, 433. Ähnlich äußert sich Tracy im Jahr 2002: „Suffering, and especially innocent suffering, demands attention. The death of the self is not as important as the death of the other, especially those who have been devastated by the history of triumph, including the triumph of Christian churches. Attentiveness to such suffering – and hearing and learning from those who suffer – is crucial.“ Malcolm 2002, 30. Neben den Anliegen feministischer Theologie erwähnt Tracy auch womanistische und ‚mujerista‘-Theologie: „the intrinsic links of Jesus’ actions to the poor, the oppressed, and the marginal [...] open many contemporary Christian thinkers (political, liberation, and feminist-womanist-mujerista-theologians) to discover the face of God anew above all in the faces of the victims of history and all those involved in the prophetic struggle against all oppression.“ Tracy 2000a, 82. ‚Mujerista‘-Theologie bezeichnet die von Latinas entwickelten kontextuellen Theologien in den USA; der Ansatz wurde stark von der Theologin Isa Maria Isasi-Diaz geprägt: Isasi-Diaz 1996, Isasi-Diaz 2003. Vgl. Grey 2001, 52-57.

¹⁵⁹ Schüssler Fiorenza, Elisabeth & Tracy 1984a, 432.

¹⁶⁰ Tracy 2000b, 338. „As a single example of these developments, this congeries of issues on our notions of rationality can be seen clearly in contemporary Western feminist theory, which at its best is the most ethically challenging and intellectually sophisticated exposure of the full dilemmas of our pluralistic and ambiguous postmodern moment.“ Dieses Urteil Tracys bezieht sich zwar auf feministische *Theoretikerinnen*, aber dazu zählen ebenfalls die feministischen Theologinnen.

die besonderen Erfahrungen von Frauen einebnet.¹⁶¹ Die feministische Debatte zeigt besonders deutlich den Zwiespalt zwischen der Würdigung spezifischer Erfahrungen und dem gleichzeitigen Festhaltenwollen an universalen Aussagen, ohne die Feminismus sich selbst ad absurdum führt.¹⁶²

Des weiteren verhindert die im obigen Zitat genannte „Gebrochenheit aller theologischen Tradition“ eine naive Rezeption christlicher Klassiker, von denen einige die Leiden von Frauen unsichtbar gemacht oder sogar mitverursacht haben. An diesen Schwierigkeiten komme heute keine theologische Methodologie mehr vorbei, so Tracy. „The need for a more ‘materialist’ version of my own and indeed any theological method is the result of the developments in political, liberation, and feminist theologies.“¹⁶³ „Materialistisch“ ist aber auch als umfassendere Reflexion der praktischen Implikationen von Theologie zu verstehen. „[...] the recovery of pragmatic criteria of personal ethical and political consequences for action remains a necessary set of general and flexible criteria for serious theology today – as feminist, liberation and political theologians [...] argue [...]“¹⁶⁴

Dies könnte zur Aufhebung der „drei fatalen Spaltungen“ führen, zu denen die „modernen Rationalitätsbegriffe (einschließlich der in vielen zeitgenössischen fundamentaltheologischen Entwürfen [...]) [...] beigetragen haben: der Abspaltung des Denkens von Gefühl und Erfahrung, der Trennung von Form und Inhalt und der Entzweiung von Theorie und Praxis“¹⁶⁵.

Der Hinweis auf diese Spaltungen und der dadurch ausgelöste Wandel ist jetzt bereits unumkehrbar, davon ist Tracy überzeugt. „Wenn TheologInnen sich einmal in vollem Umfang der Bedeutung dieser Herausforderung bewußt geworden sind, führt sie kein Weg mehr zurück zur früheren Glaubens- und Vernunftwelt, deren Untergang längst beschlossen ist.“¹⁶⁶

¹⁶¹ „The concept of a common human experience is also significantly enlarged and problematized in Tracy’s subsequent work when he pays particular attention to the feminist critique of traditional forms of rationality and discourse and to the hermeneutics of suspicion articulated by Ricoeur in the aftermath of such masters of suspicion as Karl Marx, Sigmund Freud and Friedrich Nietzsche.“ Jeanrond 1998, 140.

¹⁶² Zu Johnsons Position in dieser Debatte und deren Diskussion durch andere Autorinnen vgl. Abschnitt 3.2.2 dieser Arbeit.

¹⁶³ Tracy 1991c, 122.

¹⁶⁴ Tracy 2000b, 351.

¹⁶⁵ Tracy 1996b, 66. An dieser Stelle nennt Tracy feministische *und* womanistische Theologien, die „das theologischen Denken in seiner ganzen Breite verändert“ haben.

¹⁶⁶ Tracy 1996b, 66.

1.2.4 Zusammenfassung

Vom religiösen Pluralismus in den USA, dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den methodologischen Studien Lonergans geprägt, bemüht David Tracy sich immer wieder neu um eine zeit- und situationsgemäße Theologie, die er als Teil des öffentlichen Diskurses versteht.

Erstmals entwickelte er in *Blessed Rage for Order* die Korrelations- oder revidierende Theologie. Mit der Gegenwart korreliert werden sollen die „religiösen Klassiker“ – dieses Konzept formuliert Tracy in *The Analogical Imagination*. Es erhält in der Auseinandersetzung mit der so genannten ‚Yale-Schule‘ Lindbecks ein deutlicheres Profil. Seit dem Buch *Plurality and Ambiguity* zeigt sich bei Tracy ein zunehmender Einfluss postmodernen Denkens, ausgelöst durch die Auseinandersetzung mit der Shoah, mit lateinamerikanischer Befreiungstheologie und mit feministischer Theologie.

Dies stellt jedoch weniger einen radikalen Bruch in seinem Denken dar als vielmehr eine permanente Transformation seines Anliegens, die öffentliche Bedeutung von Theologie in einer pluralen Welt zu begründen und den Erfahrungen dieser Welt anzupassen. Dass es zwar keinen Bruch, aber doch eine gewisse Verunsicherung bei Tracy gibt, wie sich Gott zu Beginn des 21. Jahrhunderts denken lässt, dafür mag die vierte und bisher letzte Verschiebung in seinem Denken stehen, die durch den Begriff des ‚Anderen‘, des ‚Fragments‘ und durch ein nicht publiziertes Buch markiert wird.¹⁶⁷

1.3 Gottesrede: „Wer ist Gott?“

„Who is God?“¹⁶⁸ Wer ist Gott? Diese Frage stellte und stellt Tracy immer wieder und versucht sie stets erneut, sie zu beantworten. Denn nicht nur als „Gott-besessen“ hat Tracy sich selbst bezeichnet, seiner Überzeugung nach ist Gott das Zentrum einer *jeden* christlichen Theologie. „Whatever else it is, any Christian theology is finally and radically theocentric.“¹⁶⁹ Wie gestaltet Tracy seine eigene Gottesrede? Welche Verschiebungen sind feststellbar zwischen den ersten Veröffentlichungen und späteren Texten?

¹⁶⁷ „Over the past several decades David Tracy’s thought on the public nature of theology amidst pluralism has developed in significant ways. A brief overview of his development shows general shifts from a model of ‚correlation‘ to ‚classic‘ to ‚conversation‘ in his published works and fuller incorporation of postmodern insights such as attention to the concrete ‚other‘ and an acknowledgment of the problematic nature of transcendental reflection.“ Heyer 2004, 309.

¹⁶⁸ Tracy 1991a, 133.

¹⁶⁹ Tracy 1981a, 51.

Tracy wird meist lediglich in seinen methodologischen Reflexionen wahrgenommen – zu Unrecht, wie Jeanrond meint.¹⁷⁰ Denn wie *Blessed Rage for Order* besitzt auch *The Analogical Imagination* einen ersten methodischen und einen zweiten, konstruktiv-theologischen Teil. Im Unterschied zu *Blessed Rage for Order* stehen nun im zweiten Teil Ereignis und Person Jesu Christi ganz im Mittelpunkt.

Auch Tracy hält daran fest, dass es sich beim zweiten Teil der *Analogical Imagination* um einen Beitrag zu systematischer Theologie handelt. Zwar stimmt er der Beobachtung zu, dass er sich der Beschränkung auf eine bestimmte Position entziehe und dass sich *The Analogical Imagination* damit von den meisten systematischen Theologien unterscheide. Dieses Vorgehen habe er jedoch ausgiebig mit dem Pluralismus in drei wichtigen Bereichen begründet, nämlich in der heutigen Situation von Theologie, in den biblischen Zeugnissen von Jesus und in christlicher Tradition. Darum ist er der Ansicht: „a contemporary systematics must find genres expressive of that ecumenicity and plurality in ways that classical systematics (which could confine themselves to one form) need not have done.“¹⁷¹ Seinen eigenen Entwurf versteht Tracy als einen Vorschlag, wie Theologie auch in ihrer Form auf die aktuelle plurale Situation – die wir in der Einleitung zu dieser Dissertation als eine bedeutende Herausforderung an zeitgenössische Gottesrede benannt haben – reagieren könne, da unzweifelbar ein Bedarf an neuen Formen systematischer Theologie bestehe.¹⁷²

¹⁷⁰ „Tracys theologisches Denken erschöpft sich jedoch nicht im methodologischen Diskurs. Vielmehr dienen die jeweils ersten Teile der zitierten Werke der methodologischen Selbstbesinnung, der dann in BRO eine systematische Erörterung der Gottesfrage und in AI eine systematische Erörterung der Christologie folgen. Der Abstraktheitsgrad der systematischen Erörterung verleitet jedoch gelegentlich zu dem Mißverständnis, daß es Tracy eigentlich nur um Methodologie ginge.“ Jeanrond 1986, 128, Anm. 3. „BRO“ bezeichnet hier *Blessed Rage for Order* und „AI“ meint *The Analogical Imagination*.

Anlässlich eines *Review-Symposion* der Zeitschrift *Horizons* vertritt William James O'Brien 1981 die These, dass es sich bei *The Analogical Imagination* um einen Beitrag zur theologischen Methodologie, aber nicht um eine systematische Theologie handelt. Denn eine systematische Theologie stelle eine „journey of intensification“ dar, eine Festlegung des Autors auf eine bestimmte theologische Perspektive in der Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten. Tracy hingegen führe eine Vielzahl von Autoren und Ansätzen an; dies sei zu methodologischen Zwecken durchaus sinnvoll – einen Leser auf der Suche nach einem spezifischen Ansatz verwirre dieses Vorgehen jedoch. Implizit wirft O'Brien Tracy damit vor, dass er sich selbst nicht auf eine konstruktive systematische Theologie festlege. O'Brien 1981, 328.

¹⁷¹ Tracy 1981c, 329.

¹⁷² In der Tat beschränkt Tracy sich in *The Analogical Imagination* weitestgehend auf Reflexionen zu den Bedingungen einer Christologie und zu den Positionen anderer Theologen sowie auf vereinzelte kurze Aussagen zu Gott und Jesus Christus, ohne selbst eine

Noch 1994 bedauert Tracy, dass der jeweils zweite Teil von *Blessed Rage for Order* und der *Analogical Imagination* kaum wahrgenommen werden, auch weil er etwa an der in ihnen entwickelten Christologie nach wie vor festhalte.¹⁷³ Zugleich ist seine Gottesrede aber von Veränderungen gekennzeichnet. Nicht nur werden die methodischen Aussagen seltener und intensiviert Tracy die Reflexion über Gott, sondern er setzt auch hier neue Akzente, die Folgen seiner Auseinandersetzung mit den Leidenserfahrungen von Menschen sind.¹⁷⁴ Diese Leidenserfahrungen beinhalten die Shoah und das Leiden unter Sexismus, wie der vorherige Abschnitt (1.2) gezeigt hat.

Die Gottesrede Tracys kann in zwei Bereiche unterteilt werden: zum einen in eine Kritik sowohl an zeitgenössischen Spekulationen zum ‚Wesen Gottes‘ in Gestalt von Theismus, aber auch von Prozesstheologie und Panentheismus (1.3.1) und zum anderen Tracys eigene Interpretationen „klassischer“ theologischer Inhalte: die Aussage „Gott ist Liebe“, Christologie, Trinitätslehre und die Vorstellung Gottes als verborgen und unbegreiflich (1.3.2). Der fragmentarische Charakter dieser Reflexionen stellt eine formale Reaktion auf die Anfragen des interreligiösen Dialogs dar, in dem Tracy sich seit vielen Jahren engagiert.

1.3.1 Gegen Theismus und für narrative Theologie

Tracy rechnet es in einem Interview aus dem Jahr 1994 zu den Defiziten der Moderne, dass ihre Vertreter Gott mit einem eindeutigen theoretischen Begriff, dem einen oder anderen „-ismus“ beschreiben wollen.

„[...] modernity has grave defects [...]. On the question of God this is altogether clear, given modernity's concern – even obsession – with the theoretical questions of what I would call the correct ‘-ism’ for naming God: whether it be theism, which is itself a modern invention; or modern forms of atheism or agnosticism; deism or pantheism; or – I think the most successful naming in modernity – panentheism. Even if panentheism is a genuine achievement of modern thought about God, it nevertheless is still too separated from the spiritual sense of the presence

umfassende konstruktive Theologie und/oder Christologie zu entwickeln. Da dies in allen Publikationen Tracys der Fall ist, muss die nun folgende Darstellung seiner Gottesrede(n) fragmentarisch und damit aus systematischer Sicht unbefriedigend bleiben.

¹⁷³ „At least half of the first two books is methodological and the other half substantive, though many seem to read only the methodological parts, strangely and sadly enough for me. Because I still fundamentally hold to the substantive Christology developed in both of them.“ Breyfogle & Levergood 1994, 301f.

¹⁷⁴ „I myself am less interested in method than I once was. [...] That's one of the reasons why I'm concerned about the issue of God and Christ, because, if there is a center of gravity, it has to be there.“ Breyfogle & Levergood 1994, 304.

of God that gives it life; or at least it doesn't seem to have in its major proponents any clear way of *articulating* that relationship."¹⁷⁵

Wie das Zitat zeigt, ist Tracy überzeugt: Das Konzept des klassischen Theismus ist weder den biblischen Texten noch heutiger menschlicher Erfahrung angemessen. Aus diesem Grund distanziert Tracy sich von den Transzendentaltheologien Lonergans und Rahners, die an ebendiesem klassischen Theismus festhalten. Im Gegensatz dazu biete Prozessdenken eine zutreffende Wiedergabe biblischer Gottesbilder von der Transzendenz und gleichzeitigen radikalen Relationalität Gottes. Gott wandelt sich und leidet mit den Menschen, das kann auch mit heutigen existenziellen Erfahrungen korreliert werden. Worauf beruft sich Tracy mit dieser Ansicht?

Im 20. Jahrhundert entstanden die Prozesstheologie und der damit implizierte Panentheismus als Korrektiv einer ontologischen Gottesauffassung, also an einer Auffassung, die Gott als Sein versteht. Auch Tillichs Gott als ‚Being‘ als Sein stellt eine post-theistische Interpretation dar¹⁷⁶, dennoch folgt Tracy ihm hier nicht. „God is more than being, God is beyond being, for God and God alone is disclosed in the passion narratives [...]“¹⁷⁷ Diese Ablehnung sieht Tracy im Problem unschuldigen Leidens begründet. „One must take sufficient heed of Levinas' comment that any philosophy that cannot speak to – not answer, theoretically, there is no answer, none – speak to [sic!] innocent suffering is inadequate. The ultimate horror of onto-theology is theodicy.“¹⁷⁸ Als Antwortversuch auf ‚unschuldig Leiden‘ eignen sich nach Tracy ohnehin die biblischen Erzählungen wesentlich besser, darum plädiert er für narrative Theologien anstelle abstrakter ‚Gotteskonzepte‘.

Auch Prozesstheologie stellt ein solches Konzept dar. Sie wurde zunächst von dem Philosophen Alfred North Whitehead in der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie entwickelt und geht davon aus, dass Gott sich in der Schöpfung und zugleich mit ihr erst entwickelt. Tracy beschreibt diese

¹⁷⁵ Breyfogle & Levergood 1994, 294. Trotz dieser Kritik sieht also Tracy Panentheismus als das noch am ehesten akzeptable Konzept. Was aber ist Panentheismus überhaupt? Es handelt sich dabei um die Auffassung, dass das Universum Teil Gottes ist, beide aber nicht identisch sind – das wäre Pantheismus – sondern dass Gott über das materielle Universum hinausgeht. Zu Panentheismus bei Johnson vgl. Abschnitt 3.3.2 dieser Arbeit.

¹⁷⁶ „Paul Tillich has worked out a detailed post-theistic interpretation of Christian faith.“ Grigg 1985, ix. Vgl. zur Tillich-Rezeption durch Robinson die Einleitung zu dieser Dissertation.

¹⁷⁷ Tracy 1992, vgl. Tracy 1994a, 44. „[...] anti-onto-theology what we are all united in, since Heidegger [...]“. Sheppard 2004, 874.

¹⁷⁸ Sheppard 2004, 880. Dieses Zitat greife ich im Abschnitt 1.3.2 erneut auf.

Vorstellung als eindeutig modern – mit den damit verbundenen Stärken und Schwächen. Die Stärke liegt darin, dass Prozesstheologie einen Gegenentwurf zum klassischen Theismus darstellt, der die Vorstellung eines von der Welt unberührten Gottes vertritt. Prozesstheologie hingegen entwirft das Bild eines Gottes, der sich vom Leiden der Menschen berühren lässt. Diese Relationalität Gottes bewertet Tracy zum einen als viel mehr der Bibel entsprechend als ein theistischer Gott und zum anderen als eher den modernen Kriterien von Glaubwürdigkeit und Verständlichkeit angemessen.

„Process theology [...] has led the way in insisting upon relationality as the primary concept needed to render more intelligible the Christian understanding of God for modern persons for whom process, relationality, and freedom are prominent ideals.“¹⁷⁹

Denn im Vergleich mit den anti-modernen Theologien etwa Karl Barths oder Hans Urs von Balthasars und mit einigen postmodernen Theologien zeigen sich jedoch die Schwächen prozesstheologischer Entwürfe, so Tracy. Ihnen fehlen zwei wichtige Aspekte der christlichen Gottesvorstellung:

„a Trinitarian understanding (analogous to the process insistence on the intrinsically relational understanding of God); and an insistence on the cross as central to understanding the divine reality (analogous to the process insistence on God as affecting all reality and affected by [suffering with] all reality)“¹⁸⁰.

Wie aus dem Zitat ersichtlich wird, sieht Tracy durchaus Anschlussmöglichkeiten für trinitarische Gottesbilder bei der relationalen prozesstheologischen Gottesvorstellung bzw. für eine Kreuzestheologie beim mitleidenden Gott der Prozesstheologie. Während Prozesstheologien die Integration von Kreuz und Trinität in ihr Denken verweigern, bewertet Tracy deren Wiederentdeckung als wichtigste Verdienste anti-moderner Theologie. Mit den Defiziten der – für die moderne Theologie paradigmatischen – Prozesstheologie erklärt Tracy die Befürchtung anti-moderner Theologie, dass moderne Theologien durch eine Überidentifikation mit der Moderne ihre christliche Identität verlieren könnten. Für seine eigene Position als postmoderner Theologe bedeutet das:

„Just as a post-modern can continue to affirm modernity's rethinking of the intrinsically relational character of God, so too a post-modern can affirm, as a permanent achievement of

¹⁷⁹ Tracy 1991a, 144.

¹⁸⁰ Tracy 1991b, 258. Sämtliche, auch die eckigen Klammern im Original.

contemporary anti-modern theologies, the insistence on the need to recover and rethink pre-modern theological resources.”¹⁸¹

So erzählt etwa die Bibel von einem Gott der *handelt*.

„God’s promises of a radically new world; a raising of prophets to proclaim that newness; acts for and promise of a limit-liberation from social and individual forces whose power, indeed whose evil bear at least as radical a character today as in biblical times”¹⁸².

Im Gegensatz dazu stellt Whiteheads Gottesbild eines „fellow-sufferer who understands” lediglich einen „warmen Deismus” dar. Denn dieser Gott leide zwar mit den Menschen, ändere aber nichts an ihrer Situation. Letzlich gibt also die Praxisrelevanz einer Theologie den Ausschlag: Narrative Theologien stellen die angemessene Reaktion auf das Phänomen unschuldigen Leidens dar, so Tracy.

1.3.2 Fragmente von Gottesrede

Seiner Distanzierung von umfassenden theologischen ‚-ismen’ entsprechend, benennt Tracy nur einige Fragmente einer systematischen Theologie: die Aussage ‚Gott ist Liebe’, einige christologische und trinitätstheologische Elemente sowie das Konzept vom Verborgenen und Unbegreiflichen Gott. Diese fragmentarischen Formen entsprechen Tracys Forderungen nach einem neuen Stil von Theologie, der in einer pluralen Situation auf fest umrissene Systeme und Begriffe verzichtet.

‚Gott ist Liebe’

Die Theologie Tracys kann auf ‚Gott ist Liebe’ zugespitzt werden. „In his search for ways to name God, Tracy’s central aim is to render a fully Christian interpretation of, in his opinion, the most important metaphor for naming God: the Johannine ‚God is love.’”¹⁸³

¹⁸¹ Tracy 1991b, 259. Damit gibt Tracy Lindbeck im Nachhinein Recht. Er korrigiert Lindbeck aber nach wie vor insofern, als er darauf besteht, dass die Moderne nicht ignoriert werden kann, d.h. dass ein Rückgriff auf die Prämoderne nicht „um die Moderne herum“ erfolgen kann. Auch Terence W. Tilley sieht 2004 mehr Gemeinsamkeiten als Differenzen zwischen ‚Chicago’ und ‚Yale’, merkt aber zu beiden kritisch an: „Both Lindbeck and Tracy effectively give the classic text and its appropriations a status that gives identity to the tradition. However, neither goes far in answering the question of why one should take this text or that classic as authoritative. In a pluralistic culture, numerous patterns seem to command classic status; many traditions are on offer in the spiritual supermarket.” Tilley, Terence W. 2004, 81.

¹⁸² Tracy 1975, 190f.

¹⁸³ Martinez 2001, 214.

Eng verbunden mit den Evangelien ist die „first great Christian metaphor of God – God is love“¹⁸⁴, die Tracy seit *Blessed Rage for Order* als Essenz des Johannesevangeliums versteht.¹⁸⁵ Darüber hinaus sind in ‚Gott ist Liebe‘ die Offenbarung Gottes an Israel, das Leiden Jesu und seine Auferstehung wie in einem Brennglas zusammen gefasst. Allerdings weist Tracy nur selten darauf hin, dass Gott sich bereits dem Volk Israel als Liebe offenbart hat,¹⁸⁶ sondern ‚Gott ist Liebe‘ sieht er vor allem als „the first classic Christian reflection on the meaning of the gospel passion narratives“¹⁸⁷. Vermutlich von prozess- und feministischtheologischem Denken beeinflusst betont Tracy die Relationalität dieses Gottes.

„To affirm that God is love is also to affirm, now, in the necessarily more abstract terms proper to post-scriptural metaphysical theologies, that the radically monotheistic God, the origin, sustainer, and end of all reality, is characterized by the kind of relationality proper to that most relational of all categories, love. God [...] should be construed as the radically relational (and, therefore, personal) origin, sustainer, and end of all reality.“¹⁸⁸

Auch die existenzielle Dimension des christlichen Glaubens erschließt sich in dem zentralen Satz „Gott ist Liebe“.

„If one has never been scandalized by this central Christian metaphor [...] one has never understood its radicality nor its oddness. To understand it rightly is the one thing needed by Christians who seek self-understanding by understanding God in and through Jesus the Christ.“¹⁸⁹

Auch dieser Klassiker hat jedoch eine ambivalente Wirkungsgeschichte; Tracy übernimmt hier die feministische Kritik an sich selbst aufopfernder Liebe:

„Christian feminist theology will justly warn Christians that agape is also primordially ‘equal regard,’ not self-sacrifice – an insight especially necessary to remind us how ever-so-noble an ideal as ‘self-sacrifice’ can be consciously or unconsciously misused by the powerful.“¹⁹⁰

Es gibt also Grenzen der Vernunft *und* der Liebe angesichts von Unrecht und Leid und damit die Notwendigkeit von Gerechtigkeit.

¹⁸⁴ Tracy 1994a, 38.

¹⁸⁵ Tracy 1996a, 189.

¹⁸⁶ Eine Ausnahme findet sich in einem Sammelband zum christlich-jüdischen Dialog: Tracy 2000a.

¹⁸⁷ Tracy 1992, 10.

¹⁸⁸ Tracy 1999c, 286. Die Relationalität Gottes spielt in feministischer Theologie eine wichtige Rolle; vgl. Bednarowski 1999, 120-149.

¹⁸⁹ Tracy 1992.

¹⁹⁰ Tracy 1992.

„Martin Luther King was right, anyone who thinks that we can solve societal problems or even our own personal problems with [...] ‘reason alone’, as secular liberals say, or with ‘love alone’, as say some liberal Christians...it’s just not possible. Our human situation calls for, and the biblical prophetic tradition, and Jesus in the New Testament, especially in Luke, call for justice.“¹⁹¹

Der Satz ‚Gott ist Liebe‘ kann auch als Hinweis auf einen leidenden Gott interpretiert werden: „Still others – like Bonhoeffer – will reinterpret this metaphor ‘God is love’ by grounding it anew in the suffering, self-sacrificial love of the cross to help us understand how, in Bonhoeffer’s words, ‚only a suffering God can help us now.“¹⁹²

Gott offenbart sich in Jesus Christus

Tracy bezeichnet christliche Theologie als notwendig theozentrisch, aber christomorph.

„There is no serious form of *Christian* theology that is not Christo-morphic. This is a more accurate designation of the christological issue [...] than the more familiar, but confusing word ‚Christo-centric‘. For theology is not christocentric but theo-centric, although it is so only by means of its christo-morphism.“¹⁹³

Die Aussagen zu Gott und zu Jesus Christus fallen bei Tracy weitestgehend zusammen. „Christians learn the identity of God by learning the identity of Jesus Christ.“¹⁹⁴ Denn Jesus Christus sei für ChristInnen das in höchstem Maße angemessene Symbol für Gott, so Tracy. In ihm offenbart sich Gott auf umfassende Weise, deshalb kann in Jesus Christus der christliche Gott erkannt werden.

„The God disclosed in the words, deeds and destiny of Jesus the Christ is the only God there is – a loving, righteous Father who promises the power of this new righteousness, this new

¹⁹¹ Sheppard 2004, 876. Die unklare Satzstruktur ist vermutlich mit dem Tatbestand des gesprochenen Worts zu erklären. Tracy fügt eine Erfahrung aus dem christlich-buddhistischen Dialog hinzu, in dem ein japanischer Zenbuddhist auf die Frage, was er von Judentum und Christentum gelernt habe, antwortete: „He appreciated the Christian and Jewish obsession with trying to understand, in each particular situation, the relationship between love and justice, and never settling for one without the other.“ Sheppard 2004, 876. Die Berufung auf Lukas im obigen Zitat zeigt erneut, dass Tracy immer weniger theoretische Konzepte verfolgt und sich zunehmend auf die Bibel beruft. „[...] on a Catholic understanding, we understand God foundationally in and through Scripture-in-tradition.“ Tracy 1991a, 135.

¹⁹² Tracy 1992. Dieser Satz spielt auch bei Johnson eine wichtige Rolle, vgl. Abschnitt 3.4.2 dieser Arbeit.

¹⁹³ Tracy 1999c, 280. Tracy verwendet in früheren Texten selbst die Bezeichnung ‚christozentrisch‘, zum Beispiel hier: „all Christian self-understanding – of God, humanity and cosmos – is irrevocably christocentric.“ Tracy 1975, 206.

¹⁹⁴ Tracy 1994a, 37. Bei Tracy findet sich mit einer einzigen Ausnahme keine Kritik an der männlichen Bezeichnung ‚Vater‘ für Gott. An einigen Stellen bezeichnet er den Geist als ‚She‘.

possibility of self-sacrificing love to those who will hear and abide by The Word spoken in the words, deeds and destiny of Jesus the Christ.”¹⁹⁵

Jesus Christus ist *der* christliche Klassiker schlechthin, so Tracy in *The Analogical Imagination*, denn das Christuserignis erschließt auch die Interpretation anderer bedeutender ‚Kandidaten‘ für diese zentrale Position, der Pneumatologie, der Gotteslehre, der Anthropologie und der Ekklesiologie: „the Spirit as the Spirit of Christ, the Christian understanding of both the divine and the human as fully understood only in the context of the Christ event, the church understood as the sacrament of Christ”¹⁹⁶.

Wie sieht nun dieser Entwurf einer christomorphen systematischen Theologie aus? An erster Stelle steht die plurale Darstellung Jesu Christi bereits in den biblischen Schriften, wobei vier Genres unterscheidbar sind: „Proklamation-Konfession“, das zentrale Genre, desweiteren die narrative Schilderung der wichtigsten Themen und Personen, zentrale Symbole wie Inkarnation, Kreuz und Auferstehung und die Reflexionen des Paulus und Johannes. In einem zweiten Schritt seiner konstruktiven Theologie analysiert Tracy die heutige Situation des Interpreten biblischer Zeugnisse. Hier kommt die Korrelationsmethode wieder ins Spiel, denn eine Interpretation des Christuserignisses an der heutigen pluralen Situation vorbei ist inakzeptabel. Zum dritten weist Tracy auf die Tatsache hin, dass auch die theologische Tradition plural und in die Strömungen der Manifestation, der Proklamation und der Aktion unterteilbar ist. Im vierten und letzten Schritt zieht Tracy die Konsequenzen aus seinen Beobachtungen, indem er wieder auf das Erfordernis der ‚Analogical Imagination‘ als Methode systematischer Theologie zurückkommt. Diese ermöglicht die Einnahme einer eigenen Position innerhalb der vielfachen Pluralitäten.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Tracy 1975, 220. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, dass Tracy von Gott als Vater ausgeht. Eine vergleichbare Äußerung, allerdings zugespitzt auf die Auferweckung Jesu von den Toten: „for the Christian, God is above and all the One who disclosed the authentic face of God in raising Jesus of Israel from the dead.” Tracy 1999c, 285.

¹⁹⁶ Tracy 1981a, 241, Anm. 1.

Zehn Jahre später allerdings trifft Tracy eine vergleichbare Aussage in Bezug auf die *Theozentrik* einer jeden Theologie: „For Christian theology must be radically theocentric so that no single symbol or doctrine in the whole system of doctrines can be understood without explicitly relating that symbol to the reality of God.” Tracy 1991a, 134.

¹⁹⁷ Für Tracy steht auch hier die Offenbarung Gottes als Liebe im Mittelpunkt: „The only God there is is the God who is Love.” Tracy 1981a, 431.

Heyer bezeichnet die Position Tracys in *The Analogical Imagination* als „minimalist Christology“¹⁹⁸, die vor allem den universalen Charakter des Christuserignisses betonen und seinen spezifisch christlichen Charakter relativieren will. 2004 hingegen weist Tracy deutlich auf die Partikularität des „unersetzlichen Jesus von Nazareth“ hin.

„Christians after all seek God by seeing the face of this unsubstitutable Jesus of Nazareth who is the Christ. I think Jews see it in the people Israel. And then both have learned to see it in any Other, which was always part of the tradition of naming God.“¹⁹⁹

Gott ist Trinität

„Christian theology, precisely as Christo-morphic, should always be a trinitarian theocentrism.“²⁰⁰ Aus der Erfahrung Gottes als Liebe folgte, so Tracy, im frühen Christentum nur konsequent die Vorstellung von Gott als relational, als Trinität – „God in the Spirit through the Word of the Father“²⁰¹.

In der Ausarbeitung seiner Theologie bleibt Tracy jedoch stark auf die Christologie konzentriert und widmet dem Geist nicht viel mehr als einige Randbemerkungen. Dennoch betont er häufig die zentrale Bedeutung trinitarischen Denkens für die Theologie. „In my own judgment, only a fully Trinitarian understanding of God is an adequate Christian theological understanding.“²⁰²

Die Rückkehr trinitarischen Denkens in der Theologie des 20. Jahrhunderts führt Tracy auf die Wiederentdeckung Hegels zurück. Bei Hegel konstatiert Tracy eine Dialektik von Moderne und christlicher Orthodoxie unter Betonung von Inkarnation, Kreuz und Trinität. Darin habe Hegel auch Karl Barth und Hans Urs von Balthasar beeinflusst: „for Barth, especially trinity and a dialectical proclamation-oriented theology of the cross; for von Balthasar, especially incarnation as the manifestation of God’s glory in and through the visible reality of Jesus Christ and Trinity.“²⁰³ Bei diesen beiden anti-modernen Theologien sei das trinitarische Gottesverständnis zentral. Allerdings ist wichtig,

¹⁹⁸ Heyer 2004, 320.

¹⁹⁹ Sheppard 2004, 875. Mit ‚unsubstitutable Jesus‘ greift Tracy pikanterweise eine Formulierung von Hans Frei auf, dessen Denken als paradigmatisch für die postliberale ‚Yale School‘ angesehen kann. Frei 1975, 135. Vgl. Higton 1999, In einem neueren Text führt Tracy erstmals einige christologische Aspekte weiter aus: Inkarnation, Kreuz und Auferstehung. Tracy 2007.

²⁰⁰ Tracy 1999c, 280.

²⁰¹ Tracy 1994a, 38.

²⁰² Tracy 1991a, 145.

²⁰³ Tracy 1991b, 258.

dass trinitarische Spekulation sich vor allem auf die Bibel und darin auf die Passionsgeschichte stützt.

„The fact that the Christian understanding of the one God is grounded not in a general philosophical theory of monotheism but in this concrete passion-narrative history of God's self-disclosure as agent in the cross and resurrection of Jesus of Nazareth provides the primary theological foundation for all properly Christian trinitarian understandings of God.“²⁰⁴

Gott ist verborgen und unbegreiflich

Seit Beginn der neunziger Jahre befasst sich Tracy mit einer Doppelstruktur in christlicher Tradition: der Verborgene Gott im apokalyptischen und der Unbegreifliche Gott im mystischen Denken.²⁰⁵ Wie sind sie Tracys Rekonstruktion nach entstanden?

Patristik und mittelalterliche Theologie verstanden Gott nicht nur als Liebe, sondern auch als ‚Intelligenz‘. Gott sei eben auch ‚logos‘ und könne mit dem Verstand erfasst werden. Auch in den Jahrhunderten der Dominanz dieses Konzepts von „God as Love and Intelligence“ existierten jedoch „two alternative unsettling undercurrents“, die in der Postmoderne neue Aktualität gewinnen: die Unbegreiflichkeit und die Verborgene Gottes.²⁰⁶

Tracy beschreibt diese beiden ‚Unterströmungen‘ in parallelen Mustern: Gott als verborgen-offenbart stellt die postmoderne Unterbrechung des modernen Konzepts von Sinn und Ziel der Geschichte dar. Er steht in der prophetischen Tradition. Gott als begreifbar-unbegreiflich hingegen stellt die Unterbrechung des logozentrischen Konzepts in Bezug auf Sprache dar und folgt der christlichen meditativen Tradition und der Weisheitstradition.

Die Form der erstgenannten Strömung ist die Proklamation, ihre Intensivierung führt zum Apokalyptischen, ihre Verallgemeinerung zu Ethik. Tracy beschreibt sie auch mit der Kategorie der ‚Leere‘ (‚the Void‘). Die zweite Strömung zeigt sich in Form der Manifestation, intensiviert wird sie zum Apophatischen oder

²⁰⁴ Tracy 1999c, 284. Tracy ergänzt: „The central passion narrative [...] should not remain isolated from the rest of the scriptures nor from the later creeds.“ Tracy 1999c, 284.

²⁰⁵ Tracy charakterisiert diese beiden Traditionsstränge unter zahlreichen Aspekten, die aber leider in den verfügbaren Texten kaum ausgearbeitet sind. Das seit 1999 angekündigte Buch *This Side of God*, das mehr Aufschluss geben könnte, ist bis heute nicht erschienen. Die nun folgende Übersicht bleibt deshalb unbefriedigend, da viele in ihr verwendete Begriffe und von Tracy suggerierte Zusammenhänge nicht näher erläutert werden können.

²⁰⁶ Tracy 1994a, 39.

Mystischen, verallgemeinert zu Ästhetik. Tracy nennt sie auch ‚das Offene‘ (‚the Open‘).²⁰⁷

Biblische Beispiele für den verborgen-offenbarten Gott sind die Klagepsalmen, der bedeutendste Autor dieser Tradition ist Luther.²⁰⁸ Der begreiflich-unbegreifliche Gott wird im Buch Hiob und im Johannesevangelium thematisiert, so Tracy. In der Tradition hat Dionysios Areopagita diese Seite Gottes am intensivsten thematisiert.

Beide Traditionen sind untrennbar miteinander verbunden und ergänzen einander in einem dialektischen Verhältnis;

„a dialectic, as Ricoeur calls it a dialectic of manifestation and proclamation, or as I try to do in other ways, of the mystic and the prophetic, or, more radically, of the apophatic and the apocalyptic. I resist [...] anyone who doesn't have both the poetic and the ethical in their reading of philosophy, culture and religion.“²⁰⁹

Auch wirken beide Formen fragmentierend, indem sie scheinbar geschlossene Sprachsysteme bzw. Geschichtsbilder aufsprengen.²¹⁰

Bedeutsamer aber ist die prophetisch-apokalyptische Tradition des verborgenen Gottes, so Tracy:

„the sense of love as desire as lack, and the sense in Luther, Calvin, Pascal, Simone Weil, in the book of Job, Lamentations, and in the Gospel of Mark of the Cross and how that changes

²⁰⁷ Zur Bedeutung von Proklamation und Manifestation in der *Analogical Imagination* vgl. Abschnitt 1.2.1 dieser Arbeit.

²⁰⁸ Bei Luther lassen sich zwei Typen der Verborgenheit Gottes unterscheiden, zum einen die Verborgenheit in Jesus Christus, die Luther in seiner Kreuzestheologie beschreibt, und zum anderen die beunruhigende Verborgenheit Gottes außerhalb Jesu Christi. Auf die zweite Linie bezieht sich Tracy, so Alexander Nava: „At the very least, this literary awe-ful and ambivalent sense of God's hiddenness is so overwhelming, so powerful that God is sometimes experienced as purely frightening, not tender: sometimes as an impersonal reality of sheer power and energy signified by such metaphors as abyss, chasm, chaos, even horror, sometimes as a violent personal reality.“ Nava zitiert hier Tracy in der englischen Übersetzung eines französischsprachigen Aufsatzes Tracys. Tracy 1996d, 65f. Vgl. Nava 2001, 116.

²⁰⁹ Sheppard 2004, 872.

²¹⁰ „The apocalyptic form linked to the originating forms of proclamation and prophecy is one of the two great classical fragmenting forms of the Christian tradition. The other is the apophatic. Just as the apocalyptic form focuses on evil, on innocent suffering and thereby on time and history and the non-closure of history, so too, on my reading at least, the apophatic form focuses on two other constants in human experience – thought and language. Just as apocalyptic, once de-literalized, fragments any triumphalist totality system for understanding history and time and releases the fragments of the memory of suffering of whole people's and the memory of the passion of Jesus Christ to a theology of the cross, as Luther saw so well, so too the apophatic form fragments any intellectual or linguistic totality system. Where the apocalyptic opens up time and history by its reflection of suffering and evil, the apophatic tradition opens up language and thought, thus the great interest in negative theology by so many post-modern thinkers of a de-constructive thought. The fragment form appears in the apophatics as in the apocalyptic but functions differently.“ Tracy 1999a, 84f.

everything in face of what is the Christ, and what is suffering, [...] and what is the terror of God that we experience in relation to God”.²¹¹

Dieses Konzept bezieht also auch die apokalyptische Vorstellung eines Gottes mit ein, die “Terror und Angst“ erweckt. Tracy bezieht sich hier auf Metz’ Verbindung von Leiden und Apokalyptik.

„Metz really changed the notion of apocalypse in significant ways in relation to the issue of suffering. Unless you take more seriously the *deus absconditus* in the sense of terror and fear, you’ll never be able to work out the eschatology. Your *deus absconditus* won’t be what the book of Revelation means, what Mark means, it won’t be enough. One must take sufficient heed of Levinas’ comment that any philosophy that cannot speak to – not answer, theoretically, there is no answer, none – speak to innocent suffering is inadequate.“²¹²

Eine theoretische Antwort auf die Frage nach Gott angesichts von Leiden gibt es also nicht, aber eine praktische: Jesus Christus.²¹³

1.3.3 Geschlechtsspezifische Gottesbilder?

Tracys Aufmerksamkeit für ‚andere‘ Stimmen in *Plurality and Ambiguity* wird von Feministinnen gelobt:

„With each new publication, however, one sees greater appreciation for the sensibility *not* intrinsic to Tracy’s own, that is, the voices protesting the deep negativities of existence. His conversational model is increasingly more open to the negations of illusion, idolatry, alienation, and the oppression of racism, sexism and classism.“²¹⁴

Allerdings ist in Tracys konstruktiver Theologie kaum ein Einfluss feministischen Denkens erkennbar. Die zahlreichen Erwähnungen feministischer Theologie in methodischen Reflexionen bedeuten somit keinesfalls den Einbezug der Genderperspektive in Tracys eigenes Gottdenken – mit nur wenigen Ausnahmen, die hier genannt seien. 1990 schreibt Tracy „to name God [...] as Father-son-Spirit (or Mother-Daughter-Spirit or Source-Logos-Spirit)“. In der dazugehörenden Fussnote erklärt er:

„I see no good theological reason to resist the use of both male and female imagery for language for God. Feminist theology, with its emphasis on the relationality, seems (as several feminist theologians insist) intrinsically open to a Trinitarian understanding of God.“²¹⁵

Selbst entwickelt er jedoch keine alternativen, weiblichen Bilder von Gott; lediglich ‚den‘ Geist bezeichnet er manchmal als „the Divine Spirit who blows

²¹¹ Sheppard 2004, 880.

²¹² Sheppard 2004, 880.

²¹³ „There is [...] no theoretical solution to historical disaster and defeat, but through and in Christ there is a practical response [...]“ Tracy 1996c, 11f.

²¹⁴ McFague 1988, 501.

²¹⁵ Tracy 1990a, 92. Anm. 25. Es folgt ein Verweis auf Sallie McFagues *Models of God*.

whither She will”²¹⁶ – allerdings ohne weiteren Kommentar des weibliche Pronoms ‚She‘. Im Jahr 2000 verwendet Tracy wiederum scheinbar selbstverständlich die Bezeichnung ‚Father‘ für die erste ‚Person‘ der Trinität.²¹⁷ Er nimmt also keine Reformulierung persönlicher Gottesbilder vor. Der ‚Vater‘ der Trinität bleibt bei ihm ‚Vater‘, das Geschlecht Jesu wird nicht problematisiert und ‚der‘ Geist scheint geschlechtsneutral.

Insgesamt scheinen damit genderspezifisch differenzierte Theologien für Tracy vor allem eine Herausforderung auf hermeneutischem Niveau zu bedeuten, sie rufen keine Veränderungen der von ihm verwendeten Gottesbilder hervor. Seine nichtpersonalen Gottesbilder wie ‚Liebe‘ sowie ‚Unbegreiflich‘ und ‚Verborgen‘ sind nur implizit genderspezifisch und zwar männlich.²¹⁸

In einem bisher nicht veröffentlichten Vortrag verwendet Tracy im Oktober 2003 überraschend und ohne weitere Erklärung Formulierungen wie: „God is meta-personal: an individual energy-event distinct from but related to the whole that reveals *Himself-Herself* as origin, sustenance and end of all reality.”²¹⁹ Und: „In the sacraments or their equivalent in all traditions the name ‘God’ names *Himself-Herself*.”²²⁰ Und zum Gottesnamen: „I am who I am. I will be with you. For Moses those punning [Wortspiele machend], paradoxical, unnerving words of God on who *He/She* is are enough.”²²¹

Im Vergleich mit der verborgen-offenbarten scheint die prophetisch-apokalyptische Seite des unbegreiflichen Gottes eine größere Relevanz zu besitzen – nicht nur, aber auch für die ‚neuen prophetischen Traditionen‘ innerhalb der Theologie, zu denen auch der feministische Ansatz zählt.

„In many ways the new prophetic traditions are also deeply aware of the hiddenness of God. Like the earlier existential and dialectical theologies, these liberation, political, African-American, and feminist theologies find the understanding of the Hidden-Revealed God usually more appropriate to their understanding of God than the mystical Comprehensible-

²¹⁶ Identische Formulierungen finden sich in zwei weiteren Texten Tracys: Tracy 1994b, 1996c, 6.

²¹⁷ Tracy 2000a, 77 und 83.

²¹⁸ Auf diese Problematik in der „Tradition der negativen oder ‚apophatischen‘ Theologie“ weist bereits Radford Ruether in *Sexismus und die Rede von Gott* hin: „Wir brauchen eine umfassende Sprache für Gott, die die Vorstellungen und Erfahrungen beider Geschlechter einbezieht. Der alles umfassende Ausdruck darf nicht ins Abstrakte gehen. Abstraktionen können androzentrische Anmaßungen bergen und die Zerstörung des männlichen Monopols auf den sprachlichen Gottesbegriff verhindern, wie z.B. in ‚Gott ist nicht männlich. Er ist Geist‘. Die umfassende Sprache können wir nur erreichen, wenn wir Gott/in in männlichen und weiblichen Metaphern benennen.“ Ruether 1990, 88.

²¹⁹ Tracy 2003, 19.

²²⁰ Tracy 2003, 19.

²²¹ Tracy 2003, 20. Kursivsetzungen: AN.

Incomprehensible God. [...] the revelation of God in hiddenness, in suffering and struggle, in the endurals and the joys of those individuals and groups too often effectively designated non-persons by the dominant culture [...].²²²

Allerdings spielt der Gegensatz von ‚verborgen‘ und ‚offenbart‘ gar keine Rolle in feministischen, womanistischen und ‚mujerista‘-Theologien, vielmehr der Gegensatz von Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes sowie der von Gottes Abwesenheit und Anwesenheit. Letzteren Gegensatz erwähnt Tracy zwar in seinen ersten Suchbewegungen zu einer anderen Gottesrede nach dem Holocaust, verfolgt diese Traditionslinie aber nicht weiter.

„Surely we should suggest that yet another half-forgotten tradition in Christian theology needs retrieval [...]: [...] the radical incomprehensibility tradition of Aquinas and Rahner, the hidden-revealed God of Luther and Calvin, God as ground and abyss in Schelling and Tillich, God as absent and present in John of the Cross and Theresa of Avila.“²²³

Francis Fiorenza kritisiert Tracy, er gehe methodologisch nicht weit genug in seiner Rezeption feministischer Theologie.

„One has to go beyond interpretive retrieval to deal with the subject matter at hand, for ethical and cognitive issues are at stake. The inadequacies of the disclosure model of truth come to the fore in the reduction of systematic theology to the hermeneutical retrieval of religious classics.“²²⁴

Interpretation von Klassikern sei nicht die einzige Aufgabe systematischer Theologie; hier müsse Tracy sich weiter herausfordern lassen, etwa von Elisabeth Schüssler Fiorenza:

„Elisabeth Schüssler Fiorenza’s feminist hermeneutic and critical rhetorical analysis with its concern for the well-being of women pushes systematic theology to go beyond interpretation for the sake of the future of religion and the future well-being of women.“²²⁵

1.3.4 Zusammenfassung

Was ist also die Antwort Tracys auf die Frage nach Gott und wie fällt diese Antwort im Hinblick auf den Einfluss aus, den ‚Geschlecht und Leiden‘ auf Tracys Gottesvorstellung ausübt?

²²² Tracy 1996c, Tracy erwähnt 1996 Elizabeth A. Johnsons Buch *She Who Is* als Beleg für feministische aktuelle Reflexionen zum Verborgenen-Geoffenbarten Gott: „Thus do lamentation and joy emerge as a resistance to all modern speculation on God [...] in Elizabeth Johnson’s naming of God as ‚She Who Is‘. The Hidden-Revealed God at its most fearsome and radical has reentered theological thought again.“ Tracy 1996c, 8.

²²³ Tracy 2001, 234. Zur ‚Incomprehensibility‘ Gottes bei Johnson vgl. Abschnitt 3.3.1 dieser Arbeit.

²²⁴ Schüssler Fiorenza, Francis 2003, 26.

²²⁵ Schüssler Fiorenza, Francis 2003, 45.

„The answer to the question ‚who is God?’ is therefore, for the Christian faithful to the self-disclosure of God in Jesus Christ, ‚God is love’ and Christians are those agents commanded and empowered by God to love.“²²⁶ Mit diesem Satz formuliert Tracy aber nur einen Ausschnitt seiner Antwort auf die Frage nach Gott. Gegen theistische Gottesvorstellungen sympathisiert Tracy mit prozesstheologischen – um diese doch letztlich zugunsten einer narrativen Theologie, die alle ‚-ismen’ vermeidet, ebenfalls als unzulänglich zu verabschieden. In seiner Gottesrede formuliert er keine umfassenden Systeme, sondern lediglich Fragmente: die bereits erwähnte Aussage ‚Gott ist Liebe’ sowie einige christologische und trinitätstheologische Gedanken. Zunehmende Bedeutung erlangen mittlerweile die Motive des verborgenen und des unbegreiflichen Gottes – Tracys Denken entwickelt sich also in Richtung einer negativen Theologie.²²⁷ Obwohl diese Entwicklung unter anderem durch feministische Theologie initiiert wurde, rezipiert Tracy diese mit wenigen, vereinzelt Ausnahmen nicht in seiner Gottesrede. Der Einfluss von ‚Geschlecht’ beschränkt sich also bei Tracy weitestgehend auf seine theologische Hermeneutik. ‚Leiden’ hingegen hat Tracys Denken stärker beeinflusst. Seine Suchbewegungen seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts ist paradigmatisch für eine moderne Theologie, die inzwischen ihren ungebrochenen Optimismus verloren hat, so Sheila Greeve Davaney.

„Tracy’s work represents, in many ways, the struggle of liberal theologians to maintain a number of the concerns that have animated the liberal trajectory of the theology from Schleiermacher to the present also while confronting the implications of historicism and now, the challenges of postmodernism.“²²⁸

Tracys frühe und wegweisende Forderung nach öffentlich nachvollziehbaren Kriterien von Theologie und sein Modell der Klassiker hat er nicht aufgegeben, aber stark modifiziert. Die Frage ist, ob er gerade mit letzterem nicht zu sehr auf die Vergangenheit fixiert bleibt und sich konstruktiven Unternehmungen versagt. Die Auseinandersetzung mit menschlichem Leiden in der Geschichte scheint bei Tracy zu einer gewissen Verunsicherung geführt zu haben.²²⁹

²²⁶ Tracy 1999c, 285.

²²⁷ Eine aktuelle umfassende Studie zu Tracy kommt zu vergleichbaren Resultaten; vgl. vor allem die schematische Darstellung der Entwicklung Tracys in der Schlussfolgerung: Kim 2008, 386.

²²⁸ Greeve Davaney 2006, 133.

²²⁹ „When coupled with a continuing prioritizing of the hermeneutical form of theology, the focus of theology is strongly turned toward the past, not the present and future, and interpretation of

Insofern ist es konsequent, dass Tracy auch feministische Theorie und Theologie vor allem unter ihren kritischen, aber nicht in ihren konstruktiven Aspekten wahrgenommen und verarbeitet hat.

Vielleicht bleibt Tracys Position sowohl angesichts der Leiden von Menschen als auch im interreligiösen Dialog zu unbestimmt und ist es zu wenig, eine Rede von Gott fast vollkommen auf ‚seiner‘ Verborgenheit und Unbegreiflichkeit zu reduzieren. Erfordern nicht sowohl die Fragen anderer Religionen an das Spezifikum der jüdisch-christlichen Tradition als auch die Fragen leidender Menschen nach Gott ein deutlicheres Profil des eigenen Entwurfs? Und ist es nicht auch inkonsequent, feministischen Fragen zwar eine zentrale Bedeutung für das eigene Denken zu bescheinigen und es zugleich in Bezug auf die Gottesrede weitestgehend zu ignorieren?

Mit Hinblick auf den Stellenwert, den die Geschlechterperspektive im eigenen Denken einnimmt, könnte der Kontrast zwischen Tracy und der im folgenden Kapitel im Mittelpunkt stehenden Mary Daly – trotz der grundsätzlich prinzipiell vorhandenen Offenheit Tracys für diese Perspektive – kaum größer sein. Zwischen beiden findet keinerlei Austausch statt – sie zitieren einander nicht ein einziges Mal, während Tracy Johnson ausdrücklich würdigt. Allerdings teilen Daly und Tracy die Leidenschaft für die Frage nach Gott. Wie sich diese bei Daly zeigt, ist Gegenstand des folgenden Kapitels.²³⁰

that past becomes the central task of theology rather than one moment in a more constructive enterprise.” Greeve Davaney 2006, 137.

²³⁰ Ein detaillierter Vergleich aller drei AutorInnen erfolgt in Abschnitt 4.1 dieser Arbeit.

2. Mary Daly: „Jenseits von Gott“

Ist David Tracy einer der einflussreichsten männlichen katholischen Theologen der USA, so kann Daly als die bedeutendste feministische Theologin bezeichnet werden – und zwar für katholische und evangelische Theologien, trotz ihrer katholischen Herkunft.²³¹ Auch wenn Daly sich selbst seit vielen Jahren selbst als Philosophin und nicht mehr als Theologin bezeichnet, bleibt doch vor allem ihr Buch *Beyond God the Father* der Anfangs- und vielen bis heute unverrückbare Referenzpunkt feministischer Theologie. Bis heute auch polarisiert Daly und scheint in höherem Maß als andere AutorInnen entweder Zustimmung oder Ablehnung hervorzurufen. Es ist aber auch eine dritte Form der Rezeption zu beobachten, die Daly zwar nicht kritiklos folgt, sie aber als bedeutende Denkerin versteht, deren Lektüre sich bis heute lohnt. Dieser Spur jenseits aller Aufgeregtheiten zu folgen und dabei nach der Rolle zu fragen, die Geschlecht und Leiden bei Mary Daly spielen, ist die Absicht dieses Kapitels.

Es sei bereits vorweggenommen, dass Daly sich ausschließlich für die Leiden von Frauen interessiert, diese prägen sie grundlegend und veranlassen sie zum Bruch mit der katholischen Kirche und traditionellen männlichen Gottesvorstellungen. Wie vollzieht sich das im Einzelnen und was steht am Ende dieses Prozesses? Was sind die Konzepte und Visionen, die Daly „jenseits von Gott(vater)“ entwickelt? Inwiefern hat geschlechtsspezifisches Leiden von Frauen Dalys Position genau beeinflusst? Oder anders formuliert: was bedeutet der Einfluss von ‚Geschlecht‘ und ‚Leiden‘ für Dalys Denken?

Bei der Klärung dieser Fragen bilden Biographie und Kontext der Autorin wie schon im vorherigen Kapitel den Auftakt, gefolgt von einer Untersuchung der Hermeneutik Dalys und ihrer Gottesrede. In der Entwicklung von Dalys Hermeneutik lassen sich drei Phasen unterscheiden: die Zeit der Reformhoffnungen, die der Radikalisierung und die der Konsolidierung. Die Frage ist, inwiefern die Auffassung Dalys von Leiden und von Geschlecht ihre

²³¹ „[...] it is important to recognize that although many Protestant women have contributed to the discussion of the relationship between Christianity and feminism [...] it is the North American Roman Catholic tradition which has produced the most prolific [fruchtbar, reich, überaus produktiv] and distinguished [angesehen, bedeutend, hervorragend] women theologians, including Mary Daly, the most formidable and uncompromising critic of them all.“ Loades 1991, 114. Zu der Frage, „warum ausgerechnet der Katholizismus einige der radikalsten feministischen religiösen Denkerinnen hervorgebracht hat“, vergleiche die Überlegungen in: Cortiel 2001, 176f.

Radikalisierung und ihr Verbleiben in dieser Radikalität, die hier als Konsolidierung bezeichnet wird, beeinflusst. Der entscheidende Schritt von Dalys Radikalisierung wiederum wird in drei Aspekte unterteilt: die durch Daly vorgenommene Zweiteilung der Welt, die Macht der Benennung und Exorzismus als Methode.

Nicht chronologisch, aber systematisch lassen sich in Dalys Gottesrede drei Motive ausmachen: Kritik am männlichen Gottesbild und seinen Folgen für Frauen, eigene apersonale Konzepte – Be-ing und seine Variationen Metabe-ing und Quintessence – und eigene personale Konzepte – die Göttin, Nemesis, *She Who Attracts*.²³²

2.1 Biographie

Wie Tracy und wie alle TheologInnen ist selbstverständlich auch Daly durch ihren Kontext und ihre biographischen Erfahrungen geprägt. Im Gegensatz zu Tracy und Johnson hat Daly ihren Lebensweg und ihr Denken selbst dokumentiert und interpretiert. Dies erfolgte in zahlreichen, oft nachträglichen Kommentaren der eigenen Werke, die auch einen beachtlichen Bestandteil der Autobiographie *Outercourse* ausmachen.

Am 16. Oktober 1928 wird sie in Schenectady im Staat New York geboren und bleibt einziges Kind ihrer Eltern. Die Großmutter mütterlicherseits war aus Irland eingewandert, ebenso die Eltern ihres Vaters.

Daly lebt in einer katholisch geprägten Welt und deren Bildungseinrichtungen. Schon als „Schülerin einer kleinen, von Arbeiterkindern besuchten katholischen High School“²³³ will sie Philosophie studieren, und mit Hilfe eines kirchlichen Stipendiums kann sie in der Tat ein Studium beginnen. Auf dem katholischen Frauen-College *College of Saint Rose* in Albany, Staat New York, ist Philosophie allerdings nur ein Nebenfach, sodass Daly mit einem B.A. in Englisch abschließt. Darauf folgt ein Master in Englisch an der *Catholic University of America*. „Die einzige Universität, die mir als Bewohnerin des spirituellen, intellektuellen und wirtschaftlichen Ghettos offenstand, war The Catholic University of America in Washington D.C.“²³⁴

²³² „Naming is Mary Daly’s root metaphor for feminist method, and the Verb is Mary Daly’s root metaphor for ultimate reality (notably non-gendered).“ Hoagland & Frye 2000, 3.

²³³ Daly 1994, 34.

²³⁴ Daly 1994, 67.

Daly studiert weiter und erhält bereits mit 25 Jahren ihren ersten Dokortitel in *Religion* an der *School of Sacred Theology* am *St. Mary's College* für Frauen in Notre Dame, Indiana. Dort „führten mich dominikanische Priester-Professoren in Thomas von Aquin ein, der mein Lehrer wurde“²³⁵. Daly nimmt einen Lehrauftrag an einem College in Brookline, Massachusetts an und sucht weiter nach der Möglichkeit einer Promotion in Theologie an einer kirchlich anerkannten Universität und einer Promotion in Philosophie – vergeblich, denn beides ist Frauen in den USA noch nicht möglich. Ihr Antrag, an der *Catholic University of America* eine theologische Dissertation zu schreiben, wird abgelehnt. Lediglich als Gasthörerin besucht sie in dieser Zeit Vorlesungen von Paul Tillich an der *Harvard Divinity School*, mit dessen Denken sie sich später ausführlich auseinandersetzen wird.

Als Daly erfährt, dass in Deutschland und der Schweiz Frauen das Theologiestudium und die Promotionen in Theologie und Philosophie offen stehen, bemüht sie sich um diese Möglichkeit und wird zum Herbst 1959 in an der Universität Fribourg in der Schweiz angenommen. Nach einem weiteren Theologiestudium kann sie 1963 in katholischer Theologie und 1965 in Philosophie promovieren. Der Titel der theologischen Dissertation lautet *The Problem of Speculative Theology. A Study in Saint Thomas*²³⁶, die philosophische Doktorarbeit Dalys lautet *Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain*²³⁷. Beide Arbeiten stellen eine Auseinandersetzung mit der Fribourger neoscholastischen Theologie dar, deren Einfluss bis in die jüngsten Publikationen Dalys hinein nachweisbar ist.

Aufgrund von zwei Beiträgen in der liberalen katholischen Zeitschrift *Commonweal*²³⁸ zur Position von Frauen in der katholischen Kirche erhält Daly 1965 die Anfrage eines Londoner Verlags, ein Buch zu diesem Thema zu verfassen. Es wird drei Jahre später unter dem Titel *The Church and the Second Sex* erscheinen.

Ebenfalls 1965 reist Daly nach Rom, hält sich während des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Stadt auf und nimmt sogar an einer Sitzung des Konzils teil. Im Rückblick beschreibt sie ihre widersprüchlichen Eindrücke:

²³⁵ Daly 1994, 71.

²³⁶ Daly 1965b.

²³⁷ Daly 1966.

²³⁸ Daly 1964, Daly 1965a.

„Ich sah und hörte, wie die aufgeblasenen Kardinäle [...] ihre ewigen Plattitüden daherbeteten. Ich hatte engagierte Gespräche mit katholischen Denkern und Anwälten für Veränderung. Uns einte das Gefühl beschwingender Hoffnung, ein leidenschaftlicher Glaube an die Möglichkeit zur Veränderung.“²³⁹

1966 muss sie die Schweiz verlassen und entscheidet sich für eine Anstellung an der Jesuiten-Hochschule *Boston College*. Nach dem Erscheinen von *The Church and the Second Sex* im Jahr 1968 erhält Daly die Kündigung, was jedoch zu heftigen Protesten ihrer, zu dieser Zeit ausschließlich männlichen Studierenden führt, woraufhin Daly erneut eingestellt wird. Diese Ereignisse öffnen Daly die Augen:

„Wichtig war die allgemeingültige Qualität dieser persönlichen ‚Offenbarung‘. Ich begann mehr von der Tragweite der feministischen Erkenntnis zu verstehen, dass ‚das Persönliche das Politische ist‘. Die Verknüpfungen innerhalb der Unterdrückungsstrukturen in einer patriarchalen Gesellschaft und die destruktive Dynamik, die diese Strukturen in ihren Opfern hervorrufen, schälten sich immer mehr heraus. Mit anderen Worten, ich begriff immer deutlicher, welcher Natur dieses Untier war und welchen Namen der Dämon trug: Patriarchat.“²⁴⁰

Ab 1971 protestiert Daly öffentlich, etwa im ‚Harvard Memorial Church Exodus‘, bei dem zahlreichen Frauen im Anschluss an eine von Daly gehaltene Predigt den Gottesdienst verlassen.²⁴¹ War dies der Auszug aus den ‚*Institutionen patriarchaler Religion*‘, so erfolgt 1972 der innere Abschied vom Christentum. ‚Wir waren in keinem Sinn Christinnen – nicht einmal ‚außerinstitutionelle‘ Christinnen.“²⁴²

1973 erscheint *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation* und 1975 bestätigt Daly ihren Bruch mit dem Christentum im ‚autobiographischen Vorwort‘ und in der ‚Feministischen Nachchristlichen Einleitung‘ des neu aufgelegten *The Church and the Second Sex*.²⁴³ Kurz darauf lehnt das *Boston College* Dalys Antrag ab, als ‚Vollprofessorin‘ angestellt zu werden.²⁴⁴ Dieser Vorgang trägt weiter zur Entfremdung Dalys von ‚ihrer‘ Universität bei, von der sie sich in den Folgejahren wiederholt in ihrer Arbeit und Entwicklung behindert fühlt. Immer wieder nimmt sie unbezahlten

²³⁹ Daly 1994, 103f.

²⁴⁰ Daly 1994, 127. Die Formulierung ‚the personal is political‘ entstammt der US-amerikanischen Frauenbewegung und wurde vermutlich erstmals von Carol Hanisch schriftlich formuliert. Hanisch 1970.

²⁴¹ Der Text der Predigt ist veröffentlicht: Daly 1972.

²⁴² Daly 1994, 190.

²⁴³ Daly 1975, 5-51.

²⁴⁴ Daly 1994, 251-254.

Urlaub, um an ihren Büchern arbeiten zu können. So entstehen *Gyn/Ecology. A Metaethics of Radical Feminism* (1978), *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy* (1986) und *Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language* (1987).²⁴⁵ In diesen Werken entwickelt Daly eine eigene konsistente Philosophie und Sprache. Weiterhin hält sie zahllose Vorträge, bei denen sie seit 1977 offen ihre Homosexualität thematisiert.²⁴⁶

1992 erscheint *Outercourse. The Be-Dazzling Voyage*, das Daly nicht nur als Autobiographie verstanden wissen will. Es „ist genauso wenig sterile Hirntätigkeit, wie es eine geistlose und gequälte Sammlung ‚interessanter Erlebnisse‘ ist“²⁴⁷, sondern will die Wechselwirkung von Dalys Leben und ihrer Philosophie darstellen. Im Rückblick auf ihren Weg durch die zahlreichen Bildungsinstitutionen schreibt Daly: „Doch versorgte mich dieses komplexe Reisen mit notwendigem Material, aus dem ich meine eigene Philosophie schaffen konnte.“²⁴⁸

1998 veröffentlicht Daly *Quintessence...Realizing the Archaic Future. A Radical Elemental Feminist Manifesto*, das sie nach *Gyn/Ecology* und *Pure Lust* als dritten Teil ihrer Trilogie zu den Todsünden des Patriarchats bezeichnet. Ebenfalls 1998 beginnt ein erneuter Konflikt mit dem *Boston College*. Unter Berufung auf ein Antidiskriminierungsgesetz verklagt ein männlicher Student Daly wegen ihrer Gewohnheit, männliche und weibliche Studierende getrennt zu unterrichten. Diesmal bleibt die öffentliche Unterstützung aus und das *Boston College* zwingt Daly in den Ruhestand. Diese Erfahrung thematisiert sie 2006 in *Amazon Grace: Re-Calling the Courage to Sin Big*. Zugleich schließt das Buch an die in *Quintessence* entwickelte Vision eines zukünftigen ‚Lost and Found-Continent‘ an, in dem Frauen gemäß feministischen Idealen in Frieden mit der Natur leben können.²⁴⁹

²⁴⁵ *Gyn/Ecology* erscheint 1981 auf Deutsch unter dem Titel *Gyn/Ökologie. Eine Metaethik des radikalen Feminismus*. 1986 erscheint *Pure Lust* auf Deutsch als *Reine Lust. Elemental-feministische Philosophie*. Erika Wisselinck besorgt diese Übersetzungen ebenso wie die von *Outercourse*, das 1994 als *Auswärts Reisen. Die strahlkräftige Fahrt* erscheint. Das *Wickedary* ist nicht in eine andere Sprache übersetzbar. Auf Englisch ist es seit 2000 in Auszügen im Internet verfügbar (<http://www.wickedary.com>).

²⁴⁶ Daly 1994, 260f.

²⁴⁷ Daly 1994, 28.

²⁴⁸ Daly 1994, 392.

²⁴⁹ Durchgehende Themen in der Selbstdarstellung Dalys sind die Bedeutung von Frauen in ihrem Leben, die Liebe zur Natur und ihren Hauskatzen sowie der besondere Bezug zu Europa durch die Jahre in Fribourg und die Aneignung der irischen familiären Wurzeln. Diesen harmonischen Motiven stehen in Dalys Autobiographie die oft harten Konflikte gegenüber – mit katholischen Bildungsinstitutionen und katholischer Theologie, aber auch mit anderen Frauen

2.2 Theologische Hermeneutik: „Die Macht der Benennung“

Daly entwickelt ihre spezifische Hermeneutik in drei Phasen: der ersten Phase der Reformhoffnungen, der zweiten Phase der Radikalisierung und der dritten Phase der Konsolidierung. Diese drei Titel beziehen sich keineswegs nur auf kirchenpolitische Fragen, wie es vielleicht scheinen mag, sondern ebenso auf Dalys Auffassung des Geschlechter-verhältnisses und von Wissenschaft, insbesondere der Theologie.

Diese Hermeneutik bündelt sich in Dalys Auffassung von der ‚Macht der Benennung‘, denn von dieser Benennung erhofft Daly die Beendigung bestimmter Formen von Leiden – zunächst innerhalb von Kirche und Theologie, später außerhalb dieser Bereiche, dafür aber in der Frauenbewegung und Dalys eigener Philosophie.

2.2.1 Hoffnung auf Reform

1968, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *The Church and the Second Sex* geht Daly davon aus, dass die Benennung von Ungerechtigkeiten in der katholischen Kirche zu positiven Veränderungen führen werde. In ihrem ersten Buch nach der doppelten Promotion setzt Daly die Realität der katholischen Kirche mit der feministischen Analyse Simone de Beauvoirs in Beziehung.²⁵⁰ Daly folgt de Beauvoir in deren Kritik an der katholischen Kirche, die die Transzendenz von Frauen behindert, obwohl eine solche in der Religion möglich wäre.²⁵¹ Auch ihr Denken ist geprägt vom egalitären Anspruch des Gleichheitsfeminismus. Die Verletzung dieser Rechte zeigt sie an zahlreichen Beispielen.

So sei eine der zu behebenden Ursachen von Fehlentwicklungen in der katholischen Kirche die in der katholischen Theologie vorherrschende

und Feministinnen. Bis heute polarisiert Mary Daly, bis heute wird sie sehr widersprüchlich interpretiert und bewertet. Die Ambivalenz ihres Werks sollte nicht harmonisiert werden, so Korte. „Mary Daly’s post-Christian writings have been interpreted in very different ways. [...] I believe this polysemic ambiguity is characteristic of Mary Daly’s later writings and that it is of little use to try to reduce her work to one unambiguous statement.“ Korte 2000a, 98.

²⁵⁰ Dies stellt eine Innovation auf inhaltlicher Ebene dar. Formal, sprachlich ist noch nicht der eigene Stil erkennbar, der später so charakteristisch für Daly wird, auch wenn die Autorin in den Kapitelüberschriften mit Alliterationen spielt. Sprache wird jedoch noch nicht eigens thematisiert.

Im Titel *Kirche, Frau und Sexus* der deutschen Übersetzung von *The Church and the Second Sex* bleibt die Anspielung auf Simone de Beauvoirs *Das andere Geschlecht* nicht erhalten.

²⁵¹ Hier übergeht Daly allerdings, dass de Beauvoir von einem anderen, nichtreligiösen Transzendenzbegriff ausgeht. Siehe die ausführlichen Analysen in: Korte 1992, 86-187.

„regressive, von der Sünde besessene Betrachtung des menschlichen Lebens“²⁵². Diese resultiert nach Daly aus der pessimistischen Auffassung der menschlichen Natur, die gegenüber dem Urzustand des Paradieses nur noch als sündig verurteilt werden kann. Dadurch werden ‚Buße und Sühne‘ (reparation and expiation) die dominanten Kategorien theologischer und kirchenpolitischer Sicht auf die Realität. „Das Besessensein von der Sünde und die Geschlechtsfeindlichkeit sind Symptome einer Krankheit, die sich von den Wurzeln bis in die Zweige der theologischen Wissenschaft ausgebreitet hat.“²⁵³ Damit entstehe ein frauenfeindliches Klima, in dem Frauen pauschal als Töchter Evas verurteilt und mit Materialität und Geschlechtlichkeit identifiziert werden. Dieses Klima sei die Ursache „für blasse und unangemessene Vorstellungen von Gott, Christus, Offenbarung, Kirche und Sakramenten“²⁵⁴. Diese seien „vermutlich symptomatische Äußerungen eines Mißverhältnisses in der Sexualbeziehung“²⁵⁵.

Daly setzt in *The Church and the Second Sex* ganz auf Aufklärung und Fortschritt. „Dieses Buch versucht, einen Beitrag zu der wachsenden Erkenntnis der katholischen Frauenfeindlichkeit in ihren wahren Ausmaßen zu leisten.“²⁵⁶ Denn das Problem liegt ihrer Ansicht darin, dass Ungerechtigkeiten gegenüber Frauen nicht wahrgenommen werden. „Daher wünschen wir, daß dieses Buch helfen möge, mehr Verständnis für eine Situation zu schaffen, die sich nur deshalb so verheerend auswirkt, weil sie nicht als solche begriffen wird.“²⁵⁷ Damit verteidigt Daly die Kirche, die ja nur einige Fehlentwicklungen beheben muss, um ihrer Bestimmung wieder zu folgen.

„In developing a theory of an essential Christian truth which had been distorted in history, Daly made a common apologetic move. Specifically, she appealed to the philosophical notion of God's transcendence found in Thomistic theology, arguing that the essential teachings of the

²⁵² Daly 1970, 186.

²⁵³ Daly 1970, 187f. Im Gegensatz zum Wort ‚Gott‘, das Daly in der weiteren Entfaltung ihres Denkens fallen läßt da es untrennbar mit patriarchaler Theologie verbunden sei, interpretiert Daly das Wort ‚Sünde‘ um und verwendet es in ihrem Sinne im Titel ihrer derzeit jüngsten Publikation: Daly 2006.

²⁵⁴ Daly 1970, 191.

²⁵⁵ Daly 1970, 191. Der Gedanke, dass sich Geschlechtergerechtigkeit auch produktiv und befreiend auf Theologie auswirken würde, dass ihre Vertreter diese also nicht als lästige Pflicht, sondern als Chance und Bereicherung sehen sollten, findet sich auch bei Johnson. Bei Daly verschwindet er allerdings in den folgenden Büchern, da nun ihr Interesse ausschließlich dem Wohl von Frauen gilt.

²⁵⁶ Daly 1970, 11.

²⁵⁷ Daly 1970, 12. Daly teilt also die Analyse de Beauvoirs, aber nicht deren Schlussfolgerungen, sondern ist durchaus optimistisch in Bezug auf die Wandelbarkeit der katholischen Kirche.

Christian religion refer to this transcendent God and to the human nature created in the image of transcendence.“²⁵⁸

Daly hofft, dass in naher Zukunft die Selbsttranszendenz von Frauen im kirchlichen Raum möglich wird, und grenzt sich darin von der Atheistin de Beauvoir ab: „Einer Philosophie der Verzweiflung ziehen wir die Theologie der Hoffnung vor, nicht weil die erstere ‚falsch‘ ist, sondern weil wir sie für eine unvollständige und einseitige Sicht halten.“²⁵⁹

1975 erscheint eine zweiten Auflage von *The Church and the Second Sex*, in der das „autobiographische Vorwort zur Kolophon-Ausgabe“ und die „neue feministische postchristliche Einleitung“ die Inhalte des Buchs sieben Jahre nach dessen erstem Erscheinen kommentieren und relativieren. Im autobiographischen Teil stellt Daly die Entstehungsgeschichte des Buchs dar, in der Einleitung kommentiert sie seinen Inhalt aus einer distanzierten Perspektive.

Dieses Vorgehen stellt übrigens eine Technik dar, die Daly hier erstmals anwendet. Immer wieder versieht sie spätere Auflagen oder Übersetzungen eines Buchs mit Kommentaren zum Kontext ihrer Entstehung und nimmt zum Teil Korrekturen des Inhalts vor. Ein Großteil der Autobiographie *Outercourse* besteht aus solchen Kommentaren, ebenso das jüngste Werk Dalys, *Amazon Grace*. Damit macht Daly ihren eigenen Erkenntnisprozess explizit und kann an ihrem eigenen Werk belegen, inwiefern spezifische Erfahrungen ihre Theorie beeinflussen. Zugleich ist sie damit jedoch in hohem Maße autoreferentiell.²⁶⁰

Zum Ende der Einleitung äußert Daly die Hoffnung, dass andere ihren Kommentar lohnend finden und dass er am Anfang einer feministischen Tradition stehen kann. Ihrer Einschätzung nach sind Frauen in patriarchaler Theologie und Philosophie immer ihren wahren Bedürfnissen entfremdet. Daly hofft, dass viele von ihnen sich für eine Form von Wissenschaft entscheiden,

²⁵⁸ Christ 1977, 205. Im Gegensatz zu einem breiten Konsens späterer feministischer Theologie bewertet Daly Immanenz hier negativ, worin sie Thomas von Aquin und S. de Beauvoir folgt. Vgl. Biezeveld & Mulder 2001.

²⁵⁹ Daly 1970, 239.

²⁶⁰ So schreibt etwa Susan Hill in einer Analyse von ‚*Outercourse*‘: „Daly looks only to herself: she is her own authority. Her work is radically self-referential: the text is sprinkled with quotes from her books, her tenure documents, and her personal correspondence. In this way, she is quintessential academic, for she always substantiates her claims with the proper evidence. Yet, in following strictly the academic rules of citation yet quoting only herself, Daly both mocks the structures of patriarchal authority and seizes its power for herself.“ Hill 1999, 162.

die ihren Erfahrungen entspricht und in Anlehnung an Virginia Woolfs Hoffnung auf eine „Schwester Shakespeares“ und endet:

„I hope for the arrival also of the sisters of Plato, of Aristotle, of Kant, of Nietzsche: sisters who will not merely equal them, but do something different, something immeasurably more. I dream of these, my sisters, as drawing from the vision of our past and future foremothers, waking the human species to glimpse still further stars.“²⁶¹

2.2.2 Radikalisierung

Zwischen 1968 und 1973 entwickelt Daly eine grundlegende Skepsis in Bezug auf die Reformierbarkeit von Kirche und Gesellschaft. Jetzt geht es ihr um viel mehr als eine Kritik an der Kirche. Diese zeigt sich in einer neuen systematischen Qualität²⁶² und in ihr schafft Daly Grundlagen, die ihr Denken auch in den darauffolgenden Publikationen bestimmen. Denn während Daly sich 1975 von ihren Reformhoffnungen in *The Church and the Second Sex* distanziert, erklärt sie 1985 zu *Beyond God the Father*:

„[...] ich stimme seinen Hauptthesen immer noch zu und verstehe viele von ihnen tiefer als in der Zeit der Niederschrift. Obgleich ich meine Sprache sehr verändert habe und sich meine Gedanken weiterentwickelt haben, halte ich diese Arbeit in vieler Hinsicht für prophetisch [...].“²⁶³

Was meint Daly mit der Bewertung ihres Buch als prophetisch? Die Antwort gibt sie selbst:

„*Beyond God the Father* liefert begriffliche Werkzeuge, die meiner Ansicht nach für eine Bewegung über *Beyond God the Father* hinaus wesentlich sind. Es liefert eine Ontologie des radikalen Feminismus und eine systematische Entmystifizierung des christlichen Mythos.“²⁶⁴

Die ‚Entmystifizierung des christlichen Mythos‘ stellt die Bedingung dafür dar, dass Dalys Denken sich über diesen Mythos hinaus entwickelt. Beides zeigte sich bereits 1978 mit dem Erscheinen von *Gyn/Ecology*, das 1980 unter dem Titel *Gyn/Ökologie* auf Deutsch erscheint. Hier setzt Daly die sich in *Beyond God the Father* abzeichnende Distanzierung vom Christentum fort; sie bestätigt und verstärkt zwei Grundannahmen von *Beyond God the Father*: zum einen die

²⁶¹ Daly 1975, 51.

²⁶² „Es ist jetzt nicht mehr eine entlehnte, nachdrücklich objektivierte Fragestellung („behauptet Simone de Beauvoir zu Recht, dass das Christentum nicht wenig zu Frauenunterdrückung beigetragen hat?“) und eine chronologische Ausarbeitung, die die Grundstruktur von Dalys Argumentation bestimmen, so wie es in *The Church and the Second Sex* der Fall war. *Beyond God the Father* ist von Anfang bis Ende eine systematische Erörterung aus feministischer Perspektive, eine Erörterung in der die Bedeutung der Frauenbefreiungsbewegung der siebziger Jahre ‚von innen heraus‘ theologisch und philosophisch durchdacht wird.“ Korte 1992, 188. [Übersetzung: AN.]

²⁶³ Daly 1988, III. Das englische Originalzitat erschien 1985: Daly 1985, xii.

²⁶⁴ Daly 1980b, 7.

Distanz zur dualistischen Weltansicht und zum anderen das Erfordernis von ‚Naming‘.

Zwei Welten und die Ambivalenz von Religion

Nach Dalys Analyse leben Frauen weltweit im Patriarchat und damit in einer Realität der Männerherrschaft, die Frauen strukturell entfremdet und abwertet. Dieses System durchdringt sämtliche Bereiche aller Gesellschaften und Religionen weltweit. Seine Bedrohlichkeit für Frauen geht so weit, dass ihr Sein in Frage gestellt ist und sie das Nicht-Sein fürchten müssen. Paul Tillichs Kategorie von Nicht-Sein als allgemeiner existenzieller Angst bezieht Daly damit auf soziale Realitäten, „the impact of theological systems on the organization of power in society“²⁶⁵. Die von Tillich beschriebene amorphe Angst vor dem Nicht-Sein bezeichnet Daly als Privileg von Männern im Patriarchat. „Non-Being, in Daly’s feminist theological system is finally of value only to the extent that it describes the ontological consequences of patriarchal oppression.“²⁶⁶

Die Erkenntnis patriarchaler Unterdrückung ist aber nicht nur schwierig, sondern auch unbequem. „Es ist nicht ‚klug‘ von Frauen, das alles zu sehen – Sehen bedeutet, daß sich alles ändert: Die alten Identifikationen und die alten Sicherheiten brechen zusammen.“²⁶⁷ Daly nennt vier patriarchale Strategien zur Verdeckung von Frauenunterdrückung: Trivialisierung, Reduktion auf Einzelaspekte, Vergeistigung und Verallgemeinerung. Frauen erliegen diesen Täuschungen und passen sich an. „Es ist also nicht einfach zu sehen. Das Resultat ist kooptierbarer Reformismus, der das Unterdrückungssystem nährt.“²⁶⁸

Die Herrschaft des Patriarchats lässt Daly zu der Schlussfolgerung gelangen, dass ein radikaler Aufbruch von Frauen aus dem Patriarchat erfolgen muss. Einziger Ort der Erkenntnis und der Veränderung ist die Frauenbewegung. Sie ist eine „ontologische Revolution“, der Kontext, in dem Frauen zu ihrem „neuen Sein“ kommen.²⁶⁹ Dazu ist der „Mut zu sein“ erforderlich – ein weiterer Begriff,

²⁶⁵ Schneider 2000, 61.

²⁶⁶ Schneider 2000, 63.

²⁶⁷ Daly 1980b, 17.

²⁶⁸ Daly 1980b, 19. Die vier Strategien werden wieder aufgegriffen in: Daly 1986, 403-413.

²⁶⁹ Das Neue Sein ist bei Tillich das Neue Sein in Christus, eine Vision, die von Daly verworfen wird. Vgl. Schneider, 68f.

den Daly von Tillich übernimmt, aber durch die Anwendung auf die Frauenbewegung konkretisiert und geschlechtsspezifisch definiert. Mit Tillich teilt sie die Überzeugung, dass der „Mut zu sein“ „Offenbarungscharakter“²⁷⁰ besitzt. „Die Selbstentfaltung der Frauen bedeutet universelle Selbstentfaltung der Menschheit. Sie ist innig verknüpft mit der Suche nach letztem Sinn und letzter Wahrheit, die manche Gott nennen.“²⁷¹ .

Bei dieser Suche kann allerdings die patriarchale Tradition nicht konstruktiv für das feministische Anliegen genutzt werden. Daly kritisiert die Vorstellung,

„daß wir den Schutt einer langen Geschichte der Unterdrückung abtragen und zur unverfälschten Reinheit der ursprünglichen Offenbarung gelangen könnten. Das ist insofern problematisch, als es rückschauend ist und davon ausgeht, daß die vergangene Geschichte [...] mehr Anspruch habe als die gegenwärtige Erfahrung, als ob ein Rückgriff auf die Vergangenheit notwendig wäre, um unsere Erfahrungen heute zu legitimieren.“²⁷²

Daly verwirft eine solche Suche nach historischer Legitimation und propagiert stattdessen: „Im Gegensatz dazu steht es Frauen aber frei, dem, was wir in unseren eigenen Erfahrungen gültig finden, Priorität zu geben, ohne sich in der Vergangenheit nach Rechtfertigung umsehen zu müssen. Ich glaube, dass dies der richtigere Weg ist, die Probleme unserer Identität zu lösen.“²⁷³

Der Aufbruch von Frauen erfordert auch die Verabschiedung von Religion in den vertrauten Formen.

„Religiöse Symbole verblassen und vergehen, sobald ihnen der kulturelle Nährboden, auf dem sie keimten und gediehen, entzogen wird. Ein derartiger Vorgang löst Angst aus, aber das gehört zum Risiko eines Glaubens, der die Relativität aller Symbole bejaht und erkennt, daß ein Festhalten an ihnen als bleibende, allgültige Werte selbstzerstörerisch und götzendienerisch ist.“²⁷⁴

Für Daly existiert nicht nur eine, sondern es existieren zwei Realitäten, die einander ausschließen. Die Welt des Patriarchats nennt sie „Vordergrund“, die der Frauenbewegung „Hintergrund“. Begriffe, die sich auf den Vordergrund beziehen, schreibt sie durchgehend mit kleinen Buchstaben (so auch „god“), die Worte des Hintergrunds durchgehend mit Großbuchstaben. Vor allem

²⁷⁰ Daly 1980b, 38.

²⁷¹ Daly 1980b, 20.

²⁷² Daly 1980b, 92f.

²⁷³ Daly 1980b, 93. In diesem Punkt ändert Daly später ihre Meinung, als sie ihren Umgang mit der Tradition mit dem Raubzug einer Piratin vergleicht, die sich aneignet, was sie braucht.

²⁷⁴ Daly 1980b, 29. Zur Auffassung Dalys von religiöser Erfahrung und religiösen Symbolen vgl. Daly 1980b, 100. Mit der Kritik an Götzenbildern befindet Daly sich in klassischer christlicher Tradition. „Daly sees feminist criticism of religion as criticism of idolatry – a well-respected and important Judeo-Christian point of view.“ Korte 2000a, 92f.

letzteres fällt im englischen Original mehr auf; in der deutschen Übersetzung ist es umgekehrt.

„Auf struktureller Ebene zeigen Dalys zwei Gegenwelten, Hintergrund und Vordergrund, deutliche Ähnlichkeiten mit klassischen christlichen Konzepten von menschlicher Herkunft und Bestimmung als definierte Orte mit dem Garten Eden auf der einen und Himmel bzw. Hölle auf der anderen.“²⁷⁵

Alles hängt ab vom Mut der Frauen zu sehen, zu benennen und zu sein. Denn Religion kann sowohl der Unterdrückung als auch der Befreiung von Frauen dienen. Daly denkt also nicht anti-religiös, sondern ordnet lediglich den beiden Welten Patriarchat und Frauenbewegung zwei sehr verschiedene Religionsbegriffe („two widely divergent positions on religion“²⁷⁶) zu.

„This brings her time and again to discern sharply between bad and good faith, between religion as an addiction („opium“) or a mystical experience (transcendence) and between religion’s power to tempt women into total subjection or its role as in empowering them to occupy a subject position.“²⁷⁷

Die Macht der Benennung

Die explizite Abwertung von Frauen in der herrschenden Theologie kritisiert Daly scharf, ebenso das Verschweigen des Problems in scheinbar geschlechtsneutralen ‚Höhenflügen‘ männlicher Autoren.

„Es wird immer offenkundiger, daß das Reden über Gott, wenn es auch nur unterschwellig Unterdrückung billigt und die Beziehung zwischen Erkennen und Befreiung nicht deutlich macht, entweder so erneuert werden muß, daß es sich unmißverständlich auf das Problem des Sexismus bezieht, oder aber aufgegeben werden muss.“²⁷⁸

Sie schlägt Kriterien zur Beurteilung theologischer Ansätze vor:

„Verhindert diese Sprache menschliches Werden durch die Verstärkung geschlechtsspezifischer Rollenprogrammierung? [...] Fördert sie menschliches Werden in Richtung psychologischer und sozialer Erfüllung, einer androgynen Lebensweise, in Richtung auf Transzendenz?“²⁷⁹

Diesem Kriterium will Daly selbstverständlich in ihrem eigenen Schreiben gerecht werden und sie erfüllt es in zweifacher Weise durch Benennung. Denn

²⁷⁵ Cortiel 2001, 96.

²⁷⁶ Korte 2000a, 98.

²⁷⁷ Korte 2000a, 94. „I find Daly’s work especially intriguing in those places where the positive and negative aspects of religion cause tension and friction. I have given an example of this by showing how Daly, as a theologian, remained faithful to a premodern notion of religious faith.“ Korte 2000a, 98. Neben dem hier angesprochenen vormodernen Begriff von Glauben übernimmt Daly auch den Begriff des nach Gott verlangenden Subjekts von Thomas von Aquin, vgl. Anm. 392 dieser Arbeit.

²⁷⁸ Daly 1980b, 35.

²⁷⁹ Daly 1980b, 35.

‚Naming‘, Benennung besitzt einerseits eine analytisch-kritische Funktion: die Benennung patriarchaler Unterdrückung, die Frauen überhaupt erst bewusst werden kann, wenn sie sie mit Worten beschreiben können. Die Aufdeckung, Bewusstmachung und letztlich Abschaffung gegenwärtiger Missstände ist aber nur die eine Seite, denn ‚Naming‘ bedeutet ebenso die Schaffung neuer Namen, neuer Worte, die feministische Alternativen zur patriarchalen Unterdrückung aufzeigen. Diese neue Sprache dient dem Hauptanliegen Dalys, der Subjektwerdung von Frauen, denn in der Schaffung dieser Sprache besteht die „Methode‘ der wachsenden spirituellen Bewußtheit der Frauen“ (method of the evolving spiritual consciousness). In *Jenseits von Gottvater* und den darauffolgenden Büchern setzt Daly ihre Forderung nach einer anderen, befreienden Sprache selbst um. Diese Sprache stellt die Bedingung der Transzendenz von Frauen dar, die gleichbedeutend ist mit ihrer Subjektwerdung und dem Aufbruch aus dem Leiden an der Gewalt des Patriarchats.

Zur Entlarvung des Hintergrunds wie auch zur Eröffnung neuer Perspektiven im Hintergrund verwendet Daly Wortspiele. Die Übersetzerin von *Gyn-/Ecology* ins Deutsche, Erika Wisselinck nennt „Alliterationen, Zusammenfügungen mehrerer ähnlich klingender Wörter“ und „das wortspielerische Demaskieren von Wörtern, indem sie an ungewöhnlicher Stelle mit Bindestrich getrennt oder in ungewöhnlicher Form zusammengeschrieben werden“²⁸⁰. Ein weiteres Mittel „um die Bedeutung eines Wortes durch Wortspiele und Alliterationen zu verstärken“²⁸¹, sind Schrägstriche.

„Benennung“ bedeutet aber auch die Schaffung neuer Worte. In *Gyn-/Ecology* kreiert Daly zahlreiche Neologismen, die in der Originalausgabe in einem eigenen *Index of New Words* aufgelistet sind.²⁸² Wichtige Begriffe sind die Namen für Frauen, die sich im „Hintergrund“ bewegen: Hags, Crones und Spinsters.

²⁸⁰ Wisselinck & Kahn-Ackermann 1980, 9.

²⁸¹ Wisselinck & Kahn-Ackermann 1980, 10f. Der Titel des Buchs *Gyn/Ecology* stellt ein Beispiel dafür dar, wie sich Dalys Philosophie in Worten manifestiert. Er stellt eine Dekonstruktion des Wortes ‚Gynecology‘ (Gynäkologie) dar, indem der Schrägstrich das Wort in die Vorsilbe ‚Gyn-‘, die ‚Frau(en)-‘, bedeutet und das Wort ‚Ecology‘ (Ökologie) zerteilt. Der Schrägstrich heißt auf Englisch ‚slash‘, was auch ‚geißeln, kritisieren, zerfetzen‘ heißt. Diese Funktion hat er für Daly, er geißelt die „Wissenschaft‘ der Gynäkologie“ (Daly 1980a, VII.) Zugleich entsteht mit dem neuen Wort eine neue Welt: „Gyn/Ökologie heißt: den Weg an der Toten Vergangenheit und den Durststrecken vorbeizuweben, unser Welt-Gewebe aus Werden und Vergehen zu weben.“ (Daly 1980a, 337.)

²⁸² Daly 1978, 469-471.

Methoden: Befreiung, Kastration, Exorzismus

Daly selbst beschreibt ihre Methode als eine „der Befreiung – Kastration - Teufelsaustreibung“²⁸³. Die Anwendung dreier bereits bestehender Methoden schließt sie aus: erstens „kerygmatische Theologie“ – denn in dieser rechtfertigt Karl Barth die Voraussetzungen des Patriarchats – zweitens ein angeblich „objektives Wissen“²⁸⁴ und drittens den „Versuch, die bestehende kulturelle Situation mit bestimmten ‚ewigen Wahrheiten‘ in Beziehung zu setzen, daß sie, soweit das überhaupt möglich ist, in ein gefestigtes und begrenztes Symbolsystem eingefangen werden“. Hier spielt Daly auf die Korrelationsmethode Tillichs an:

„Paul Tillich verfolgt eine Methode der Korrelation. Obwohl ich sie weniger inadäquat finde als die Methoden anderer systematischer Theologen dieses Jahrhunderts, bietet sie natürlich nicht die radikale Kritik der patriarchalen Religion, die nur von Frauen, von den ursprünglichen Außenseitern, kommen kann.“²⁸⁵

Nach Ansicht Laurel Schneiders arbeitet Daly de facto sehr wohl mit der Korrelationsmethode. „In *Beyond God the Father*, a book in which Daly's reliance on Tillich is far stronger than in her later works, a method of correlation is arguably present, even though Daly herself prefers to call it a ‚method of liberation‘.“²⁸⁶ Sowohl Daly als auch Tillich bewerten die Methoden klassischer Theologie als unzureichend und verwenden andere Wissenschaften wie Philosophie, Soziologie und Psychologie, so Schneider. Beide bezeichnen Kultur als Ort von Offenbarung neuer Existenzweisen, faktisch aber gehen sie deduktiv vor: Sie kennen die Lösungen für die beobachteten Probleme bereits und leiten sie nicht aus dem Beobachteten ab: „I suggest that neither truly starts with analysis of culture and ends with theological answers.“²⁸⁷

Was versteht Daly unter den drei Maximen ihrer Methode, nämlich Befreiung, Kastration und Exorzismus? Befreiung findet auf der für Daly alles entscheidenden sprachlichen Ebene statt und meint die Wiederaneignung einer eigenen Sprache durch Frauen, von der sie im Patriarchat enteignet sind. „Die

²⁸³ Daly 1980b, 24.

²⁸⁴ Dies interpretiert Anne-Marie Korte als Hinweis auf neoscholastische Theologie: „Obwohl sie hier nicht auf eine konkrete Theologie verweist, lässt sich in dieser Beschreibung die Verengung oder ‚Karikatur‘ der neoscholastischen Theologie erkennen, die Daly in ihren Doktorarbeiten zu widerlegen versuchte.“ Korte 1992, 200. Übersetzung: AN.

²⁸⁵ Daly 1980b, 222. Anm. 10.

²⁸⁶ Schneider 2000, 59. Dies gilt auch für die darauf folgenden Bücher *Gyn/Ecology*, *Pure Lust* und *Outercourse*, so Schneider.

²⁸⁷ Schneider 2000, 60.

„Methode“ der wachsenden spirituellen Bewußtheit der Frauen ist nichts weniger als dieser Anfang menschlich zu sprechen – die Zurückeroberung des Rechts zu benennen. Die Befreiung der Sprache wurzelt in unserer eigenen Befreiung.“²⁸⁸ Die Tatsache, dass Theologie und Philosophie bisher die spezifischen Erfahrungen von Frauen ignorierten, hat nämlich zu einer Enteignung von Frauen auf sprachlichem Niveau geführt. Sie haben keine Worte um ihre Erfahrungen beschreiben und bewerten zu können und damit auch kein oder nur ein unzureichendes Bewusstsein ihrer spezifischen Erfahrungen. Deshalb ist es für die an Dynamik gewinnende Frauenbewegung unverzichtbar, sich Worte neu anzueignen, indem ihre semantischen Bedeutungen neu definiert werden. Die Folge dieses befreienden „Ausbrechen[s] in neue semantische Felder“²⁸⁹ ist die „Kastration der Sprache und der Bilder, in denen sich die Strukturen einer sexistischen Welt widerspiegeln und fortsetzen“²⁹⁰ und damit die Entfernung des herrschenden sexistischen Wertesystems.

Aus der Kastration wiederum folgt „eine Art Teufelsaustreibung“, Exorzismus, denn das auszutreibende patriarchale Ethos sei „im Wesen dämonisch“, weil es Selbstentfremdung verursache und Selbstentfaltung verhindere.²⁹¹

Die Vorgehensweise Dalys besteht im Kampf gegen bereits bestehende Methoden, die zum scheinbar unkritisierbaren, mit religiöser Bedeutung aufgeladenen Fetisch geworden sind.

„Unter der Herrschaft des Patriarchats hat das Methodendenken die Fragen der Frauen so spurlos verschwinden lassen, daß selbst wir Frauen nicht in der Lage waren, unsere eigenen Fragen zu hören und zu formulieren, um unserer Erfahrungen zu bewältigen. Wir Frauen waren nicht einmal fähig, unsere eigenen Erfahrungen zu erfahren. Mit diesem Buch will ich anfangen, Nicht-Fragen zu stellen und mit dem Entdecken, Mitteilen und Analysieren von Nicht-Tatsachen zu beginnen. So gesehen ist es eine Übung in Methodenmord, einer Form von Gottesmord.“²⁹²

²⁸⁸ Daly 1980b, 22. Im Original: „The liberation of language is rooted in the liberation of ourselves.“ Daly 1973, 8. Diesen Satz nimmt Daly in *Amazon Grace* wieder auf, allerdings in etwas anderer Schreibweise von ourselves: „The liberation of language is rooted in the liberation of our Selves.“ Daly 2006, 33.

²⁸⁹ Daly 1980b, 22.

²⁹⁰ Daly 1980b, 23.

²⁹¹ Beide Zitate: Daly 1980b, 24. Vgl. den Verweis auf: Freire 1973,. Dieses Thema entwickelt Daly in ihrem Werk weiter, als Diskussion der patriarchalen Todsünden, die die Entfaltung von Frauen verhindern.

²⁹² Daly 1980b, 26. Zum Methodenmord vgl. Daly 1986, 45f: „Dies Buch steht in der Tradition des Methodozid, es [...] gehört zugleich zum Prozeß der kreativen Kristallisation der Erfahrung von Frauen.“ Bei „Methodozid“ handelt es sich um ein von Daly geschaffenes Wort für den von ihr beanspruchten „Methodenmord“.

Die Verurteilung des „Methodenfetischismus“ bedeutet aber nicht, dass Daly sich von allen bisher dagewesenen theologischen Methoden verabschiedet. So bewertet sie die Erkenntniswege von mittelalterlicher Scholastik und zeitgenössischer Frauenbewegung als strukturell miteinander vergleichbar:

„Es ist faszinierend zu beobachten, daß der Feminismus beim Bemühen, sich mit dem Problem unserer eigenen Selbst-Benennung in einer Welt, in der die Frauen namenlos sind, auseinanderzusetzen, implizit ein auf Gott hingerichtetes Benennen ausarbeitet, das, wenngleich verschieden von, doch vergleichbar ist mit den berühmten drei ‚Methoden‘ mittelalterlicher Theologen, von Gott zu sprechen.“²⁹³

Was bedeutet das im einzelnen für diese drei Methoden, den negativen – lateinisch ‚via negativa‘ – und den positiven Weg – ‚via positiva‘ – sowie den Weg des Überstiegs – ‚via eminentiae‘? Den Erkenntnisweg der ‚via negativa‘, die traditionell bestimmt, was Gott alles *nicht* ist, verwenden Frauen, wenn sie androzentrische Gottesbilder ebenso ablehnen wie die gesellschaftlichen Androzentrismen, deren Legitimation durch dieses Gottesbild erfolgt.

„Die Erkenntnis unseres Ausgeschlossenseins [...] ist eine *neo-negative Methode*, insofern als wir unser bislang unbekanntes Sein entdecken, welches unser Bewußtsein nach außen und nach innen auf ein bislang unbekanntes Sein richtet, das manche den verborgenen Gott nennen.“²⁹⁴

Die ‚via positiva‘ formuliert in analoger Sprache Ähnlichkeiten im Sein von Gott und Kreaturen:

„Da wir durch den existentiellen Mut [...] Bewußtsein vom Sein hin zum Bilde Gottes erlangen können, kann dieser Prozeß uns Vorstellungen geben vom Sein, an dem wir teilhaben und das wir mitschaffen. Das heißt, er kann in gewissem Sinne eine Theophanie oder Offenbarung Gottes sein.“²⁹⁵

Diese wird jedoch immer relativiert durch die ‚via eminentiae‘²⁹⁶ – eigentlich die Vorstellung, dass das Wesen Gottes jede menschliche Aussage in unvorstellbarer Weise übersteigt – die Daly als die qualitativ neuen Erkenntnisse beschreibt, welche in einer nichthierarchischen intersubjektiven Beziehung entstehen. „Was aus dieser neuen Seinsweise heraus wahrgenommen wird, ist das Ewige Du, das schöpferische göttliche Wort, das uns stets *mehr* zu sagen hat.“²⁹⁷

²⁹³ Daly 1980b, 53.

²⁹⁴ Daly 1980b, 54.

²⁹⁵ 54. Dem liegt die thomistische ‚analogia entis‘ zugrunde.

²⁹⁶ Die lateinische Bezeichnung ist in *Jenseits von Gottvater Sohn & Co* mit „Methode der Stufung“ mangelhaft ins Deutsche übersetzt und müsste ‚Weg des Überstiegs‘ heißen; Daly nennt ihn „way of eminence“.

²⁹⁷ Daly 1980b, 56.

Diese Verweise auf die drei Erkenntniswege stellen ein Beispiel dar, wie sehr Daly von ihren thomistischen theologischen Studien beeinflusst ist, auch wenn sie mit dem Untertitel ihres Buchs „Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung“ suggeriert, dass sie die Theologie hinter sich gelassen habe. Im Text jedoch wird deutlich, dass eine Reinterpretation *beider* Begriffe, ‚Theologie‘ und ‚Philosophie‘, erforderlich ist, sollen sie als Beschreibung von Dalys Arbeit zutreffen:

„Paul Tillich sah sich mit seinem Werk ‚an der Grenze‘ zwischen Philosophie und Theologie. Die Arbeit dieses Buchs ist nicht nur an der Grenze zwischen diesen (männlich gestalteten) Disziplinen, sondern an der Grenze *von* beiden angesiedelt, weil sie für die Erfahrung jener Menschheitshälfte spricht, die bisher von keiner der beiden Disziplinen vertreten wurde. Aber wenn der ‚Theologie‘-Begriff aus seinem gewohnten eingeengten und einengenden Bedeutungszusammenhang freigelegt und seiner Rechtfertigungsfunktion für das Patriarchat entkleidet werden kann, dann kann mein Buch als das Bemühen bezeichnet werden, sowohl eine Theologie als auch eine Philosophie zu schaffen.“²⁹⁸

Nach den Hinweisen auf die existenzielle Bedrohung von Frauen durch das Patriarchat in *Beyond God* verfasst Daly nun eine *Meta-Ethik des radikalen Feminismus*, so der Untertitel von *Gyn/Ökologie*. „Ich würde sagen, dass radikal-feministische Meta-Ethik auf einer tieferen, intuitiveren Ebene angesiedelt ist als ‚Ethik‘.“²⁹⁹ Daly richtet sich nicht nach den etablierten Kriterien für Wissenschaftlichkeit, bezeichnet ihr Projekt gar als „Un-Ethik“. Das bedeutet jedoch keinesfalls, dass sie sich der Reflexion verweigert.

„Die Amazonen-Reisende darf anti-akademisch sein. Aber nur unter größten Gefahren für sie selbst kann sie anti-geistig sein. Deshalb kann dieses Buch/diese Reise durchaus zu Recht als anti-akademisch bezeichnet werden, denn es feiert das geistige Spinnen. Wenn dieses Buch/diese Reise ordentlich in irgendein Kästchen, ein ‚Gebiet‘ eingeordnet werden könnte, wäre es nicht dieses Buch. Ich dachte daran, sein ‚Gebiet‘ als Un-Theologie oder Un-Philosophie zu bezeichnen.“³⁰⁰

Das Buch ist als imaginäre Reise aus dem „Vordergrund“ in den „Hintergrund“ konzipiert, die in drei Schritten bzw. „Passagen“ erfolgt. Die erste Passage dient der Entlarvung patriarchaler Mythen, die zweite der Benennung der weltweiten tödlichen Gewalt an Frauen und die dritte dem Aufbruch in eine

²⁹⁸ Daly 1980b, 19f. Zum Anspruch Dalys, nach wie vor „Theologie“ zu treiben, passt das Festhalten am Wort „Gott“; zu dessen Umdeutung weiter unten mehr. Ebenfalls mehr zu Dalys Auffassung von Theologie und Philosophie in der Schlussfolgerung.

²⁹⁹ Daly 1980a, 32.

³⁰⁰ Daly 1980a, 14. Daly 1980a, 15: „Die geistige Spinnerin kann den patriarchalen Mythos und die patriarchale Gelehrsamkeit kritisieren, weil sie sie gut kennt. Ihre Kritik überspringt jedoch nicht die strenge Disziplin des Denkens/die Anstrengung des Begriffs.“

andere Welt, in die neue Zeit und den neuen Raum der Gyn/Ökologie. Diese ist jedoch „nicht der Höhepunkt oder der lineare Endpunkt der Zeit unserer Reise, sie ist vielmehr ein Leitmotiv/Leit-Faden in unserer labyrinthischen Reise [...]“.³⁰¹

Die Reise wird behindert durch „Dämonen“, deren „Austreibung“ Daly durch Benennung unternimmt. Sie sind zugleich die Koordinaten der Reise. Diese Dämonen sind Reinterpretationen der sieben Todsünden christlicher Tradition, die Daly als Vergehen des Patriarchats an Frauen benennt und denen sie eine achte, den Betrug durch das Patriarchat („Prozessionen“) hinzufügt. In Gyn/Ökologie stehen im Mittelpunkt: Prozessionen (Betrug), Professionen (Stolz), Possessionen (Geiz).³⁰²

Reisemittel sind „Exorzismus“ – aus *Beyond God* übernommen – und Ekstase. „Der Prozeß des Exorzismus bedeutet, Schichten von Scheuklappen und Kosmetik abtragen, bedeutet, über die vom Patriarchat uns aufgezwungene Vorstellung von Realität und Identität hinausgehen. Dieser Prozeß der Entmystifizierung, der Entwirrung der Lügen ist Ekstase.“³⁰³

Der schwierigste Schritt dieser Reise ist die Analyse einer Reihe gewalttätiger Rituale: „das indische Sati, chinesisches Fußeeinbinden, afrikanische Genitalverstümmelung bei Frauen, europäische Hexenverbrennungen, amerikanische Gynäkologie“³⁰⁴. Das Wort „Leiden“ verwendet Daly selten – sie spricht in drastischeren, anschaulicheren Worten etwa von „Massaker“, „Auslöschung“, „Verstümmelung“, „Verkrüppelung“ oder „Greuel“ – aber was sie zeigt, ist das Leiden von Frauen unter dem Patriarchat. Korte weist auf die theologische Dimension dieses Vorgehens hin und auf den entscheidenden Grund für Dalys Radikalisierung:

„I believe that Daly had something more in mind than proving that women are victims. I believe that Gyn/Ecology is Daly's most multilayered way of revealing, reflecting, and meditating on physical violence against women. As such, this book discusses suffering, sin, evil, and (the hope of) salvation from a woman's perspective – a well-known theological track from an unusual angle. It is remarkable that Daly's self-declared farewell to Christian theology and

³⁰¹ Daly 1980a, 332.

³⁰² In *Reine Lust* werden Aggression (phallische Gewalt) und Obsession (Wollust) folgen, in „Quintessence“ Assimilation (Gefräßigkeit), Elimination (Neid) und Fragmentation (Trägheit). Vgl. Daly 1998, 16f.

³⁰³ Daly 1980a, 26.

³⁰⁴ Daly 1980a, 133. Das diesen Vorgängen zugrunde liegende Muster nennt Daly „das Sado-Ritual-Syndrom“ und beschreibt sieben typische Kennzeichen. Daly 1980a, 153-155.

philosophy coincided with the introduction of the theme of violence against women in her writings.“³⁰⁵

Mit dem Buch *Pure Lust* – der deutsche Titel ist *Reine Lust* – setzt Daly ihre ‚Reise‘ weiter fort, weg von der Akzeptanz patriarchaler Realität, hin zu einer eigenen Sprache und zu eigenen Benennungen. *Reine Lust* widmet sich wiederum den Todsünden des Patriarchats. Zwei von ihnen, Aggression und Obsession, bilden nach Daly die „phallische Lust“³⁰⁶. Lust in dieser Bedeutung ist „ontologisch böse“, das bedeutet: „Ihr Ziel ist die Auslöschung des natürlichen Wissens und Wollens, jener tiefen Zielsetzung, die die Philosophen *Letzten Grund* genannt haben – die uns eingeborene, uns zugeordnete Selbstausrichtung auf ein Glücklichein.“³⁰⁷ „Lust“ besitzt aber auch eine positive Bedeutung, wie eine Doppelaxt ist sie ein zwei-schneidiger Begriff, so Daly, denn Lust ist auch „die intensive Sehnsucht/das heftige Verlangen nach jener kosmischen Konkreszenz, die Schöpfungskraft ist“³⁰⁸.

Laut Untertitel *Elementale Feministische Philosophie* kehrt Daly nach der ‚Metaethik‘ des vorigen Buchs wieder zur Philosophie zurück. Auffallend ist der neue Begriff ‚elemental‘.

„Wenn ich die Worte Elementale Feministische Philosophie setze, so will ich damit eine Form philosophischen Seins/Denkens be-Zeichnen, das zusammen mit metapatriarchalem Bewußtsein entsteht – ein Bewußtsein, das sich in Harmonie mit dem Wilden in der Natur und im Selbst befindet.“³⁰⁹

Nun stehen also sowohl das Wohl der Natur als auch das von Frauen im Mittelpunkt von Dalys Interesse. Auch die Situationsanalyse, die *Reine Lust*

³⁰⁵ Korte 2000a, 99. Korte weist an gleicher Stelle darauf hin, dass bereits der Hinweis auf Vergewaltigung in *Beyond God the Father* einen Akt von Mut im akademischen Kontext darstellt. „[...] Daly thereby presented herself as a professional theologian who openly took women’s experiences seriously.“ Korte verweist auf: Daly 1973, 98-131. Der Hinweis Dalys sei dort jedoch noch unpersönlich und abstrakt, was sich mit den konkreten Untersuchungen in *Gyn/Ökologie* radikal geändert habe.

³⁰⁶ Daly 1986, 9. „Ansatz und Ausgangspunkt dieses Buches ist die aus ungewöhnlicher Sicht beschriebene traditionelle Todsünde der Lust. In der phallischen Lust, so seine These, verbinden sich Aggression und Obsession.“ Daly 1986, 9.

³⁰⁷ Daly 1986, 10. In der Fußnote 2 verweist Daly auf ihre Ausführungen im letzten Kapitel von *Beyond God the Father*. Zur Übersetzung von ‚the final cause‘ bemerkt Erika Wisselink an gleicher Stelle: „In der philosophischen Fachliteratur finden wir neben ‚Letzte Ursache‘ die gleichermaßen gebräuchlichen Ausdrücke ‚Letzter Grund‘ oder ‚Letzte Quelle‘. Ich benutze in REINE LUST ‚letzter Grund‘.“ Das ist insofern bedauerlich, als nun im Deutschen keine Kontinuität mit der ‚letzten Ursache‘ in *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co.* besteht. Vgl. das Stichwort ‚Final Cause‘ in: Daly 1987, 76. Vgl. auch die Anmerkungen zum ‚desiderium naturale‘ bei Thomas von Aquin in Fußnote 394 dieser Arbeit.

³⁰⁸ Daly 1986, 11.

³⁰⁹ Daly 1986, 15f. Auch hier ist es Daly wichtig, mit ihrem Denken etablierte Dichotomien zu überwinden. „Eine Philosophie, die sich hier entfaltet, ist materiell/physikalisch und zugleich spirituell/geistig, sie überschreitet und heilt diese trügerische Dichotomie.“ Daly 1986, 16.

eröffnet, schließt die Natur mit ein: „Dieses Buch erscheint in den achtziger Jahren – zu einer Zeit, in der Frauen und unsere Schwester, die Erde, und all ihre Geschöpfe aufs extremste gefährdet sind.“³¹⁰

Schneider weist darauf hin, dass der Begriff ‚elemental‘ das anthropozentrische ‚transzendental‘ ablöst und den Blick auf die gesamte Biosphäre erweitert.³¹¹

Aus dem Neuen Sein Tillichs, dem Daly in *Beyond God the Father*, wenn auch auf Frauen bezogen, noch folgte, wird Meta-Sein. „As a result of biophilia, the concept of New Being becomes too confined in linearity and anthropocentrism and so Daly replaces it in *Pure Lust* with Metabeing.“³¹²

Auch Tillichs ontologischen Begriff ‚Courage to be‘, ‚Mut zu sein‘ kritisiert Daly in *Pure Lust*³¹³, entwickelt ihn noch weiter – nach Ansicht Schneiders erst hier in einer Weise, die Tillich angemessen ist – und beschreibt ihn unter zwei Aspekten: der kritischen, gegenwarts- und vergangenheitsorientierten „Courage to See“³¹⁴ und der konstruktiven, zukunftsgerichteten „Courage to Sin“³¹⁵: „for Daly, the core insight and feminist ethical challenge, rooted in a Tillichian courage to be because, for women, to be in any real sense is to sin under patriarchal norms.“³¹⁶ Was aus patriarchaler Perspektive Sünde zu sein scheint, ist aus Dalys Sicht das „wahre sei-en“ von Frauen. Mit der Formulierung „Courage to Sin“ ermutigt sie Frauen, gerade das zu tun, was patriarchale Moral ihnen verbietet und sich damit von dem durch sie verursachten und vertuschten Leiden zu befreien. „Zweifellos gehört zu unserem ontologischen Mut, dem Mut zu sein, auch der Mut, sich zu irren/falsch zu liegen. Elementales sei-en ist sündigen; es verlangt den Mut zur Sünde.“³¹⁷

Nachdem Daly in *Gyn/Ökologie* die Sünden des Patriarchats zwar reinterpretierte, aber grundsätzlich an der negativen Konnotation des Begriffs

³¹⁰ Daly 1986, 1. Auch hier schreibt Daly nicht von ‚Leiden‘, sondern (im Original) von ‚extreme danger‘. Daly 1984, ix.

³¹¹ „Daly ‚grounds‘ the notion of being far more completely than Tillich, and transforms the transcendent into an ‚elemental‘ understanding of the biosphere as a whole.“ Schneider 2000, 67. Es geht nun nicht mehr nur um die Leiden von Frauen, sondern auch um die der Natur.

³¹² Schneider 2000, 67f.

³¹³ „[...] der patriarchal verstandene existentielle [sic] Mut wird als ‚die Bejahung des Seins gegenüber dem Nichtsein‘ bezeichnet, und mehr kann er nicht leisten.“ Daly 1986, 281.

³¹⁴ Daly verweist hier auf ihren Artikel von 1971: Daly 1971, Dieser trägt jedoch kaum zur Klärung des Begriffs bei.

³¹⁵ Vgl. *Sin Big* im Untertitel von: Daly 2006.

³¹⁶ Schneider 2000, 65.

³¹⁷ Daly 1986, 191. Vgl. die Passage zum Mut zur Sünde: Daly 1986, 192.

‚Sünde‘ festhielt – als gewaltsame Behinderung der Entwicklung von Frauen und damit als Quelle von Leiden – verleiht sie jetzt in *Pure Lust* dem Begriff eine weitere, neue, positive Bedeutung. Was Daly hingegen verurteilt, sind die Vergehen von Männern an Frauen, die acht Todsünden des Patriarchats. So werden ‚Sins‘ wie ‚Lust‘ zweischneidige Wörter, die sowohl dekonstruktive als auch konstruktive Bedeutungen tragen.

2.2.3 Konsolidierung

Nachdem Daly in *Beyond God the Father*, *Gyn/Ecology* und *Pure Lust* einen eigenen theoretischen Weg eingeschlagen und beschrieben hat, nimmt sie mit *Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language* eine Ergebnissicherung vor. Abgesehen von einer Lesehilfe für die vorherigen Bücher stellt das *Wickedary* auch eine Bilanz des bisherigen Werks Dalys dar, das zunehmend zu einer eigenen Theorie mit einem selbstreferentiellen Sprachsystem geworden ist, sich aber spätestens in *Pure Lust* an der Grenze zur Unverständlichkeit bewegte. Auch die Verbindung die Daly mit *Outercourse* zwischen ihrem Denken und ihrem Leben konstruiert, kann als Erläuterung und Vertiefung des bisher erreichten gelesen werden.

Mit *Quintessence* und *Amazon Grace* gestaltet Daly ihre Theorie aus, entwickelt sie aber kaum weiter, da Bezugnahmen auf aktuelle Ereignisse wichtiger werden als weitere Neologismen und Sprachspiele. Aber zunächst erscheint 1978 mit dem *Wickedary* ein Wörterbuch, in dem Daly in Zusammenarbeit mit Jane Caputi ihre bisher entwickelten Begriffe sammelt, erklärt und auf oft originelle Weise ergänzt. Alle Stichworte sind mit einem Hinweis auf ihr erstmaliges Erscheinen in einem der bisher erschienenen vier Bücher Dalys versehen. Sie sind in drei ‚word-webs‘ eingeteilt, von denen das erste ‚elementale und andere‘ Grundbegriffe enthält und das zweite die Welt des Vordergrunds, das dritte die Welt des Hintergrunds benennt – im wahrsten Sinne des Wortes.³¹⁸

In ihrer Autobiographie *Outercourse* will Daly nicht nur aufzeigen, inwiefern ihre Philosophie aus ihren Erfahrungen entstanden ist, sondern auch inwiefern die eigenen Erfahrungen wiederum ihre Erkenntnisse über das Patriarchat bestätigen. Sie entwickelt das Konzept der Spiralen/Spiral-Galaxien, in denen

³¹⁸ Daly 1987.

ihr Weg zu einer immer tieferen Einsicht in die Mechanismen des Patriarchats, aber auch in die Möglichkeiten der Befreiung verläuft.³¹⁹

Nach den vor allem zurückblickenden und die bisherigen Erkenntnisse sichernden Werken *Wickedary* und *Outercourse* kehrt Daly mit *Quintessence* zum Projekt der Trilogie patriarchaler Todsünden zurück und schließt es ab. Außerdem entwickelt sie die Utopie einer Welt jenseits des Patriarchats, den ‚Lost and Found Continent‘. Dort wird im Jahr 2048 *Quintessence* erneut publiziert, anlässlich seines ersten Erscheinens fünfzig Jahre zuvor.

Daly präsentiert ihr Buch als eben diese Ausgabe und versieht deshalb Titel und Untertitel mit den Kommentaren *2048 BE (Biophilic Era Edition), originally published in 1998 AD, Beacon Press, Boston und Published on Lost and Found Continent by Anonyma Network (an Intergalactic Enterprise of Anonyma Network) in Celebration of the 50th Anniversary of the Work.*

Die scheinbare Originalausgabe ist nun versehen mit *Cosmic Comments and Conversations With the Author*, in denen Daly einige Bewohnerinnen des Kontinents und deren Welt kennen lernt und mit ihnen diskutiert – vor allem ihr eigenes Werk, das bei den Frauen des Kontinents in hohem Ansehen steht. Die Frauen überschreiten die Grenzen der Zeit, sie können einander in ihren jeweiligen Epochen besuchen und so ihre Kontexte vergleichen. Dies stellt ein spezifisches Konzept von Zeit dar, so Korte. Ein zeitlich distanzierter Blick ermöglicht Kritik. „Temporal discontinuity constitutes difference, evokes and expresses the experience of the self that is not (any longer) undifferently immersed in the flow of time – a self that is capable of judgement.“³²⁰

‚Lost and Found Continent‘ ist in vielerlei Hinsicht ein Gegenentwurf zur patriarchalen Gegenwart, angesiedelt in der ‚Archaic Future‘ der ‚biophilen Ära‘. Der Kontinent ist eine paradisiisch anmutende Welt ohne Männer, in der Frauen und Natur nicht mehr leiden. „Hier erscheint die textuelle Welt, die Dalys Bücher erzeugen, einmal mehr als Raum, in dem der Befreiungsnarrativ stattfindet. Der Text verkündet die Befreiung nicht nur, er vollzieht sie, indem er sie benennt.“³²¹

³¹⁹ Eine Reihe von Publikationen befassen sich mit *Outercourse* als Autobiographie. Hier sei exemplarisch die hochinteressante Untersuchung der Amerikanistin Jeanne Cortiel genannt, die an *Outercourse* aufzeigt, „daß sich Daly selbst als Prophetin konstruiert“. Cortiel 2001, 73.

³²⁰ Korte 2000b, 424.

³²¹ Cortiel 2001, 99.

In *Quintessence* kontrastiert Daly ihre Hoffnung auf das Ende des Patriarchats in naher Zukunft mit der nekrophilen Gegenwart des Patriarchats, die sich manifestiert in Vergewaltigungen im Bosnienkrieg, in Pornografie, Umweltverschmutzung, islamischem Fundamentalismus, Genmanipulation und vielem mehr. Aber in fünfzig Jahren werden diese Gräuelpervergangenheit sein, so Dalys Utopie. „'Lost and Found Continent' bewahrheitet symbolisch die Umkehr des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradies [...].“³²² Im Gegensatz zu westlichen Philosophien, die Zeit oft als Begrenzung, verbunden mit Endlichkeit und Tod interpretieren, versteht Daly Zeit als „the dimension of transformation and renewal“³²³, darauf weist Korte hin. „I believe that Daly assigns a positive meaning to time in the sense that she sees it as the dimension of extension and realization – a dimension women still have not claimed forcefully enough.“³²⁴

Auch in *Amazon Grace* finden Besuche und Gegenbesuche der Frauen und Tiere des ‚Lost and Found‘-Kontinents der Zukunft statt. Aber Daly tauscht sich auch mit einer Figur der Vergangenheit aus, der Frauenrechtlerin des 19. Jahrhunderts Mathilda Joslyn Gage, deren Werk *Women, Church and State* von 1893 Daly bereits in *Gyn/Ecology* zustimmend zitierte.³²⁵ In *Amazon Grace* steht jedoch nicht Gages Leben und Werk im Mittelpunkt der Interessen, sondern Daly schildert ihr die Auswüchse des Patriarchats zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Dieser steht im Zeichen der Präsidentschaft und Wiederwahl George W. Bushs, des 11. September 2001, des so genannten ‚Kriegs gegen den Terror‘, des Irak-Kriegs, des Tsunami vom 26. Dezember 2004, des Hurrikans ‚Katrina‘ vom August 2005, insgesamt der „Time Now, after the Events of 9/11/01 and subsequent horrors“³²⁶. Die Leiden von Frauen werden immer dramatischer, die Situation spitzt sich zu, so Daly, die ein apokalyptisch anmutendes Szenario entwirft.

„The escalation of the takeover by the oppressors of women is worldwide. The new forms that will be assumed by re-emerging Radical Feminism must take into account both the extremity of the atrocious conditions under which women now struggle to live and the global stealth

³²² Cortiel 2001, 99. *Wie* diese Umkehr stattfindet, wie der Kontinent entsteht, ob *alle* Frauen dort leben dürfen und wo dann die Männer leben werden, dazu schweigt Daly leider.

³²³ Korte 2000b, 425.

³²⁴ Korte 2000b, 425.

³²⁵ 1980 erfolgte eine Neuauflage: Gage 1980.

³²⁶ Daly 2006, 32.

campaign that often keeps the majority of women – even the majority of feminists – in a smog of unawareness and denial.“³²⁷

Dennoch endet auch *Amazon Grace* in der Vision einer Welt jenseits des Patriarchats, in der die Frauen aller Epochen und die Natur in Harmonie vereint sind. „The harmonious/cacophonous sounds of music and pounding of drums are lifting our spirits. The animals, grasses, trees, and women are swaying and dancing. And, once again, *we have overcome!*“³²⁸

2.2.4 Zusammenfassung

Das Zweite Vatikanische Konzil weckt bei Daly zunächst Hoffnungen auf Reformen in Kirche und Theologie, an denen sie sich konstruktiv beteiligen will. Die Ursachen der Benachteiligungen von Frauen sind ihrer Ansicht nach analysier- und behebbar. Die Enttäuschung dieser Hoffnung führt zur Radikalisierung Dalys. Diese Radikalisierung zeigt sich in drei Aspekten; in der Zweiteilung der Welt, dem Vertrauen auf die Macht der Benennung und der Wahl von Exorzismus als Methode.

Von *Beyond God the Father* bis zu *Amazon Grace* vertritt Daly die Ansicht, dass es zwei miteinander unversöhnbare Welten gibt, zum einen die tödliche, nekrophile Welt des Patriarchats, der untrennbar der christliche Gott angehört, und zum anderen die lebendige, Leben-liebende Welt der Frauenbewegung und -befreiung, der Daly ‚Be-ing‘ zuordnet. Die Zweiteilung der Welt erfolgt bei Daly anhand des Kriteriums ob das Patriarchat herrscht oder nicht und ob dementsprechend Frauen leiden oder nicht.

Auf formaler Ebene ist Dalys Denken zunehmend durch ihren kreativen Umgang mit Sprache gekennzeichnet, dem ihre Überzeugung von der ‚Macht der Benennung‘ zugrunde liegt. Das zeigt sich – vor allem von *Gyn/Ökologie* an – in zahllosen Neologismen und Umdeutungen bereits bekannter Wörter. Diese sind jedoch mehr als absichtlose Wortspielereien. Denn Daly ist überzeugt von der ‚Macht der Benennung‘. Diese vollzieht sich auf zweifache Weise: kritisch als Benennung von Unrecht, die einen wichtigen ersten Schritt zu dessen Aufhebung darstellt, und konstruktiv, indem durch die Schaffung neuer Bezeichnungen bisher unbekannte Perspektiven und Realitäten entstehen.

³²⁷ Daly 2006, 6. Das ist natürlich ein Seitenhieb auf diejenigen Feministinnen, die Daly widersprechen.

³²⁸ Daly 2006, 231. Hier spielt Daly auf das Lied *We Shall Overcome* an.

Beides ist unverzichtbar für die Subjektwerdung von Frauen. Diese Subjektwerdung wird erreicht durch das Austreiben, den Exorzismus der patriarchalen Todsünden, den Daly als eigene Methode beschreibt. Gerade in diesem Punkt wird deutlich, wie sehr Daly von ihren Studien des Thomas von Aquin beeinflusst ist und wie sie diese mit ihrer feministischen Position kombiniert. In der Phase der Konsolidierung verbleibt Daly in ihren radikalen Ansichten und arbeitet diese weiter aus.

Wie wird die viel zitierte Radikalität Dalys von Theologinnen eingeschätzt? Denn ‚radikal‘ – diese Beschreibung ist die erste und häufigste, mit der Daly versehen wird. Verschiedenen Autorinnen sind sich einig, dass sich diese Radikalität vor allem in den Inhalten von Dalys Denken manifestiert.

Meyer-Wilmes etwa beobachtet auf der methodischen Ebene eine erstaunliche Kontinuität in Dalys Arbeiten, verbunden mit radikalen inhaltlichen Veränderungen.

„Ihr Feminismusverständnis hat sich offensichtlich analog zur Radikalisierung der Frauenbewegung entwickelt und verändert. Diese Verschiebungen auf der Ebene des Feminismus gehen aber mit einer kontinuierlichen Stabilität auf der Ebene der philosophisch-theologischen Epistemologie einher.“³²⁹

Mit dieser Unterscheidung differenziert Meyer-Wilmes die Radikalität Dalys. „Man kann zugespitzt formulieren, dass die bei Daly konstatierte Radikalität sich primär an ihrem feministischen Pathos, nicht aber an ihrem theologischen Ansatz festmachen läßt.“³³⁰ Auch Schneider weist auf die konstruktiven Anteile von Dalys Philosophie hin: „[T]he radical aspect of Daly’s work lies not so much in her rejection of Western epistemological and theological traditions but in her creative and critical use of these traditions to begin building a systematic project“³³¹. Exorzismus ist zwar keine neue Methode; die konstruktiven Anteile von Dalys Projekt sind dennoch beachtenswert. Aber auch diese sind ambivalent.

Daly bezeichnet ihr Denken als Überwindung der Dualismen von Theologie und Philosophie und von abstraktem und poetisch-mythischem Denken.³³² Diese

³²⁹ Meyer-Wilmes 1990, 144.

³³⁰ Meyer-Wilmes 1990, 142.

³³¹ Schneider 2000, 56.

³³² „Ich musste nicht nur den Dualismus zwischen abstraktem und mythisch-poetischem Denken überwinden, sondern auch den Dualismus zwischen Theologie und Philosophie transzendieren. Ich habe nicht einfach dem letzteren den Vorzug vor dem ersteren gegeben; ich habe beide in meine Elementale Feministische Philosophie hineingenommen.“ Daly 1994, 392.

beiden Dualismen überwindet Daly in der Tat, aber zugleich schafft sie neue Dichotomien – diesen Begriff ziehe ich dem missverständlichen ‚Dualismus‘ vor –, denn auch sie teilt die Realität in zwei einander ausschließende Welten.³³³ Während in patriarchaler verallgemeinernder Logik Frauen ab- und Männer aufgewertet werden, nimmt Daly eine umgekehrte, aber ebenso pauschale Bewertung vor. Frauen sind bei ihr allesamt Opfer des Patriarchats, aus dem sie sich unbedingt befreien müssen. Männer sind alle und unterschiedslos Täter.³³⁴ Aber auch Frauen, die nicht Dalys Auffassung von feministischer Selbstbefreiung entsprechend handeln und denken, werden von ihr pauschal verurteilt.³³⁵ Diese Ansichten rufen mittlerweile seit Jahrzehnten Kritik an Daly hervor, die Catherine Keller zusammenfasst:

„[...] Mary Daly has been endlessly criticized by other women [...]. She has been, with some justification, accused by other feminists of separatism, racism, elitism, Victorianism, puritanism, dualism, gnosticism, Manicheanism, and, indeed, apocalypticism.“³³⁶

Diese vielen Aspekte bündeln sich im Vorwurf des Essentialismus, der zum einen den Vorwurf der Unrechts abgelöst und zum anderen die Empörung von Feministinnen über das Patriarchat zur Empörung von Feministinnen über andere Feministinnen umgewandelt hat, so Keller.³³⁷ Sie selbst bedauert drei Aspekte in Dalys Schriften:

„I regret an absence in her work of self-relativizing signals, of ‚perhaps‘ and ‚on the other hand‘ and ‚from this perspective‘. I regret the influence of her dissociative [trennend] strategy on my generation. I regret her inability to engage the question of race in more than a peevish [reizbar, verdrossen] tone [...].“³³⁸

³³³ „Ihre Interpretation der Frauenbewegung als ontologische Revolution führt zunächst zu einem dualistischen Erfahrungsverständnis und von hier aus zu einem dualistischen Welt- und Geschichtsbild.“ Volkwein 1999, 315f, vgl. auch die Kritik in: Barstow Driver 1976, 440f.

³³⁴ Cortiel betrachtet dies differenzierter, kommt aber auch zu dem Schluss: „Primär teilt der Befreiungsnarrativ männlichen Figuren keine positive Rolle zu.“ Cortiel 2001, 152.

³³⁵ Angela Pears ist nur ein recht aktuelles Beispiel von vielen: „Daly is prescribing what amounts to a feminist ethical imperative for women to leave the Christian tradition. [...] According to Daly, rejection is a part of the process of awakening and throughout her writings she seems to have a very specific idea of what feminism rightly is and should be, and has shown herself to be highly critical and dismissive of developments in feminist theory“. Pears 2004b, 255.

³³⁶ Keller 1996, 248.

³³⁷ „[...] often indeed essentialism has been decried along with racism, elitism, and identity politics or cultural feminism. (All cryptograms for Mary Daly.)“ Keller 1996, 260.

³³⁸ Keller 1996, 248. Dalys fehlender Relativierung ihrer ‚Selbst‘ entsprechend vermisst Keller an gleicher Stelle auch, dass Dalys Spott und Humor sich auch auf ihre eigene Person bezieht. „Does Daly laugh at her-Self?“

Soweit zu den problematischen Aspekten von Dalys Hermeneutik. Die Frage ist nun, ob die von Daly angestrebte befreiende ‚Macht der Benennung‘ in der Tat existiert und ob ihr eigenes konstruktives Projekt überzeugt.

2.3 Gottesrede: das Verb „Be-ing“

Ihrer eigenen Definition nach ist Daly seit Jahrzehnten keine Theologin mehr und reflektiert nicht mehr über Gott, deshalb mag ein Text zur Gottesrede Dalys an dieser Stelle überraschen. Aber nicht alle TheologInnen folgen Daly in ihrem selbsterklärten Abschied von der Theologie, sondern begreifen ihr Konzept von ‚Be-ing‘ als durchaus bedenkenswert, auch und gerade aus theologischer Perspektive, so etwa Mary Knutsen: „Daly’s challenge is so radical precisely because it is so theological: it goes to the heart of our most Christian symbols for and understanding of the reality of God.“³³⁹

Diese Auffassung liegt auch der hier folgenden Analyse von Dalys Gottesrede zugrunde. Diese Analyse besteht aus drei Schritten: zunächst steht Dalys Kritik an männlichen Gottesbildern im Mittelpunkt, aber darauf folgen in zwei Abschnitten Dalys eigene Konzepte einer Transzendenz – zuerst die apersonalen Variationen von ‚Be-ing‘, und im Anschluss personale Konzepte, Variationen der ‚Göttin‘.

Dalys Hermeneutik ist zweiseitig; sie besteht aus Kritik, aber auch aus Konstruktion. Mit der entschiedener Verurteilung eines männlichen Gottesbegriffs und anderer Elemente christlicher Theologie ist der Versuch verbunden, die Vorstellung einer „Transzendenz“ jenseits patriarchaler Religionen zu entwerfen. Diese benennt Daly mit zahlreichen verschiedenen Begriffen und Namen, aber ‚Be-ing‘ stellt die einzige Bezeichnung dar, über die sie die ontologische Aussage trifft, dass sie Be-ing *ist*. Immer wieder setzt Daly sich aber auch mit der Vorstellung von einer Göttin und deren Vor- und Nachteilen auseinander.

³³⁹ Knutsen 1996, 2. Auch Grigg spricht in Bezug auf Daly von ‚Theologie‘ und ‚Gott‘, als gehe es Daly nicht gerade um die Relativierung des einen – Theologie – und die Abschaffung des anderen Begriffs – Gott. Das er dies bewusst tut, zeigt der Titel *Gods After God* seines neuesten Buchs: Grigg 2006.

2.3.1 Kritik an männlichen Gottesbildern

In *The Church and the Second Sex* konzentriert Daly sich vor allem auf den kirchlichen Bereich und thematisiert ‚Gott‘ nur am Rande; eine erste kritische Bemerkung zum männlichen Gottesbild steht im Zusammenhang mit einer (nicht nur) kirchenpolitischen Frage.

Daly stellt hier die Kritik de Beauvoirs an der katholischen Kirche unter verschiedenen Aspekten dar, unter anderem in Bezug auf den Zusammenhang zwischen dem Ausschluss von Frauen vom Priesteramt und der „Tendenz, das männliche Geschlecht mit dem Göttlichen gleichzusetzen“³⁴⁰. Diese Tendenz wiederum verursacht ein Gefühl der Minderwertigkeit bei Frauen: „die vielschichtige Konditionierung, die sich aus der weitverbreiteten Meinung ergibt, daß Gott maskulin sei, [...] ist kaum dazu geeignet, die Selbstachtung der Frauen oder die Achtung für die Frauen zu fördern“³⁴¹.

Daly weist auf weitere problematische Zuschreibungen hin, die „sich recht deutlich von den vagen Identifizierungen Gottes mit dem männlichen Geschlecht unterscheiden, obgleich sie sehr gut mit diesen Gleichsetzungen in Zusammenhang gebracht werden könnten.“³⁴² Gemeint sind Allmacht, Unwandelbarkeit und Vorsehung Gottes, die, auch wenn sie Entstellungen der traditionellen Lehre darstellen mögen, doch de facto zur Entfremdung und Lähmung des „modernen Menschen“ in der Welt wie sie ist beigetragen hat.

Des Weiteren vermutet Daly, das Bild Gottes als „eifersüchtig und rachedurstig“ sei ein Spiegel „der Despotenrolle des Vaters in der patriarchalischen Gesellschaft“³⁴³. Ungerechtigkeit in der Geschlechterbeziehung werde damit auf Gott projiziert, mit wiederum verheerenden praktischen Auswirkungen – ein Teufelskreis, dessen Durchbrechung in der Gleichheit von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft möglich ist.³⁴⁴

Diesen Optimismus, dass Frauen und Männer gemeinsam „die entfremdenden Projektionen besiegen, die Antinomien zur Ganzheit versöhnen und seelische

³⁴⁰ Daly 1970, 30. „Hier findet sich auch der Ausgangspunkt für Mary Dalys These ‚Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche Gott‘, die sie in ihrem späteren Werk ‚Jenseits von Gottvater‘ entwickelt, ohne allerdings den Bezug zu Simone de Beauvoir herzustellen.“ Volkwein 1999, Anm. 95.

³⁴¹ Daly 1970, 180.

³⁴² Daly 1970, 180f.

³⁴³ Daly 1970, 191.

³⁴⁴ Daly 1970, Kapitel VII: Einige *bescheidene Vorschläge mit auf den Weg zur Partnerschaft*, 196-234.

Integrität erlangen³⁴⁵ können, hat Daly in *Beyond God* aufgegeben. Nun ist sie der Ansicht, dass Frauen „entfremdende Projektionen“ verabschieden und sich „jenseits von Gottvater“ bewegen müssen, denn dieser ist untrennbar verbunden mit dem Patriarchat und stellt eine Projektion dar, die das unterdrückerische System stabilisiert. „Wenn Gott in ‚seinem‘ Himmel ein Vater ist, der über ‚sein‘ Volk herrscht, dann liegt es in der ‚Natur‘ der Dinge, entspricht es dem göttlichen Plan und der kosmischen Ordnung, wenn die Gesellschaft männlich beherrscht ist.“³⁴⁶ Oder wie in der mittlerweile berühmt gewordenenen Kurzformel formuliert: „Wenn Gott männlich ist, muß [...] das Männliche Gott sein.“³⁴⁷

Die Kritik Dalys an diesem Gottesbild ist eine doppelte: Zum einen sei die Zuschreibung des männlichen Geschlechts problematisch – wobei zum anderen das Problem auch nicht gelöst ist, wenn ‚männlich‘ einfach durch ‚weiblich‘ ersetzt wird. „Eine Anzahl von Feministinnen haben ‚Gott‘ als ‚sie‘ bezeichnet. Während all das seine Berechtigung hat, muß die Analyse dennoch tiefer gehen.“³⁴⁸ Denn diese Analyse zeigt, dass ‚Gott‘ zur Festschreibung des status quo missbraucht wird.

Dies geschieht auf dreierlei Weise, nämlich wenn Theologen die Unterordnung von Frauen als göttlichen Willen darstellen, wenn Frauen durch das männliche Gottesbild ausgeschlossen und entfremdet werden und wenn das Problem des Sexismus verschwiegen wird.

„Es wird immer offenkundiger, daß das Reden über Gott, wenn es auch nur unterschwellig Unterdrückung billigt und die Beziehung zwischen Erkennen und Befreiung nicht deutlich macht, entweder so erneuert werden muß, dass es sich unmissverständlich auf das Problem des Sexismus bezieht, oder aber aufgegeben werden muß.“³⁴⁹

Letzteres erscheint Daly wahrscheinlicher und sie geht davon aus, „dass die wesensmäßige Andersartigkeit des neuen Wortes für Gott dadurch unverfälschter übermittelt wird, daß es in ein neues semantisches Umfeld verpflanzt wird“³⁵⁰. Insofern ist es nur folgerichtig dass in Dalys eigenem

³⁴⁵ Daly 1970, 239. Im Original lautet der Satz: „Men and women, using their best talents, forgetful of self and intent upon the work, will with God's help mount together toward a higher order of consciousness and being, in which the alienating projections will have been defeated and wholeness, psychic integrity achieved.“ Daly 1968, 223.

³⁴⁶ Daly 1980b, 27.

³⁴⁷ Daly 1980b, 33.

³⁴⁸ Daly 1980b, 33.

³⁴⁹ Daly 1980b, 35.

³⁵⁰ Daly 1980b, 36.

Sprachgebrauch das Wort ‚Gott‘ verschwindet. Die Frage ist allerdings, warum Daly nicht auch dem Wort ‚Gott‘ eine neue, positive Konnotation verleiht – wie sie es bei ‚Sünde‘ und ‚Lust‘ auch tut – und sich durch die Aufgabe des Worts die Chance einer Besetzung des Gottesbegriffs in ihrem Sinn entgehen läßt.³⁵¹

Mit dem Wort Gott verbunden sind andere inakzeptable Elemente der christlichen patriarchalen Religion, die Daly ebenfalls verwirft, zum Beispiel die Interpretation der Paradiesgeschichte, die ‚Christolatrie‘ der christologischen Dogmen, katholische Mariologie, Morallehre und Ekklesiologie. Paradigmatische Beispiel des für Frauen verheerenden Einflusses christlicher Mythen auf die westlichen patriarchalen Gesellschaften ist die Trinität.

Denn die „Ursünde der Phallokratie ist Betrug – die Zerstörung von Entwicklungsprozessen durch patriarchale Prozessionen“³⁵². Diese Prozessionen sind im doppelten Sinne zu verstehen, ganz konkret als Aufmärsche der Repräsentanten des Patriarchats, aber auch im Sinne des lateinischen ‚processio‘, das Hervorgang bedeutet. Nach traditioneller Dogmatik geht der Sohn aus dem Vater hervor und der Geist aus Vater und Sohn und alle Kreaturen aus der Trinität.

„Es ist ein ‚sublimier‘ (und daher kaschierter) erotischer männlich-homosexueller Mythos, die perfekte rein männliche Ehe, der beste Jungensclub, das Muster-Mönchskloster, die oberste Männervereinigung, das Vorbild für alle Variationen gleichgeschlechtlicher männlicher Paarungen.“³⁵³

Frauen, die einen Anteil an der Göttlichkeit einfordern, werden in Theologie und Kirche auf den Heiligen Geist verwiesen. Das christliche Muster der Trinität ist paradigmatisch für alle patriarchalen Religionen und auch für scheinbar säkulare Gesellschaften, so Daly, womit sie ihre Kritik über die Grenzen des Christentum hinaus ausweitet.³⁵⁴

Sie reinterpretiert eine Reihe christlicher Mythen als patriarchale Umdeutungen einer ursprünglichen Göttinnenreligion, darunter: die ‚rein‘ männliche Trinität habe die pagane Dreifaltige Göttin verdrängt; der die Göttin symbolisierende

³⁵¹ Elizabeth Johnson entscheidet sich an dieser Stelle unter Berufung auf Karl Rahner anders. Vgl. Abschnitt 3.2.2 dieser Arbeit. Allerdings hat Daly vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil studiert, infolgedessen der Gottesbegriff und die Dogmen in Theologie und Kirche als historisch geworden und damit diskutier- und wandelbar verstanden wurden.

³⁵² Daly 1980a, 53.

³⁵³ Daly 1980a, 60. Daly bezieht sich hier auf Thomas von Aquin, vgl. Daly 1980a, 58.

³⁵⁴ „Die vorherrschende Religion auf dem gesamten Planeten ist das Patriarchat als solches [...]. Alle sogenannten Religionen, die das Patriarchat legitimieren, sind lediglich Sekten, die unter seinem riesigen Schirm/Baldachin zusammengefaßt sind. Trotz aller Unterschiede sind sie im Prinzip alle gleich.“ Daly 1980a, 61. Kursivsetzung im Originalzitat.

heilige Lebensbaum sei zum christlichen Folterkreuz geworden; das Abendmahl bringe verkappten Vampirismus zum Ausdruck; Marias unbefleckte Empfängnis stelle die Vergewaltigung der Göttin dar; die Auferstehung der Toten „nur für diejenigen eine Gefühlsnotwendigkeit, deren gegenwärtiges Leben tot ist oder ‚nur etwas weniger als Sterben‘“³⁵⁵. Und dem Ende der Welt, wie es in der Johannesoffenbarung geschildert wird, entlehnten die Hersteller der Atombombe die apokalyptische Sprache, so Daly:

„Wir sehen hier, wie sich ein christlicher Mythos mit der Sprache einer anderen Sekte jener Religion namens Patriarchat mischt. Die Botschaft ist Nekrophile Prozeßion ins Nirgendwo/Nichts. Das Ziel der patriarchalen Religion ist der Nullpunkt.“³⁵⁶

Wegen der ihnen inhärente Gewalttätigkeit gegen Frauen fordert Daly die Abschaffung der patriarchalen Religionen – des Christentums, aber auch aller anderen.

2.3.2 Variationen von Be-ing: Be-ing, Metabe-ing, Quintessence

In *The Church and the Second Sex* formuliert Daly nur in Ansätzen ein eigenes Gottesbild, verbunden mit der Hoffnung auf eine bessere, wenn auch noch unbekannt Zukunft. „Gott ist präsent, doch stets verborgen, und die Aufforderung dieser Präsenz verleiht unserem Tun eine Dimension von Transzendenz, durch die wir vorwärts getrieben werden.“³⁵⁷ Der Gedanke, dass ‚Gottes‘ verborgene, verändernde Kraft Frauen zur Selbsttranszendenz auffordert, soll im gesamten Werk Dalys von Bedeutung bleiben, bis hin zu ‚She Who Attracts‘ in *Amazon Grace* – auch wenn Daly das Wort nicht in diesem Sinne verwendet.

In *Beyond God the Father* entwirft Daly, entsprechend ihrer Kritik an der Festgelegtheit von Gottesbildern auf Männlichkeit und auf bestimmte Eigenschaften ein alternatives Bild: „The God ‚beyond the Father‘ is beyond

³⁵⁵ Daly 1980a, 124.

³⁵⁶ Daly 1980a, 126.

³⁵⁷ Daly 1968, 223. An dieser Stelle handelt es sich um eine eigene deutsche Übersetzung, weil die deutsche Fassung in *Kirche, Frau und Sexus* Ungenauigkeiten aufweist; besonders problematisch ist die dortige Verwendung von „seiner“ als Pronom für Gott, die ein männliches Genus des Wortes Gott suggeriert und damit das englischsprachige Original verfälscht: „Gott ist da, doch stets verborgen, und die Herausforderung seiner Gegenwart verleiht all unserem Tun eine Dimension der Transzendenz, die uns vorwärts treibt.“ Daly 1970, 239.

Bereits hier spielt die Attraktivität dieser Gegenwart eine Rolle, der Daly 2006 in *Amazon Grace* im Namen *She Who Attracts* Ausdruck verleiht. Vgl. Abschnitt 2.3.1 dieser Arbeit.

gender and beyond hierarchalism.”³⁵⁸ Daly schlägt vor, Gott als Verb zu benennen.

„Weshalb muss Gott eigentlich ein Substantiv sein? Weshalb nicht ein Verb – die aktivste und dynamischste aller Wortformen. [...] Die anthropomorphen Symbole für Gott mögen der Absicht entspringen, Persönlichkeit zu vermitteln, aber sie drücken nicht aus, daß Gott lebendiges Sein ist.“³⁵⁹

Mit der Benennung Gottes als Verb, als Sein beschreibt Daly Gott jenseits von Geschlechterkategorien, die bei einer Personifikation unumgänglich wären. Des weiteren betont sie die konstante Aktivität und Dynamik Gottes und verändert die Gott traditionell zugeschriebenen Eigenschaften. Damit ergeben sich neue Perspektiven gerade für Frauen.

„Als Wesen, die am Rande einer sexistischen Welt stehen und in ihr nichts zu verlieren haben, wissen Frauen – falls sie den Mut haben, ihre Augen offen zu halten, daß weder der Vater, noch der Sohn, noch die Mutter ‚Gott‘, das Wort (Verb), welches die anthropomorphe Symbolik transzendiert, *ist*.“³⁶⁰

Denn nur Gott, das Verb kann „Sei-en“³⁶¹ *sein*, diesen Gedanken hat Daly von Thomas von Aquin übernommen. Gott ist bei Thomas Ursprung allen Seins und damit die letzte Ursache, die Ursache aller Ursachen. Auch sind in Gott das Sein und das Gute identisch. Dies führt jedoch zur Vorstellung eines unveränderlichen Gottes und zu einer statischen Sicht der Welt, in der Menschen letztlich nichts verändern können. Beides lehnt Daly ab und greift an dieser Stelle auf Aristoteles zurück.

„Nach der Auffassung von Aristoteles regt die letzte Ursache (oder das letzte Ziel) den Handelnden zum Tun an, weil sie als gut verstanden wird. Sie verursacht durch Anziehung. Diese Idee des Guten als Anziehungskraft, die Aristoteles von seinem Lehrer Plato übernahm, scheint auf die Zukunftsvision einer Welt hinzuweisen, die in Bewegung ist. Sie wirkte sich aber nicht so aus.“³⁶²

Dies führte in der nachmittelalterlichen Philosophiegeschichte zur Polarisierung der Diskussion zwischen einer generellen Ablehnung der Metaphysik und einem blinden Festhalten daran.

„Ich meine, daß sowohl die Weigerung, die ontologische Macht einer letzten Kausalität anzuerkennen, als auch das blinde Festhalten an dem Letzten Block (göttlich oder von Menschen gemacht) im wesentlichen aus derselben Quelle kommen: aus der Unfähigkeit, dem

³⁵⁸ Christ 1977, 205.

³⁵⁹ Daly 1980b, 49.

³⁶⁰ Daly 1980b, 116f.

³⁶¹ Erika Wisselinck übersetzt ‚Be-ing‘ mit ‚Sei-en‘. Vgl. ihre Erklärung in Wisselinck & Kahn-Ackermann 1980, 10.

³⁶² Daly 1980b, 203.

Nicht-Sein in den Strukturen der Entfremdung entgegenzutreten und das Sein in einer schöpferischen und teilnehmenden Weise zu bekräftigen.“³⁶³

Eine neue Perspektive sieht Daly in der „Neigung der Prozessphilosophie, das Sein durch das Werden zu definieren“³⁶⁴. Aber auch Prozessphilosophen neigen zur Blindheit gegenüber dem für Frauen spezifischem Werden, deshalb sei es wichtig, „unsere *eigenen* Worte zu hören und stets unserer *eigenen* Erfahrung Priorität zu geben und niemals einer vorgefertigten Theorie *Macht* über uns einzuräumen. [...] Unser Entwicklungsprozeß ist *unser* Entwicklungsprozeß.“³⁶⁵

Die Frauenbewegung hat eine Zukunft, weil sie ein Werden auf das Gute hin ist, auf das wahre Sein von Frauen durch die aktive Teilnahme am „Verb“³⁶⁶, so der Ausblick Dalys.

„Es gibt Konflikte und es wird sie immer geben, aber die letzte Ursache wirkt nicht durch Konflikte, sondern durch Anziehung. Nicht durch die Anziehung eines großen Magneten, der überall ist, sondern durch die schöpferische Anziehungskraft des Guten, welches das sich selbst mitteilende Sein und das ‚Verb‘ ist, aus dem, in dem und mit dem alle wahren Bewegungen sich entfalten.“³⁶⁷

In *Pure Lust* differenziert Daly den Begriff ‚Be-ing‘ bzw. die Vorstellung der Partizipation daran von Frauen durch das Konzept „Metabeing“/„Meta-Sein“.³⁶⁸

„Metasein be-Zeichnet die Elementale Teilhabe an den Kräften des Sei-ens und diese Teilhabe ist die Quelle der authentischen Zusammenschlüsse von

³⁶³ Daly 1980b, 209. Positiv gewendet läßt sich dieser Einschätzung entnehmen, was Daly für das wichtigste Ziel von Philosophie hält: durch Anerkennung der ontologischen Macht einer letzten Kausalität dem Nicht-Sein in den Strukturen der Entfremdung entgegenzutreten und das Sein in einer schöpferischen und teilnehmenden Weise bekräftigen.

³⁶⁴ Daly 1980b, 210.

³⁶⁵ Daly 1980b, 211.

³⁶⁶ Vgl. die Definition von „being“ im *Wickedary*: „actual participation in the Ultimate/Intimate Reality – Be-ing the Verb“. Daly 1987, 64.

³⁶⁷ Daly 1980b, 220. Hier spielt Daly auf die Rede des Paulus auf dem Areopag und vor allem auf Apg 17,28a an: „Denn in ihm leben, weben und sind wir [...]“. Die Vorstellung des Seins in ‚Gott‘ entstammt dieser Ansprache des Paulus, in der er den ‚Heiden‘ erläutert, dass sie in einem unbekanntem Gott auf dem Areopag den Gott Israels verehren. Die Formulierung – in der Einheitsübersetzung „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ – schließt an antikes Denken an. Genauer, sie zitiert ein Gedicht, das Epimenides von Knossos um 600 v. Chr. Zeus gewidmet hat und in dem eine Zeile lautet: „For in thee we live and move and have our being.“ Auf die Initiative eben dieses Epimenides soll die Aufstellung des Altar auf dem Areopag zurückgehen, der einem unbekanntem Gott gewidmet war.

Die ‚Anziehungskraft des Guten‘ erinnert übrigens sehr an die prozesstheologische Interpretation göttlicher Macht als Anziehung.

³⁶⁸ In *Pure Lust* schreibt Daly nur selten von der ‚Goddess‘ und das Wort ‚God‘ kommt gar nicht mehr vor, lediglich noch das patriarchal konnotierte und deshalb klein geschriebene ‚god‘. Schneider 2000, 61 und 73, Anm. 22. Vgl. Daly 1984, 423, Anm. 24.

Frauen.“³⁶⁹ Die Mehrzahl „Powers of Be-ing“/„Kräfte des Sei-ens“ ist dabei bewusst gewählt und löst den Singular „Power of Being“/„Macht des Sei-ens“ aus *Beyond God the Father* ab.

„Damit wurde das Verbum unterstrichen, heute glaube ich jedoch, daß es den vielfältigen Aspekten von Transzendenz nicht gerecht wird. [...] Frauen können – und tun es auch – von verschiedenen Kräften und Manifestationen des Sei-ens sprechen, die manchmal als Göttinnen vorgestellt werden.“³⁷⁰

Diese Aussagen beinhalten sowohl in Bezug auf ‚Being‘ als auch auf Frauen mehr Raum für Differenz als frühere Konzepte Dalys. „Je größer die Schar, desto größer die Mannigfaltigkeit. Unsere Macht besteht nicht in der Anzahl, sondern in Sternenkraft.“³⁷¹

Nach Schneider hat Daly das Konzept des biophilic meta-being von Tillich her in mehreren Schritten entwickelt und letztlich eine in sich schlüssige Theorie formuliert. „What begins as a more or less simple feminist critique of Tillich’s more promising notions [...] develops into a far-reaching attempt to construct a philosophy and theology that is consistent in its methods as well as in its message.“³⁷² Die vier Dimensionen des Wortes ‚meta‘ benennen verschiedene Arten der Partizipation am „Sei-en“: „spätergeschehend“, „dahinter befindlich“, „Veränderung an/ Transformation von“, „jenseits, transzendierend“.³⁷³

Mit dem Namen *Quintessence* fügt Daly dem Konzept ‚Be-ing‘ weitere Aspekte hinzu. Auch diese Bezeichnung befindet sich jenseits von Geschlechterkategorien und ist kein Substantiv.³⁷⁴ Sie ist identisch mit der dynamischen „Final Cause“³⁷⁵, die bereits in *Beyond God the Father* eine wichtige Rolle spielte und die Daly nun wieder aufgreift und weiter entwickelt. Sie rekonstruiert dessen Ableitung aus der aristotelischen Theorie der vier Ursachen, deren letzte und erste („first and final cause“, also tiefste Ursache *und* letztes Ziel) die „cause of causes“ ist. Bei Aristoteles ist allerdings das Ziel immer schon bekannt – das findet Daly fantasie- und bewegungslos.

³⁶⁹ Daly 1986, 41. Im Wickedary definieren die Autorinnen ‚Metabeing‘ wie folgt: „Realms[Bereiche] of active participation in Powers of Be-ing; State of Ecstasy“. Daly 1987, 80.

³⁷⁰ Daly 1986, 526, Anm. 24.

³⁷¹ Daly 1986, 23. Daly beschreibt „eine unendlich reiche komplexe Verschiedenheit unter Frauen und innerhalb eines jeden Individuums“ und zugleich auf „eine kosmische Gemeinsamkeit, ein Gewebe der Verbundenheit“.

³⁷² Schneider 2000, 69f. Schneider 2000, 69: „Metabeing forms the basic ontological structure of Daly’s system.“

³⁷³ Daly 1986, 41f. Vgl. Schneider 2000, 68.

³⁷⁴ „Quintessence is not a noun but a Verb.“ Daly 1998, 4.

³⁷⁵ Daly 1998, 39: „the dynamic drawing powers of the *Final Cause*“.

„Like patriarchy itself, Aristotelian philosophy is inherently static. It does not open gateways to something radically Other.” Thomas von Aquin hingegen „did crack open a doorway to a realm beyond the four causes” und eröffnete angesichts der Schöpfung eine theologische Metaperspektive, die allerdings die „Final Cause” – bei Thomas „causa prima” – „Gott” nennt. „God Himself is the first exemplar [idea] of all things.”³⁷⁶

Daly sieht in Thomas’ Konzept der causa prima „a leaping off point for thinking about our concreation of Nemesis”. Die „Mit-Schöpfung” oder „Verwirklichung” von Nemesis wiederum ist das Ziel der „Elemental Women”. „In Order to begin the project of Realizing Nemesis in the world Elemental women can [...] encounter the Wild Metamystery which is the ‚Fifth Cause’.”³⁷⁷

Wie ist nun wiederum die Verbindung der letzten/fünften Ursache mit „Quintessence” und was ist „Quintessence” überhaupt? „The Fifth Cause is vital, Quintessential. It gives specificity [...] to the Magnetizing Idea of the Good which is the Final Cause.”³⁷⁸

Erstaunlicherweise findet sich bei Daly kein Hinweis auf die Tatsache, dass auch der Quintessenz-Begriff von Aristoteles stammt.³⁷⁹ ‚Quinta essentia’ bedeutet ‚fünfte Essenz’ oder ‚fünftes Wesen’. Aus ihr sollen die vier Elemente Feuer, Wasser, Erde und Luft entstanden sein. Sie ist ein Äther, aus dem die vier Elemente entstanden sein sollen, der ihnen als unwandelbares und ewiges Wesen zugrunde liegt und sie durchdringt. Aus dieser Annahme entwickelte sich die heute bekannte Bedeutung von Quintessenz als Kernpunkt, Endergebnis, Hauptgedanke oder Wesen einer Sache.

Was zeichnet nun ‚Quintessence’ aus im Vergleich mit den anderen Bezeichnungen fuer ‚Be-ing’? Es ist ein Name für ‚Be-ing’, allerdings mit besonders harmonischem Charakter. „Quintessence [...] is a Way of Naming Be-ing the Verb, with specific emphasis on its manifestations as source of

³⁷⁶ Zum Unterschied zwischen ‚Final Cause’ und ‚Exemplar’: „The latter [= the exemplar, AN] is, like the Final Cause, an idea in the mind which must be actualized in the external world. But whereas the Final Cause is the general motivating purpose of our creative acts, the Exemplar is the specific albeit inchoate idea/form of that which is being produced in the material world.” Daly 1998, 101.

³⁷⁷ Dieses und alle vorherigen Zitate: Daly 1998, 99. ‚Fifth Cause’ ist wiederum identisch mit ‚Exemplar’, während ‚Quintessence’ ein Name der ‚Final Cause’, des Verbs ‚Be-ing’ ist.

³⁷⁸ Daly 1998, 102.

³⁷⁹ Nur ein kurzer Hinweis darauf, dass Quintessence in antiker griechischer Philosophie beschrieben wurde: „as celestial clarity from heaven, as the fiery upper atmosphere of the sun and stars and as scarcely material in form”. Daly 1998, 230. Daly verweist auf: Krauss 1989, 11-13.

integrity, harmony, and luminous splendor [Pracht] of form.“³⁸⁰ Und ‚Quintessence‘ hat Macht, denn in ihr konzentriert sich die spezifische Auffassung Dalys von Zeit als Dimension radikaler Veränderungen.

„To Daly, Quintessence denotes the completely different reality she yearns for. [...] In sum, Quintessence enables extension and realization par excellence. [...] Time should neither be reduced to subjective experience nor be taken for granted – because too much is at stake. As is urged from Daly’s writings, it is imperative that we also explore how time and our notions of time can realize justice.“³⁸¹

Wie Korte sieht auch Schneider eine ernstzunehmende politische Dimension in Dalys Werk.

„I suggest that the truly radical aspect of her work is not its extrapatriarchal, alien nature but its metapatriarchal, engaged nature. Indeed, for beneficiaries of the ‚sado-state‘ and ‚sado-spirituality‘, to confront Daly as a true daughter of the tradition may mean to accept a threat to patriarchy that is much closer to home, and ultimately more damning.“³⁸²

Neben einer Spitze gegen diejenigen, die Daly aus Bequemlichkeit als ‚Alien‘ abtun, enthalten diese Sätze den wichtigen Hinweis auf die ‚engagierte Natur‘ von Dalys Werk. Diese zeigt sich auch in ihrer Kritik an einer angeblich erreichbaren ‚Gerechtigkeit‘ im Patriarchat – „eine logische Absurdität“³⁸³ – und ihrem Gegenentwurf der Nemesis, die „jenseits von Gerechtigkeit“³⁸⁴ zu suchen ist.

2.3.3 Personifikationen von Be-ing: Göttin, Nemesis, She Who Attracts

Mit *Gyn-/Ecology* eröffnet Daly neue Perspektiven in „andere Richtungen/Dimensionen [...] über das Christentum/die Christlichkeit hinaus“, und anstelle von ‚Gott‘ thematisiert sie ‚die Göttin‘.

„Es gibt keinerlei Möglichkeit, das Wort *Gott* von männlichen/maskulinen Vorstellungen zu befreien. Ich habe mich also nun entschieden, wenn ich ‚anthropomorph‘ über die letzte Wirklichkeit, über den göttlichen Funken des Sei-ens schreibe/spreche, gynomorph zu schreiben/zu sprechen. Ich tue das, weil *Gott* für die Nekrophilie des Patriarchats steht, während *Göttin* das Lebendiges-liebende Sei-en von Frauen und Natur bestätigt.“³⁸⁵

³⁸⁰ Daly 1998, 230. Daly verweist hier auf eine Marienvision Hildegards von Bingen. Vgl. Daly 1998, 228-230. Damit entkleidet sie Hildegard ihres historischen Kontexts, der absolut christlich geprägt ist.

³⁸¹ Korte 2000b, 426.

³⁸² Schneider 2000, 72.

³⁸³ Daly 1986, 278.

³⁸⁴ Daly 1986, 279. Kursivsetzung sowohl im englischen Original („*beyond*“) wie in der Übersetzung.

³⁸⁵ Gyn-/Ökologie, 12. Vgl. das *Vorwort zur deutschen Ausgabe* in *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co.*, 9. „Ich bin jetzt davon überzeugt, dass es keine Möglichkeit gibt, die männliche/maskuline Vorstellungswelt aus dem Wort *Gott* zu entfernen. [...] Diejenigen unter

Der erste Satz dieses Zitats markiert die Trennlinie zwischen Daly und christlichen Feministinnen. Das Wort ‚Gott‘ ist männlich und damit patriarchal und nekrophil konnotiert – die unlösbare Verbindung dieser Aspekte steht für Daly fest. Zugleich wird hier deutlich, dass Daly nur ungern in personifizierter Form vom Göttlichen spricht, und sie weist auf die Gefahren einer solchen Benennung auch im Fall der Göttin hin. „Vorstellungen von der Göttin können echt und ermutigend sein, doch vergegenständlichte, objektivierte Bilder von ‚Der Göttin‘ können lediglich ein Ersatz für ‚Gott‘ sein, nämlich dann, wenn sie nicht vermitteln, dass Sei-en ein Tätigkeitswort ist, und Sie viele Tätigkeitsworte bedeutet.“³⁸⁶ Daly warnt hiermit davor, die statische Vorstellung eines personifizierten männlichen Gottes lediglich durch ein weibliches, aber ebenso starres Bild zu ersetzen. Priorität für Daly hat eindeutig das Verb ‚Be-ing‘, für das ‚Göttin‘ nur eine Metapher sein kann.³⁸⁷

Die ‚Göttin in uns‘ stellt das Gegenbild zu den nekrophilen Göttern des Patriarchats dar; ihre Ermordung und Verstümmelung wird in den frauenverachtenden Ritualen, die Daly in der Zweiten Passage schildert, wieder und wieder inszeniert. Frauen können sich jedoch dagegen wehren und so die Göttin „er-innern – die tiefe Quelle schöpferischer Integrität in uns Frauen“³⁸⁸. Ein weiterer Name der Göttin ist der „des Selbst-bestätigenden Sei-ens der Frauen“³⁸⁹ und ein noch ein anderer ist – Nemesis. In der griechischen Mythologie ist Nemesis die Göttin der Rache, dabei

„geht es ihr weniger um ‚Vergeltung‘ im Sinne eines äußerlichen Austeilens von Belohnungen und Strafen, sondern vielmehr um ein inneres Urteil/eine innere Beurteilung [...]. Die somit bezeichnete Nemesis ist alles andere als irrelevanter Mystizismus. Hier wird vielmehr ein

uns, welche die spirituelle und mythische Tiefe der Frauenbewegung an sich entdeckt haben, teilen ein Gefühl des Werdens im kosmischen Prozeß, das ich immer noch vorzugsweise das Verb nenne, Sein. Obwohl einige dies noch immer ‚Gott‘ nennen würden, bin ich jetzt davon überzeugt, daß allein der Gebrauch dieses Wortes unseren Prozeß hemmt, unseren Geist in einem ausgeklügelten Doppel-Denken im Double-Bind hält.“ Double-Bind bezeichnet die paradoxe und darum lähmende Bindung an zwei widersprüchliche Botschaften. Vermutlich meint Daly hiermit das für Feministinnen unausweichlich spannungsvolle Festhalten am patriarchalen Vater-Gott.

³⁸⁶ Daly 1980a, 13.

³⁸⁷ Das *Wickedary* bezeichnet ‚Goddess the Verb‘ als: “Metaphor for Ultimate/Intimate Reality, the constantly Unfolding Verb of Verbs in which all be-ing participates; Metaphor of Metabeing”. Daly 1987, 76. Auch Matthiae betont: „Es wäre allerdings falsch, Daly [...] der Göttinspiritualität zuzuordnen.“ Matthiae 1999, 42.

³⁸⁸ Daly 1980a, 133.

³⁸⁹ Gyn/Ökologie, 132. Dies arbeitet Daly jedoch in *Gyn/Ökologie* kaum weiter aus, erstaunlicherweise auch nicht in der hoffnungsvollen Dritten Passage.

relevanter Mystizismus be-Zeichnet, eine Reaktion auf die gequälten Schreie der Unterdrückten und auf den Hunger und Durst nach kreativem Sei-en.³⁹⁰

Deshalb ist Nemesis zwar „Ziel und Prozeß rasender Gerechtigkeitssuche“³⁹¹, aber darin vor allem motivierend, belohnend, befreiend.³⁹² Nemesis befindet sich aber nicht nur jenseits (‚beyond‘) patriarchaler Gerechtigkeit, sondern damit zugleich jenseits des männlichen Gottes.

„Phallizismus [...] ist in Wirklichkeit die Ideologie und Praxis, die sich aus dem Glauben, ‚Gott‘ sei männlich und das Männliche sei ‚Gott‘, ergibt und diesen wiederum verstärkt. Es ist die Negation weiblicher Potenz. [...] Nur im Begreifen dieses Kontexts universalen Gynozids können Frauen beginnen, jenseits von phallischer ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Ungerechtigkeit‘ zu denken, zu reden und zu handeln und Nemesis zur Macht zu verhelfen.“³⁹³

In *Amazon Grace* fügt Daly den von ihr bisher entwickelten Namen für ‚Be-ing‘ einen weiteren hinzu: „She Who Attracts“³⁹⁴. Die Formulierung ‚She Who...‘ ähnelt Elizabeth Johnsons ‚She Who Is‘ und ‚She Who Dwells Within‘ sowie Carol Christs „She Who Changes“³⁹⁵, aber Daly verwendet sie zum ersten Mal. Sie stellt mit ihrer Benennung vor allem die Anziehungskraft von ‚Be-ing‘ heraus – das durch die Formulierung ‚She Who...‘ personifiziert erscheint – und greift damit einen Gedanken wieder auf, den sie bereits ganz am Ende von *Beyond God the Father* formulierte. Dementsprechend liest sich ihre

³⁹⁰ Daly 1986, 348. Daly nimmt hier die Kritik am männlichen Gottesbild und seiner Legitimationsfunktion für das Patriarchat aus *Beyond God the Father* wieder auf und verbindet sie mit dem Nemesis-Konzept, das sie in den folgenden Büchern weiter ausarbeiten wird.

³⁹¹ Daly 1986, 347. Ein Teil der Definition von Nemesis im *Wickedary* lautet: „participation in the powers of the Goddess Nemesis; Elemental disruption of the patriarchal balance of terror“. Daly 1987, 84.

³⁹² Daly 1986, 279.

³⁹³ Daly 1986, 304. Vgl. Korte 2000a, 101. „Dalys Narrativ ist kunstvoll in reicher, vormoderner Bildersprache ausgeschmückt und voll von Gefahren, denen sich die Autorin als Heldin furchtlos stellt. Diese Heldin verlangt nicht Gerechtigkeit, sondern die Rache der Göttin Nemesis. Dalys Gerettete sind Opfer, die erst die Rettung durch die Prophetin zu Subjekten macht.“ Cortiel 2001, 170.

Mit dem Wort ‚Gynozid‘ setzt Daly hier implizit voraus, dass eine Art Völkermord an Frauen im Gange sei. Angesichts dieser nicht belegbaren Behauptung stellt sich die Frage, ob damit die gesamte Theorie Dalys inakzeptabel ist oder nicht.

³⁹⁴ Das Konzept entströmt einer besonderen Mischung von Quellen, „an apparently Strange blend of sources: thirteenth-century philosophy/theology, together with late-twentieth- and early-twenty-first-century analyses of impending/already occurring global atrocities. The contemporary analyses can be found in recently published books and journals and – in less reliable and trustworthy fashion – in ordinary media. My medieval sources are mainly the writings of Thomas Aquinas.“ Daly 2006, 17. In der Tat scheint ‚She Who Attracts‘ das Gegenstück zum ‚desiderium naturale‘ zu sein: „Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum [...]. Im Menschen wohnt von Natur aus das Verlangen, sobald es einer Wirkung ansichtig wird, auch deren Ursache zu erkennen.“ Sth Ia q.12 a.1, zitiert nach: Berger 2001, 216f.

³⁹⁵ Christ 2003,.

Beschreibung von ‚She Who Attracts‘ wie ein Konzentrat ihrer ‚Gottesrede‘ seit *Beyond God the Father*:

„In ontological/theological language [³⁹⁶], the Ultimate Final Cause is She Who Attracts. She is Ultimate/Intimate Reality, the constantly Unfolding Verb of Verbs who is intransitive, who has no object that limits her dynamism. She is the Good who is Self-communicating, who is the Verb from whom, in whom and with whom all true movements move. That is, She is, of course, Be-ing.“³⁹⁷

Damit formuliert Daly einen weiteren ‚She is...‘-Namen, ‚She Is Be-ing‘, der sehr an Johnsons ‚She Who Is‘ erinnert. ‚She Is Be-ing‘ ist wiederum identisch mit ‚Goddess the Verb‘, die aus zwei Gründen verborgen ist. Zum einen wegen der Lebensbedingungen im Patriarchat, die eine Erkenntnis der Göttin bzw. des Verbs verhindern und zum anderen aufgrund der Natur der Göttin, „Who is, but is not yet – who is always unfolding. There is an Element of Surprise. We participate in Her Creation – Knowing, yet UnKnowing, what we do“³⁹⁸. Trotz des ‚Elements der Überraschung‘ hofft Daly auf Verbesserung, denn die Göttin ist anwesend unter den Frauen, die sich für die Anteilnahme an ihrer Schöpfung entscheiden. „Goddess is in her Heaven, that is, Here in the Background, giving us energy for Lusty Leaps beyond dreary [düster, eintönig, trostlos] constrictions [Einschränkungen] of the phallogocratic foreground/flatland.“³⁹⁹ Be-ing und die Göttin sind bei Daly dabei nicht identisch, so Richard Grigg:

„[...] divinity is not to be identified with the power of being but, rather, with a particular way in which women can tap into [anzapfen] the power of being in themselves and make it productive of a new feminist consciousness and mode of existence. Women enact [setzen in Kraft] divinity in themselves through a particular relation to the power of being.“⁴⁰⁰

Wie schon in *Beyond God the Father* setzt auch hier Daly die Subjektwerdung von Frauen, die den Mut der Frauen erfordert, mit der Anteilnahme am Göttlichen gleich. Dieses besteht auch unabhängig von dieser Inkraftsetzung,

³⁹⁶ Im Original: Fußnote mit Erläuterungen des Begriffs ‚theologisch‘.

³⁹⁷ Daly 2006, 20f. Vgl. an anderer Stelle: „[...] the Final Cause, or End, causes by attraction [...]. We understand from our own experience that the Final Cause is first in the order of intentionality. So the End is really the Beginning. [...] The End makes itself present to us by magnetic attraction.“ Daly 2006, 79f. Vgl. ebenfalls: „the Magnetizing Idea of the Good which is the Final Cause.“ Daly 1998, 102. Vgl. außerdem die beinahe identische Bestimmung von ‚Be-ing‘ im *Wickedary*: Daly 1987, 64.

³⁹⁸ Daly 2006, 21.

³⁹⁹ Daly 2006, 7. Diese Göttin entspricht allerdings insofern dem mittelalterlichen Gottesbild, als sie selbst nicht leidensfähig zu sein scheint. Damit unterscheidet sie sich grundlegend etwa von prozesstheologischen, aber auch von zahlreichen feministisch-theologischen Konzepten.

⁴⁰⁰ Grigg 1994, 520. Dies stelle eine Differenzierung gegenüber der schlichten Identifikation von ‚divinity‘ und ‚power of being‘ in *Beyond God the Father* dar, so Grigg.

wäre ohne sie allerdings ohne praktische Bedeutung. Damit, so Grigg, zählt Daly zu denjenigen feministischen Theologinnen, die ein „Modell der Inkraftsetzung der Gottheit“ vertreten, das eine „dialektische Rekonfiguration traditionellen westlichen Theismus“ darstelle und damit das Dilemma zwischen traditionellem Theismus und moderner Religionskritik auflöse.⁴⁰¹

2.3.4 Zusammenfassung

Wie bereits in der Zusammenfassung des vorigen Kapitels angedeutet, unterscheiden sich Daly und Tracy deutlich hinsichtlich des Einflusses, den ‚Geschlecht‘ und ‚Leiden‘ jeweils auf die Gottesrede einnehmen. Wie ist er bei Daly zu beschreiben? Während David Tracy zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils als Priesteramtskandidat in Rom studiert, hat Daly zu diesem Zeitpunkt ihre philosophischen und theologischen Studien bereits beendet. Aus Neugier auf die sich abzeichnenden Veränderungen in der katholischen Kirche reist sie nach Rom und lässt sich in den ersten Jahren nach dem Konzil von der allgemeinen Aufbruchstimmung überzeugen, wie *Kirche, Frau und Sexus* zeigt. Aber schon bald sieht sie ihre Hoffnungen auf einen tatsächlichen Wandel der Situation von Frauen in der Kirche enttäuscht und verabschiedet sich wegen der Leiden von Frauen in der patriarchalen Kirche erst von den Institutionen des Christentums und dann von seinen Lehren. Dieser Schritt stellt aber keineswegs das Ende ihres eigenen Nachdenkens über ‚Gott‘ und geschlechtsspezifisches Leiden dar, sondern eröffnet neue Perspektiven in einem lebenslangen produktiven Prozess.

Wie Tracy lehnt auch Daly das theistische Gottesbild ab, ihre Begründung ist jedoch das ihrer Auffassung nach untrennbar mit diesem Bild verbundene männliche Geschlecht. Mögliche alternative christliche Gottesbilder zieht sie nicht in Betracht, was daran liegen könnte, dass sie mehr als ein Jahrzehnt vor Tracy und vor Johnson studiert hat und damit noch ganz von der vorvaticanischen neoscholastischen Theologie geprägt ist. Bei der Kritik am

⁴⁰¹ „Traditional theism thinks of God as an independent supernatural being who has created the universe. Modernity negates this theism by declaring this God of theism to be a mere fiction, a projection [...]. That current of feminist theology according to which we enact God negates the modern negation of theism by reconceiving God as neither a supernatural individual nor a mere fiction, but a transformative relation that human beings choose to enact. This God is both radically immanent and genuinely transcendent.“ Grigg 1994, 521. Weitere Autorinnen, die Grigg hier anführt, sind Carol Christ, Carter Heyward, Judith Plaskow, Rosemary Radford Ruether und Dorothee Sölle.

männlichen Gottesbild und der damit verbundenen Vergöttlichung des Männlichen bleibt Daly aber nicht stehen.

Mit ihrer spezifischen Interpretation von ‚Be-ing‘, arbeitet sie ein eigenes Konzept aus und variiert es in ‚Metabeing‘ und ‚Quintessence‘. Der personifizierten Göttin steht sie distanziert gegenüber, arbeitet aber mit ‚Nemesis‘ und ‚She Who Attracts‘ selbst zwei weibliche Gottesvorstellungen aus. Gegen die Leiden von Frauen setzt sie auf Wandel durch Anziehung, durch die Attraktivität von ‚Be-ing‘.

Zu dem Zeitpunkt, als der Begriff ‚Be-ing‘ erstmals bei Daly auftaucht, ist er zunächst recht unbestimmt und scheint nicht viel mehr als ein abstraktes Konzept. Das ändert sich im Lauf der Jahre, in denen zwei wichtige Aspekte von ‚Be-ing‘ zunehmend deutlich werden. Einerseits manifestiert sich die Wut über das Unrecht, das Frauen erfahren müssen, wenn sie an Transzendenz oder an Teilhabe an ‚Be-ing‘ gehindert werden, vor allem im Konzept der ‚Nemesis‘. Auf der anderen Seite zeigt sich besonders in ‚Quintessence‘ und ‚She Who Attracts‘ die visionäre Seite von Dalys ‚Gottesbild‘. Dass dieses eine praktische Bedeutung besitzt und tatsächlich die Welt verändern kann – denn um weniger geht es ihr nicht – das ist der Anspruch, den Daly an sich selbst und an alle Frauen stellt. Damit ist sie eine Vertreterin einer „feminist enactment theology“, der Grigg einen unverzichtbaren theologischen Beitrag bescheinigt.

„It is a reliable dictum [...] that religion is concerned with what it means to be a human being in the face of the ultimate, however the ultimate be conceived. Feminist enactment theology is no exception to this rule; it is, in fact, a powerful exemplification of the dictum. The feminist theologies that have been of concern to us here not only attempt to understand what it means to be a human being within the context of the larger universe of being, but they try to provide resources for the practical realization of that meaning. They push us to achieve a sensitive and creative relation to the fullness of being around us. And by so doing, they accomplish the very essence of the theological task.“⁴⁰²

In Dalys Projekt, das sie selbst als ‚Ethik‘ und ‚Philosophie‘ bezeichnet, sehen auch Korte und Schneider einen theologischen Entwurf. „However, besides it being a feminist exploration of ethics, I consider this book as much an extraordinary form of theology.“⁴⁰³ Dalys Reflexion über die Sünde und das Böse gehe über das Ethische hinaus, denn die Erfüllung der Bitte „erlöse uns

⁴⁰² Grigg 1995, 120f.

⁴⁰³ Korte 2000a, 100.

von dem Bösen“ werde nicht von einer innerweltlichen Macht erhofft, sondern von der Göttin.⁴⁰⁴ Dabei ist Daly zwar weit vom Christentum entfernt, aber ebenso weit von einer unpolitischen Gleichgültigkeit. „One of Daly’s distinguishing characteristics is precisely that she rejects any direct or positive correlation between the Passion of Christ and women’s suffering. She is truly scandalized by the suffering caused by violence.“⁴⁰⁵

Die ‚Macht der Benennung‘, die wir als zentrales Element von Dalys Hermeneutik identifiziert haben, muss sich in der Subjektwerdung von Frauen bewahrheiten. Die Befreiung von Sprache ist die Befreiung des Selbst. „In Dalys Metapher der verbalen Göttin nimmt nicht nur das Subjekt durch die Handlung am Göttlichen teil, sondern das Göttliche ist bereits Teil der von der revolutionären feministischen Stimme erzählten Geschichte.“⁴⁰⁶ Der hohe Abstraktionsgrad von Dalys Konzept läßt dabei viel Raum, sich aus den verschiedensten konkreten Situationen von ihm inspirieren und ermutigen zu lassen.

Dalys spezifischer und sehr pointierter Umgang mit ‚Gott, Geschlecht und Leiden‘ ruft aber nicht nur Zustimmung, sondern auch harsche Kritik hervor. Melissa Raphael etwa betrachtet Dalys Konzept nicht als befreiend, sondern als irrelevant für Frauen in Leidenssituationen. Raphael liest Daly vor dem Hintergrund der Zeugnisse von Frauen, die die Shoah erlebt und überlebt haben.

„I am aware that even to utter the word ‚Auschwitz‘ can be unfair; its scale relativizes most other human suffering. [...] It makes Daly’s transgressions look like the privilege of one whose persecution by patriarchal academia is almost unworthy of the comment.“⁴⁰⁷

Aber Auschwitz ist keine Laune der Geschichte, so Raphael, sondern paradigmatisch für die Leiden von Frauen im Patriarchat und in einer solchen konkreten Situation hilft Daly nicht weiter, so Raphael. „I sense that the ‚Free Space‘ in which women can, in Daly’s phrase, ‚Unforget‘ their participation in ‚Be-ing‘ is on another planet for anyone struggling for their own or their family’s survival.“⁴⁰⁸ Die feministische Weltflucht, wie Daly sie vorschlägt, erscheint

⁴⁰⁴ Korte bezeichnet Nemesis als „a relevant mysticism which responds to the tormented cries of the oppressed, and to the hunger and thirst for creative be-ing“. Korte, 101. Vgl. Daly 1980a, 62 und 365.

⁴⁰⁵ Korte 2000a, 100.

⁴⁰⁶ Cortiel 2001, 99. Vgl. Daly 2006, 33.

⁴⁰⁷ Raphael 1997, 69.

⁴⁰⁸ Raphael 1997, 70.

Raphael unrealistisch und unverantwortlich. „Redemptory praxis is that of holding fast to the world in love; stopping it sliding into the mire [Morast, Schlamm, Sumpf] that patriarchy makes of creation.“⁴⁰⁹

Ohne damit die exemplarisch von Raphael formulierte Kritik relativieren zu wollen, sei am Ende dieses Kapitels an Kortess Aussage zu Daly erinnert. „I believe [...] that it is of little use to try to reduce her work to one unambiguous statement.“⁴¹⁰ Es ist also schwierig, Daly eindeutig zu bewerten. Sie ist zu Recht umstritten, aber immerhin inspiriert sie bis heute zu theoretischen und praxisbezogenen Auseinandersetzungen und Konflikten darüber, was Feminismus ist und was seine Utopien und Ziele sind. An Dalys Kritik männlicher Gottesbilder und patriarchaler Religionen messen sich bis heute feministische Theologinnen und beziehen sich sowohl zustimmend als auch ablehnend auf Daly. Das gilt auch für Johnson, die sich explizit auf Daly bezieht, wie das folgende Kapitel zeigen wird. Denn diese Kritik und die damit verbundene These, dass christliche Gottesrede und das feministische Anliegen im Grunde unvereinbar sind, stellen eine bleibende Herausforderung dar.

Wie in einem Triptychon, in dem die zentrale Abbildung von zwei anderen flankiert wird, sollen die bisher formulierten Darstellungen Tracys und Dalys das im folgenden Kapitel entstehende Bild von Johnson umrahmen. Inwiefern Johnsons Umgang mit ‚Geschlecht‘ und ‚Leiden‘ im Vergleich mit Daly und Tracy an Schärfe gewinnt, wird im vierten Kapitel beschrieben.

⁴⁰⁹ Raphael 1997, 71f.

⁴¹⁰ Korte 2000a, 98.

3. Elizabeth A. Johnson: „The right way to speak of God“

Zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils befindet Elizabeth Johnson sich nicht in Rom, sondern in den USA. Im Sommer 1965 bereitet sie sich auf ihre Ewigen Gelübde als Ordensfrau vor. Sie wird von Zweifeln geplagt – bis sie einen Vorabdruck der noch nicht verabschiedeten Konstitution *Gaudium et spes* liest, in deren erstem programmatischen Satz die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ aller Menschen als bedeutsam für die „Jünger Christi“ benannt wird. „On that hot summer day, my questing spirit intersected with this council document and found its long-life direction.“⁴¹¹

Die in *Gaudium et spes* formulierte Absicht der katholischen Kirche, sich der Welt zu öffnen, beeinflusste nicht nur Johnsons persönlichen Lebensweg, sondern auch ihre Theologie bis heute. *Das Geheimnis Gottes im feministisch-theologischen Diskurs*, so lautet nicht nur der Untertitel von Elizabeth A. Johnsons meistrezipiertem Buch *She Who Is*, sondern diese Formulierung beschreibt auch das zentrale Thema ihres gesamten theologischen Denkens. Johnson ist im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils mitten in der Welt von heute auf der Suche nach der richtigen Weise, von Gott zu sprechen. Welchen Herausforderungen diese Suche begegnet, wie Johnson sie beantwortet und wie ihre Theologie rezipiert und diskutiert wird, das wird in diesem Kapitel dargestellt und erläutert.

Wie auch bei Mary Daly und David Tracy wird zunächst ein Blick auf die Biographie Elizabeth Johnsons unternommen (3.1). Im Mittelpunkt des Kapitels aber steht die Theologie Johnsons, die in drei weiteren Schritten beschrieben werden soll. Zunächst geht es um das zentrale Kennzeichen von Johnsons theologischem Ansatz, der als ‚Writing Into the Gap‘ charakterisiert werden kann (3.2). Hier geht es vor allem um die Frage, warum und wie Johnson die feministische Perspektive und die katholische Tradition miteinander ins Gespräch bringt und inwiefern dies eine „fundamentaltheologische Ermöglichung der Rede von Gott innerhalb bestimmter Grenzen“⁴¹² darstellt.

⁴¹¹ Johnson 2003a, 204.

⁴¹² „Johnsons Vorgehen läßt sich m.E. in zwei logische Schritte unterteilen, in (1) eine fundamentaltheologische Ermöglichung der Rede von Gott innerhalb bestimmter Grenzen und (2) eine inhaltliche Trinitätslehre, die vom Symbol der Weisheit bestimmt ist.“ Hailer 2001, 44.

Die Option Johnsons für eine feministische Befreiungstheologie wird aber nicht nur beschrieben, sondern auch anhand der Rezeption Johnsons diskutiert.

In den beiden darauffolgenden Kapitelteilen wird Johnsons „inhaltliche Trinitätslehre, die vom Symbol der Weisheit bestimmt ist“, entfaltet: Johnson widmet sich sowohl der Frage nach Geschlechtergerechtigkeit als auch dem Problem des Leidens. Das wird im Lauf ihrer Publikationstätigkeit in zunehmendem Maß deutlich. Im ersten Jahrzehnt, 1981-1989, sind die beschriebenen Fragen noch nicht in ihrer Dramatik erkennbar, obwohl die Frage nach einer angemessenen Rede von Gott bereits das Thema von Johnsons Dissertation über Pannenberg ist. „The right way to speak of God“ – darum geht es seit dieser Dissertation im gesamten Werk Johnsons. Die daraus entstehende Gottesrede stellt das Ergebnis des konsequenten Einbezugs der Erfahrungen von Frauen dar: Johnson entwickelt das Bild eines weiblichen, beziehungshaften Gottes, das vom biblischen Motiv der Sophia und der christlichen Vorstellung der Trinität bestimmt wird. Gott und Geschlecht – aus dieser Verbindung entsteht ‚She Who Is‘, eine Gottesvorstellung, die auch Konsequenzen für die Figur und Funktion Marias besitzt (3.3). Desweiteren ist Gott nicht apathisch, sondern leidet mit und ermöglicht dadurch Protest, Trost, Handlungsperspektiven und Hoffnung. Gott und Leiden – dieser Spannung will Johnson im Bild der ‚She Who Dwells Within‘ begegnen (3.4).

Wie in der Einleitung beschrieben, stellen Erfahrungen von Frauen und Leidenserfahrungen zwei zentrale Herausforderungen an heutige Theologien dar. Beide überschneiden sich in den Leidenserfahrungen von Frauen. Wie diese Johnsons Theologie beeinflussen und wie die Konstellation von Gott, Geschlecht und Leiden in ihrem Fall beschreiben werden kann, wird am Kapitelende zusammengefasst (3.5).

3.1 Biographie: „Just your ordinary nun“

„My biography is not very juicy; I’m just your ordinary nun.“⁴¹³ So charakterisiert Elizabeth Ann Johnson ihr Leben. Sie wird am 6. Dezember 1941 in Brooklyn/New York geboren und wächst als ältestes von sieben Kindern in einer irisch-katholischen Familie auf.⁴¹⁴ 1959 stirbt der Vater Walter T. Johnson

⁴¹³ Johnson & Murnion 1993, 52.

⁴¹⁴ Sie verweist auf fünf Schwestern und eine Schwägerin: „[...] my sisters, Virginia Gerace, Margaret Bia, Kathleen Lombardo, Rosemary Johnson Hurzeler, and Susan Johnson, and my

– ein einschneidendes Ereignis, das Johnson auch in ihrer Theologie beeinflusst hat.⁴¹⁵ Im gleichen Jahr, mit dem Ende der Schulausbildung, entscheidet sich Johnson, Ordensfrau zu werden. Sie tritt bei den *Sisters of Saint Joseph* in Brentwood, Long Island, Staat New York ein, deshalb trägt sie den Namenszusatz ‚C.S.J.‘⁴¹⁶

Ebenfalls 1959 beginnt Johnson ihr Studium der katholischen Theologie – die Wahl des Fachs erklärt sie 40 Jahre später so: „because I was fascinated with the question of suffering in the context of God’s relationship to the world“⁴¹⁷. Sie studiert in New York, erst am *Brentwood College* (Abschluss *B.S.*), dann am *Manhattan College* (*M.A.*). Danach arbeitet sie als Lehrerin und beginnt eine Dissertation über Wolfhart Pannenberg. Als erste Frau in der Theologie promoviert Johnson 1981 an der *Catholic University of America* (*CUA*) bei Carl

sister-in law, Theresa Johnson, lent wisdom from their own experience to the chapter on God as Mother.” Johnson 1992, xiv. Zur Biografie Johnsons vgl. den Text *Professor Elizabeth A. Johnson, CSJ. 2004 Recipient of the John Courtney Murray Award* auf der Internetseite http://www.jcu.edu/ctsa/awards_text_JCM_2004.html.

⁴¹⁵ Vgl. dazu den Beginn von Abschnitt 4.3 dieser Arbeit. Die Widmung Johnsons in *Friends of God and Prophets* lautet: „In memory of my father Walter T. Johnson 1915-1959“.

⁴¹⁶ Fox 2001, 11. Diese Information – was den Zeitpunkt des Eintritts in den Orden angeht – kann als richtig betrachtet werden, da Fox persönlichen Kontakt mit Johnson hatte. Vgl. Fox 2001, ix. C.S.J. ähnelt sehr dem jesuitischen Namenszusatz S.J., was von den Gründerinnen der Kongregation stammt: „our founders, six French women who joined a Jesuit priest in 1650 to begin a community“. Vgl. <http://www.csjbrentwoodny.org>.

Die Kongregation *Sisters of Saint Joseph* wurde 1650 in Le Puy in Frankreich gegründet und wuchs dann schnell, bis sie in der Französischen Revolution scheinbar vollkommen verschwand. Zur Zeit der Industriellen Revolution erfolgte eine Neugründung, und einige Schwestern kamen 1836 nach Missouri und 1856 von Philadelphia aus nach Brooklyn, New York. In den USA und international sind die Ordensfrauen heute in Bildung, Gesundheitswesen, Verwaltung, pastoraler und sozialer Arbeit sowie als ‚Streetworker‘ tätig. Die 7000 Schwestern in 23 Niederlassungen in den USA besitzen keine zentrale Leitung, sind aber auf freiwilliger Basis zum Verband *The United States Federation of the Sisters of Saint Joseph* zusammengeschlossen. Teil des Internetauftritts der Gemeinschaft sind der Hinweis auf den Ursprung des Ordens als Zusammenschluss von Frauen einfacher Herkunft sowie die Erinnerung an die Verfolgungen während der Französischen Revolution. In der Gegenwart sind soziales Engagement und Kontemplation bedeutsam. Die *Sisters of Saint Joseph* scheinen sich als selbstbewusster Zusammenschluss christlicher Frauen zu verstehen. „Sisters of St. Joseph are ordinary women who do ordinary things with an extraordinary vision. Our vision is rooted in a profound love of God and all God’s people.“ Vgl. <http://www.sistersofsaintjosephfederation.org>

⁴¹⁷ Johnson 1999a, 121.

Joseph Peter⁴¹⁸. Der Titel ihrer Arbeit lautet *Analogy/Doxology and Their Connection with Christology in the Thought of Wolfhart Pannenberg*.⁴¹⁹

Ab 1981 lehrt Johnson an der CUA als *Assistant Professor*. Fünf Jahre später hat sie Anspruch auf eine Lebenszeitanstellung, ‚tenure‘, aber diese wird ihr zunächst verweigert.

„Johnson found herself in a bruising tenure battle, ‚not with my university‘, but with Rome. The implicating factors were that she was a woman; that she was not ordained; that she had publicly supported Father Charles Curran, beloved and brilliant professor at the Catholic University who was being threatened with firing for his disagreement with the Church’s ban on birth-control; and that she had written an article – one article – on feminism and Jesus’ mother, Mary, that didn’t sit well with the Vatican.“⁴²⁰

1987 muss Johnson sich also wegen eines Aufsatzes zu Maria vor einem Gremium verteidigen, das aus allen Kardinälen der USA besteht. Dieser Konflikt endet zu ihren Gunsten und Johnson erhält damit als erste Frau die ‚tenure‘ der CUA, entscheidet sich aber kurz darauf, einem Ruf an die Jesuiten-Universität *Fordham* in New York City⁴²¹ zu folgen, wo sie 1991 Theologieprofessorin wird. „I had to go to a place where I would be free to think and develop as a young theologian, even think outside the box, rather than just keep uttering the party line [die Parteilinie zu äußern]. I had to or I would have died intellectually and spiritually.“⁴²² 1997 wird Johnson in *Fordham* zum *Distinguished Professor* ernannt.

Sie engagiert sich im katholischen innerkirchlichen Dialog⁴²³ sowie im ökumenischen Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken⁴²⁴, berät das *Catholic Bishop’s Comitee on Women in Church and Society* und zwei „Vatican-sponsored commissions – the dialogue between science and religion

⁴¹⁸ „I was the first woman to earn a Ph.D. in the theology department at Catholic university. [...] I taught in the faculty for ten years where I was the first woman to be granted tenure.“ Johnson & Murnion 1993, 53. Im Gegensatz zu Daly kann Johnson an der CUA promovieren – sie ist die in dieser Hinsicht entscheidende Zahl von Jahren jünger als Daly.

Eine Bibliografie von Peters’ Schriften findet sich in: Phan 1995, 280-284. Die weiteren Gutachter von Johnsons Arbeit sind William J. Hill und Francis Schüssler Fiorenza. Zur *University of America* vgl. <http://admissions.cua.edu>.

⁴¹⁹ Johnson 1981, Die Arbeit ist nicht veröffentlicht, aber auf Mikrofilm verfügbar.

⁴²⁰ Bonavoglia 2005, 184.

⁴²¹ <http://www.fordham.edu>.

⁴²² Bonavoglia 2005, 187. Im gleichen Jahr, in dem sie doch ihre feste Anstellung erhielt, wurde ihr Kollege Charles Curran von der CUA ‚gefeuert‘, erklärt Johnson im Gespräch mit Angela Bonavoglia. „He lost his battle and I won mine. I thought: ‚How can I stay and give the best energies of my life to a place that has no room for the likes of him?““ Bonavoglia 2005, 188.

⁴²³ Zur *Catholic Common Ground Initiative* vgl. Johnson 2002b,.

⁴²⁴ Johnson 1990b,.

and the study of Christ and world religions“⁴²⁵. 1995 wird Johnson Präsidentin der *Catholic Theological Society of America*, der ältesten und größten TheologInnenvereinigung der Welt⁴²⁶. Heute trägt sie neun Ehrendokortitel und zahlreiche andere Auszeichnungen. Grundlage dieser vielen Würdigungen sind ihre zahlreichen Veröffentlichungen. Die Bücher sollen hier kurz vorgestellt werden.⁴²⁷

Johnsons erste Buchpublikation ist *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology* von 1990, eine Einführung in die Veränderungen katholischer Christologie seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Entstanden aus einer Reihe von Vorlesungen in Südafrika,⁴²⁸ stellt es eine Einführung in zeitgenössische Christologien dar. Diese Überblicksdarstellung ist vor allem eine systematisch strukturierte Wiedergabe des Denkens anderer TheologInnen; eine eigene konstruktive Leistung ist lediglich in Ansätzen erkennbar. Die Geschlechterperspektive ist noch kein durchgehendes Interpretationsmuster – eines der neun Kapitel ist feministischer Christologie gewidmet. Noch klassifiziert Johnson feministische Theologie als Teil der Befreiungstheologie, benennt sie nicht als eine eigene ‚Welle der Erneuerung‘ von Christologie. In den darauffolgenden Büchern wird Johnson feministische Theologie als eigenen Ansatz präsentieren.

1992 erscheint *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* – „a blockbuster, theologically speaking“⁴²⁹. Dieses zweite und weitaus umfangreichere Buch Johnsons wird als einer der fundiertesten Entwürfe feministischer Gotteslehre vielfach rezipiert⁴³⁰ und ausgezeichnet sowie in mehrere Sprachen übersetzt. Als einziges Buch Johnsons ist es ins Deutsche übersetzt, die deutsche Fassung trägt den Titel *Ich bin die ich bin*.

⁴²⁵ http://www.jcu.edu/ctsa/awards_text_JCM_2004.html

⁴²⁶ <http://ctsa.bc.edu/ctsa>. In dieser Funktion gibt Johnson den Anstoß zu einer Protestnote der CTSA gegen das Apostolische Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* vom 22. Mai 1994. Vgl. Bonavoglia 2005, 190f.

⁴²⁷ Johnsons Dissertation bleibt unveröffentlicht, aber die Ergebnisse ihrer Forschungen zu Pannenberg werden in einer Reihe von Aufsätzen publiziert: Johnson 1982b, Johnson 1982a, Johnson 1983b, Johnson 1986,

⁴²⁸ „In a special way my thanks goes to the Theological Winter School sponsored by the South African Catholic Bishops Conference who invited me to present these lectures on tour throughout their country [...]“ Johnson 1990a, xii.

⁴²⁹ Bonavoglia 2005, 188. „*She Who Is* won the coveted Louis Grawemeyer Award for 1993 and made publishing history for a book of its kind“. Cleary 1995, xv.

⁴³⁰ „The number of book reviews was rather large for a theology-book, something like fifty or more, some in very pastoral newspapers and some in really serious journals. Out of that whole range, there were two negative reviews – and one was by a woman.“ Interview, S. 219 dieser Arbeit.

Den Anstoss zum Schreiben von *She Who Is* gaben erhebliche Zweifel an der Glaubwürdigkeit christlicher Tradition und Theologie, aber diese Zweifel verschwanden während der Arbeit an *She Who Is*, wie Johnson 2005 erläutert.⁴³¹

„Because I myself am still in the church, so it becomes important to see, ‚can it work? Or – I had that question when I started *She Who Is* – ‚or in my own integrity, must I leave?’ I know many, many women who’ve gone down that road and I felt that one could stay and push for reform and find all these resources and make these arguments and so on. But I wasn’t sure when I began the book whether that would fail or not.“⁴³²

Mit *Women, Earth and Creator Spirit* fügt Johnson ihrer Theologie 1993 einen bisher nicht ausgearbeiteten Aspekt hinzu, der zunehmend an Bedeutung gewinnen wird: die gesellschaftliche Herausforderung der ökologischen Krise. Johnson zeigt auf, inwiefern feministische Theologie zu Auswegen aus dem Problem verhelfen kann.⁴³³

Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints von 1998 ist eine Studie zu einem Thema, das Johnson bereits mehrfach zuvor behandelt hatte.⁴³⁴ Sie geht von der Beobachtung aus, dass die „Gemeinschaft der Heiligen“ einen meist unverstandenen Bestandteil des Apostolischen Glaubensbekenntnisses darstellt. Die Gründe dafür spürt sie auf, analysiert diese und unternimmt eine Neuformulierung und Aktualisierung der „Communion of Saints“.

Ursprünglich wollte Johnson ein Buch schreiben, um Maria, die Mutter Jesu, von ihrer isolierten Stellung zu befreien und in die Gemeinschaft der Heiligen einzufügen. Die Überlegungen zu dieser Gemeinschaft wuchsen jedoch zu einem eigenen umfangreichen Text an, sodass Johnson die Form der

⁴³¹ Das folgende Zitat entstammt ebenfalls dem persönlichen Gespräch mit Elizabeth Johnson in New York im November 2005; die Quelle wird immer mit „Interview“ angegeben. Meine Fragen an Elizabeth Johnson sind kursiv gesetzt.

⁴³² Interview, 221.

⁴³³ Johnson 1993e. In den darauffolgenden Jahren bis 1997 erscheint eine Reihe von Aufsätzen, die kaum über das bereits Bekannte hinausgehen. Sie sind jedoch ein Indikator für das breite Interesse, das Johnsons Thesen entgegengebracht wird.

Johnson 1993a, Johnson 1993d, Johnson 1996c, Johnson 1996d, Johnson 1997b. Ein weiterer, nichtwissenschaftlicher Artikel stellt die zentralen Aspekte von *She Who Is* dar: Johnson 1993c.

In einem kurzen Text beschreibt Johnson die PflegerInnen in Sterbehospizen als Verkörperungen des mitleidenden Gottes: Johnson 1997a.

⁴³⁴ Vor allem in: Johnson 1991.

Publikation in zwei Bänden wählte, weshalb 1998 zunächst *Friends of God and Prophets* erscheint und dann im Jahr 2003 das Buch *Truly Our Sister*.⁴³⁵

Womit befasst sich Johnson in dieser Mariologie? Zum ersten konstatiert sie die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil fehlende Integration von Maria in die systematische Theologie. Zweitens versteht sie das Verschwinden der Marienverehrung in den USA (mit Ausnahme der spanischen Gemeinschaft) als den Verlust einer bewahrenswerten Tradition. „This devotional gap signals that the church is in danger of losing a rich tradition if we cannot retrieve it in a way coherent with the rest of postconciliar theology and spirituality.“⁴³⁶ Und zum dritten will sie die Stimmen von Frauen in Theologie und Verehrung Marias einbringen. Ihre Interpretation Marias will sich dabei nicht auf historische oder biblische Aspekte beschränken, sondern systematisch-theologisch sein, „a mariology from below“⁴³⁷.

Ein Jahr vor *Truly Our Sister*, 2002 publiziert Johnson einen Sammelband zu den Vorstellungen katholischer Frauen, wie ihre Kirche aussehen soll: *The Church Women Want. Catholic Women in Dialogue*. Das Buch dokumentiert eine Veranstaltungsreihe im Rahmen der *Common Ground Initiative*, die sich der Verständigung innerhalb der katholischen Kirche der USA widmet.⁴³⁸ Es zeigt auch, dass Johnson sich mit ‚ihrer‘ Kirche aktiv auseinandersetzt, sowohl kritisch als auch konstruktiv.

2007 konzentriert sich Johnson in *Quest for the Living God. Mapping Frontiers in the Theology of God* wieder ganz auf die Frage nach Gott und inwiefern sie unter den aktuellen Bedingungen neu gestellt werden muss – ganz im Sinne des Konzils und von *Gaudium et spes*. Johnson bietet einen Überblick über verschiedene, kontextuell bestimmte Theologien und deren Gottesbilder. Wie haben Vorstellungen des lebenden Gottes sich gewandelt, durch den Verlust der Plausibilität des christlichen Glaubens in einer säkularen und multireligiösen Welt, durch die Shoah, durch den Einbezug der spezifischen Erfahrungen von Armen in Lateinamerika und Schwarzen in den USA, von

⁴³⁵ Johnson 1998, Johnson 2003b.

⁴³⁶ Johnson 2004b, 174.

⁴³⁷ Johnson 2003b, 176. Das zehnte Kapitel dieser ‚Mariologie von unten‘ veröffentlicht Johnson 2004 als eigenen Band unter dem Titel *Dangerous Memories. A Mosaic of Mary in Scripture*. Es handelt sich um eine Sammlung von Auslegungen aller Bibeltexte, in denen Maria eine Rolle spielt. Johnson 2004a.

⁴³⁸ Johnson & Patten 2002.

Frauen – im allgemeinen, aber auch von Latinas und schwarzen Frauen – und durch ökologische Probleme?

„Together these gateways offer us glimpses of the living God at once ineffable, vulnerable, liberating, relational, justice-loving, beautiful, generous, cherishing, dynamic, and adventurous; at once creative, redemptive and embracing; in a word, Love.“⁴³⁹

Alle Theologien, die zu diesem von Johnsons gezeichneten Bild beitragen, verbindet eine politisch engagierte und zugleich praktische Perspektive. Für Johnson selbst sind in den 40 Jahren theologischen Lernens und Lehrens diese und ähnliche Denkströmungen von Bedeutung gewesen.⁴⁴⁰

3.2 Theologische Hermeneutik: „Writing into the Gap“

Was ist die theologische Hermeneutik Elizabeth Johnsons? Wie wird diese Hermeneutik rezipiert und diskutiert? „Writing into the gap“ – was bedeutet das? In drei Schritten soll im Folgenden gezeigt werden, dass Johnson von einer Krisensituation ausgeht, welche Hermeneutik sie angesichts dieser Krise entwickelt und welche Rezeption diese Hermeneutik erfährt.

3.2.1 Krise

Die theologische Hermeneutik Elizabeth Johnsons weist eine relativ große Kontinuität auf.⁴⁴¹ Ihre Reflexionen beginnen oft mit dem Hinweis auf eine Krise, die eine Herausforderung für Theologinnen und Theologen bedeutet – im

⁴³⁹ Johnson 2007, 226.

⁴⁴⁰ Nachdem im Studium – wie bei Mary Daly – zunächst die *Summa* des Thomas von Aquin im Zentrum steht, wird Johnsons intellektuelle Biographie in späteren Jahren geprägt durch „the documents of Vatican II, especially *Gaudium et Spes*; biblical scholarship flourishing since the council; European Catholic Theology, especially Rahner, Metz, and Schillebeeckx; European Protestant theology, especially Barth, Bonhoeffer, and Pannenberg, on whom I wrote my doctoral dissertation; American process theology; Latin American liberation theology, enhanced by its expression in the South African context; feminist theology, with its diverse voices in womanist, *mujerista*, Asian-American, and third-world women’s theologies; currently underway: encounters with comparative theology, ecological theology, and postmodern thought especially as mediated through feminist theory.“ Johnson 1999a, 122. Wie die detaillierte Lektüre ihrer Texte zeigen wird, verarbeitet Johnson die hier genannten Theologien und Aspekte in unterschiedlicher Intensität. Zum Beispiel beruft sie sich recht häufig explizit auf Karl Rahner, nur äußerst selten auf Karl Barth. Shannon Schrein weist außerdem auf David Tracy als den Autor hin, der Johnson neben Pannenberg, Rahner und Schillebeeckx am meisten beeinflusst haben. Schrein 1998, 19, Anm. 8.

⁴⁴¹ *Ich bin die ich bin* besteht aus vier Teilen. In den ersten beiden Teilen rechtfertigt Johnson ausgiebig ihre Vorgehensweise, indem sie die Voraussetzungen ihres Ansatzes und die Wahl ihrer Quellen begründet. Die beiden ersten Teile von *She Who Is* stellen die umfangreichste Erläuterung von Johnsons Arbeits- und Denkweise in ihrem gesamten Werk dar. Zwar sind in den darauffolgenden Jahren einige Verschiebungen erkennbar, insgesamt jedoch bilden die hier getroffene Aussagen nach wie vor die wichtigsten Optionen Johnsons. Vgl. Johnson 1994b, 30.

Interesse der Glaubwürdigkeit, Lebendigkeit und Relevanz ihrer Theorien. Worin besteht diese Krise?

In einer Zeit globaler kultureller Differenzen befinden sich große Teile der ‚westlichen Welt‘, der USA, Europas und Australiens, in einer radikalen Umbruchphase, geprägt vom Verlust vertrauter religiöser Plausibilitäten und einer Glaubwürdigkeitskrise der katholischen Kirche.⁴⁴² In dieser Situation will Johnson – wie David Tracy – traditionellen katholischen Symbolen neue Aktualität verleihen. Theologie muss sich auf die neue Situation einstellen, will sie nicht in Bedeutungslosigkeit versinken. „Theology today is nothing if not multicultural and pluralistic.“⁴⁴³

Johnson fragt im Rahmen eines Forschungsprojekts, das sich mit der Zukunft der Orden in den USA befasst, nach der möglichen Bedeutung von Religion in der Situation in den USA am Ende des 20. Jahrhunderts. Die inner- und außerkirchlichen Veränderungen, denen religiöse Ordensgemeinschaften in den USA am Ende des 20. Jahrhunderts ausgesetzt sind, fasst Johnson unter dem Begriff ‚Postmoderne‘ zusammen:

„postmodernism is the sensibility that does not try to pretend that the twentieth century has not happened. Sprung from the disruptive, out-of-control evils of this century, post-modern consciousness is aware of the chaotic, contingent, threatened character of existence and the fragility of the human project.“⁴⁴⁴

Aber es geht nicht nur um die Orden, sondern um die sich wandelnde Bedeutung der christlichen Religion. „I feel a passionate urgency about the need for theology to engage the real questions of our day. Studying the history of religions, the German theologian Wolfhart Pannenberg was struck by how many of the religions of the past have disappeared.“⁴⁴⁵

⁴⁴² Vgl. das erste Kapitel *A Sleeping Symbol* in: Johnson 1998, 7-24.

⁴⁴³ Johnson 2003b, xvi.

⁴⁴⁴ Johnson 1994a, 18. Auf welche Postmoderne-Analysen sich Johnson in diesem Text beruft, weist sie leider nicht aus. Auf jeden Fall ist es eine recht eigenwillige Auffassung, die jedoch mit befreiungstheologischen Optionen kompatibel ist. Vgl. die Position Tracys zur Postmoderne, Abschnitt 1.2.2 dieser Arbeit.

⁴⁴⁵ Johnson 2005, 13f. Johnson verwendet die Begriffe ‚Postmoderne‘ oder ‚Poststrukturalismus‘ fast nie. Als sie in einem Interview gefragt wird, ob einzelne Aspekte von *Truly Our Sister* poststrukturalistisch oder neoliberal beeinflusst seien, weist sie das zurück. „Both ‚fragments among the rubble‘ and my ‚modest proposal‘ came to me not from post-structuralism but from feminist theory. To universalize one’s own experience is oppressive to others, as women have learned from centuries of male domination in Christian thought.“ Schneklöth 2005, 72.

Auf drei große Herausforderungen muss Theologie heute eine Antwort finden: Gerechtigkeit für die global und gesellschaftlich Benachteiligten, den interreligiösen Dialog und die ökologische Frage:

„Is the God of Jesus Christ so true as to be able to keep pace with the twenty-first-century experiences of people in postmodern American society; with the struggles of the materially disenfranchised, of women, of racial and ethnic minorities; with the appreciation of other great religious traditions; with the awakening of ecological care? If not, Christianity will fade away. If yes, it is the work of theology to show how this is the case.“⁴⁴⁶

3.2.2 Johnsons Hermeneutik: Paradigmen und Aufgaben

Johnsons Antwort auf diese Herausforderungen besteht in einer feministischen Theologie, die von zwei Paradigmen geprägt ist – dem befreiungstheologischen und dem revisionistischen –, die drei Aufgaben erfüllt: Kritik, Wiederherstellung und Konstruktion, und dazu drei Quellen heranzieht: biblische Texte, christliche Tradition und Erfahrungen von Frauen.

Befreiungstheologie

„Feministische Theologie artikuliert sich dann, wenn der Glaube von Frauen im Gefüge des geschichtlichen Kampfs ums Leben angesichts unterdrückender und entfremdender Kräfte Verstehen sucht.“⁴⁴⁷ Ihren spezifischen befreiungstheologischen Ansatz will Johnson als einen unter vielen möglichen und als Teil eines Entwicklungsprozesses feministischer Theologie verstanden wissen. Ihren hermeneutischen Ausgangspunkt benennt sie als den einer nordamerikanischen weißen Befreiungstheologin mit Kenntnis anderer Kontinente, vor allem Südafrikas. Der Hinweis auf die großen Unterschiede dessen, was Frauen weltweit erfahren, ist ihr wichtig.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Johnson 2005, 14. In einer Rezension zu Terence W. Tilley's *Inventing Catholic Tradition* bewertet Johnson Tilley's Buch als hochrelevant, weil es auf die aktuelle Gefährdung des katholischen Glaubens reagiert: „Pannenberg has poignantly observed that religions die when their lights fail, that is, when they lose the power to keep pace with contemporary history; in the lives of believers, current experience inevitably wins and the god recedes into the mists of the past. Tilley's argument [...] has profound implications for the practices of American Catholics today attempting to hand on an ancient tradition to the next generation in a non-congenial culture. Success is not assured. But his profound reflections shed light on the process and contribute mightily to the understanding of what is in fact going on.“ Johnson 2001, 113.

⁴⁴⁷ Johnson 1994b, 36. Die Formulierung erfolgt im Anschluss an Anselm von Canterburys Definition von Theologie als ‚fides quaerens intellectum‘.

⁴⁴⁸ Auf die Frage, inwiefern sie diese Differenzen in ihrer eigenen Theologie berücksichtigt, kommen wir weiter unten zurück: vgl. Abschnitt 3.2.3.

Bei aller Verschiedenheit gilt für sämtliche feministisch-theologische Entwürfe, dass sie der Praxis entstammen und sich wieder in ihr beweisen müssen. „[...] the lives and struggles of actual women around the world provide the resources and the ultimate test of the adequacy of all feminist theologies.“⁴⁴⁹ Das entscheidende Kriterium des Gelingens dieser Neuinterpretation ist deshalb ein praktisches, „die Emanzipation von Frauen auf volle menschliche Entfaltung hin“⁴⁵⁰ wie es in der Formel *Gloria dei vivens mulier* zum Ausdruck kommt.⁴⁵¹ Konkret bedeutet das: „Für mich kreist das Ziel feministisch-religiösen Diskurses in seiner ganzen Breite um die volle Entfaltung von armen, farbigen, der Gewalt ausgelieferten Frauen.“⁴⁵²

Das Ziel ist „die Verwandlung in eine neue Gemeinschaft“⁴⁵³. Dabei schließt Johnson zwei Perspektiven aus: die Umkehrung der Diskriminierung, sodass sie sich dann gegen Männer wendete, und eine Einebnung aller Differenzen. Es geht um nicht weniger als „die Veränderung des Systems“⁴⁵⁴ und damit eine umfassende Erneuerung der Theologie.

Revisionistische Theologie

Johnson grenzt das Paradigma feministischer Befreiungstheologie von einem „rejectionist model“ ab, das Bibel und christliche Tradition pauschal als unterdrückend ablehnt:

„the liberationist interpretation raises the greatest challenge to the churches. Its analysis of the oppression of patriarchy is as penetrating as that of the rejectionist model [e.g. Mary Daly⁴⁵⁵], but, also experiencing the positive gifts of the biblical tradition, religiously committed scholars of this persuasion choose to remain and work for the tradition's radical transformation (so that it will be more faithful for its own best insights).“⁴⁵⁶

Das Ziel ist: „For the sake of the inclusive salvation willed by God, the biblical word needs to be rescued from its bondage to patriarchy.“⁴⁵⁷

Johnsons Ansicht nach bestehen die drei Aufgaben feministischer Theologie zunächst in der kritischen Analyse etablierter Theologie, des Weiteren in der

⁴⁴⁹ Johnson 1995, 330.

⁴⁵⁰ Das Kriterium übernimmt Johnson von Rosemary Radford Ruether. Johnson 1992, 52. Vgl. Johnson 1990a, 103.

⁴⁵¹ Vgl. dazu: Houtepen 1995.

⁴⁵² Johnson 1994b, 28.

⁴⁵³ Johnson 1994b, 54.

⁴⁵⁴ Johnson 1994b, 55.

⁴⁵⁵ Vgl. Johnson 1988a, 127.

⁴⁵⁶ Johnson 1988a, 129f. 132.

⁴⁵⁷ Johnson 1988a, 132.

Bemühung um Alternativen sowie in der konstruktiven Neuinterpretation.⁴⁵⁸ Damit entspricht Johnsons Vorgehen nach Ansicht Schreins und Schaabs dem revisionistischer TheologInnen, zu denen auch David Tracy zählt.⁴⁵⁹ *She Who Is* unternimmt den Versuch, „eine Fußgängerbrücke zwischen den Steilhängen der klassischen und der feministisch-christlichen Weisheit zu knüpfen“⁴⁶⁰. Schrein betrachtet diese Metapher als passende Beschreibung eines Vorgehens, das die gegenseitige und kritische Korrelation von Tradition und Frauenerfahrung durchführt.

„Johnson seeks to make a connection between what has been and what is now, enabling a new vision that provides the crossover in both directions in the form of a braided footbridge between the tradition and contemporary concerns, a metaphor of revisioning. [...] Revisionist Christian feminism seeks to mutually and critically correlate the central and liberating themes of biblical and Christian tradition with the experience of women in the contemporary situation.“⁴⁶¹

Drei Aufgaben feministischer Theologie

In der oben skizzierten Krisensituation stehen feministische Theologien vor drei Aufgaben: Kritik, Wiederherstellung und (Re)Konstruktion.⁴⁶² Wie bestimmt Johnson diese drei Elemente? ‚Kritik‘ ist die Kritik an patriarchalen Machtmechanismen und ihrer Beeinflussung theologischer Traditionen sowie die Dekonstruktion scheinbar universal gültiger, tatsächlich aber sexistischer Glaubenssymbole. ‚Wiederherstellung‘ meint die Erschließung vergessener oder unterdrückter Beiträge von Frauen innerhalb oder außerhalb der Tradition, sowohl im christlichen Glauben als auch in systematisch-theologischer Reflexion. ‚(Re)Konstruktion‘ bemüht sich um Neuformulierungen sowohl

⁴⁵⁸ Dieses Vorgehen nimmt im Schritt der kritischen Analyse selbst den Ausschluss sexistischer Texte in Kauf, selbst wenn diese Teil der christlichen Tradition sind. „[...] if a subordinationist text cannot possibly be reinterpreted, then the judgement simply has to be made that this is not the truth which God wished to have written down for our salvation. [...] The churches have already made this judgement with regard to biblical teaching on slavery and the right conduct of slave and master. The evil of sexism must be taken with equal seriousness; that is, unless God is to be seen and experienced as an oppressor.“ 134. Johnson beruft sich also auf ein vergleichbares Vorgehen der Kirchen und sichert sich damit gegen den möglichen Vorwurf ab, den Kanon heiliger Texte nicht zu respektieren. Vgl. Johnson 1992, 78f.

⁴⁵⁹ „Johnson’s methodology is undeniably located within the revisionist movement in North America.“ Schrein 1998, 2. Vgl. Schaab 2002, 213. Auch Keller bezeichnet Johnsons Ansatz als „revisionist feminist Catholicism“. Keller 1996, 297.

⁴⁶⁰ Johnson 1994b, 29. „In an attempt to revision Christian tradition, Johnson ‚braids a footbridge‘ between classical and feminist theology.“ Schrein 1998, 3.

⁴⁶¹ Schrein 1998, 2.

⁴⁶² Johnson 1992, 29f. Vgl. Schaab 2001, 357: „While feminist methodologies draw from the wide resources of traditional theological methods, their overall framework includes the basic elements of critique, retrieval and (re)construction.“

christlicher Tradition als auch der Theologie unter dem Vorzeichen der Geschlechtergerechtigkeit.

Kritik

Wie feministische Kritik der vergangenen Jahrzehnte gezeigt hat, liegt der Krise von Glaube und Theologie eine spezifische Ursache zugrunde, nämlich das Festhalten an überkommenen Klischees von Männlichkeit und Weiblichkeit, sowohl in der Anthropologie als auch in der Gottesrede. Durch eine Erneuerung in der Theologie ist die Erneuerung von Kirche möglich – dies setzt allerdings eine kritische Analyse von Fehlentwicklungen voraus.

„Her critique is situated between classical notions of monarchical, hierarchical theism and modernist and postmodernist perspectives, which have challenged the adequacy of classically formulated models of God to communicate the Divine mystery in the contemporary situation.“⁴⁶³

Eine der grundlegenden Einsichten feministischer Analyse besteht im Aufdecken der Muster von unterschiedlichen, einander ausschließenden Zuschreibungen an Männer und Frauen. Diese angeblich natürlichen und somit feststehenden Eigenschaften führen zu Verhaltensvorschriften, die für beide Geschlechter einengend sind, allerdings eine Privilegierung des Mannes bedeuten. Frauen haben zu gehorchen und sich unterzuordnen, wobei auch eine Verklärung ihrer angeblich typischen Eigenschaften nicht über diese Hierarchisierung hinwegtäuschen kann.⁴⁶⁴

„I am allergic to gender dualism.“⁴⁶⁵ Diese Abneigung Johnsons wird verursacht durch die verheerenden Auswirkungen, die von zahlreichen Frauen erfahren und von feministischen Autorinnen aufgezeigt worden sind. Diese Auswirkungen sind in Texten und Praktiken feststellbar, welche die spezifischen Erfahrungen von Frauen negieren und damit Leiden verursachen. Damit geht die Bereicherung, die in der Vielfalt der Geschlechter liegt, verloren oder wird zumindest durch die damit verbundenen Machtmechanismen bedroht. „Let me emphasize again that I think the sexuality of human persons is terribly important. But male-female duality is not the frame on which we should

⁴⁶³ Schaab 2002, 214. An dieser Stelle wird ausschließlich die anthropologische Dimension thematisiert; Johnsons Kritik an traditioneller Gottesrede in Bezug auf Geschlecht und Leiden wird weiter unten, in den Abschnitten 3.3.1 und 3.4.1 dieser Arbeit dargestellt.

⁴⁶⁴ Vgl. Johnsons Kritik am „so-called papal feminism“: „In the form of complementarity which characterized so-called papal feminism, this construal divides social roles in such wise that women are blocked from sharing in governance and sacramental ministry in the church.“ Johnson 2004b, 178.

⁴⁶⁵ Johnson 2004b, 176.

hang all human characteristics and social roles, let alone human relationship to God.”⁴⁶⁶

Johnsons Kritik bezieht sich auf die ungleichen Machtverhältnisse, die mit dem Geschlechterdualismus verbunden sind – in ihrer eigenen Theologie bleibt die Einteilung in zwei, scheinbar naturgegebene Geschlechter erhalten. „By posing ‚She Who Is‘ do we really move beyond gender binaries? Or do we simply move beyond the obvious subordination of the feminine to the masculine, thereby creating two (binary) equals?”⁴⁶⁷ Auch hier betont Johnson die Dramatik der Situation und die Bedeutung einer Veränderung:

„As any number of feminist-minded scholars will admit, the effort to develop feminist hermeneutics is not just motivated by the desire to advance their scholarly discipline, although that in itself is legitimate. It is more an act of survival, motivated by the desire to believe in God in the midst of patriarchal society and church.”⁴⁶⁸

Das Gelingen der Weitergabe der Tradition ist also keineswegs garantiert, dennoch hält Johnson an zwei Überzeugungen fest: Zum einen, dass sie die katholische Glaubenstradition und damit die Rede von Gott nicht aufgeben, sondern im Gegenteil neu beleben will. Und zum zweiten, dass eine solche Wiederbelebung nicht auf den Einbezug feministischer Perspektiven verzichten kann, sondern dass in dieser Perspektive sogar der Schlüssel zu einer Reaktualisierung liegt.

*Wiederherstellung*⁴⁶⁹

„Das Gottessymbol wirkt“⁴⁷⁰, deshalb geht es Johnson um die Formulierung eines Gottessymbols, das Frauen nicht diskriminiert und ihren Erfahrungen gerecht wird. Dies ist legitim, weil alle Gottesbilder geschichtlich bedingt sind

⁴⁶⁶ Johnson 2004b, 178.

⁴⁶⁷ McClintock Fulkerson 1995, 23.

⁴⁶⁸ Johnson 1988a, 135. Vgl. die Einleitung zu dieser Dissertation.

⁴⁶⁹ ‚Wiederherstellung‘, englisch ‚Retrieval‘ bedeutet für *Truly Our Sister*, dass Johnson im ersten Teil des Buchs, *Women’s Voices in a New Key* die historische und aktuelle Wahrnehmung von Maria skizziert und sich dabei vor allem auf die Beiträge von Frauen konzentriert. Im ersten Kapitel, *Fragments in the Rubble* [Fragmente im Schutt] geht es um die Stimmen aller Frauen und im zweiten Kapitel, *Women’s Theological Work* um die wissenschaftlichen Frauenstimmen, die den Stimmen aller Frauen nachgeordnet und verpflichtet sind. Das Herzstück einer solchen Reaktualisierung liegt in der Gottesrede, die für jede religiöse Gemeinschaft von zentraler Bedeutung ist, da sie sowohl die Gesamtheit als auch jeden einzelnen Menschen in ihr prägt. Vgl. dazu die Abschnitte 3.3 und 3.4 dieser Arbeit.

⁴⁷⁰ „Johnson reiterates this phrase so frequently it serves a mantra to remind the reader of the power, significance, and dramatic effect that the name of God has on humanity.“ Schrein 1998, 27, Anm. 34.

und sich deshalb mit der Zeit verändern *müssen*, so Johnson. Sie gibt eine eindeutige Antwort auf die kritische Frage,

„ob denn, wenn die klassische Tradition durch die Brille der feministischen Hermeneutik gesehen wird, irgend etwas in diesem großen Schatz zu finden ist, das dem Diskurs über das heilige Geheimnis dient, der die Emanzipation von Frauen fördert. Meine Antwort lautet: Ja.“⁴⁷¹

Wie an der Tradition will Johnson auch am Wort ‚Gott‘ festhalten und es trotz seines ambivalenten Charakters nicht durch einen anderen Begriff ersetzen. Denn angesichts seiner langen Geschichte hält sie es für wert, beibehalten zu werden und will es, einem Gedanken Martin Bubers folgend, auch nicht denjenigen überlassen, die es missbrauchen.

Die Aufgabe von Theologie heute ist darum eine Reformulierung der Tradition, die auch Frauen mit ihren spezifischen Erfahrungen gerecht wird, ja noch darüber hinaus ermutigend und befreiend für Frauen wirkt. Dies stellt die einzige Chance dar, die bedrohte Relevanz und Glaubwürdigkeit des Glaubens zu erhalten bzw. wieder herzustellen, wo sie bereits verloren ist. Johnson ist überzeugt von der Bedeutung dieser Aufgabe und sieht eine viel versprechende Perspektive in feministischer Theologie. Diese Reformulierung erfolgt durch die Rückbesinnung auf die Unbegreiflichkeit Gottes im Sinne des Thomas von Aquin und, Karl Rahner folgend, auf die Rede von Gott als Geheimnis⁴⁷², während zugleich die Analogie den Entwurf ungewohnter Gottesbilder legitimiert:

Drei wichtige Topoi der klassischen Theologie, die Johnson in ihren eigenen Reflexionen verwendet, erweisen ihre Suche nach einer neuen Sprache von Gott als „intellektuell möglich und religiös legitim“⁴⁷³: die ‚Unbegreiflichkeit‘ Gottes, das Prinzip der Analogie und die Vielzahl der Namen Gottes.

Dass Gott jede menschliche Vorstellung übersteigt, ist in dem von der Welt grundverschiedenen Wesen Gottes begründet und wird auch durch die Offenbarung nicht relativiert, so das Erste Gebot, das Neuen Testament und viele Kirchenväter, darunter Augustinus mit der Aussage „Si comprehendis, non est deus“⁴⁷⁴. Im Anschluss an das Vierte Laterankonzil geht auch Thomas von Aquin von der Unvorstellbarkeit Gottes aus, und Johnson kritisiert eine dem

⁴⁷¹ Johnson 1994b, 25.

⁴⁷² „In terms of methodology, Johnson reveals her Thomistic and Rahnerian roots in her approach of considering categorical reality as the mediation of the mystery of the Divine and, thus, in her characterization of religious language as analogical.“ Schaab 2002, 230.

⁴⁷³ Johnson 1994b, 146.

⁴⁷⁴ Johnson 1994b, 147. Vgl. Johnson 1994b, 151.

widersprechende neuscholastische Thomas-Interpretation. Im 20. Jahrhundert argumentierten Theologen wie Rahner, Hill, Kasper und von Balthasar, dass Glaube *gerade* im Eindruck göttlicher Unkenntlichkeit und sogar Abwesenheit bestehen kann.

Um angesichts dessen überhaupt noch von Gott sprechen zu können, hat die klassische Tradition das Konzept der Analogie entwickelt, nach der menschliche Gottesrede aus einem „Dreierschritt von Bejahung, Verneinung und Steigerung“⁴⁷⁵ besteht. Diese durch Thomas von Aquin in vielen Facetten entwickelte Form verlor allzu oft ihren verneinenden Charakter und wurde deshalb auf protestantischer Seite von Martin Luther, Karl Barth und Wolfhart Pannenberg⁴⁷⁶ verworfen und in Versuchen katholischer Theologie durch Rahner, Przywara und Tracy rekonstruiert.

Die kritische Wirkung der Analogie kann feministischer Theologie zur Dekonstruktion männlicher Metaphern für Gott dienen. Die Konsequenz daraus ist, dass Gott mit einer Vielfalt von Namen genannt werden muss, um als Geheimnis geschützt zu bleiben. Neben den biblischen Namen sind das Bezeichnungen aus der jüdischen nachbiblischen Tradition, dem Islam und dem afrikanischen Kontext, denen gegenüber der westliche Sprachgebrauch armselig, humano- und androzentrisch scheint. Catherine Keller meint zu Johnson: „For her, the medieval via negative seems to pry open the theological space – since the ineffable must be endlessly unnamed and renamed – for ‚She Who Is‘.“⁴⁷⁷

Konstruktion

Auf der Basis von Kritik und Wiederherstellung unternimmt Johnson die Konstruktion neuer, aber der Tradition entstammender Gottesbilder.⁴⁷⁸ „As with

⁴⁷⁵ Das bedeutet: „Zunächst wird mit einem Wort, dessen Sinn aus der menschlichen Erfahrung heraus bekannt und geschätzt ist, eine Aussage über Gott gemacht. Das gleiche Wort wird dann kritisch verneint, um jeden Zusammenhang mit kreatürlichen Seinsweisen zu beseitigen. Schließlich beschreibt das Wort Gott in einer übersteigerten Form, die alle kognitiven Fähigkeiten transzendiert.“ Johnson 1994b,157. Zu Dalys Verwendung dieser Technik vgl. Abschnitt 2.2.2 dieser Arbeit.

⁴⁷⁶ In ihrer Dissertation untersucht Johnson Pannenberg's Ablehnung der Analogie als angemessene Rede von Gott und weist nach, dass Pannenberg dem Schritt der Negation zu wenig Beachtung schenkt. Damit unterstelle Pannenberg der ‚Catholic Analogical Imagination‘ zu Unrecht, dass sie Gott mit der Welt identifiziere. In Pannenberg's eigenen Schriften macht Johnson Tendenzen einer zutreffenderen Bewertung der Analogie aus. Johnson 1981.

⁴⁷⁷ Keller 2003, 203.

⁴⁷⁸ Um sowohl eine Verwechslung mit dem Schritt der Wiederherstellung, ‚Retrieval‘, als auch irritierende Schreibweisen zu vermeiden, verwende ich im folgenden anstelle von

any historical borrowing, the content of the older tradition is reinterpreted in the light of the new context; on the other hand, the content of the borrowed contributes to the new tradition and the experiences interpreted by it."⁴⁷⁹ Diese Konstruktion erfolgt geleitet von zwei einander ergänzenden Paradigmen, dem der Befreiungs- und dem der Korrelationstheologie und speist sich aus drei Quellen, der Bibel, der Tradition und den interpretierten Erfahrungen von Frauen.

Dass katholische Theologie sich um Neuinterpretationen des Glaubens mit Hilfe von Elementen aus Bibel und Tradition bemüht, ist ein übliches Vorgehen, auch Johnson will diese keineswegs abwerten. Die Perspektive von Frauen als Maßstab zu verwenden, mindert jedoch keinesfalls den Offenbarungscharakter der verwendeten Quellen. „Feminism is a way of interpreting Scripture and tradition from the viewpoint of women, and that has not ever been done before. So in a way, it's a new moment of revelation in the Church."⁴⁸⁰

Bleibender normativer Ausgangspunkt von Johnsons Reflexionen ist – wie bei Tracy und im Gegensatz zu Daly – die Bibel. „Assuming in fact that the biblical text mediates the living word of the living God, feminist biblical scholars are wrestling with it the way Jacob wrestled all night with his mysterious angel: they will not let it go until it gives a blessing."⁴⁸¹

Die Bibel, unverzichtbare Quelle feministischer Theologien, ist in einem patriarchalen Zusammenhang entstanden und liefert deshalb zunächst wenig brauchbares Material für Johnsons Projekt – zumindest bei einer wörtlichen Interpretation, die die Marginalisierung von Frauen sogar festschreiben würde. Eine aktualisierende Interpretation aus feministischem Interesse ist erforderlich, denn „dann erfolgt eine Interpretation, die durch einen befreienden Impuls bestimmt wird“⁴⁸². Johnson beruft sich hier auf das Zweite Vatikanische Konzil, das gerade im Anschluss an Augustinus und Thomas von Aquin als Kriterium für irrtumsfreie biblische Aussagen festlegt, dass sie „um unsres Heiles

(Re)Konstruktion den Begriff der Konstruktion für die Entwicklung von Johnsons eigenem spezifischen Ansatz.

⁴⁷⁹ Johnson 1985b, 263.

⁴⁸⁰ So lautet eine mündliche Aussage Johnsons, zitiert in: Bonavoglia 2005, 186. Eine weitere Begründung formuliert Johnson in einem eigenen Artikel: „Since a concern for justice is at the root of all feminist theologies, creative fidelity to tradition requires hermeneutics of both suspicion and retrieval in order to wrest resources that support the full humanity of women.“ Johnson 1995, 330.

⁴⁸¹ Johnson 1988a, 135.

⁴⁸² Johnson 1994b, 113.

willen“⁴⁸³ erfolgt sind. Sind sie jedoch sexistisch, dienen sie nicht dem Heil von Frauen.⁴⁸⁴ Gelingt die aktualisierende Interpretation biblischer Texte, stellen sie eine unverzichtbare Quelle dar. So beruft sich Johnson in ihrer Reformulierung des christlichen Gottesbildes vor allem auf das biblische Motiv der Sophia, aber auch der Shekinah und anderer Bilder. „Johnson discovers the female God. She doesn't invent her. Or contrive her. She finds her lying in wait, all those centuries, in pages of everyone's well-worn Bible.“⁴⁸⁵

Neben der Bibel stellt die katholische Tradition die zweite Quelle von Johnsons Theologie dar. Die so genannte klassische Theologie beeinflusst nach wie vor die Gottesrede in hohem Maß, während ihr zugleich ein Sexismus inhärent ist, der eine gründliche Prüfung auf ihre Verwendbarkeit hin unumgänglich macht. Johnson wählt auch hier aus und unterscheidet bewahrenswerte Elemente der Tradition – wie den Topos der Unverstehbarkeit Gottes und die Lehre von der Trinität – von zu verwerfenden Elementen der Tradition, hier vor allem dem Gottesbild des klassischen Theismus in seiner mittlerweile verhärteten und scheinbar alternativlosen Form.⁴⁸⁶

Johnson stellt sich in die „Tradition apophatischer Theologie“, so Hailer, wenn sie sich auf die Relativität aller Gottesbilder beruft. Gott als Geheimnis stellt permanent den Hintergrund ihrer Überlegungen dar. Durch diese Berufung auf eine theologische Tradition macht Johnson sich unangreifbar gegen alle Vorwürfe, sie verfälsche das traditionelle Gottesbild. Zugleich eröffnet sie damit die Möglichkeit alternativer Gottesbilder auf der Grundlage von Erfahrung, Schrift und Tradition. Indem sie aber auch die von ihr entwickelten Modelle als relativ darstellt, nimmt sie Befürchtungen den Wind aus den Segeln, sie wolle lediglich männliche Gottesbilder durch weibliche ersetzen.⁴⁸⁷

Die dritte von Johnson verwendete Quelle sind Frauenerfahrungen. Denn es gehört zur Methode feministischer Befreiungstheologie, die Erfahrungen von

⁴⁸³ Johnson 1994b, 113f.

⁴⁸⁴ „Jesu Gebrauch der väterlichen Metapher für Gott“ (Johnson 1994b, 115) zum Beispiel rechtfertigt es nicht, auf einen patriarchalen Gott zu schließen. Denn erstens verwendete Jesus zahlreiche andere Gottesbilder, zweitens kann die Verwendung der Anrede ‚abba‘ nur in sehr wenigen Fällen auf den historischen Jesus zurückgeführt werden – weitaus häufiger spricht er von ‚basileia tou theou‘ (Johnson 1994b, 117) – und drittens trug es, wenn Jesus es sagte, eine subversive Bedeutung, so Johnson.

⁴⁸⁵ Bonavoglia 2005, 188.

⁴⁸⁶ Vgl. die obigen Ausführungen zur Wiederherstellung sowie Abschnitt 3.3.1 und 3.4.1 dieser Arbeit.

⁴⁸⁷ Vgl. Hailer 2001, 44: „Die Legitimität feministisch-theologischer Aussagen wird auf diese Weise zugleich eingeführt und begrenzt.“

Frauen in Auseinandersetzung mit dem Patriarchat als Quelle zu verwenden. Als zentrale Erfahrung von Frauen bezeichnet Johnson Umkehr, allerdings nicht im Sinn der Tradition, denn:

„Die Analyse der Erfahrung von Frauen ist mit der Erkenntnis gespickt, dass die Urversuchung von Frauen [...] nicht Überheblichkeit und Hochmut ist, sondern eher ein Mangel an ihnen, also die Neigung zur Zerfaserung der Personmitte, zu übergroßer Abhängigkeit von anderen hinsichtlich der eigenen Selbstfindung, zu einem Sich-treiben-lassen und zur Angst vor dem Eingeständnis der eigenen Fähigkeiten.“⁴⁸⁸

Für zwei Bereiche deutet Johnson die Konsequenzen von Umkehr an, nämlich Ethik und Anthropologie. Im Bereich feministischer Moral beobachtet Johnson Entwicklungen zu „einer relationalen Autonomie“. Hier stellen „Beziehung [...] und Gegenseitigkeit“ Ideale dar, die für die Entwicklung einer erneuerten Gottesrede interessant sind. Ein wichtiger Aspekt von Umkehr ist die Rückgewinnung der Rede von Frauen als imago Christi und imago dei. In Bezug auf letztere kritisiert Johnson die Fehlinterpretationen der beiden biblischen Schöpfungsberichte und zeigt, wie Frauen sich heute ihre Gottesebenbildlichkeit wieder aneignen. In der Frage des imago Christi-Seins von Frauen schreibt Johnson gegen die jahrtausendelange Tradition männlicher Identifikation mit Jesus Christus an. Aber auch hierfür findet sie Belege in der Urkirche, bei Paulus, Lukas und Eusebius von Cäsarea, die sie im Sinne eines imago christi-Seins beider Geschlechter interpretiert: „christomorph zu sein ist keine geschlechtsspezifische Gabe“. Denn nicht Mann- oder Frau-Sein entscheidet über die Zugehörigkeit zu Christus, sondern die engagierte und unter Umständen auch leidende Nachfolge – diesen Gedanken formulierte erneut das Zweite Vatikanische Konzil.⁴⁸⁹

Umkehr in Johnsons Sinn ist das Ergebnis einer „Dialektik von Gegensatz und Bestätigung“⁴⁹⁰. ‚Gegensatz‘ bezeichnet die Unterdrückungserfahrungen von Frauen im Patriarchat, während ‚Bestätigung‘ die gegenseitige Subjektwerdung von Frauen bezeichnet.⁴⁹¹ Diese Subjektwerdung ist in der Transzendentaltheologie Karl Rahners gleich einer Gotteserfahrung; Johnson folgt hier Rahner

⁴⁸⁸ Johnson 1994b, 95.

⁴⁸⁹ Johnson 1994b, 100-110.

⁴⁹⁰ Johnson 1994b, 93.

⁴⁹¹ „Aufgrund der Entdeckung ihrer positiven Geschichte, initiiert durch die Bildung von Erzählgemeinschaften, durch das gemeinsame Engagement im Widerstand gegen Unterdrückung und die kreative Praxis der Befreiung all dessen, was sie schätzen, wird Frauen bewußt, dass sie nicht Unpersonen oder Halb-Personen oder unzulängliche Personen sind, sondern echte Subjekte der Geschichte.“ Johnson 1994b, 94.

in der These der gegenseitigen Bedingtheit von Selbsterfahrung und Gotteserfahrung.⁴⁹² Auch der Praxisbezug der politischen Theologie bei Johann Baptist Metz ändert nichts Wesentliches. „Aber auch hier bleibt die wesenhafte Beziehung zwischen geschichtlicher Erfahrung und der Sprache über Gott bestehen.“⁴⁹³

3.2.3 Johnsons Hermeneutik im Spiegel von Kritik und Zustimmung

Die Reflexionen Johnsons zu Fragen der theologischen Hermeneutik werden mit Abstand am intensivsten rezipiert und diskutiert. Der Grund liegt vermutlich darin, dass Johnson ein recht prominentes Beispiel einer feministisch-theologischen Hermeneutik darstellt, die sich in einem bestimmten Begriff von Frauenerfahrungen und von Umkehr manifestiert. Dieser Begriff steht auch innerhalb des feministisch-theologischen Diskurses zur Disposition, wie die folgenden Seiten zeigen werden. Diskutiert wird die Frage der Bedeutung von Geschlecht für die Theologie. Existiert diese Bedeutung und wenn ja, wie sieht sie genau aus und wie kann sie begründet werden? Befreiungs- und Korrelationstheologie haben ihre Plausibilität als allgemein anerkannte Paradigmen verloren, was das Verhältnis von Geschlecht und Gott betrifft. Damit ist die scheinbare Selbstverständlichkeit der Aussage, Frauenerfahrungen seien in Gottesbilder umzusetzen, nicht mehr gegeben, sondern diese Aussage wird hinterfragt – sowohl als Ganze als auch in einzelnen Aspekten. Den einen geht sie zu weit – diese Position kann als neoorthodox bezeichnet werden, exemplarisch sollen hier Benedikt Ashley, Francis Martin und Linda Woodhead betrachtet werden – anderen wie Serene Jones und Catherine Keller, die Johnson aus der dekonstruktivistischen Perspektive bewerten, nicht weit genug. Zunächst soll nun diese zum Teil massive Kritik an Johnson dargestellt werden, anschließend die ebenfalls zu beobachtende breite Zustimmung zu Johnsons Hermeneutik.⁴⁹⁴

⁴⁹² „She takes a very Rahnerian approach in claiming that to know one’s deepest self is to know God.“ Knuth 1998. Johnson stimmt insofern mit Daly überein, als beide eine Transzendenz als unerlässlich für die Subjektwerdung von Frauen verstehen, aber ein fundamentaler Unterschied ist, dass Johnson diese Transzendenz mit dem christlichen Gott identifiziert.

⁴⁹³ Johnson 1994b, 97f.

⁴⁹⁴ Einen Überblick über die Rezeption Johnsons bietet: Grenz 2004, 177-181.

Kritik durch Theologen

Männliche Autoren wie Ashley und Martin kritisieren Johnson aus einer neoorthodoxen Perspektive. Ashley lobt Johnson zunächst dafür, dass sie sich auf die Tradition verpflichtet habe: „I am glad to see that *SWI* [...] aims to *correlate* [...] this reflection of women’s experience with ‚classical theology‘“⁴⁹⁵. Aber in Bezug auf Umkehr und auf Johnsons Postulat, dass die Entdeckung des wahren Selbst identisch sei mit der Entdeckung Gottes, erhebt Ashley Einspruch: „But how can I know my true self until my Creator shows me what I was intended to be?“⁴⁹⁶ Er geht sogar noch weiter: Wenn Gotteserkenntnis wie bei Johnson an Erfahrung gebunden ist, sind darin alle Menschen gleich. Hier unterstellt Ashley Johnson „Anarchismus“⁴⁹⁷ – ein eindeutiges Indiz, dass Ashley eine hierarchiefreie Gottesrede vermeiden will.⁴⁹⁸

Dass Johnson als zentralen Punkt von Frauenerfahrungen die Umkehr, ‚conversion‘ benennt, die mit einer neuen Gotteserfahrung verbunden sei, beurteilt Martin als unzulässige Umdeutung von Umkehr.

„The more the experience of self becomes capable of articulation, [...] the more it becomes differentiated from an experience of God who cannot be the correlate of my thematic experience of myself. [...] The history of experience is not the history of the experience of God [...]“⁴⁹⁹

Die ‚incomprehensibility‘ Gottes sei eine Form des Agnostizismus, aufgrund derer es nicht klar sei, ob es für Johnson einen Wahrheitsgehalt von Gottesrede gebe oder ob Gott lediglich passiver Gegenstand dessen sei, was subjektiv als angemessen empfunden werde.⁵⁰⁰ An dieser Stelle wirft Martin Johnson Gnostizismus vor, denn auch die Gnostiker hätten behauptet, Gott offenbare sich nicht, damit sie sich einen Gott nach ihrem Belieben schaffen konnten.

Martin äußert hier eine typisch konservative Kritik an hermeneutischen Theologien und schließt jegliche Kontextualisierung von Theologie aus. Damit

⁴⁹⁵ Ashley 1996, 189-205. 194. *SWI* steht für *She Who Is*. Ein weiterer lobender und Johnson von Daly unterscheidender Kommentar Ashleys lautet: „Happily, *SWI* does not accept the position of the more radical feminists, like Mary Daly, for whom the Scriptures are hopelessly patriarchal [...]“ Ashley 1996, 195.

⁴⁹⁶ Ashley 1996, 193.

⁴⁹⁷ Ashley 1996, 203 und 205.

⁴⁹⁸ Mary Catherine Hilker rechnet Ashley zu den „proponents of a theology of distinct and proper roles and a necessary ‚complementarity‘ between women and men“ und bezeichnet ihn als Vertreter der „orthodox trinitarian theology“. Hilker 1995, 199.

⁴⁹⁹ Martin 1994, 180f.

⁵⁰⁰ Martin 1994, 262f.

fällt er hinter Johnsons Argumentationsniveau zurück, indem er eine Offenbarung voraussetzt, die jenseits aller Interpretation zu stehen scheint und meint, eine objektive Wahrheit beanspruchen zu können. Aber auch wenn diese Kritik von Polemik geprägt ist, steckt dahinter doch die grundlegende Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Erfahrung als Quellen von Gottesrede. Wenn diese beiden einander widersprechen, was hat dann Vorrang?

Kritik durch Theologinnen

Linda Woodhead kritisiert Johnson – und mit ihr feministische Theologie insgesamt – mit ähnlichen, neoorthodox motivierten Argumenten. „The burden of my complaint is that feminist theology has failed to be sufficiently theological.“⁵⁰¹ Die Position Woodheads kann in zwei Bereiche eingeteilt werden, zum einen in einen Angriff auf das kritische Vorgehen feministischer Theologie anhand der Kategorie ‚women’s experience‘ und zum anderen an konstruktiven feministisch-theologischen Entwürfen wie dem Johnsons.

Zum einen also problematisiert Woodhead die im Sinne der Aufklärung erfolgende Beurteilung der christlichen Tradition in Bezug auf ‚women’s experience‘. Dieser Begriff sei doppelt problematisch: Denn was sei denn ‚experience‘, wo doch der Erfahrungsbegriff dem Glauben vorausgehe, aber es keine Erfahrung gebe, die kontextlos zum Glauben führe. Und worauf beziehe sich ‚women’s‘, was seien denn die angeblich gemeinsamen Erfahrungen von Frauen? Woodhead fragt, ob diese biologisch oder durch bestimmte Unterdrückungserfahrungen begründet seien und ob sie eine besondere Verbundenheit oder Beziehungshaftigkeit von Frauen implizieren.

„It seems [...] that what the various feminist theological claims have in common is a reductionist tendency. They all try to bring women’s experience under practical and theoretical control and to circumscribe it. But the move is misguided, for women’s identity is neither simple, universal, nor easily accounted for.“⁵⁰²

Dies gelte auch für Johnson: „For by beginning with women’s experience, Johnson ensures that the cloth of the Christian tradition will be cut to fit the way in which such experience is construed.“⁵⁰³

⁵⁰¹ Woodhead 1997, 191.

⁵⁰² Woodhead 1997, 199.

⁵⁰³ Woodhead 1997, 204.

Zum anderen kritisiert Woodhead konstruktive feministische Theologien, darunter wiederum die Johnsons. „Johnson thus identifies women’s experience not just with liberation from oppression and injustice, but also with a form of holistic awareness – an understanding of the fundamental unity and inter-relatedness of all things.“⁵⁰⁴ Johnson sei wie viele andere feministische Theologinnen beeinflusst von einer Neuen Spiritualität, einer holistischen spirituellen Vision, dass alles Geist sei. An diese werde das Christentum idealistisch angepasst und damit entstellt.

„No idealist, for example, can accept that God created the world [...], took human form, walked about amongst us, became one of us, was raised in bodily form, and is still present in the church and in the sacraments. Yet it is precisely these anti-idealist Christian beliefs which feminist theologians most vehemently reject. In doing so, they show their opposition to what may be called the holy materialism of Christianity. Their embrace of the spiritualising alternative spiritualities of today demonstrates their preference for idealism.“⁵⁰⁵

Zehn Jahre nach dem Erscheinen dieses Textes von Woodhead reagiert Jenny Dagers und erläutert den Hintergrund von Woodheads Kritik. „Woodhead makes a neo-orthodox move [...]“⁵⁰⁶ Feministische Theologie ist wie Theologie im allgemeinen nicht mehr ausschließlich Befreiungstheologie, sie hat sogar die Diversifizierung von Theologie mit verursacht. Auch Dagers ist deshalb für einen „turn to orthodoxy“, eine orthodoxe Wende, allerdings übertriebene Woodhead.

„[...] Woodhead conflates the liberal theology she criticizes with liberation theology, and then makes feminist theology bear the brunt of her wider theological critique. It seems that feminist theology has been caught in the crossfire between the neo-orthodox and liberal theological tendencies.“⁵⁰⁷

Dagers führt zwei Argumente gegen Woodhead an, zum einen dass auch der befreiungstheologische Kampf um Gerechtigkeit in einer biblischen Tradition stehe, die von den Propheten bis zu Jesus Christus reicht. „[...] the struggle for justice may be relocated as a theme at the heart of the Christian tradition, rather than conceding this solely to Enlightenment origins.“⁵⁰⁸ Zum anderen

⁵⁰⁴ Woodhead 1997, 203.

⁵⁰⁵ Woodhead 1997, 206.

⁵⁰⁶ Dagers fährt erläuternd fort: „At the core of neo-orthodox critique lies the conviction that the secular humanism, which arose through the Enlightenment, has been allowed to set the agenda for Christianity, in consequence forging paths which veer away from those of Christian orthodoxy.“ Dagers 2007, 195. Ähnlich argumentieren auch neoorthodox motivierte KritikerInnen des Zweiten Vatikanischen Konzils.

⁵⁰⁷ Dagers 2007, 195.

⁵⁰⁸ Dagers 2007, 198.

könnten Johnsons Texte durchaus als „creative reimaginings of central theological themes“⁵⁰⁹ gelesen werden, so Dagers.

Außer Woodhead formulieren verschiedene weitere Theologinnen Johnsons Erfahrungsbegriff, allerdings auf wohlwollendere Weise. Das Problem sehen sie darin, dass Johnson in ihrem recht allgemein verwendeten Begriff von Frauenerfahrung zur Verallgemeinerung dieser Erfahrung und zu einer Einebnung von Differenzen zwischen Frauen neigt.

Serene Jones weist von einer dekonstruktiven Position aus darauf hin, dass Johnson zwar einen essentiellen Begriff von Geschlecht ablehnt⁵¹⁰, aber in ihrer konstruktiven Theologie durchaus eine allgemeine Struktur menschlicher Erfahrung voraussetzt und damit zu einer Gruppe feministischer Theologinnen zählt

„who continue to employ universalizing and/or ahistorical frames of reference to structure their accounts of human experience [...]. The advantages of these perspectives should be evident to those who engage their texts: the stability of their frameworks allows them to generate theological images which are resilient and visionary – no small accomplishment in a postmodern context“⁵¹¹.

Jones bewertet den essentialistischen Erfahrungsbegriff Johnsons zwar als Voraussetzung einer jeden konstruktiven Theologie, bemerkt aber zugleich kritisch zu Johnson und anderen Autorinnen mit vergleichbaren Ansätzen wie Catherine LaCugna, Rita Brock, Catherine Keller, Delores Williams und Sallie McFague:

„On the other hand, what they lose with this reliance on universalizing structures is [...] a place for that which ‚does not fit,‘ for the incommensurable experience, and thus for the marginal theological voice which defies the general and subsequently resists the closure of universal categorizations.“⁵¹²

Das Problem sei, dass Johnson nach Ricoeur und Geertz einen Symbolbegriff verwende, der soziale Differenzen nicht mitbedenke, sodass sie nicht frage: „How do symbols connect to social location and how does the latter change the meaning of symbols?“⁵¹³

⁵⁰⁹ Dagers 2007, 199.

⁵¹⁰ Nancy Dallavalle empfiehlt Johnson im Interesse des Dialogs zwischen offizieller katholischer Lehre und feministischer Theologie einen „kritischen Essentialismus“ in Bezug auf den Geschlechterbegriff (sowohl im Sinn von „sex“ als auch von „gender“). Dallavalle 1998.

⁵¹¹ Jones 1997, 34.

⁵¹² Jones 1997, 34.

⁵¹³ McClintock Fulkerson 1995, 24.

Tina Beatties Anfrage an den Begriff der Umkehr bei Johnson bezieht sich ebenfalls auf die Eindimensionalität des Begriffs. Beattie, die in ihrer Theologie eine feministische, aber nicht befreiungstheologische Reformulierung des Katholizismus anstrebt, sieht die Gefahr einer Banalisierung, wenn Johnson die Umkehr von Frauen zu Gott auf Befreiung von Sexismus reduziere.

„It is difficult to find in her work any acknowledgement of the extent to which we might discover the mystery of God where we at least expect to find it in the woman who is broken, whose life is chaotic, whose sexual relationships might be part of the chaos, whose mental or physical health is too damaged to experience the kind of conversion experience that Johnson describes.“⁵¹⁴

Bei Johnson basieren Möglichkeiten der Gotteserfahrung zwar auf menschlichen Erfahrungen, aber lediglich auf solchen der auf Befreiung. Damit privilegiere Johnson in der Tradition liberaler Theologie einen Typ von Erfahrung und verleihe ihr einen privilegierten Platz, der andere, negative oder ambivalente Erfahrungen als Ort der Gotteserfahrung abweise. Mary McClintock Fulkerson bemerkt in einer Rezension von *She Who Is*: „The question, then, is not simply whether we redress the dominance of male imagery with female imagery, but the larger one about the complexity of the relationship between social location and theological and gender discourses.“⁵¹⁵

Kritisch bemerkt auch Hilkert Andolsen, Johnson beachte zuwenig, dass der Einsatz für Gerechtigkeit und Mitgefühl für die Privilegierten in Europa und den USA eine Umkehr erfordere. Denn deren Mitverantwortung für die globale Situation muss thematisiert werden. „Throughout the first half of *Friends of God and Prophets*, Johnson does not highlight the ways in which Christians contribute to human suffering, as well as the ways in which they struggle against it.“⁵¹⁶

Eine weitere Rezensentin von *Friends of God and Prophets* bemängelt, dass Johnson Frauenerfahrungen vor allem ihres eigenen Kontextes berücksichtigt.

„My only reservation is that in dealing with the literate tradition, the many Catholics in the third world countries who continue to pray to saints as powerful patrons are not included in the reports about present practices of that model. Johnson has been careful, however, to indicate

⁵¹⁴ Beattie 2006, 64.

⁵¹⁵ McClintock Fulkerson 1995, 24. Dieser Komplexität versucht McClintock Fulkerson in ihrer eigenen Forschung gerecht zu werden: McClintock Fulkerson 1994.

⁵¹⁶ Andolsen 1999, 86. Johnson stimmt Hilkert Andolsen zu: „As a first world privileged woman, however, I welcome Andolsen’s challenge to be converted even more to my/our own complicity in social and economic systems that harm others, especially women trapped in poverty in this country and in the poorer nations of the world, and women of color against whom the prejudice of sexism is profoundly intertwined with racism.“ Johnson 1999a, 118f.

the development of the companionship model in these same areas (El Salvador, for example) in her last chapter [...].⁵¹⁷

Zusammenfassung der Kritik an Johnson

Die Kritik neoorthodoxer TheologInnen bemängelt, dass Johnson wichtige Glaubensinhalte der menschlichen, genauer gesagt der feministischen Willkür unterwerfe⁵¹⁸ – und übersieht dabei, dass diese gar nicht anders als in menschlichen Worten und Kategorien ausgesagt wird. Der Vorwurf des Idealismus im Sinne Woodheads kann nur als absurd bezeichnet werden, dennoch sollte die Grundlinie ihrer Argumentation nicht verworfen werden, bezeichnet sie doch eine Ursache der Ressentiments gegen eine voreilige Beschränkung von Gottesbegegnungen im Sinne eines modernen und liberalen Subjektbegriffs, der nicht die gesamte, ambivalente Realität von Frauen und Männern erfasst und als Ort möglicher Gottesbegegnung würdigt.

So befürchtet die Kritik anderer Theologinnen zu Recht, dass Johnson die Differenzen zwischen den Erfahrungen von Frauen zu sehr einebnet. Die von verschiedenen Positionen aus geäußerte Kritik – ob neoorthodox wie Woodhead und Beattie oder dekonstruktivistisch wie Jones und McClintock Fulkerson – am Begriff ‚women’s experience‘ ist durchaus bedenkenswert.

Es ist jedoch keineswegs so, dass Johnson unreflektiert am befreiungstheologischen Begriff der Frauenerfahrung festhält. Johnson teilt etwa Jones’ Einschätzung ihrer Theologie und würdigt die Verdienste kritischer, dekonstruierender Theologien – diese allerdings könnten keine universalen Aussagen treffen, wie sie zur Einforderung allgemein gültiger Rechte erforderlich sind. Im Gespräch im November 2005 weist sie darauf hin, dass eine Begrenzung auf einzelne, partikuläre Erfahrung allgemeine Aussagen über Frauen, Menschen und Gott ausschließe.

„So I think, [...] there’s only one God, there’s only one universe, there’s only one human race on this planet – there are ways to make universal statements that aren’t violating the particularity of individuals, or their circumstances or their suffering. And so [...] I think if you can rest a little bit easy in that sense that there’s something that can be said across boundaries, then you go ahead and build.“⁵¹⁹

⁵¹⁷ Raitt 1999, 249.

⁵¹⁸ Dieser Vorwurf trifft Johnson auch in Bezug auf ihre Mariologie, vgl. Abschnitt 3.3.3 dieser Arbeit.

⁵¹⁹ Interview, 223.

Johnson verfolgt also bewusst, was Catherine Keller „strategic essentialism“ nennt, einen strategischen Essentialismus⁵²⁰, der die Partikularität von Erfahrungen zu Gunsten universaler Aussagen reduziert und damit Leidenden mit allgemeinen Forderungen nach Gerechtigkeit helfen kann.

Zustimmung

Vor allem Theologinnen rezipieren Johnson uneingeschränkt zustimmend und im Sinne eines Standards feministischer Gottesrede, so etwa Catherine Keller⁵²¹, Shannon Schrein⁵²², Laurel Schneider⁵²³, Patricia A. Fox⁵²⁴ und Angela Bonavoglia⁵²⁵, aber auch Neil Ormerod⁵²⁶ und – wie bereits gezeigt – David Tracy. Ein bemerkenswertes, weil untypisches Beispiel von Rezeption ist *Prayers to She Who Is* von William Cleary, in dem der Autor weibliche Gottesbilder aus *She Who Is* in Gebete umsetzt. Dies stellt zwar kein Beispiel wissenschaftlicher Auseinandersetzung dar, aber einen Versuch, Johnsons Theologie in konkrete Gebetspraxis umzusetzen.

Was sind nun denkbare Erklärungen für das Phänomen, dass Johnson sowohl von Frauen in Kirche und Theologie als auch von Männern in beiden Bereichen rezipiert und geschätzt wird? Drei Aspekte könnten eine Rolle spielen.

Ein erster möglicher Grund ist, dass Johnson die katholische Glaubens- und Theologietradition gut kennt, ihren Wert betont und so viel wie möglich mit ihr arbeitet.

„[...] the book is the fruit of effort to reconcile the two halves of my own mind, rooted and educated as I am in the classical Catholic tradition and converted as I have become to the feminist paradigm in theology and in life. [...] The search is for ‘new but not rootless approaches’ to speaking about the incomprehensible mystery of God.“⁵²⁷

⁵²⁰ „[...] a case for [ein Argument für] ‚strategic essentialism‘ in feminist theology if there ever was one!“ Keller 2003, 290, Anm. 17.

⁵²¹ Keller 1996, Keller 2003.

⁵²² Schrein 1998.

⁵²³ Schneider 1998.

⁵²⁴ Fox 2001.

⁵²⁵ Bonavoglia 2005.

⁵²⁶ Ormerod 1997, 185-193.

⁵²⁷ Johnson 1993b, 339. Auch eine Rezension zur französischen Ausgabe von *She Who Is* betont den vermittelnden Charakter des Buchs: „Le livre de Elizabeth Johnson est un bon reflet de là où est rendue la réflexion féministe chrétienne; en même temps, parce qu’il refère autant – ou presque – à des théologiens masculins, il témoigne d’un volonté de dialogue entre la réflexion féministe et les théologies faites par les hommes.“ Melançon 2001, 247.

Johnsons Anliegen, mit ihrer feministische Reformulierung Theologie und Glaube mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen, stellt ein Ziel dar, an dem Männern *und* Frauen gelegen ist, die sich der katholischen Tradition verbunden fühlen.

Ein zweites denkbare Motiv ist Johnsons breiter AdressatInnenkreis, denn sie richtet sich keineswegs ausschließlich an feministische Theologinnen.⁵²⁸ Das Buch sei vor allem für bisher vom Feminismus nicht überzeugte LeserInnen relevant, während es einigen Feministinnen sicherlich nicht weit genug gehen werde.⁵²⁹ Johnson erreicht in der Tat sowohl dem Feminismus offen gegenüber stehende Männer und Frauen.

„While her dual footing in both Christian feminist and classical theology may limit the sources from which Johnson is willing to draw when searching for fresh images and novel constructions, her creative juxtaposition of these perspectives enables her to speak authoritatively, credibly, and prophetically in both theological settings.“⁵³⁰

Zum dritten bietet Johnson wie nur wenige einen ausgearbeiteten Ansatz, wie auch Jones zugibt. Dies würdigt auch McClintock Fulkerson:

„Johnson makes creative use of traditions of negative theology, analogy, iconoclasm and hiddenness to open up space for new speaking that honors women. This is an important deepening of feminist theological insights on these issues and a reappropriating of territory that is crucial to claim.“⁵³¹

3.2.4 Zusammenfassung: „Writing Into the Gap“

Wie kann die Hermeneutik Johnsons zusammenfassend charakterisiert werden? Viele TheologInnen werden wiedererkennen, was Johnson meint, wenn sie, wie bereits zitiert, die kritisch-loyale Auseinandersetzung mit der Tradition mit dem nächtlichen Ringen Jakobs mit dem Engel vergleicht:

⁵²⁸ „Johnson does not address her work exclusively to the feminist community who could be presumed to be open to its efforts but to the wider community of scholars and other Christians, both female and male, who have yet to develop an active feminist consciousness. Such readers may find her obvious knowledge and ability to draw from the classical Christian tradition to support her views an encouragement to consider the validity of her arguments.“ Hines 1993, 325.

⁵²⁹ „As a *via media* Johnson’s work may remain unpersuasive to biblical literalists, or to some feminists impatient with an effort to redeem elements of the admittedly patriarchal classical tradition. Many, however, especially women, will find in this text the liberating recognition that their experience of God and themselves is not foreign to the Christian tradition.“ Hines 1993, 331. Eine der Feministinnen, aus deren Sicht Johnson nicht weit genug geht, ist sicherlich Daphne Hampson: „What one must question, given that feminists are adapting the doctrine of the Trinity to their purposes, is why it should be *this* model that they wish to adapt. Feminists must surely move on!“ Hampson 1996, 164.

⁵³⁰ Schaab 2002, 230.

⁵³¹ McClintock Fulkerson 1995, 24.

„wrestling with it the way Jacob wrestled all night with his mysterious angel: they will not let it go until it gives a blessing“⁵³².

Welchem Zweck dienen diese Auseinandersetzungen mit der Tradition? Eine Schlüssel-formulierung findet sich in *Truly Our Sister*. Dort wehrt sich Johnson gegen den Vorwurf, sie wolle mit ihrer Mariologie die traditionelle Marienverehrung beenden. Dies sei keineswegs ihre Absicht. Es sei zugleich aber auch eine Tatsache, dass ebendiese Verehrung vielen Menschen nichts mehr sage und dass Anstrengungen erforderlich seien, damit diese Tradition lebendig bleibe bzw. es wieder werde.⁵³³

„I am writing into the gap.“⁵³⁴ Damit meint Johnson die ‚devotionale Lücke‘, die mit der seit dem letzten Konzil fehlenden Mariologie entstanden ist. „So those who inhabit a postconciliar, postmodern, post-patriarchal, post-whatever spiritual world have no such connection, by and large, to Mary and the saints.“⁵³⁵ Auch hier wird das Anliegen Johnsons sichtbar, aus ihrer Sicht bedrohte, aber bewahrenswerte Elemente der katholischen Tradition zu retten, und sei es durch radikale Umdeutung. „I am writing into this gap and into the future.“ Dies gilt keineswegs nur in Bezug auf Johnsons Mariologie, sondern für ihre gesamte Theologie.

Es ist aber auch noch eine zweite Interpretation von ‚writing into the gap‘ denkbar. Shannon Schrein erläutert dass konstruktive Theologie – wie die Sallie McFagues – vor allem neue Bilder entwirft, während revisionistische Theologie wie die Johnsons ihre Kreativität außerdem darauf verwende, Bilder aus der Vergangenheit wiederzugewinnen. „The focus is on bridging the gap between the past and the future while addressing the concerns of the present moment.“⁵³⁶ Dies ist Johnson gelungen, indem sie Befreiungstheologie, feministische Theologie und die Technik der ‚Analogical Imagination‘, wie Tracy sagen würde, miteinander verbindet und damit den Austausch zwischen diesen Positionen über vermeintliche oder tatsächliche Gräben hinweg vollzieht.⁵³⁷

⁵³² Johnson bezieht sich im unmittelbaren Textzusammenhang auf das Ringen feministischer Exegetinnen mit der Bibel.

⁵³³ „My point is that this symbolism is no longer working for many who, thinking through their faith in postmodern and feminist contexts, find it patriarchal and oppressive. In this regard, there is a need for new pastoral sensitivity to women in particular.“ Johnson 2004b, 177.

⁵³⁴ Johnson 2003b, 182.

⁵³⁵ Johnson 2003b, 182.

⁵³⁶ Schrein 1998, 73.

⁵³⁷ „Johnson has braided together the intricate steps of liberation theology with the retrieval methods of feminist theology and the critical steps employed in the use of analogy. Together

‚Writing into the gap‘ und damit sowohl in die Lücke, Leerstelle, Aussparung zwischen Tradition und heutigem Glauben als auch in die Lücken zwischen unterschiedlichen Theologien hinein zu schreiben, so kann Johnsons Theologie zusammenfassend charakterisiert werden. Sie hat es sich zur Aufgabe gemacht, diese Lücken zu füllen und damit Glaube und Theologie neue Impulse zu geben. Wie die folgenden Abschnitte zur Gottesrede zeigen werden, nimmt Johnson dies an zwei miteinander verbundenen Punkten vor, anhand der Frage nach Alternativen zu einseitig männlichen Gottesvorstellungen und anhand der Frage nach dem Verhältnis von Gott und Leiden.

3.3 Gott und Geschlecht: „She Who Is“

„A crucial, if not the most basic question of all theology is the question about the right way to speak of God.“⁵³⁸ Mit diesem Zitat W. Pannenberg's eröffnete Johnson ihre Dissertation und diese Frage hat sie seitdem in vielen Facetten beschäftigt.⁵³⁹ Charakteristisch für Johnsons Art, von Gott zu sprechen, ist die Rekonstruktion eines trinitarischen Gottesbildes, die zwei Anforderungen gerecht werden soll: die spezifischen Erfahrungen von Frauen aufzunehmen und der Herausforderung zu begegnen, die das Leid von Menschen an christliche Gottesrede darstellt.⁵⁴⁰ Als „inhaltliche Trinitätslehre, die vom Symbol der Weisheit bestimmt ist“⁵⁴¹ und als „eine Trinitätslehre, die die Kategorie der Relation ins Zentrum hebt“⁵⁴² benennt Hailer Johnsons Theologie.

Als die zwei Probleme christlicher Gottesrede hat Johnson deren Sexismus und ihre fehlende Leidempfindlichkeit ausgemacht. In beidem ist sie selbstverständlich nicht die erste, entwickelt aber ihre eigenen

they form the braided and knotted strands that support the bridge of mutuality that enables the partners in this endeavour to critically examine each other's perspective in the visioning of their own.“ Schrein 1998, 31.

⁵³⁸ Johnson 1981, vii.

⁵³⁹ Vgl. auch die Frage „Who is God and how do we best image God?“ Johnson 1990a, 107.

⁵⁴⁰ Fox sieht das ähnlich: „Three important strands of Johnson's work toward a retrieval of the Trinitarian doctrine are (1) her constructive efforts toward a renaming of the Trinity; (2) her exploration of God's being and the significance of relationality and suffering for the symbol of the Trinitarian God; (3) her reclaiming of the Spirit within Trinitarian theology.“ Sie fährt fort: „These are all central themes in SHE WHO IS, but they are foreshadowed in her earlier work. The third of these strands she also develops further in Women, Earth, and Creator Spirit.“ Fox, 16.

⁵⁴¹ Hailer 2001, 44.

⁵⁴² Hailer 2001, 45.

Antwortversuche. Wie sie dem ersten Problem begegnet, soll in diesem Teil gezeigt werden. Johnson grenzt sich von einem männlichen Gottesbild ab und setzt diesem ‚She Who Is‘, ‚Sie die ist‘ entgegen. Diese ist weiblich und relational, das bedeutet: von Beziehungshaftigkeit bestimmt. Johnson zeigt dies im Bild einer Verbindung von Trinität und Sophia. Was aber hat, so ist in einem dritten Schritt zu fragen, das Geschlecht Gottes mit Maria zu tun?

3.3.1 Gegen einen männlichen Gott

Zwei zentrale Themen der Gottesrede Johnsons sind bereits im ersten ihrer Texte zu finden, der vollständig im Zeichen feministischen Denkens steht und vermutlich von Daly beeinflusst ist: die Unbegreiflichkeit Gottes und die Frage, ob christliche Glaube auch für Frauen befreiend sein kann. *The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female* von 1984 weist zum einen darauf hin, dass eine ausschließlich männliche Rede von Gott eine Kenntnis vortäuscht, die angesichts der Unbegreiflichkeit Gottes niemals gegeben ist. Eine solche Rede steht somit in der Gefahr des Götzendienstes und wird außerdem den Frauen nicht gerecht, die doch ebenso nach dem Bild Gottes geschaffen sind wie Männer. Zum anderen ist es angesichts der Übermacht männlicher Gottesvorstellungen keineswegs sicher, dass der christliche Glaube noch befreiendes Potenzial für Frauen besitzt und dass dieses Potenzial aktiviert werden kann. „Is the God of the Judeo-Christian tradition so true as to be able to take account of, illumine, and integrate the currently accessible experience of women?“⁵⁴³

Johnson beobachtet eine weit verbreitete Entfremdung christlicher Frauen von einem scheinbar unumstößlich männlichen Gott, der die angebliche Überlegenheit des männlichen Geschlechts zu bestätigen und zu befestigen scheint.⁵⁴⁴ Eine solche „Verhärtung des Geistes gegen unerwünschte Weisheit“ nennt Johnson „Skotose“ und meint: „das einzige Heilmittel ist Umkehr“⁵⁴⁵. Die Gefährdung der christlichen Religion ist ernsthaft, da es durchaus möglich ist,

⁵⁴³ Johnson 1984a, 445. Bereits in diesem frühen Text zeigt Johnson Auswege aus der Krise auf: Sowohl die Bibel als auch die christlichen Lehren der ersten Jahrhunderte bis zum Mittelalter bieten Möglichkeiten für eine Reformulierung christlicher Gottesrede in Gestalt einer analogen Rede von Gott in männlichen *und* weiblichen Bildern.

⁵⁴⁴ Dies führt auch zum Dualismus zwischen diesem Gott und einer weiblich konnotierten Schöpfung, mit allen damit verbundenen ökologischen Folgen.

⁵⁴⁵ Johnson 1994b, 31. Leider verwendet die deutsche Fassung hier das Wort ‚Bekehrung‘, während sie an anderer Stelle „conversion“ zutreffender mit „Umkehr“ übersetzt. Dieser Satz lautet im Original: „The only remedy is conversion.“ Johnson 1992, 14.

dass sie aufgrund ihrer Verhärtung jegliche Relevanz verliert – für Frauen, aber auch für Männer.

Die Kritik am unterdrückenden und götzendienerischen Charakter der traditionellen Gottesrede sollte nicht auf die leichte Schulter genommen werden, umso weniger als die Theologie sich ohnehin in einer „Krise der Neuformulierung“⁵⁴⁶ befindet. Johnson benennt als einen Grund der Krise den „fundamentalen Sexismus des Symbols dieses Gottes“⁵⁴⁷, der die Erfahrungen von Frauen so lange ausgeschlossen hat. Allerdings birgt eine differenzierende Sicht auf die verschiedenen Unterdrückungsformen – neben Sexismus handelt es sich dabei um „Rassismus, ökonomischen Klassismus, Militarismus und kulturellen Imperialismus“⁵⁴⁸ – die Erkenntnis, dass auch Frauen zu diskriminierendem Verhalten in der Lage sind. Johnson schließt sich der Ansicht an, dass Sexismus die Grundstruktur aller Ungleichheit darstellt, weshalb seine Bekämpfung für alle Menschen unverzichtbar ist.

Ihre Kritik an der etablierten Gottesrede erläutert Johnson anhand der dominanten Metapher von Gott als Mann und Herrscher, die „ausschließlich, wortwörtlich und patriarchal“⁵⁴⁹ verwendet und damit inakzeptabel werde. Diese Sprache wird „weder dem Menschen noch dem göttlichen Geheimnis gerecht“⁵⁵⁰ und verfälscht das Symbol zum Idol, mit negativen Auswirkungen in soziologischer, psychologischer und theologischer Hinsicht. Zentraler Gedanke ist hier, dass „das Gottessymbol wirkt“, dass also ein männliches Gottessymbol zu einer Aufwertung von Männern und zur Erniedrigung von Frauen führt.

Johnson übt auch im Bereich der Christologie scharfe Kritik, denn ebenso wenig wie ‚Gottvater‘ männlich ist, ist ihrer Ansicht nach auch das Mannsein Jesu relevant für die Universalität der Inkarnation. „In Anbetracht dessen verdient die Trivialisierung, die in die Lehre der Inkarnation durch die androzentrische Betonung des Mannseins des Menschen Jesus eingeführt

⁵⁴⁶ Johnson 1994b, 37.

⁵⁴⁷ Johnson 1994b, 41.

⁵⁴⁸ Johnson 1994b, 48. Auf Seite 50 fügt sie noch „Humanozentrismus“ hinzu, bedeutsam für die kosmischen Dimensionen ihrer Theologie d. h. für ihre Option für die Erde bzw. die Schöpfung, die von den Menschen unterdrückt wird.

⁵⁴⁹ Johnson 1994b, 56.

⁵⁵⁰ Johnson 1994b, 59.

wurde, in vollem Umfang den Vorwurf der Häresie und Blasphemie [...].⁵⁵¹ Nicht Jesu Geschlecht, sondern seine Option ist entscheidend.⁵⁵²

3.3.2 Gott und Geschlecht: „She Who Is“

Welches Gottesbild konstruiert Johnson und setzt es dem traditionellen männlichen Bild entgegen? Dieser Gott ist weiblich und beziehungschaft, eine Verbindung von Trinität und Sophia.

Gott ist weiblich

Johnson sucht speziell nach weiblichen Gottessymbolen, da sie eine personale Gottesrede bevorzugt und weil sie den vorherrschenden männlichen anthropozentrischen Vorstellungen etwas entgegensetzen will. Im Anschluss an Paul Tillichs Symbolbegriff setzt sie auf das Potential auch des Gottessymbols, veränderbar zu sein *und* selbst zu verändern: „Das Symbol gibt zu denken“, und eröffnet neue Perspektiven, „zum Beispiel, wenn die konkrete, geschichtliche, von Gott als heilig bestätigte Wirklichkeit von Frauen als Symbol im Sprechen über das heilige Gottesgeheimnis dient“⁵⁵³.

Drei Optionen stehen für diese Suche zur Verfügung, von denen Johnson zwei verwirft: Zum einen das Unternehmen, dem patriarchalen Gott einige sogenannte „weibliche Eigenschaften“ zu verleihen,⁵⁵⁴ zum zweiten der Vorschlag, die weibliche Seite Gottes auf den Geist zu beschränken⁵⁵⁵. Denn hier werden Frauen auf Eigenschaften reduziert – liebend, pflegend, heilend, bewahrend – die das Patriarchat stabilisieren. Außerdem haben Gottessymbole

⁵⁵¹ Johnson 1994b, 231. Hier erklärt sich Johnson solidarisch mit denjenigen, die sich in der katholischen Kirche für eine Ordination von Frauen zu Priesterinnen einsetzen.

⁵⁵² Die Relevanz der Christologie für die Gottesrede im allgemeinen fasst Johnson so zusammen: „Das Gedächtnis an Jesus, an die Weisheit Gottes, verbindet Gott ein für allemal mit konkreter Körperlichkeit, mit der Welt, mit Leid und Freude und mit mitfühlender Anteilnahme und Befreiung auf eine Weise, die nie zerstört werden kann. Schon lange bestehende Gegensätze werden darin unzertrennlich miteinander verbunden: Schöpferin und Geschöpf, Transzendenz und Immanenz, Geist und Körper – alle Trennungen, die zur Aufrechterhaltung der patriarchalen Besessenheit von Macht-über beigetragen haben.“ Johnson 1994b, 234. Vgl. die enge Verbindung von Gotteslehre und Christologie bei Tracy, Abschnitt 1.3.2 dieser Arbeit.

⁵⁵³ Johnson 1994b, 73.

⁵⁵⁴ Damit „verstärkt man die Unterordnung von Frauen, indem das patriarchale Symbol weniger bedrohlich, dafür aber attraktiver gemacht wird“. Johnson 1994b, 77.

⁵⁵⁵ „Tatsächlich besteht die Gefahr, daß die schlichte Identifizierung des Geistes mit ‚weiblicher‘ Realität das Gesamtsymbol Gottes im wesentlichen unverändert läßt und Frauen in ein stereotypisches [sic!] Ideal zwingt.“ Johnson 1994b, 79. Das zeigt Johnson anhand der Entwürfe von Yves Congar, Leonardo Boff und Donald Gelpi – selbstverständlich nicht, ohne deren Bemühungen dennoch zu würdigen, vgl. Johnson 1994b, 82.

nicht den Anspruch, lediglich eine *Seite* oder einen *Aspekt* des Geheimnisses verdeutlichen zu wollen.

„Vielmehr wollen sie das Ganze ins Bewusstsein rufen. [...] Wenn Frauen nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, dann kann über Gott in weiblichen Metaphern ebenso vollständig wie begrenzt gesprochen werden, wie auch Gott in männlichen Metaphern gedacht wird, ohne dass das Benennen von weiblichen Dimensionen die Wirkung dieser Bilder schwächt.“⁵⁵⁶

Johnson wählt eine dritte Option, da sie sowohl männliche, als auch weibliche und außerdem kosmische und metaphysische Symbole für geeignet hält. Sie reflektiert über das Sein Gottes „an sich“, trotz der begrifflichen Probleme, die „Sein“ mit sich bringt. Auf der philosophischen Ebene unterscheidet sie es von Eigenschaften, die Dinge haben, da es „kein Merkmal“, sondern „eine Vorstellung sui generis“ ist.⁵⁵⁷ Bezüglich einer theologische Rede vom Sein Gottes zeigt Johnson vor allem die Begrenztheit selbst dieser Kategorie auf.⁵⁵⁸

Festgehalten werden kann aber im Anschluss an die vorigen Überlegungen, „dass Gott nicht undialektisch der Grund für alles ist, sondern der Grund dessen, was sein soll und was unserer Hoffnung nach sein wird“⁵⁵⁹.

Der Name, der Mose aus dem brennenden Dornbusch mitgeteilt wurde, lautet „ICH BIN ICH-BIN“ bzw. im Englischen „I AM WHO I AM“. Nach den Erkenntnissen heutiger Exegese sicher unzutreffend, aber am einflussreichsten in der theologischen Tradition ist die metaphysische Deutung, nach der sich Gott mit dieser Aussage als das Sein selbst bezeichnet. „Ergo hoc nomen qui est est maxime proprium nomen dei.“⁵⁶⁰ Entgegen der sicherlich als androzentrisch zu bezeichnenden Intention des Thomas übersetzt Johnson den Gottesnamen „qui est“, englisch „the one who is“, als „SHE WHO IS“⁵⁶¹. Diese Variante bezeichnet sie als „a feminist gloss [Glosse, Randbemerkung] on this

⁵⁵⁶ Johnson 1994b, 83.

⁵⁵⁷ 321. In Bezug auf einen Ball bedeutet das: „Sein ist also kein Merkmal [...]. Vielmehr ist es die reine Aktualität des Balls, seine eigene Existenz, der Akt, der all seinen Eigenschaften Sein in der Wirklichkeit verleiht.“ 321.

⁵⁵⁸ „Verb, Prädikativum, Adverb, Sein-lassendes Sein – eine solche Sprache überdehnt und sprengt ihre Grenzen in dem Versuch, die unbeschreibliche Fülle der Natur von Heiliger Weisheit auszudrücken; sie deutet auf das ewige Geheimnis hin, das so tiefgründig und absolut ist, daß einige Mystikerinnen und Mystiker das Sein sogar das ewige Nichts nennen.“ Johnson 1994b, 323.

⁵⁵⁹ Johnson 1994b, 324.

⁵⁶⁰ Die textnahe, wenn auch etwas holperige deutsche Übersetzung lautet: „Deshalb ist dieser Name ER DER IST am meisten der eigene Name Gottes.“

⁵⁶¹ Leider lautet die deutsche Übersetzung nicht „Sie die ist“, sondern „Ich bin die ich bin“. Ebenso bedauerlich ist die Veränderung des Untertitels des Buchs, der in wörtlicher Übersetzung „Das Geheimnis Gottes in feministisch-theologischem Diskurs“ hieße und nicht „Wenn Frauen Gott sagen“.

very influential text”⁵⁶², denn dieser Name scheint sowohl ontologisch als auch historisch die passende Benennung zu sein, wenn das Geschlecht Gottes ebensogut weiblich wie männlich sein kann. Johnson traut diesem Namen einiges zu:

„ICH BIN DIE ICH BIN enthüllt das Geheimnis Sophia-Gottes in einer schwer faßbaren weiblichen Metapher als reine, übersprudelnde relationale Lebendigkeit inmitten der Geschichte des Leidens, als unerschöpfliche Quelle neuen Seins angesichts des Todes und der Zerstörung, als Hoffnungsgrund für das ganze geschaffene Universum – in praktischer und kritischer Absicht.“⁵⁶³

Kritik an Johnsons Ableitung des Gottesnamens ‚She Who Is‘ vom hebräischen Tetragramm YHWH übt Paul Mankowski, denn Johnson leitet diesen Namen nicht korrekt aus dem hebräischen Originaltext ab, der eindeutig eine grammatikalisch männliche Form besitze: „there are no linguistic grounds on which YHWH, the God of Israel, can be understood as ‚she‘“⁵⁶⁴.

Hier liegt in der Tat ein Schwachpunkt von Johnsons biblischer Ableitung des Gottesnamens; sie beruft sich auf Thomas von Aquin, ohne das Original zu berücksichtigen. In diesem Punkt hätte sie sich nicht auf die Sprache der Bibel stützen sollen, die ihr hier kein Material liefert, sondern die Wahl eines weiblichen Gottesnamens anders begründen sollen – auch gegen den androzentrischen Gottesnamen der Bibel.

Gott ist relational

Was aber ist die Verbindung dieses Gottes zu den Menschen, zur ganzen Schöpfung? Johnson kritisiert die Theorie des Thomas von Aquin, dass zwar eine Beziehung der Geschöpfe zu Gott existiere, aber „keine natur-wirkliche Beziehung in Gott zu den Geschöpfen“⁵⁶⁵. Denn obwohl dies auch auf eine *andere* Beziehung Gottes zur Welt hinweisen könne, was noch akzeptabel wäre, ist doch in der Wirkungsgeschichte das Bild eines beziehungslosen Gottes zu dominant gewesen und muss heute verworfen werden, die Welt ist

⁵⁶² Johnson 1992, 242.

⁵⁶³ Johnson 1994b, 328.

⁵⁶⁴ Mankowski 2001, 56. Mankowskis Artikel erscheint in einem von zwei Sammelbänden, die von Alvin F. Kimel mit der Intention grundlegender Kritik an feministischen Theologinnen herausgegeben wurden: Kimel 1992, 2001.

⁵⁶⁵ Johnson 1994b, 304.

nicht getrennt von Gott. „Johnson’s worldview emerges from the sacramental vision of Roman Catholicism.“⁵⁶⁶

Johnson erweitert das oben genannte Rahnersche Axiom, indem sie Relationalität als Wesen Gottes beschreibt, demgemäss „ist die immanente Trinität die Natur Gottes und umgekehrt“⁵⁶⁷. Die Beziehung Gottes und der Welt ist gegenseitig, wenn auch asymmetrisch, da letztere von Gott auf eine Art abhängt, die umgekehrt nicht gegeben ist. Gott ist in der Welt, aber die Welt ist auch in Gott.

Damit wendet sich Johnson sowohl gegen den klassischen Theismus – in dessen Logik die Verbundenheit mit der Welt eine Schwächung Gottes darstellen würde – als auch gegen ein pantheistisches Denken, in dem die fehlende Distanz von Gott und Welt eine Freiheitsbeziehung beider verunmöglicht. Das bedeutet gerade für Frauen eine Gefährdung ihres Strebens nach Autonomie. „A God who is collapsed into nature offers no ultimate point of reference with which of whom to have a relationship.“⁵⁶⁸

Das Denkmodell des Panentheismus stellt eine Alternative zu Theismus und Pantheismus dar. Es bezeichnet die Vorstellung, dass Gott in der Welt ist, aber zugleich größer als diese und somit sowohl innerhalb als auch außerhalb der Welt ist. „Die göttliche Transzendenz ist ein Ganzes, das alle Teile einschließt und die Welt umfaßt, statt sie auszuschließen, [...] während die göttliche Immanenz der Welt als innerste Dynamik und Ziel gegeben ist.“⁵⁶⁹ Dies passe „ausgezeichnet zu feministischen Wertvorstellungen“⁵⁷⁰, so Johnson.

Die Vorstellung, dass die Welt in Gott ist und nicht nur umgekehrt, verbindet sie mit der kabbalistischen Lehre von der Selbstbeschränkung Gottes und mit der Vorstellung der Entäußerung Gottes in Jesus. Beides kann mit Hilfe der

⁵⁶⁶ Bednarowski 1999, 76. Zur Sakramentalität der Welt bei Johnson vgl. die Ausführungen zur Anwesenheit Gottes in der Schöpfung in Abschnitt 3.4.2 dieser Arbeit.

⁵⁶⁷ Johnson 1994b, 307.

⁵⁶⁸ Bednarowski 1999, 76. Bednarowski bewertet Johnsons Begriff von Panentheismus als ein Beispiel, wie Johnson zwischen den Interessen der Tradition – in diesem Fall der Betonung der Unverfügbarkeit Gottes – und von Frauen heute vermittelt. „It is certainly possible to look at Christian women like Johnson, or Sallie McFague [...] primarily as guarding the boundaries of Christian identity. [...] But I want to [...] suggest that it is also enlightening – in terms of understanding more about theological creativity – to see their efforts as issuing from a desire to preserve the creative potential of their tradition’s insights by maintaining a sense of what constitutes an authentic interpretation of its best insights.“ Bednarowski 1999, 76. Vgl. ebd., 186f.

⁵⁶⁹ Johnson 1994b, 313. Damit ist der auch in feministischer Theologie immer wieder diskutierte Dualismus von Immanenz und Transzendenz aufgehoben: „Transzendenz und Immanenz entsprechen sich wechselseitig, statt einander entgegengesetzt zu sein.“ Johnson 1994b, 313.

⁵⁷⁰ Johnson 1994b, 313.

Metaphern von Schwangerschaft, Geburt und Freundschaft veranschaulicht werden.

Panentheismus ist eine Vorstellung, die in Prozesstheologien eine zentrale Rolle spielte. Joseph Bracken schlägt Johnson deshalb vor, zugunsten der prozesstheologische Denkweise von ihrer thomistischen Position abzurücken.⁵⁷¹ In *Does God Play Dice?* hatte Johnson über die klassische theologische Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Vorsehung und Zufall nachgedacht. Angesichts der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts argumentiert sie unter Berufung auf Thomas von Aquin für folgendes Gottesbild: „a self-emptying, self-offering, delighting, exploring, suffering, sovereign Love, transcendent wellspring of all possibilities who acts immanently through the matrix of the freely evolving universe“⁵⁷² und löst damit eine Debatte mit Bracken aus.

Gott ist Sophia und Trinität

Zentrales Kennzeichen von Johnsons Gottesbild in „She Who Is“ ist ihre Re-Konstruktion christlicher Trinitätslehre unter Verwendung der biblischen Figur der Sophia.⁵⁷³ „Der ganze Band ist ein Versuch, die Innovationskraft der biblischen Rede von Weisheit als Chiffre der feministischen bzw. integrativen Relektüre der Trinitätslehre zu interpretieren.“⁵⁷⁴

Warum war eine solche Relektüre der Trinitätslehre notwendig? Johnson bewertet die historisch-theologische Entwicklung des Trinitätssymbols wegen seiner androzentrischen Metaphorik und implizit hierarchischen Struktur als problematisch und unternimmt deshalb eine feministisch-theologische Rekonstruktion des Trinitätssymbols: Die Trinität ist eigentlich kein Objekt theoretischer Spekulationen, sondern muss menschlichen Erfahrungen

⁵⁷¹ Bracken 1996. Einige Jahre später schlägt Bracken Johnson erneut vor, prozesstheologisch zu argumentieren: Bracken 1999. Das lehnt Johnson vehement ab, vgl. Johnson 1999a, 98-104. Vgl. außerdem Bracken 2001. Eine Analyse der Debatte zwischen Johnson und Bracken unternimmt: Masson 2001.

⁵⁷² Johnson 1996a, 18. Aus ebendiesen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen hat sich die Prozessphilosophie bzw. -theologie entwickelt, von der Johnson einerseits viele Elemente übernimmt, der sie aber in Bezug auf das Bild von Gott als Prozess nicht folgt.

⁵⁷³ Die Kapitel 7 bis 9 im dritten Teil handeln von den drei ‚Personen‘ der Trinität, wobei Johnson entgegen dogmatischer Lehrtradition mit dem Geist beginnt. Denn dieser sei näher an den Alltagserfahrungen von Frauen und an den Heilserfahrungen aller Menschen und trage so zur Verständlichkeit der christlichen Lehre bei. Außerdem entspreche es der historische Entwicklung, mit dem Geist zu beginnen, da dieser schon vor der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus existiert habe.

⁵⁷⁴ Hailer 2001, 31, Anm. 30.

entsprechen, so besagt das Rahnersche Axiom: „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt.“⁵⁷⁵ Damit beendete Rahner eine jahrhundertelange theologische Tradition, die über eine immanente Trinität spekulierte, deren Wesen sich nicht in der Heilsgeschichte zeige, sondern davon unabhängig sei. Vom diesem inneren Wesen sind aber keine anderen Eigenschaften anzunehmen als diejenigen, die den Menschen geoffenbart worden sind.⁵⁷⁶

Warum wählt Johnson nun die Figur der Weisheit, Sophia? Diese kann drei wesentliche Eigenschaften der Dreifaltigkeit und damit verbundene positive Auswirkungen auf menschliches Handeln versinnbildlichen: erstens Beziehungshaftigkeit, Relationalität, die anhand der Erfahrung der Freundschaft vorstellbar wird.⁵⁷⁷ Zum zweiten wird im Bilde der Sophia die Gleichheit der göttlichen Beziehungen festgehalten, gegen den impliziten Subordinatianismus vieler trinitarischer Entwürfe. Und drittens beschreibt Johnson die göttliche Gemeinschaft als perichoresis im Sinne eines Tanzes und als Dreifachhelix.

Johnsons ‚feministische Theologie der Trinität‘ hat in der Rezeption sehr viel Zustimmung erhalten, denn sie überzeugt viele als weibliches und doch der Tradition entstammendes Gegenbild zum männlich imaginierten Gott des klassischen Theismus: „Weisheit als weiblicher Zug des Göttlichen in christlicher Perspektive“⁵⁷⁸. So bezeichnet Mary Grey – im Gegensatz zu Woodhead – Johnsons Bearbeitung des Weisheitsthemas als: „the steadily insistent way that feminist theology has been working on the integrating of scriptural themes within Christian doctrine and systematic theology“⁵⁷⁹.

Was bedeutet die Versinnbildlichung durch die Sophia-Figur nun für die drei ‚Personen‘ der Trinität? Das zeigt Johnson ebenfalls in *She Who Is*. Programmatisch beginnt sie mit ‚Geist-Sophia‘, da Pneumatologie in der Tradition oft vernachlässigt wurde. Dies verursachte eine mangelnde

⁵⁷⁵ Johnson 1994b, 271.

⁵⁷⁶ Johnson diskutiert Neuformulierungen der Trinitätslehre im 20. Jahrhundert; hier stehen „das von Barth und Rahner umrissene, modalistische und das bei Moltmann und Boff wieder aufgenommene, gemeinschaftliche Schema“ im Mittelpunkt. Dabei kritisiert Johnson vor allem Jürgen Moltmann, unter anderem bezüglich der Naivität seiner Annahme, allein die Rede von einem dreifaltigen Gott würde schon das Patriarchat beenden. Johnson 1994b, 284.

⁵⁷⁷ Ebenso wenig, wie miteinander befreundete Personen ihre Individualität verlieren, geschieht dies auch mit den drei göttlichen. „Die Liebe der Freundschaft ist das wahre Wesen Gottes.“ Johnson 1994b, 295.

⁵⁷⁸ Hailer 2001, 31.

⁵⁷⁹ Grey 2001, 108.

Sensibilität im Umgang mit der Schöpfung und damit der heutigen ökologischen Krise. ‚Christus-Sophia‘ erfordert die meisten Reflexionen und Rechtfertigungen in einer feministischen Theologie. Johnson entwickelt hier eine ‚Weisheitschristologie‘ unter auffallend starker Relativierung der historischen Tatsache, dass Jesus ein Mann war. Statt von Gottvater schreibt Johnson von Mutter-Sophia, nicht ohne die Problematik der Mutter-Metapher zu reflektieren und zu betonen, dies sei nur eine von vielen möglichen Gottesbildern.

Geist

Die Vielfalt der Präsenz Gottes in der Welt wird durch den Geist repräsentiert. „Wenn wir genauer fragen, welche Augenblicke oder Ereignisse Gottes Geist vermitteln, kann die Antwort nur lauten: *alle* Erfahrungen, die ganze Welt. Es gibt kein exklusives Gebiet, keinen besonderen Bereich, der allein als religiös bezeichnet werden könnte.“⁵⁸⁰ Drei Orte der Vermittlung sind die Natur, Beziehungen zwischen Menschen und soziale Veränderungen.

Frühchristliche Vorstellungen sprechen vom Geist als Sonnenlicht, Wasser oder einer Pflanze. Warum wurde der Geist weitgehend vergessen?⁵⁸¹ Die Ursachen vermutet Johnson zum einen in der Dogmengeschichte und ihrer jeweiligen Entwicklungen in Protestantismus und Katholizismus und zum anderen „in der Verbindung der Vorstellung vom Geist mit den Rollen und Personen wirklicher Frauen, die in Kirche und Gesellschaft marginalisiert sind“⁵⁸².

Sie benennt drei Aspekte der Präsenz des Geistes in der Welt: die Schöpfungsmacht als ‚Creator Spiritus‘, ‚Erneuerung und Ermächtigung‘ auf kosmischer, sozialer, individueller Ebene sowie die Schaffung von Religionen, Orten der Vermittlung göttlicher Gnade. Um dieses Wirken in Worte zu fassen, untersucht Johnson zunächst die von Thomas von Aquin gewählten Bezeichnungen „hervorgehende Liebe“, „gegenseitige Liebe“ und „Gabe“.⁵⁸³ Deren feministische Verwendung muss jedoch sowohl die Gleichwertigkeit des

⁵⁸⁰ Johnson 1994b, 175. Erfahrungen als religiöse zu deuten bleibt selbstverständlich jeder und jedem einzelnen selbst überlassen, vgl. 178f.

⁵⁸¹ Johnson 1994b, 180. „Den Geist zu vergessen heißt nicht, eine gesichtslose, schattenhafte Hypostase zu übergehen, sondern das Gottesgeheimnis zu mißachten, das uns näher ist, als wir uns selbst sind, und das in belebendem, befreiendem Mitfühlen naht und vorüberzieht.“ Johnson 1994b, 184.

⁵⁸² Johnson 1994b, 183.

⁵⁸³ Johnson 1994b, 198f.

Geistes mit den anderen zwei göttlichen Personen betonen als auch die Freiheit im Geben. Selbst schlägt Johnson die Bilder „Geist-Sophia, Freundin, Schwester, Mutter und Großmutter“⁵⁸⁴ vor.

Sie hält drei wesentliche Erkenntnisse fest, die dem klassischen Bild vom Geist widersprechen: Geist-Sophia ist nicht reine Transzendenz, sondern sowohl immanent als auch transzendent, nicht gleichgültig, sondern „an Mitgefühl für die Welt gebunden“⁵⁸⁵; nicht abgeschieden von der Welt, sondern ihr durch „eine dynamische relationale Autonomie“⁵⁸⁶ verbunden. Diese Rede vom Geist wird nicht nur dem Göttlichen mehr gerecht: „Wenn mit Geist-Sophia vor Augen Frauen als *imago dei* gesehen werden, kommt eine Möglichkeit für die Integrität von Frauen jenseits jeder Dichotomisierung ins Blickfeld.“⁵⁸⁷ Catherine Keller vergleicht an dieser Stelle Johnson mit Mary Daly und urteilt, dass Johnson hier mehr im Sinne Dalys handelt als Daly es selbst mit der Preisgabe des Geistes tat.

„Sister Johnson, C.S.J., thinks in sisterhood with the rigorously post-Catholic Daly, who analyzed the classical ‚procession‘ of the Third Person from the Father and Son as a case of Virginia Woolf’s ‚processions of the sons of men‘. But Johnson’s reading strategy seems truer to Daly’s methodological ‚re-reversals‘ than Daly’s own dismissal of the Holy Spirit.“⁵⁸⁸

Auf der Suche nach einer Neubestimmung des Geistes verwirft Johnson den Vorschlag Sallie McFagues, den Begriff angesichts seiner schwierigen Wirkungsgeschichte ganz fallen zu lassen und ihn durch das Bild von Gott als Freundin und Freund zu ersetzen. Johnson will stattdessen am traditionellen Wort festhalten und ihm neue Deutungen verleihen. Andererseits, so Keller, schieße Johnson insofern über das Ziel hinaus, als ihre Rede vom Geist zu affirmativ sei.

„Johnson’s ‚theology‘ suffers from the enthusiastic overreach of most theological discourse (no doubt including my own) which invariably mistakes its hopeful eschato-logic for the immediacy of a transcendent presence: the possible feels so radiantly real in the pneumatic disclosure that it is mistaken for the already real. [...] Nonetheless, the normative appeal of such feminist theology, stubbornly and effectively continues to put its hope into practice.“⁵⁸⁹

⁵⁸⁴ Johnson 1994b, 204.

⁵⁸⁵ Johnson 1994b, 205.

⁵⁸⁶ Johnson 1994b, 206.

⁵⁸⁷ Johnson 1994b, 207.

⁵⁸⁸ Keller 1996, 297.

⁵⁸⁹ Keller 1996, 298. Vergleiche die Kritik Pannenbergs an der Analogie sowie die Kritik Hailers an Johnson – typisch protestantische Vorbehalte gegenüber der katholischen „Analogical Imagination“?!

Gloria Schaab, die nicht vollständig von Johnsons Sophia-Trinitätslehre überzeugt ist,⁵⁹⁰ bemerkt allerdings zur Sophia-Interpretation des Geistes: „The fullest and most cohesive application of this paradigm is in her discussion of Spirit-Sophia [...]“⁵⁹¹

Jesus Christus

Bisher, so Johnson in *Consider Jesus*, wurde beinahe alle Theologie, auch die Befreiungstheologie, von Männern betrieben, aber die Frage, wer Jesus sei, werde nun auch von Frauen beantwortet. Sie unterscheidet zwei Typen dieser neuen feministischen Theologie: „One is called revolutionary feminist theology and the other reformist.“⁵⁹² Während erstere die als hoffnungslos patriarchal beurteilte christliche Tradition verlassen und dementsprechend keinerlei Interesse an christologischen Fragen hat, hofft letztere noch auf die befreiende Relevanz einer feministisch reformulierten Christologie und teilt die Vision „that of a new human community based on the values of mutuality and reciprocity“⁵⁹³.

Dem aber stehen sexistische Strukturen – das Patriarchat, das auch in der katholischen Kirche herrscht – und Denkmuster entgegen. „The fundamental analysis of the situation made by feminist theologians is that sexism is pervasive.“⁵⁹⁴ Wie auch Rassismus wertet Sexismus Menschen ab und verletzt damit ihre Würde. „Virtually all of the influential male theologians in the Tradition have thought in this pattern.“⁵⁹⁵

Laut Johnson hat die Erhebung der Tatsache, dass Jesus ein Mann war, zu einem universalen Prinzip besonders zur Diskriminierung von Frauen beigetragen. Aber nicht nur diese Konsequenzen sprechen gegen diese Verallgemeinerung, sondern auch zwei historische Argumente. Zum einen

⁵⁹⁰ „While Johnson’s appropriation of the Sophia tradition bears the weight of her Trinitarian formulation, it does show intermittent signs of wear [zeitweise Verschleißerscheinungen].“ Schaab 2002, 225.

⁵⁹¹ Schaab 2002, 225.

⁵⁹² Johnson 1990a, 97. Zur Kritik an dieser Zweiteilung feministischer Theologie, die schon 1978 von Plaskow und Christ bezweifelt wurde, vgl. Hailer 2001, 22.

⁵⁹³ Johnson 1990a, 99. Als Vertreterinnen dieser ‚reformistischen feministischen Theologie‘ nennt Johnson: Radford Ruether, Schüssler Fiorenza, Carr, Farley.

⁵⁹⁴ Johnson 1990a, 99. Der in dieser Form vorgenommene Vergleich mit Rassismus wurde mittlerweile von schwarzen Frauen kritisiert, da er ihre doppelte Diskriminierung durch Sexismus und Rassismus – und auch den Rassismus weißer Frauen – aus dem Blick geraten lasse. Der Ansatz schwarzer Frauen heißt in Abgrenzung vom Feminismus ‚Womanismus‘ und hat eine eigene Theologie entwickelt. Vgl. Williams, Delores 1993, Wollrad 1999.

⁵⁹⁵ Johnson 1990a, 100.

weist die Tatsache, dass Jesus ein Mann sei und Gott männliche Namen gegeben habe, laut traditioneller Theologie auf das Geschlecht Gottes hin oder zumindest darauf, welches Geschlecht Gott eher repräsentiere. Aber diese naive Interpretation der Offenbarung übersieht, dass laut Gen 1 Mann und Frau als Bild Gottes geschaffen sind und deshalb Gott in gleich hohem oder besser umgekehrt, in gleich begrenzten Maß in Gestalt beider Geschlechter vorstellbar ist. Denn in den jüdischen Schriften, im Evangelium und in der christlichen Tradition finden sich durchaus weibliche Bilder Gottes, und Jesus vergleicht sich selbst mit der Figur der Weisheit.⁵⁹⁶

Und zum anderen wird in diesem Denkmuster die Inkarnation Gottes in einem Mann als Argument zur anthropologischen Abwertung von Frauen missbraucht, indem sie als ontologische Notwendigkeit dargestellt wird und nicht mehr als die historische Option, die sie war. „The gender of Jesus has been taken to be the mode or paradigm of what it means to be human.“⁵⁹⁷

In Jesus von Nazareth wird der relationale Geist Gottes konkret erfahrbar, aber auch dieser Zusammenhang wurde im Lauf der Kirchengeschichte verfälscht und muss neu entdeckt werden. Jesus wurde zum patriarchalen Herrscher, und so erhielt die Tatsache, dass er ein Mann war, hohe Bedeutung. Sie führt zu einer Vermännlichung des Göttlichen und zugleich zur Vergöttlichung des Männlichen. Für eine dualistische Anthropologie gilt dann: „Wenn Mannsein für die Inkarnation und Erlösung unabdingbar ist, wird der weibliche Teil der Menschheit nicht angenommen und daher auch nicht erlöst.“⁵⁹⁸

Demgegenüber beschreibt feministische Befreiungschristologie Jesus als Befreier besonders für Frauen, so Johnson. Das bedeute eine Herausforderung an bisherige Theologie, einen Ruf zur Umkehr und eine kopernikanische Revolution, die diesmal nicht die Erde zugunsten der Sonne entthronen, sondern das Patriarchat zugunsten einer Gemeinschaft wahrer Gegenseitigkeit, „mutuality“.⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ Johnson verweist auf die Forschungen Yves Congars zu weiblichen Bildern für den Heiligen Geist und auf die Möglichkeit, Gott mit Naturbildern zu benennen. „God as Spirit may also be referred to as ‚she‘.“ Johnson 1990a, 106.

⁵⁹⁷ Johnson 1990a, 107.

⁵⁹⁸ Johnson 1994b, 213.

⁵⁹⁹ „[...] a genuine Copernican revolution, this time not dethroning the earth in favor of the sun, but patriarchy in favor of a community of genuine mutuality.“ Johnson 1990a, 112. In *Consider Jesus* stellt *feministische* Christologie noch eine Perspektive neben anderen dar. Zugleich zeichnen sich aber Aspekte und Muster ab, die für Johnson von Bedeutung bleiben und die sie in *She Who Is* weiter entwickelt.

In *She Who Is* greift Johnson diese Gedanken auf und entwickelt sie weiter. Eine erneuerte Christologie basiert auf einer alternativen Anthropologie, wobei Johnson sowohl die androzentrische als auch eine alle Unterschiede einlehnende Version ablehnt. Da das Geschlecht eines Menschen lediglich eine identitätsbestimmende Eigenschaft darstellt, votiert sie für „eine mehrpolige Sammlung aus Bestandteilen menschlicher Grundelemente, von denen die Sexualität nur eines ist“⁶⁰⁰.

Das Wirken Jesu interpretiert Johnson ganz als Ausdruck Sophias, der letztlich von Israel zurückgewiesenen biblischen Figur der Weisheit. Den Kreuzestod Jesu als Sühne für die menschlichen Sünden zu deuten, kommt nicht in Frage, vielmehr ist er eine „Parabel, die Sophia-Gottes Teilnahme am Leid der Welt darstellt“⁶⁰¹. Die Auferstehung Jesu macht dieses Leiden nicht ungeschehen, ist aber „Teil des größeren Geheimnisses von Schmerz-zum-Leben, Teil des Kampfes um die neue Schöpfung“⁶⁰². Unverzichtbarer Teil dieser Geschichte einschließlich des Pfingstereignisses und der frühen Kirche sind die Frauen in der Umgebung Jesu. Johnson erklärt die positive Bedeutung seines Mannseins: Dass er als ein durch das Patriarchat Privilegierter dessen Beseitigung betreibt und schließlich daran scheitert, stellt eine viel größere Provokation dar, als wenn dies mit einer Frau geschehen wäre.

Johnson unternimmt drei Gedankengänge zur Abschwächung der androzentrischen christologischen Sprache: Erstens ist die gesamte Nachfolgegemeinschaft christomorph durch die Teilnahme am Schicksal Jesu Christi und durch die Mitarbeit an seinem Anliegen. Also ist für den Auferstandenen die Zugehörigkeit zum männlichen Geschlecht nicht mehr relevant, und in Bezug auf den historischen Jesus wird sie weitaus weniger bestimmend. „Nicht Mannsein ist für das Wesen Christi konstitutiv, sondern das erlöste und erlösende Menschsein im Geist.“⁶⁰³ Ein zweiter Aspekt entstammt der klassischen Dogmatik und besagt, „dass nicht Jesu Mannsein von

⁶⁰⁰ Johnson 1994b, 216. Dazu zählt Johnson „Körperlichkeit und damit Geschlecht und Rasse, Beziehung zur Erde, zu anderen Personen und sozialen Gruppierungen; ökonomische, politische und kulturelle Lage und dergleichen“ und darüber hinaus „Alter, [...] historischer Zeitpunkt, körperliche Behinderung, soziale Lage und andere Grundaspekte der konkreten geschichtlichen Existenz“. Johnson 1994b, 216.

⁶⁰¹ Johnson 1994b, 220.

⁶⁰² Johnson 1994b, 221. In diesem Buch schenkt Johnson möglichen Deutungen von Kreuz und Auferstehung Jesu wenig Beachtung.

⁶⁰³ Johnson 1994b, 227. Warum misst Johnson der Frage, ob Frauen imago Christi sind, soviel Bedeutung bei? Das hängt nicht zuletzt mit der Frage der Ordination von Frauen zu Priesterinnen der römisch-katholischen Kirche zusammen. Vgl. Johnson 2002a.

lehramtlicher Bedeutung ist, sondern sein Menschsein in der Solidarität mit dem ganzen, leidenden Menschengeschlecht⁶⁰⁴. Und drittens manifestiert sich in der Beschreibung Jesu Christi als Weisheit die „Erkenntnis, daß Jesus als menschgewordene Sophia selbst in seinem menschlichen Mannsein so verstanden werden kann, dass er die Güte Gottes in weiblicher Gestalt offenbart“⁶⁰⁵. Hailer fasst zusammen, wie Johnson an dieser Stelle Christologie und Weisheitslehre miteinander kombiniert:

„Blickt man auf die Soteriologie – bei Johnson ‚functional christology‘ – so ergeben sich folgende weisheitschristologische Spezifika: (1) [...] Weisheitschristologie steht für die Offenbarung von Gottes Beziehunghaftigkeit überhaupt. (2) Weisheitschristologie ermöglicht distinkte Kritik an falschen Schlüssen aus der Tatsache von Jesu Mannsein. [...] In beiden Fällen, der christologischen Basisbestimmungen wie der soteriologischen Konkretionen geht es [...] nicht darum, durch Weisheit etwas schlechthin Neues auszusagen. Vielmehr verwendet Johnson den Terminus als hermeneutisches Instrument, um neue Zugänge zu verdrängten Themen zu schaffen, traditionsgeschichtliche Richtigstellungen zu unternehmen oder Fehlinterpretationen abzuwehren.“⁶⁰⁶

Gloria Schaab sieht dieses Vorgehen kritisch und meint, dass Johnson der Sophia-Figur mit der Identifikation mit Jesus Christus zu viel abverlange.

„[...] while the concept of Jesus as Sophia-incarnate is capable of expressing his ministry of teaching, prophetic witness and table fellowship, it strains [strengt sich an] to provide a fully convincing context for his suffering and death. Sophia incarnate in Jesus seems to retreat in the life-threatening moments, only to return in order to act on his behalf in the resurrection event.“⁶⁰⁷

Die eindimensionale Interpretation Jesu als Sophia lenke von Leiden und Tod Christi ab – so ist es kein Zufall, dass Johnson die Figur der Shekinah mit einbezieht, wenn sie die Leidensthematik reflektiert.⁶⁰⁸

⁶⁰⁴ Johnson 1994b, 228.

⁶⁰⁵ Johnson 1994b, 229.

⁶⁰⁶ Hailer 2001, 75. Shannon Schrein fasst Johnsons Verknüpfung des Sophia-Motivs mit christologischen Fragen in fünf Punkten zusammen. (1) Die Rede von Jesus als Sophia durchbricht die traditionelle ontologische Assoziation des Mannseins Jesu mit Gott. (2) Das Gottessymbol wird dadurch erweitert und beinhaltet auch weibliche Symbolik. Frauen sind ganz imago dei und imago Christi. (3) Die Menschwerdung von Jesus-Sophia durchbricht die Dichotomie von Materie und Geist – auch erstere wird mit Gott verbunden. (4) Die Verwendung von Kategorien der Weisheit helfen im Kampf um die Emanzipation von Frauen und die Bildung einer Gemeinschaft der Gegenseitigkeit. (5) Eine umfangreiche Sicht von Erlösung bezieht Jesu Leben mit ein und zeigt seinen Tod als dessen Konsequenz. „God is understood not as the vindictive, angry father who demands the bloody death of his son in payment of his honor but as one who stands in solidarity with all those who suffer as a result of injustice.“ Schrein 1998, 64.

⁶⁰⁷ Schaab 2002, 226. Aufgrund dieser Beobachtungen untersucht Schaab, ob eine ‚Schekinah Christology‘ ein überzeugenderes Konzept darstellen kann. Schaab 2003.

⁶⁰⁸ Vgl. Abschnitt 3.4 dieser Arbeit.

Eine weitere Frage betrifft die starke Relativierung des Geschlechts Jesu durch Johnson, während sie sich zugleich immer wieder auf spezifische Frauenerfahrungen bezieht. Dies stellt einen Widerspruch dar, der auch andere feministische Theologinnen beschäftigt. „How, then, can the contradiction between ‚mystery‘, ‚the hidden God‘ and the scandalous particularity of the God revealed as embodied be understood?“⁶⁰⁹ Vielleicht sind sowohl das historische Geschlecht Jesu als auch sein Tod doch schwieriger in das Sophia-Konzept zu integrieren, als Johnson selbst zugibt.

Mutter

„Das Geheimnis Sophia-Gottes [...] ist selbst im Offenbarwerden immer und ewig absolutes Geheimnis.“⁶¹⁰ Sie selbst ist anfanglos und zugleich der Ursprung der Schöpfung. Eine angemessene Metapher für sie ist die der Mutter, wie Johnson unter Bezugnahme auf so unterschiedliche AutorInnen wie Adrienne Rich und Johannes Paul I. vorschlägt. Diese Rede wurde zugunsten des Vater-Gottes in den Hintergrund gedrängt, ein Vorgang, der zum einen den analogen Charakter dieses Bildes vergessen ließ und zum anderen patriarchalen Machtinteressen diente. Über Thomas von Aquin wurde die aristotelische Auffassung von der weiblichen Passivität bei der Zeugung theologisch relevant. Heute aber ist die Herrschaft der Väter nicht nur biologisch, sondern auch sozial nicht mehr unangefochten. Die Rede von Gott als Mutter in „Macht und Verwundbarkeit“ kommt den Erfahrungen von Frauen entgegen.⁶¹¹

Problematisch allerdings sind die patriarchale Verklärung des Mutterseins als wahrer Bestimmung der Frau und die damit verbundene Reduzierung von Frauen auf die Mutterschaft sowie das Abschieben des Mutterseins ins Private. Ein weiterer schwieriger Punkt besteht in den negativen Erfahrungen von Mutter- (und von Kind-) Sein: unfreiwillige Mutterschaft, Armut, ungeeignete Mütter, missbrauchende oder übermächtige Mütter. „Das Symbol von Gott als Mutter ist mit all dieser Vertracktheit behaftet.“⁶¹²

⁶⁰⁹ Grey 2001, 74.

⁶¹⁰ Johnson 1994b, 235.

⁶¹¹ Johnson 1994b, 241.

⁶¹² Johnson 1994b, 245.

Dennoch sind positive und bereichernde Erfahrungen des Mutter- und des Kind-Seins für eine analoge Rede von Gott brauchbar.⁶¹³ Diese entwickelt Johnson in zweifacher Hinsicht weiter: Als „Mutter des Universums“⁶¹⁴ hat Gott zum einen die Schöpfung entstehen lassen und setzt sich für ihren Erhalt und ihr Gelingen ein. Biblische Metaphern beschreiben sie als mütterlich, kämpferisch oder barmherzig bzw. gnädig – dies widerspricht dem klassischen theistischen Bild einer Trennung Gottes von der Welt nach dem Ende der Schöpfung. Parallel zur Erschaffung der Welt wird Gott auch die Toten erwecken, so die christliche Hoffnung. Zum anderen ist Mutter-Sophia als „Begründerin barmherziger Gerechtigkeit“ sowohl fürsorglich tätig als auch im Einsatz für Gerechtigkeit für die Marginalisierten. Der Einsatz für Gerechtigkeit muss allerdings auch die ökologische Dimension mit einschließen.⁶¹⁵

Auch diese Reflexionen korrigieren einen Aspekt der Gottesrede des klassischen Theismus, denn die Verwendung der immanenten Mutter-Metapher ist nicht nur eine Ergänzung des Bildes vom transzendenten Vatergott; beide sind keine Gegensätze, sondern „Chiffren [...], die die menschliche Erfahrung der Nähe Gottes im Geheimnis bezeichnen und auf das göttliche Wesen als freiheitlich bezogen hindeuten.“⁶¹⁶ Auch die Verbindung von Sophia und Mutter sieht Schaab skeptisch:

„Johnson once again fruitfully appropriates the Scriptural tradition in relation to the ‚motherhood‘ of God. Nevertheless, this image has few echoes in the Sophia tradition itself [...], which further demonstrates the difficulty of appropriating a single model to communicate the immensity of the Triune mystery of God.“⁶¹⁷

⁶¹³ „Auf unterschiedliche Weise bedeutet das Verhältnis für die Mutter wie für auch für das Kind eine tiefe wechselseitige Abhängigkeit und Gegenseitigkeit des Lebens, eine Intimität und Vertrautheit von einer solchen Qualität, dass sie wahrhaft personschaffend sind. Weder für die Mutter noch für das Kind erschöpft es die Möglichkeiten ihrer Beziehungsfähigkeit.“ Johnson 1994b, 246.

⁶¹⁴ Johnson 1994b, 246.

⁶¹⁵ „Als schöpferischer, lebensspendender Mutter aller liegt Gott das Wohlergehen der ganzen Welt, ihrer Lebenssysteme und all ihrer Bewohnerinnen und Bewohner am Herzen. Die Erhaltung der Bodenschätze, der Schutz bedrohter Tierarten, die rechte Neuordnung ökonomischer Verhältnisse, die gerechte Umverteilung der Güter und das Verbot all dessen, was der Schöpfung schadet, sind menschliche Handlungen, die die mütterlich engagierte Liebe der Weisheit vergegenwärtigen.“ Johnson 1994b, 253. Johnson spricht sich an dieser Stelle gegen eine Konkurrenz von Gerechtigkeitsethik und Ethik der Sorge aus, da beide einander ihrer Ansicht nach ergänzen und nicht widersprechen.

⁶¹⁶ Johnson 1994b, 256.

⁶¹⁷ Schaab 2002, 226.

3.3.3 Maria und das Geschlecht Gottes

Warum ist ‚Maria‘ ein Thema, das hier unter der Überschrift *Geschlecht und Gott* steht? Johnson vertritt die These, dass in einem jahrhundertelangen Prozess die vom männlichen Gottesbild abgespaltenen weiblichen Eigenschaften Gottes auf Maria übertragen wurden. Johnson will nicht weniger erreichen als eine Rückübertragung dieser Eigenschaften auf Gott – und damit eine Entlastung der historischen Person Maria von der Vergöttlichung. Selbst interpretiert Johnson Maria als Teil der Gemeinschaft der Heiligen. Darum soll in diesem Abschnitt zunächst Johnsons Begriff der ‚Communion of Saints‘ erläutert und anschließend Maria als Teil dieser Gemeinschaft beschrieben werden.

Mit dem Aufsatz *May We Invoke the Saints?* widmet Johnson sich 1987 erstmals dem Thema Heilige; der Grund dafür ist vermutlich in ihrem Engagement im ökumenischen Dialog zu suchen.⁶¹⁸ Sie unternimmt erste Schritte zu einer auch aus protestantischer Sicht akzeptablen Interpretation der katholischen Praxis der Anrufung der Heiligen, indem sie diese historisch erklärt und biblisch rechtfertigt. Johnson betont, was sowohl für die Verehrung der Heiligen als auch Marias gilt: Ihre Funktion kann weder Erlösung sein – denn diese ist Jesus Christus vorbehalten – noch die Vermittlung zwischen den Gläubigen und (einem unbarmherzigen) Gott – beides würde ein Konkurrenzverhältnis zwischen den Heiligen und Gott implizieren. Aber die Heiligen stehen nicht zwischen den Gläubigen und Jesus Christus, sondern sind mit den Glaubenden in Christus.⁶¹⁹

Auch in *Friends of God and Prophets* charakterisiert Johnson ‚Heilige‘ nicht im traditionellen Sinn als die wenigen, von der Kirche herausgehobenen Verstorbenen, sondern als eine Vielzahl von Menschen, die an der Heiligkeit Gottes teilhaben – in Anlehnung an den Bibelforscher Weish 7,27, der sich auf die biblische Figur der Weisheit bezieht:

⁶¹⁸ Johnson 1987, Vgl. Johnson 1990b.

⁶¹⁹ Johnson 1987, 44. Einige Aspekte, die Johnson in *Friends of God and Prophets* ausarbeiten wird, sind bereits hier zu finden, darunter die heutige Krise der Heiligenverehrung in der westlichen Welt, die historische Rekonstruktion dieser Verehrung und die entscheidende Frage, ob der Tod jegliches Leben beendet – denn dann wäre die Anrufung der Heiligen ja sinnlos. Selbstverständlich ist dieser Text nicht mehr als ein Vorgeschmack auf das spätere Buch, weitere Unterschiede zum Buch sind die hier recht konventionellen Beispiele (Heiligenlitanei, Ave Maria-Gebet) auf der einen (46-48), der Bezug zur Ahnenverehrung in Afrika auf der anderen Seite (49-51). Die Beispiele sind im Buch von 1998 zahlreicher und eher politisch konnotiert, während der Blick nach Afrika in *Friends of God and Prophets* verschwindet.

„Although she is but one, she can do all things,
and while remaining in herself, she renews all things:
in every generation she passes into holy souls
and makes them friends of God, and prophets.“⁶²⁰

Johnson setzt die Formulierung ‚Freunde Gottes und Propheten‘ mit der Gemeinschaft der Heiligen gleich und verbindet diese so mit dem Weisheitsmotiv. Denn die ‚communion of the saints‘ ist keine Formulierung, die wörtlich der Bibel entstammt. Allerdings stelle die Mahlgemeinschaft Jesu einen Vorgeschmack auf das Reich Gottes und eine Form dar, Sophia-Gott zu kommunizieren. Auch die frühe Kirche stiftete Mahlgemeinschaft, und von den ersten ChristInnen weiß Johnson: „They called each other saints“⁶²¹. Der Ursprung der für sie relevanten Vorstellungen von Heiligkeit liegt allerdings im jüdischen biblischen Denken von dem einen heiligen Gott. Dabei meint Heiligsein zunächst: „dedicated or set apart. It carries the connotation of something separate, pure and clear“⁶²², wobei es sich aber nicht um moralische Kategorien handelt, sondern um Eigenschaften des Numinosen. Die Abgeschlossenheit geht jedoch mit Relationalität einher, so Johnson, daher konstatiert sie die Verbindung von göttlicher Transzendenz und Immanenz als typisch für das biblische Gottesbild.⁶²³

Friends of God and Prophets kann als die Ekklesiologie Johnsons gedeutet werden⁶²⁴ – inspiriert durch die Tradition, sie aber zugleich re-konstruierend. 2005 blickt Johnson zurück:

„As many reviewers of *Friends of God and Prophets* have pointed out, it sort of takes the God-question and then leaves it in a way there and turns the spot on the human community.“⁶²⁵

⁶²⁰ Johnson 1998, 40.

⁶²¹ Johnson 1998, 50.

⁶²² Johnson 1998, 50.

⁶²³ 51. Beide stellen also keine Gegensätze dar, denn innerweltliche Manifestation ist *die* Form göttlicher Selbstmitteilung: „compassionate and challenging engagement is the very form in which divine transcendent holiness makes itself known“. Ebd.

⁶²⁴ „Barbara Andolsen has pointed out that my work on the communion of saints is actually an ecclesiology, one premised in the community of the discipleship of equals.“ Johnson 2004b,178. Auch Heike Walz versteht *Friends of God and Prophets* als „feministische Ekklesiologie“ – und ist damit eine der wenigen deutschsprachigen Autorinnen, die Johnson rezipieren. Walz 2006, 147-155.

Das Buch kann aber nicht nur als Ekklesiologie, sondern auch als Eschatologie Johnsons gelesen werden. „I found particularly moving and intellectually satisfying Johnson’s declaration that the stream of *unnamed* forebearers who devised means of survival, who [...] contributed to human flourishing, and who struggled against the tyrants and oppressors of their times are embraced by and celebrated in the doctrine of the communion of the saints.“ Andolsen 1999, 85.

⁶²⁵ „The struggle against human evil is the moral landscape in which Johnson situates her theology.“ Andolsen 1999, 84.

Some people have even said, that's my book on the church, that's my ecclesiology, this notion of relationality between all of us including the earth but among people especially and among those who have died and those who are alive, with relationships of equality and mutuality and so on."⁶²⁶

Die Verbindung von Maria und den Heiligen besteht im Thema der Nachfolge, des ‚discipleship‘, mit dem sich Johnson bereits zu Beginn der achtziger Jahre in einzelnen Texten befasst. 1983 wirft sie die Frage nach dem Zusammenhang von Theorie und Praxis auf, von der Relevanz des Glaubens angesichts menschlichen Leidens. Und zum anderen stellt sie hier bereits feministische Reflexionen an, weist auf die Tradition der Jesus-Nachfolge von Frauen hin, die durch androzentrische Geschichtsschreibung negiert worden und nun wieder zu entdecken sei. Als „the true disciple“⁶²⁷ findet hier dann Maria Erwähnung.

Bereits seit 1984 befasst Johnson sich mit Maria; ihr Aufsatz *Mary and Contemporary Christology* widmet sich der Rekonstruktion von Mariologie im Verhältnis zur Christologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Wie der Untertitel *Rahner and Schillebeeckx* zeigt, geht Johnson hier vom Denken der beiden Theologen aus und formuliert am Ende zehn eigene Thesen zu einer „systematic theology of Mary“⁶²⁸. 1988/89 erscheinen drei Texte zu Maria, die regelrecht als Trilogie gelesen werden können: Für den Sammelband *Christian Spirituality* entsteht ein systematischer Überblick über die Charakteristika und Veränderungen mittelalterlicher Marienfrömmigkeit (nicht ohne einen Hinweis auf die aktuelle ökumenische Dabatte).⁶²⁹ *The Marian Tradition and the Spirituality of Women* geht einen Schritt weiter und untersucht sowohl Aspekte feministisch-theologischer Kritik an der traditionellen Mariologie als auch Perspektiven für ein neues Bild von Maria.⁶³⁰ *Mary and the Female Face of God* zeigt auf, dass im Lauf der Geschichte Maria viele Attribute zugeschrieben wurden, die aus dem Bild Gottes verbannt wurden, sodass sie zu einer Ikone

⁶²⁶ Interview, 228.

⁶²⁷ Johnson 1983a, 871.

⁶²⁸ Johnson 1984b, 180. Der feministischen Kritik an traditioneller Mariologie und Christologie ist eine längere Fußnote gewidmet. Johnson 1984b, 181. Anm. 45. Ein weiterer Text ausschließlich zu Maria folgt 1985: Johnson 1985c.

⁶²⁹ Johnson 1988b.

⁶³⁰ Die ‚Reinterpretations‘ eröffnet Johnson mit den Fragen „Is there any hope? Is there any possibility of retrieval of the marian tradition such that it would serve rather than hinder the cause of liberation/salvation for the whole of the human race?“ Johnson 1988c, 115. Dies sind auch die Fragen, die Johnson in Bezug auf die Gottesthematik stellt.

Gottes geworden ist⁶³¹ unternimmt aber auch den Versuch, über diese Feststellung hinaus zu denken: „[...] another step may be taken. This would be the retrieval of those elements in the Marian symbol which properly belong to divine reality, and the direct attribution of them to God imaged as female.”⁶³² Johnson hält fünf Eigenschaften fest, die nicht mehr Maria, sondern Gott zugeschrieben werden sollten: „the image of God as mother“, „divine compassion“, „divine power and might“, „the immanence of God“, „God as a source of re-creative energy“⁶³³ und sieht damit ihre Ausgangsthese bestätigt: „that the Marian tradition is a rich source of divine imagery“⁶³⁴. In der letzten Fußnote erfolgt ein Ausblick auf eine mögliche revidierte Mariologie. Erste Schritte seien unternommen in Exegese, kirchlichen Dokumenten sowie feministischer und Befreiungs-Theologie. „The next step might well be an incorporation of these insights into a praxis-orientated theology shaped by categories of memory, narrative, and solidarity.”⁶³⁵ Johnson nimmt in diesen kurzen Texten also bereits Gedanken vorweg, die sie in „Truly Our Sister“ wieder aufnimmt und weiter entwickelt.

Truly Our Sister schließt an *Friends of God and Prophets* an. Die Reflexionen zur Gemeinschaft der Heiligen sollten ursprünglich nur den Rahmen bilden für ein Buch zu Maria, entwickelten sich aber zunächst zu einem eigenen Projekt. Das Anliegen Johnsons in *Truly Our Sister* ist es, Maria in die Gemeinschaft der Heiligen zu integrieren. Warum? Johnson geht von der Beobachtung aus, dass Maria in der Geschichte des Christentums die Züge einer Göttin erhielt, die als weibliches Pendant des (fälschlicherweise) ausschließlich männlich imaginierten Gottes fungiert(e). Die Kritik an diesem Vorgang umfasst zwei Aspekte: Es erfolgte eine Idealisierung und damit Verfremdung der historischen Miriam von Nazareth. Damit wurde die Realität christlicher Frauen, die den Vergleich mit der sündlosen, perfekten Himmelskönigin aushalten mussten, systematisch abgewertet.

⁶³¹ „[...] female images of God, arguably necessary for the full expression of the mystery of God but suppressed from official formulations, have migrated to the figure of this woman. Mary has become an icon of God.” Johnson 1989, 500. Vermutlich ist der Titel dieses Textes eine Anspielung auf: Ruether 1977.

⁶³² Johnson 1989, 501.

⁶³³ Johnson 1989, 520-525.

⁶³⁴ Johnson 1989, 526.

⁶³⁵ Johnson 1989, 526, Anm. 55. Diese von Johann Baptist Metz stammenden Kategorien tauchen hier erstmals in einem Text Johnsons auf. Sie verwendet sie wieder in: Johnson 1991, 162. 164-168. Vgl. auch Johnson 1992, 63 und 66. Sowie Johnson 1998, 164.

Der Ausweg besteht in der Integration ‚weiblicher‘ Eigenschaften in das Bild Gottes. Dies bedeutet die Entlastung Marias und die Möglichkeit, sie als historische Figur in der Gemeinschaft der Heiligen zu platzieren. Was diese Historizität im einzelnen bedeutet, zeigt Johnson in einer umfassenden Rekonstruktion der historischen Umstände Miriams und in einem Durchgang durch diejenigen Bibelepisodes, in denen Maria eine Rolle spielt. Auf dieser Grundlage ordnet sie Maria in die Gemeinschaft der Heiligen ein. *Truly Our Sister* endet mit dem „Magnificat“⁶³⁶ als paradigmatischem Text für Maria, „a woman of Spirit“.

Was ist die praktische Dimension dieser Überlegungen? „The interaction thus goes three ways, between mariology, theological anthropology, and ecclesiology, between Mary, ourselves as graced human beings and ourselves as church.“⁶³⁷ Diese drei Aspekte beeinflussen einander und sind zugleich undenkbar ohne das bereits skizzierte Gottesbild Johnsons. Denn nur wenn auch Frauen sich in vergleichbarem Maß in Gott wiederfinden, wie sie es jahrhundertlang in Maria konnten, wird die von Johnson vorgeschlagene Erneuerung von Mariologie, theologischer Anthropologie und Ekklesiologie gelingen.

3.3.4 Zusammenfassung: „She Who Is“

Johnson spitzt die Gottesthematik in hohem Maß auf das Motiv der Sophia zu, „bietet Weisheit als theologisches Generalthema an.“⁶³⁸ Es ist bemerkenswert, dass Johnson hier ein personifiziertes Bild mit einem abstrakten Konzept verbindet, und die Frage ist, ob Johnson dem Weisheitsmotiv – gerade indem sie es zum „Generalthema“ erhebt – nicht zuviel abverlangt.

⁶³⁶ Unter der Überschrift *The Bridge from Academia to the Pews* [zu den Kirchenbänken] berichtet Bonavoglia von einem Vortrag Johnsons in New York im März 2004, in dem sie die Bedeutung des Magnificat betont. Bonavoglia schildert die letzte Frage aus dem Publikum in der anschließenden Diskussion und Johnsons Antwort darauf: „Given the crisis in the church today – the abuse of children by priests, the cover-up of those crimes by our own bishops – if Mary were here, what would she say?‘ At first, Johnson seems surprised by the query [Frage]. She stands silently, thinking. Finally, she replies. ‚The Magnificat,‘ she says, as if it is self-evident. ‚He has brought down the powerful from their thrones,‘ she says, ‚and lifted up the lowly.‘“ Bonavoglia 2005, 197f.

⁶³⁷ Johnson 2004b, 178.

⁶³⁸ Hailer 2001, 46. Hailer erläutert: „Weisheit bestimmt die Vielfalt inhaltlicher Neuerungen, Weisheit dominiert die einzelnen trinitarischen Themen und wird mit der Basiskategorie der Relationalität quasi gleichgestellt.“

Martin Hailer ist davon überzeugt und sieht drei Probleme: Erstens wolle Johnson zu viele Aspekte unter den Begriff Weisheit fassen, wodurch der Begriff unscharf und „verlustlos austauschbar“ werde, wie sich vor allem am Aspekt der Relationalität zeige. Zweitens scheint Johnson aus den biblischen Texten zur Weisheit auch das Konzept der Trinität ableiten zu können, was aber die Texte ‚überstrapaziert‘, da die entsprechenden dogmatischen Implikationen in ihnen nicht angelegt sind. Und drittens gehe Johnson trotz der wiederholten Aussage, der Mensch könne über Gott nichts wissen, „letztlich über den Anspruch apophatischer Theologie hinaus, wie ihre sehr starken und definiten Aussagen über das göttliche Geheimnis an sich deutlich vor Augen führen“⁶³⁹.

Hailer hat sicherlich insofern Recht, als Johnson mit *She Who Is* ein Konzept konstruiert, das eine in Bibel und Tradition nicht vorhandene Homogenität suggeriert. Andererseits kann nur ein solches Konzept eine suggestive Kraft entfalten, die scheinbar bekannten männlichen Gottesbildern eine Alternative entgegensetzt und zur Pluralisierung dieser Bilder beiträgt. Diese Alternative ermöglicht eine Entlastung der historischen Maria, die nicht mehr als Trägerin der Gott traditionell abgesprochenen weiblichen, relationalen und weisheitlichen Seiten zu fungieren braucht. Aber vielmehr noch bieten diese „sehr starken und definiten Aussagen über das göttliche Geheimnis“ eine normative Orientierung an, wie etwa die vagen Aussagen Tracys zu Gott oder die abstrakten Konzepte Dalys sie vermissen lassen. Nur indem sie klar bestimmte Positionen beschreiben, können sie Zustimmung oder Ablehnung provozieren – unter ChristInnen und im interreligiösen Austausch. Eine solche starke Aussage wird am Ende dieser Arbeit mit ‚Gott weint‘ formuliert.

3.4 Gott und Leiden: „She Who Dwells Within”

Nicht nur durch feministisch motivierte Anfragen ist die traditionelle Gottesrede in Gefahr, unglaublich, destruktiv und damit irrelevant zu werden, sondern auch durch menschliches Leid. Es zeigt die Diskrepanz auf zwischen dem Glauben an einen guten Gott und eine gute Welt. Wie kann es in so einer Welt sein, dass Menschen leiden müssen und insbesondere Frauen, deren spezifisches Leid in der Geschichte von Kirche und Theologie durch diese nicht

⁶³⁹ Hailer 2001, 47.

nur negiert, sondern auch noch oft mit verursacht wurde? Johnson reflektiert auch das Leid der Schöpfung. Auch hier ist die Frage, inwiefern christliches Denken mitverantwortlich ist für Missbrauch und Verschmutzung der Erde.

Dieser Teil des dritten Kapitels basiert auf relativ wenigen Texten, die Johnson zum Thema Leiden verfasst hat, denen aber im Rahmen dieser Arbeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden soll. Das letzte Kapitel von *She Who Is* mit dem Titel *Der leidende Gott: Ausgegossene Barmherzigkeit* stellt einen Schlüsseltext dar, denn er zeigt wie kein anderer von ihr verfasster Text die Dramatik, die in der Frage nach dem Verhältnis Gottes zum menschlichen Leiden liegt. Diese Frage ist der „Testfall“⁶⁴⁰ der Theologie Johnsons. „With regard to the related question of divine suffering, my own thinking has undergone a transformation in recent years due to contact with the massive public suffering caused by the injustice of poverty and violence.“⁶⁴¹

Johnson änderte die ursprünglich geplante Reihenfolge der Kapitel kurz vor Fertigstellung des Buchs: Eigentlich hatte sie geplant, auf das Nachdenken über den mitleidenden Gott noch ein Kapitel mit der Beschreibung von *She-Who-Is* ‚in the fullness of the power of being‘. Dann aber kehrte sie die Reihenfolge um. Warum tat sie das?

„But something kept nagging at the back of my mind about this arrangement, with its seeming triumphal assurance of everything being set right. This may happen temporarily in an individual or communal life, but its fullness remains an eschatological hope, even a hope against hope. [...] In the end, in a moment of intellectual conversion, the last two chapters were repositioned so that following the discussion of the living God [...], attention turns to the real world of massive suffering which seems in no danger of ending anytime soon. Anything we say of God has to ring true in word and deed in the face of this pain.“⁶⁴²

Das Thema ist für ihre Theologie von großer Bedeutung, wie sie selbst betont:

„The one fascination that runs through all my work in various ways is the mystery of God. No matter what I study, it leads to that point in the end [...]. At first, my efforts fit the mold of ‘faith seeking understanding’ especially trying to fathom who God might be in the context of human suffering.“⁶⁴³

⁶⁴⁰ „Bei der Suche nach einer Sprache über Gott, die der Erfahrung von Frauen entspricht, [...] wird die klassische Eigenschaft der Leidensunfähigkeit Gottes ein Testfall für die Neuinterpretation sein.“ Johnson 1994b, 331.

⁶⁴¹ Johnson 1993b, 344.

⁶⁴² Johnson 1993b, 344.

⁶⁴³ Johnson 1999b, 132.

Johnson erklärt dieses Interesse mit einer persönlichen Erfahrung: Ihr Vater starb 1959 nach einem Unfall an seinen schweren Verletzungen und alle Gebete der Familie und der Pfarrgemeinde konnten das nicht verhindern.

„I never got over it. It shattered every assumption in my young girl's heart about God's love, power and reliability; ‚He‘ did not come to rescue the just. So the leading question in my mind and spirit always circled around God and suffering, my own and that of other individuals.“⁶⁴⁴

Seltsamerweise findet sich dieser Aspekt kaum in der Rezeption Johnsons wieder, dort wird sie fast ausschließlich mit ihrer Trinitätstheologie und Mariologie wahrgenommen. Eine der wenigen Ausnahmen ist Mary Grey, die unter Verweis auf Johnsons *She Who Is* feststellt: „Feminist Trinitarian Thinking [...] sees suffering at the heart of Trinity“.⁶⁴⁵ Aber nicht nur im ‚Herzen der Trinität‘, sondern im Denken von Johnsons Theologie in allen ihren Dimensionen bildet die Frage nach dem Leiden das Zentrum, wie die folgenden Ausführungen zeigen sollen.

Zunächst wird hier das Gottesbild skizziert, von dem Johnson sich angesichts der Frage nach dem Leid distanziert: das eines leidensunfähigen Gottes. Dagegen setzt Johnson die Vorstellung eines mitleidenden und anwesenden Gottes, ‚She Who Dwells Within‘, ‚Sie die einwohnt‘. Dies konkretisiert sie anhand von Leidenserfahrungen von Frauen, an der Anwesenheit Gottes in der Schöpfung und im leidenden Christus. Warum nun dieses Gottesbild, welche Konsequenzen hat es? Das zeigt Johnson für vier Bereiche, Protest, Trost, Praxis und der Hoffnung auf Auferstehung der Toten.

3.4.1 Gegen einen leidensunfähigen Gott

Wie bereits beschrieben, grenzt sich Johnson mit Vehemenz vom männlich imaginierten Gott des klassischen Theismus ab. Dieser Gott schließt nicht nur Frauen als Bild Gottes aus, sondern ist auch in seinen Eigenschaften wenig hilfreich, wenn es um die Frage nach seinem Verhältnis zum Leiden von Mensch und Natur geht. Wie ist das zu verstehen? Theismus, so definiert Johnson

⁶⁴⁴ Johnson 1999b, 133.

⁶⁴⁵ Grey 2001, 115. Eine weitere Ausnahme stellt Patricia A. Fox dar, die in einer Dissertation zu den Trinitätstheologien John Zizioulas' und Elizabeth A. Johnsons sechs Stränge einer erneuerten Trinitätstheologie nennt, darunter: „A Redefinition of Divine Omnipotence: A Triune God Who Suffers“. Fox 2001, 243f. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, erhielt ich im November 2005 die Gelegenheit, einige Aspekte dieser Thematik im Gespräch mit Elizabeth Johnson zu vertiefen, sodass an dieser Stelle Informationen zur Verfügung stehen, die über die bisher veröffentlichten Texte hinausgehen und die folgende Darstellung ermöglichen.

„betrachtet Gott als das höchste Wesen, das alles geschaffen hat und alles beherrscht. Obwohl Gott der Erbauer und Herrscher dieser Welt ist, gehört es unbedingt zu seiner Göttlichkeit, dass ‚er‘ (vom theistischen Gott wird immer in männlichen Begriffen gesprochen) grundsätzlich mit der Welt nicht verbunden ist und durch das, was in ihr passiert, nicht berührt wird, damit er unabhängig von ihr bleibt.“⁶⁴⁶

Theismus ist also der Glaube an einen Gott, der das Universum geschaffen hat und es bis heute instand hält. Johnson verwendet den Begriff ‚klassischer Theismus‘ für dieses Konzept von Gott, dass seine Wurzeln in „mittelalterlicher und frühmoderner Theologie in engem Kontakt bis klassischer Metaphysik“ hat und „sowohl von katholischer als auch von protestantischer Theologie im rationalen Geist der Aufklärung systematisiert wurde“ Erst dann wurde dieses Konzept Theismus genannt, im Unterschied zu Atheismus, Polytheismus und Pantheismus.

Die Logik des klassischen theistischen Gottesbildes besteht nach Johnson darin, dass es Gott als allmächtig, sündelos, unendlich, vollkommen, ‚actus purus‘, unwandelbar und außerdem unabhängig von seinen Geschöpfen imaginiert. Leiden oder Mitleiden würden diesen Eigenschaften widersprechen und die Perfektion Gottes einschränken. ‚Er‘ lässt den Menschen Böses geschehen als Strafe, Prüfung, zur Erziehung oder im Dienst höherer Ziele, letztlich aber immer zu seinem Ruhm. Dies alles gilt auch für das Leiden Jesu Christi, das dem klassischen Theismus zufolge lediglich dessen menschliche Natur betrifft.

Wenn also gläubige Menschen leiden, fragen sie – zumindest in einem ‚westlichen‘ Kontext – Gott nach den Gründen dafür: ‚Warum tut Gott mir das an?‘ oder: ‚Warum hilft Gott nicht?‘ Die Antwort müsste dem klassischen Theismus gemäß lauten, dass es eine göttliche Absicht geben muss, die der Mensch nur nicht versteht. Denn da Gott gut ist, kann es nicht sein, dass ‚er‘ den Menschen etwas Schlechtes antun will und da ‚er‘ omnipotent ist, kann das Schlechte auch nicht außerhalb ‚seines‘ Machtbereichs geschehen.

⁶⁴⁶ Johnson 1994b, 38.

Das Problem radikalen Leidens

Gegen Anselm von Canterbury und mit Albert Camus verdeutlicht Johnson die Grenzen dieser Gottesvorstellung im „radikale[n] Leiden“⁶⁴⁷. Sich einen gleichgültigen Gott angesichts sinnlosen Leidens und gewaltsamer Tode vorzustellen, das hält sie für „moralisch untragbar“⁶⁴⁸.

Angesichts der Erfahrung radikalen Leidens erfahren Menschen Gott oft als abwesend, weil sie Gott vermissen und von ‚ihm‘ Hilfe erwarten – oder weil sie sich fragen, warum Gott keine perfekte Welt ohne Leiden geschaffen hat. Wenn diese Hoffnung enttäuscht wird, erscheint Gott als apathisch und mitleidlos. Es scheint keine Verbindung zu geben zwischen diesem Gott und der Welt. Dieses Gottesbild hilft also nicht gegen das Leiden und macht es auch nicht erträglicher, sondern verlängert oder verstärkt es sogar. Diese Erfahrung war und ist für viele ChristInnen der Grund, Gott aufzugeben. Die Enttäuschung durch den theistischen Gott bedeutet den radikalen Verlust des vertrauten Gottesbildes und damit den Verlust jeglichen Glaubens.⁶⁴⁹

Den Versuchen anderer TheologInnen folgend sucht Johnson nach einer Rede von einem leidensfähigen göttlichen Wesen – und verwirft dabei das Grundanliegen des klassischen Theismus nur insofern nicht, als dieses darin besteht, Gott ein Leiden abzusprechen, das mit dem der Geschöpfe *identisch* ist. Diese legitime Anliegen, so Johnson, bedeutet aber keinesfalls zwingend, dass Gott überhaupt nicht leidet.

Viele feministische und ‚mainstream‘-Theologien kritisieren den anthropomorph-männlichen Charakter des Bildes vom apathischen Gott und seinen Widerspruch zu Frauenerfahrungen. Zwei mögliche Alternativen stellen für Johnson keine Optionen dar: „Auf die Dauer ist das Gegenmittel gegen einen leidensunfähigen, allmächtigen Gott weder die umgekehrte Vorstellung eines zum Opfer gemachten, hilflosen Gottes noch ein Verschweigen der ganzen Problematik.“⁶⁵⁰.

⁶⁴⁷ Sie zitiert hier Wendy Farley: „Radikales Leiden ist vorhanden, wenn das Negative einer Situation als Angriff auf das eigene Personsein als solches erfahren wird.“ Johnson 1994b, 335. Englischsprachiges Originalzitat in: Farley 1990, 53.

⁶⁴⁸ Johnson 1994b, 335.

⁶⁴⁹ Johnson 1994a, 20f.

⁶⁵⁰ Johnson 1994b, 341.

Weder Erklärung noch Rechtfertigung

In einer Leidenssituation ist die Gottesvorstellung des klassischen Theismus also nicht nur wenig hilfreich, sondern kann sich sogar destruktiv auswirken, weil es sowohl das Böse zu erklären als auch Gott zu rechtfertigen scheint. Johnson lehnt beides ab.

Zum einen will sie die Existenz des Bösen, das Leiden verursacht, nicht rational erklären. Ihrer Ansicht nach ist keine Begründung denkbar, die die Unvermeidbarkeit des Bösen und damit von Leiden rechtfertigt. Deshalb analysiert oder begründet sie das Böse nicht und bezeichnet es stattdessen als Geheimnis. Die Existenz von Gewalt, Chaos und Leiden in der Welt ist nicht zu verstehen.

„Stars are born and die, species appear and disappear due to natural catastrophe, individuals know debilitating pain. We may well wonder how Love could be empowering such a messy and at times tragic arrangement, made more so by the advent of conscious human beings with our historical propensity to sin. I have thought about this all my life, and have read what many wise minds have said, and the bottom line is that nobody knows.“⁶⁵¹

Aber auch Versuche zur Rechtfertigung Gottes unternimmt Johnson nicht. Ihrer Ansicht nach sind solche Reflexionen zutiefst problematisch, weil sie immer auch Rechtfertigungsversuche von Bösem und Leiden darstellen. „Anyone who works out a rational way to integrate evil and radical suffering in an ordered fashion into a total intellectual system of which God is a part thereby justifies it.“⁶⁵² Und eine jede Rechtfertigung menschlichen Leidens verursacht nicht nur religiös motivierte Indifferenz, sondern verhindert eine klare Sicht, ob eine Situation veränderbar ist oder nicht. Wenn also vermeidbares Leiden nicht verhindert wird, ist der Glaube an einen bestimmten Gott für den Fortbestand

⁶⁵¹ Johnson 1993e, 58. Den Gedanken von Leiden als Teil des Gottesgeheimnisses hat Johnson vermutlich von Karl Rahner übernommen: „The incomprehensibility of suffering is part of the incomprehensibility of God.“ Rahner 1984, 206. Vgl. Kessler 2000, 80.

⁶⁵² Johnson 1992, 271. Der Satz ist m.E. in der deutschen Fassung nicht korrekt übersetzt, darum wird oben der englischsprachige Originaltext zitiert. Vgl. Johnson 1994b, 363. Das Problem der sogenannten ‚Theodizeefrage‘ ist, dass sie eine Rechtfertigung Gottes noch angesichts der Katastrophe anstrebt. Der Begriff ‚Theodizee‘ wurde 1710 erstmals von Gottfried Wilhelm Leibniz verwendet; mit dem Erdbeben und Tsunami von Lissabon im Jahr 1755 wurde die aufklärerische Vorstellung, diese Welt sei ‚die beste aller möglichen Welten‘ bereits erschüttert. Die bis heute immer wiederholten theologischen Versuche einer Theodizee sind alle gescheitert, so Terence Tilley. „Our own symbolic acts must not efface evils, but identify their multiple forms, understand the processes which produce them, retrieve discourses which reveal them, and empower the praxes of reconciliation which will overcome them. We must never forget that Victory over Evil may be impossible for us. The practices of discerning specific evils and counteracting them may seem pale and trivial in contrast to the glorious promise of devising totalizing final solutions to ‚the problem of evil‘. But final solutions, whether bloody or benign, are never final.“ Tilley, Terrence W. 1991, 250.

dieses Leides verantwortlich. So wird entweder der Glaube aufgegeben – oder dieser Glaube muss überdacht werden.

„Is God dead? If we mean the God imagined as part of the cosmos, one existence among others though infinitely bigger, the great individual who defines himself over against others and functions as a competitor with human beings, then, yes, the God of modern theism is dead.“⁶⁵³

3.4.2 Die mitleidende Anwesenheit Gottes: „She Who Dwells Within“

Johnson entwickelt ein Gegenbild zum Gott des klassischen Theismus, das ihrer Ansicht nach menschlichen Erfahrungen angemessen ist. Kriterium der Gottesrede ist hier, dass sie menschlichen Leidenserfahrungen angemessen sein muss. Wie viele andere TheologInnen, feministische und andere, glaubt Johnson an die Empathie und Gegenwart Gottes, ‚die‘ mit den Leidenden mitleidet und im Leiden anwesend ist. So nimmt Johnson einen weiteren Gottesnamen in ihre Theologie auf: ‚She-Who-Dwells-Within‘, eine dynamische Variante von ‚She Who Is‘ und Übersetzung von Shekinah, ‚Sie die einwohnt‘.

„Durch anhaltenden [...] Gebrauch in den mittelalterlichen kabbalistischen Schriften vertraut gemacht, ist *shekina* ein Begriff mit weiblicher Resonanz, der das biblische Verständnis des Gottesgeistes weiterträgt. Er deutet nicht einfach eine weibliche Seite Gottes an, sondern Gott als Sie-die-einwohnt, als göttliche Gegenwart in mitfühlendem Engagement mit der konfliktbeladenen Welt und im Kampf als Quelle der Lebendigkeit und des Trostes.“⁶⁵⁴

Im Zusammenhang mit dieser Vorstellung interpretiert Johnson die klassischen göttlichen Attribute von Impassibilität und Allmacht neu: Die Impassibilität Gottes kann auch anders aufgefasst werden als im klassischen Theismus: „Tatsächlich behauptet sie, daß Gott nicht wie Geschöpfe leidet. Aber an sich stellt sie der Vorstellung, daß Gott dennoch auf eine Weise leiden könnte, die dem göttlichen Wesen angemessen ist, nichts in den Weg.“⁶⁵⁵

Zur Frage der Allmacht betont Johnson, es gehe ihr nicht um einen machtlosen Gott, sondern um eine andere Definition von Macht im Sinne der überzeugenden Kraft der Liebe, nicht zwingender Herrschaft. „Gottes Sein als Liebe“ stellt eine personale Analogie dar. Diese göttliche Liebe bringt

⁶⁵³ Johnson 2007, 30.

⁶⁵⁴ Johnson 1994b, 123. Vgl. Johnson 1992, 86. Zu aktuellen jüdisch-feministischen Interpretationen vgl. Gottlieb 1995, Knauß 2002, 83-93 und 123. Raphael 2003, Die Schreibweisen von Shekinah bzw. Shekinah sind auch innerhalb des Deutschen bzw. Englischen verschieden.

⁶⁵⁵ Johnson 1994b, 338. Bezeichnenderweise bezieht Johnson sich hier nicht auf prozesstheologisches Denken. Dieses inspiriert sie zwar, aber ihr hermeneutischer Rahmen ist ein anderer: „thomistic thought, even revisionist thomism“. Johnson 1999a, 113. Vgl. Johnson 1999a, 102f.

notwendig (Mit-)Leiden mit sich, was jedoch keine „Unvollkommenheit, sondern [...] höchste Vollkommenheit“⁶⁵⁶ Gottes bedeutet. Sie mindert auch keineswegs die göttliche Allmacht, wenn diese nicht als Gegenteil der Liebe, sondern als ihr Pendant aufgefasst wird.⁶⁵⁷

„It is not the power of force, imposing one's will. Neither is it, as some fear, impotence.“⁶⁵⁸

Ausgehend von den Erfahrungen von Frauen bestimmt Johnson diese Gottesvorstellung genauer. Zu diesem Zweck typisiert sie vier verschiedene Arten von Leidenserfahrungen von Frauen.⁶⁵⁹ Zwei davon, ‚Geburtsschmerzen‘ und ‚Kampf für Gerechtigkeit‘ in produktivem Zorn sind jeweils ‚der Preis des kreativen Fortschritts‘. In der ‚Trauer‘ um andere und bei eigener ‚Erniedrigung und Ermordung‘ hingegen

„stehen wir am Abgrund der Dunkelheit, wo es überhaupt kein Verstehen mehr gibt. [...] Selbst hier könnte der Mut der Frauen, zu trauern und Widerstand zu leisten, zu Heilung und neuem Leben führen, wie tief die Wunden auch immer sind. Wo das nicht möglich ist, bleibt uns nur noch Schweigen, narrative Erinnerung und Zeugnis.“⁶⁶⁰

In diesem Leiden sind trauernde Frauen Bilder Gottes und Gott ist bei den Trauernden, wie Johnson anhand der vier Typen von Leidenserfahrungen zeigt. So ‚übersetzt‘ sie ‚Geburtsschmerzen‘ und ‚Kampf für Gerechtigkeit‘ in ein Bild Gottes die leidet, aber in diesem Leiden kreative Macht entwickelt. Die einzige Antwort auf ‚Trauer‘ kann göttlicher Kummer sein; dem entspricht das Bild Gottes als eine Frau, die mit anderen Frauen trauert. Auch in den zahllosen Fällen der ‚Erniedrigung und Ermordung‘ von Frauen ist Gott bei diesen Frauen.

„Sophia-Gott teilt den Schmerz der Frauen, deren Menschsein entweiht wird, und hält Wache mit den Gottverlassenen, für die es keine Rettung gibt. Ihre Verwüstung verweist wiederum auf das Innerste des leidenden Gottes. Es gibt hier keine Lösung, keinen Versuch der theoretischen Versöhnung der Grausamkeit mit dem göttlichen Willen. Es gibt nur ein schreckliches Gespür für das Geheimnis des Bösen und die Abwesenheit Gottes, die dennoch – entweiht – göttliche Anwesenheit verraten könnte.“⁶⁶¹

⁶⁵⁶ Johnson 1994b, 357.

⁶⁵⁷ So bereits die Theologinnen Rita Brock, Sallie McFague, Sharon Welch, Wendy Farley und Anne Carr.

⁶⁵⁸ Johnson 2007, 196. Dies gilt sowohl in Bezug auf Christologie als auch auf die Schöpfung: „[...] divine kenōsis did not happen only once at Jesus' death but instead is typical of God's gracious action in the world from the beginning.“ Johnson 2007, 196.

⁶⁵⁹ Zur Diskussion dieser problematischen Typisierung von Frauenerfahrungen vgl. Abschnitt 3.2 dieser Arbeit. In späteren Publikationen wie *Friends of God and Prophets* arbeitet Johnson nicht mehr mit diesen Kategorien, sondern mit Beispielen. Zur Kritik der vergleichbaren Unterscheidung von ‚Meaningful‘ und ‚Meaningless Suffering‘ vgl. Rego 2006, 162-166.

⁶⁶⁰ Johnson 1994b, 342.

⁶⁶¹ Johnson 1994b, 354. Es ist also gar nicht so, dass Johnson Gottes Präsenz lediglich in der befreienden Umkehrerfahrung annimmt – damit ist auch die Kritik Tina Beatties obsolet. Vgl. die Darstellung von Beatties Johnson-Rezeption in Abschnitt 3.2 dieser Arbeit.

Der Verlust des als abwesend erfahrenen theistischen Gottes muss also nicht unbedingt zum Atheismus führen, sondern kann vielmehr zu einer anderen Gottesvorstellung, vielleicht sogar zur Erfahrung der Anwesenheit eines mitleidenden Gottes werden. „In a profound dialectic, what has been taken away is encountered in the ache of its loss. Divine absence itself becomes a mode of divine presence.“⁶⁶²

An dieser Stelle scheint Johnson bewusst eine mystisch anmutende Sprache zu verwenden, denn angesichts radikalen Leidens ist es weder angemessen noch überhaupt möglich, in rationalen Begriffen von der Anwesenheit Gottes zu sprechen. So ist es unvermeidlich, dass die Vorstellung göttlicher Anwesenheit in der Abwesenheit kryptisch bleiben muss. Dennoch bestimmt Johnson sie in zwei Bereichen genauer: als Anwesenheit Gottes in der Schöpfung und im leidenden Christus.

Gottes Präsenz in der Schöpfung

Die natürliche Welt ist Ort der Anwesenheit Gottes. „The mystery of the living God, utterly transcendent is also the creative power who dwells at the heart of

⁶⁶² Johnson 1994a, 21. Die Formulierung stammt von Simone Weil: „Durch den erlösenden Schmerz ist Gott in dem äußersten Übel anwesend. Denn die Abwesenheit Gottes ist der Modus der göttlichen Anwesenheit, die dem Übel entspricht – die empfundene Abwesenheit. (Wer Gott nicht in sich gehabt hat, kann seine Abwesenheit nicht empfinden.)“ Weil 1998, 205. Johnson beruft sich hier auf Dietrich Bonhoeffer: „For many years now I have found the prophet of this experience to be Dietrich Bonhoeffer.“ Johnson 1994a, 22. Vgl. den Verweis auf Bonhoeffers Satz ‚Nur der leidende Gott kann helfen‘ in: Johnson 1994b, 357. Das Zitat lautet im Zusammenhang: „Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen, als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth. 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens! [...] Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, daß die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick freimacht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt.“ Bonhoeffer 1951, 241f.

Zum Vergleich der Position Weils mit der Bonhoeffers vgl. Büchel Sladkovic 2002, 231-234 sowie zu Weils Konzept eines leidenden, aber nicht machtlosen Gottes: Büchel Sladkovic 2002, 271-277.

the world sustaining every moment of its evolution.”⁶⁶³ Genauer formuliert, die Welt ist Ort der Anwesenheit des *Geistes*.

„Ecological theology proposes that the Creator Spirit dwells at the heart of the natural world, graciously energizing its evolution from within, compassionately holding all creatures in their finitude and death and drawing the world forward to an unimaginable future.”⁶⁶⁴

Neben den Leiden von Menschen thematisiert Johnson darum auch die Leiden der Natur, die vergleichbaren Mustern folgt.

„[...] the exploitation of the earth, which has reached crisis proportions in our day, is intimately linked to the marginalization of women, and that both of these predicaments are intrinsically related to forgetting the Creator Spirit who pervades the world in the dance of life.”⁶⁶⁵

Der Begriff ‚suffering‘ wird in diesem Text zum einen in der Bedeutung von Leiden der Erde an ihrer Ausbeutung, Verschmutzung und Zerstörung verwendet, die zu wenig in den Kirchen thematisiert werden:

„[...] the churches, institutionally and in their members, remain curiously unmoved by this most serious moral and religious challenge facing our generation. To use a religious analogy, earth is entering into its passion and death, with newly victimized species and life-systems crying out from the depths, while too many of her disciples seem to think they can avoid what is going on by hiding in some isolated upper room.”⁶⁶⁶

Diese Verschmutzung der Erde trifft vor allem die Armen und unter ihnen nochmals in besonderem Maß die Frauen. „Poverty and its remedy have an ecological face.”⁶⁶⁷ Feministische Analysen, darunter die Dalys, haben diese Zusammenhänge aufgedeckt.⁶⁶⁸

Zum anderen gibt es aber auch Formen von Leiden, die der Schöpfung inhärent sind: „[...] the enormous amounts of violence, entropy, and suffering that exist throughout the cosmos. Stars are born and die, species appear and

⁶⁶³ Johnson 2007, 188. „Seen in the light of this continuous divine presence, the natural world, instead of being divorced from what is sacred, takes on a sacramental character.” Johnson 2007, 189.

⁶⁶⁴ Johnson 2007, 191.

⁶⁶⁵ Johnson 1993e, 2. Die Hauptursache des Problems ist hierarchisches, dualistisches Denken. Als Quellen für ein alternatives Denken benennt Johnson die Weisheit von Frauen, menschliche Verbundenheit mit der Erde und die Erinnerung an den Schöpfer Geist. Diese drei miteinander verbindend, plädiert sie für eine Umkehr zur Erde in den Dimensionen von Kontemplation und Prophetie. „Contemplation is a way of seeing that leads to communion.” Johnson 1993e, 63. „Prophecy is a way of speaking and acting in the face of powerful, oppressive interests that leads to repentance and renewal.” Johnson 1993e, 64.

⁶⁶⁶ Johnson 1993e, 9. Vgl. Johnson 1993e, 68: „the earth in its hour of suffering”. Die personifizierte Erde oder Natur als Leidende spielt in den jüngeren Publikationen Johnsons keine Rolle mehr.

⁶⁶⁷ Johnson 2007, 187.

⁶⁶⁸ „Feminist analysis clarifies further how the plight of the poor becomes exemplified in poor women whose own biological abilities to give birth are compromised by toxic environments, and whose nurturing children is hampered at every turn by lack of clean water, food, and fuel.” Johnson 2007, 187.

disappear due to natural catastrophe, individuals know debilitating pain.”⁶⁶⁹ Besteht an dieser Stelle nicht ein Widerspruch zwischen dem mitleidenden Gott und dem Gott, der die Welt doch so geschaffen hat, wie sie ist? Immer wieder werden Naturkatastrophen als Strafe Gottes aufgefasst, wie zuletzt an der Interpretation des Tsunami im Indischen Ozean an Weihnachten 2004 zu sehen war. Viele TheologInnen lehnen den Gedanken ab, dass ein solches Ereignis direkt von Gott verursacht wird – aber wie ist es mit einer indirekten Verursachung durch Gott, indem die Welt so geschaffen wurde, wie sie ist? Johnson vertritt die Position, dass Gott seine Schöpfung in die Freiheit entlassen habe.

„God is creator, is ultimately responsible for the whole universe I believe. How it evolved and the way it evolved just biologically, is a result of billions of contingent events at the subatomic level. I don't think God had a blueprint. I'm one of those people working with ecology saying ‚it wasn't all designed in advance but God gives the earth its potential and says ‚go‘ and is with it in the adventure as it develops‘. So ultimately responsible by giving the existence, yes, but for every aspect, every detail, I think no. And the same with every human evil that we do on each other, it's wrong to blame God.“⁶⁷⁰

Johnson gibt zu, dass dies keineswegs eine befriedigende Erklärung oder Lösung darstellt. „I honestly do not understand ‚why‘ the earth has evolved this way, but hold this in tension with the life-giving being of God as ground of all. The natural world is cruciform [...]“⁶⁷¹

Gott ist also nicht verantwortlich, aber ist anwesend und leidet mit.

„Not a sparrow falls to the ground without eliciting a knowing suffering in the heart of God. Such an idea is not meant to glorify suffering, a trap that must be carefully avoided. But it works out an implication of the Creator spirit's relation to an evolutionary, suffering world with an eye to divine compassion.“⁶⁷²

⁶⁶⁹ Johnson 1993e, 58. Johnson erweitert die Perspektive sowohl der befreiungstheologischen Option für die Armen als auch der Metzschen Kategorien von Erinnerung, Erzählung und Solidarität auf die Natur hin. „Narrative memory of the earth in solidarity with all the earth's creatures, living and dead, calls present destructive political, economic, and social systems into question and turns people towards the innovative praxis in the personal and social order, empowering a prophetic edge to the contemplation of God's glory.“ Johnson 1996b, 98.

⁶⁷⁰ Interview, 233. Zur Diskussion um das Wirken Gottes in der Welt vgl. Johnson 2007, 191-197.

⁶⁷¹ Johnson 1999a, 115.

⁶⁷² Johnson 2007, 190. Gott ist, neben der aufrechterhaltenden und der mitleidenden Funktion auch in einer dritten Funktion anwesend, als Versprechen: „[...] theology proposes that we understand the Creator Spirit to be the generous wellspring of novelty not only for human beings, but also for the whole natural world.“ Johnson 2007, 191.

Gottes Präsenz im leidenden Christus

1985 stellt Johnson eine Veränderung im Verhältnis von Christologie und Gotteslehre fest; es entstehe eine Theologie Gottes von unten, die sich vor allem aus der Christologie konsituieren.

„[...] the death/resurrection is a primary focus of the self-revelation of God. [...] Thinking God from this event gives a particular precision to the understanding of God's being as trinitarian event of love, one that relates God more closely to the suffering of the world.“⁶⁷³

Auch in *Consider Jesus* setzt Johnson sich mit der Frage nach dem leidenden Gott im Zusammenhang mit christologischen Fragen auseinander. Das viele Leid, das die Welt erfüllt, und das Leid Jesu am Kreuz lassen die Frage aufkommen: „How does God relate to all this suffering?“⁶⁷⁴ Theologische Antwortversuche vertreten zwei verschiedene Standpunkte: Der eine negiert ein Leiden Gottes, der andere imaginiert ein Mitleiden Gottes mit den Menschen. Für letzteren gibt es eine Vielzahl von Belegen. In den jüdischen und den christlichen Schriften werden sowohl Transzendenz als auch Immanenz Gottes beschrieben. Während die Vorstellung göttlicher Transzendenz ein Mitleiden ausschließt, gibt es zugleich zahlreiche Beispiele – etwa die Exoduserzählung, das Hoseabuch und den Propheten Jesaja – für die freiwillige Involviertheit Gottes in die menschliche Geschichte; „getting the divine hands dirty (so to speak) with the trouble of those who suffer“⁶⁷⁵.

Mit der Missionierung der hellenistischen Welt allerdings gewann das Bild Gottes als unbewegtem Beweger die Oberhand und beeinflusste auch das mittelalterliche Denken: Nach diesem habe Jesus am Kreuz ausschließlich in seiner menschlichen Natur gelitten, da Leiden der göttlichen Natur unangemessen sei. Diese Position blieb in der theologischen Tradition dominant, evozierte aber angesichts der Ereignisse im zwanzigsten Jahrhundert die Theodizee-Frage: „A God who is a spectator of all this pain, who even permits it (for such is the classical view), this kind of God seems somehow morally intolerable to us. The whole modern movement of protest atheism springs from this reaction.“⁶⁷⁶ Im 20. Jahrhundert teilten Dietrich

⁶⁷³ Johnson 1985a, 150.

⁶⁷⁴ Johnson 1990a, 115.

⁶⁷⁵ Johnson 1990a, 116.

⁶⁷⁶ Johnson 1990a, 119. Johnson schreibt von den „ongoing Auschwitzs of history“ (115) und von „holocausts“ (119). Der Plural fällt auf, wird aber von ihr nicht erläutert. In ihren späteren Büchern verwendet sie keinen der beiden Begriffe mehr, weder im Singular noch im Plural.

Bonhoeffer, Jacques Maritain und Alfred North Whitehead die Vorstellung, dass Gott mit den Menschen mitleidet.

Außerdem unternahmen Jürgen Moltmann und Edward Schillebeeckx zwei moderne theologische Antwortversuche. In seinem Buch *Der gekreuzigte Gott*, schließt Moltmann zunächst zwei Optionen zur Frage nach Gott und Leiden aus: dass ‚er‘ apathisch sei und dass ‚er‘ leide, ohne eine Wahl zu haben. Eine dritte Sichtweise könnte sein, dass Gott sich aus Liebe für das Mitleiden entschieden hat. In narrativer Form imaginiert Moltmann, inwiefern Jesu Tod am Kreuz die gesamte Trinität betrifft: Zur Rettung der Welt ‚entscheidet‘ Gott sich für den Tod Jesu. Am Kreuz leiden beide, wenn auch in unterschiedlicher Weise, und sind zugleich in tiefer Liebe verbunden. Die Offenbarung dieser Liebe ist der Geist. Dies ist von Bedeutung für alles menschliche Leiden:

„By a kind of alchemy of Love, all the negativity of suffering is touched by God and transformed into the victory of life. Thus Moltmann will say not only that God is in history, but history with all its uproars is in God; not only God in Auschwitz, but Auschwitz in God.“⁶⁷⁷

Moltmann denkt in dialektischen Mustern, so Johnson:

„Thesis: There is suffering on the cross and in the world. Antithesis: This suffering affects God and even appears to overcome him (Jesus dies). Synthesis: God transforms the suffering into life (the resurrection in the Spirit).“⁶⁷⁸

Wie reflektiert nun Schillebeeckx – nach Auffassung Johnsons, die die Debatte der beiden rekonstruiert – von seinem thomistischen Standpunkt aus über das Leiden Gottes? Er unterscheidet zunächst zwei Arten von Leiden, eine lässt Menschen wachsen und reifen, die andere besitzt keinerlei Sinn und stellt so die eigentliche theologische Herausforderung dar. Dieses werde aber nicht in Gott aufgehoben, so die Kritik Schillebeeckx’ an Moltmann. Die Ursache des Leiden Jesu liegt erstens nicht bei Gott, der dann ein Sadist wäre. Zweitens ist auch das Kreuz kein ‚innergöttliches‘ Ereignis, sondern im Gegenteil ein gottloses, in dem Gott in „compassionate solidarity“ anwesend ist, „present in the mode of absence“. Gott rettet Jesus nach dessen Tod, nicht *durch* das Kreuz, sondern *trotzdem*: „Then God overcomes the evil of death through the eschatological act of resurrection, conquering and undoing the negativity wrought by human sinfulness.“⁶⁷⁹ Und drittens muss Leiden außerhalb Gottes bleiben, denn sonst kann Gott die Welt nicht mehr daraus erretten. Gott ist

⁶⁷⁷ Johnson 1990a, 121.

⁶⁷⁸ Johnson 1990a, 121f.

⁶⁷⁹ Johnson 1990a, 124.

anwesend in „compassionate solidarity“ und rettet letztlich aus allem Leid. ‚Er‘ ist auch präsent in Gestalt der Gläubigen, die gegen Ungerechtigkeit kämpfen. Schillebeeckx grenzt sich aber nicht nur von Moltmann ab, sondern revidiert auch den traditionellen Thomismus insofern, als er negiert, dass Gott Leiden wolle oder zulasse. „It [= this approach] preserves God’s impassibility (or quality of not suffering) as sign of God’s transcendence and freedom. But this is preserved only as the reverse side of the divine compassion [...]“⁶⁸⁰ An diesem Punkt bricht Schillebeeckx seine Überlegungen ab, denn letztlich sei eine Antwort auf die hier behandelten Fragen nicht möglich.

Johnsons Schlussfolgerung ist: Auch wenn die beiden Theologen zwei verschiedene Positionen vertreten, verneinen doch beide, dass Gott dem Leiden in der Welt gleichgültig gegenüber steht. Deshalb verkörpere Christus das Mitleid Gottes mit der Welt.⁶⁸¹ „Suffering people are the privileged place where the God of compassion is to be found.“⁶⁸²

Inkarnationschristologie

Nach Ansicht Hailers entwickelt Johnson eine „Inkarnationschristologie“⁶⁸³, denn sie interpretiert Jesus als

„die menschengewordenen Weisheit. Das heißt systematisch v.a., daß die Nähe und Gnade Gottes hierin ausgesagt ist: Gott ist capax hominis. Weiterhin liegt in der Weisheitschristologie der Schlüssel zu der Aussage, dass Gott am Leiden der Welt teilhat, begründet: Daß Weisheit verstoßen wird, kann analog auf Jesus übertragen werden: Johnson bietet verschiedene Ansätze dazu, Kreuzestheologie und der [sic!] Theodizeefrage anhand des Weisheitsthemas neu durchzubuchstabieren. Dies verbleibt freilich in Ansätzen, die die Rede von der leidenden Sophia beschreiben und z.T. Analogien in typisierten weiblichen Erfahrungen anpeilen.“⁶⁸⁴

⁶⁸⁰ Johnson 1990a, 125. Eine differenzierte Darstellung der Position Schillebeeckx’ findet sich in: Rego 2006.

⁶⁸¹ Johnson 1990a, 126: „Jesus, the Compassion of God“.

⁶⁸² Johnson 1990a, 126.

⁶⁸³ Hailer 2001, 74. Hailer bezieht sich auf *She Who Is* bzw. *Ich bin die ich bin*; zu den Merkmalen von Johnsons Christologie dort vgl. Abschnitt 3.3.2 dieser Arbeit.

Im Gegensatz zur „Gesandtenchristologie“ Elisabeth Schüssler Fiorenzas, der Hailer eine Reduktion auf das „Fluidum des gemeinhin als prophetisch Bezeichneten“ vorwirft, stellt er in Bezug auf Johnson fest: „Die v.a. bei E.A. Johnson beobachtete Weisheitschristologie könnte [...] dazu dienen, eine nahezu klassisch gewordene Kluft innerhalb feministisch-theologischer Theoriebildung zu überbrücken, die zwischen ‚ethisch‘/‚prophetisch‘ orientierten Ansätzen einerseits und solchen, die darin eine Reduktion erblicken, andererseits entstanden ist.“ Hailer 2001, 78. Hailer fährt fort: „Gelänge es, anhand einer umfassenden Interpretation weisheitlicher Traditionen der Bibel eine Verbindung aus sozialkritisch-egalitären Ansätzen und solchen, die Weisheit als feministisch-theologisches Interpretament christologischer und/oder trinitarischer Begriffsbildung erproben, so wäre dem Gesamt des feministisch-theologischen Anliegens sicherlich ein Dienst getan.“

⁶⁸⁴ Hailer 2001, 74f.

Hailer beobachtet zutreffend, dass Johnson die Rede von der leidenden Sophia nur ansatzweise mit christologischen Elementen verbindet.⁶⁸⁵ Der Grund für diese Zurückhaltung sieht Johnson in der Dominanz des Moltmannschen Konzeptes vom in Christus leidenden Gott, von dem sie sich klar absetzen wollte.

„For one thing, it’s because I don’t like Moltmann’s way of doing it [...]. We get along fine as colleagues, as friends, but his concept of the crucified God – and maybe because, again, I am catholic and that’s a very, very protestant, dialectical way of thinking – so I didn’t want that idea in people’s minds while they were reading that. Because back in 1992 when I was writing this, *She Who Is*, ‘crucified God’ was everywhere. So part of it was that. Part of it, too though, I simply wanted to stay with ‘She Who Is’, the notion I had developed in the previous chapter, as ‘this really is God’, and allows to say ‘the suffering of God’ [...]. Classical theism said, ‘God suffers in the world and only in the human nature of the world on the cross’ etcetera. I just didn’t want to go anywhere near that.“⁶⁸⁶

Die Reduzierung des leidenden Gottes auf Jesus Christus würde Frauen als Bilder des leidenden Gottes ausschließen, so Johnson. Umgekehrt will sie sich aber – im Gegensatz zu Mary Daly – nicht auf die Leiden von Frauen beschränken, sondern diese zwar in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stellen, ohne aber damit Männern kollektiv eine Schuld an diesen Leiden zuzuweisen oder gar leidende Männer aus dem Blick zu verlieren.

„To me that question of suffering is a human question and it’s not just women who suffered, obviously. By trying to use images of women who suffer however – like childbirth and all the others – I was trying to get us to have language, coming out of women’s experiences for that that would come back as a blessing to women. [...] So, it was very much working with female metaphors for the suffering of God but definitely with an outreach to anyone who suffers, not just women. [...] Women were very much in my mind throughout that chapter. But in all my theology, I know that women aren’t the only people on the earth because I keep saying this is a theology for the whole church and really for all religious people to look at together.“⁶⁸⁷

⁶⁸⁵ Die Verweis Hilkerter auf *She Who Is* und eine dort erfolgende Verbindung des Leidens von Frauen und Leiden in Christus ist m.E. unzutreffend: „See pp. 246-272 [in *She Who Is*] for an excellent discussion of how women’s suffering is a participation in the suffering of Christ in a context that stresses resistance and hope and critiques the ideological use of the cross to legitimate or perpetuate suffering.“ Hilkerter 1995, 205, Anm. 38.

⁶⁸⁶ Interview, 225. Diese Position Johnsons ist nachvollziehbar, erschwerte und erschwert doch auch heute eine Gleichsetzung von ‚Gottvater‘ und Jesus Christus die Vorstellung eines leidenden Gottes in weiblicher Gestalt und damit die Identifikationsmöglichkeiten für Frauen. Johnson argumentiert immerhin gegen eine lange christliche Tradition und Gegenwart der ‚Unverbundenheit‘ Gottes mit diesen Frauen. Es ist allerdings die Frage, ob die Trennung des leidenden Gottes vom leidenden Christus in einer christlichen Theologie überzeugend sein kann. Vielleicht ist die traditionelle Überbetonung der Tatsache, dass Jesus ein Mann war, doch problematischer, als Johnson selbst es in ihrer Sophia-Christologie wahrhaben will.

⁶⁸⁷ Interview, 226f.

In dieser Passage aus dem Interview zeigt sich deutlich, wie Johnson die Brücke zwischen feministischen und anderen Theologien auch in Bezug auf sensible Themen schlägt. Sie weist auf die fundamentale und universale Bedeutung des Feminismus für alle hin, ohne andere Perspektiven als die von Frauen zu ignorieren.

3.4.3 Konsequenzen: Protest, Trost, Handeln, Hoffnung

Eine jede Theologie ist an ihren konkreten Folgen zu messen, so fordert Johnson mit der befreiungstheologischen Maxime. Die Konsequenzen der Vorstellung eines weiblichen, leidenden Gottes sind Ermutigung zum Protest, Erfahrung von Trost, Motivation zum Handeln und die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten. Letztere wird unter den Überschriften *Erinnerung, Tod* und *Der Charakter Gottes* erläutert.

*Protest*⁶⁸⁸

Wenn Protest ein Teil des Glaubens ist, wie Johann Baptist Metz schreibt, kann auch der mitleidende Gott für das Böse in der Welt verantwortlich gemacht werden? Kann er angeklagt werden oder beschützt Johnson Gott sozusagen von jeder Verantwortung? Johnson verneint, dass eine kritische oder gar verzweifelte Auseinandersetzung nur mit dem Gott des klassischen Theismus möglich sei. Im Gegenteil sei gerade ein mitfühlender Gott den Menschen nahe genug, sodass sie mit ihm kämpfen können.

„It's like Jacob wrestling with the angel *in the tent*, it's not flinging my words to heaven. Even Job did that in the end, God was there in the whirlwind. If God is present, then you can fight, then you can argue. Then you could say: ‚What is this all about? Why?‘ I think the immanence of God does not remove that possibility but puts you in a relationship where that can happen.“⁶⁸⁹

Trost

Eine solche Gottesrede spendet Trost, da sie die Zusage der Anwesenheit Gottes auch im Leiden macht.

„And an awful lot of people who use that image now let's say with people who are sick, in hospitals or have cancer ‚that God is suffering with you‘, they report back, this is a terrifically

⁶⁸⁸ Johnson nennt ausdrücklich lediglich die drei Konsequenzen Trost, Praxis und Hoffnung; Protest hingegen thematisiert sie selbst nicht. Vgl. Johnson 1994b, 358f.

⁶⁸⁹ Interview, 233.

consoling notion for people to have in those circumstances. That's not exactly a praxis [...], but I think that doesn't hurt either to have something that can open up an experience that God is close to you when you're in such pain or whatever."⁶⁹⁰

Dies war auch nach den Terroranschlägen in New York vom 11. September 2001 der Fall.

„In these days in New York after 9-11, if you didn't have a sense of God, suffering – with those who have died, those who were searching for them – if you didn't have a sense of God in the mess with you, it would have been so cold, it would have been... almost unbearable."⁶⁹¹

Johnson argumentiert hier mit der Glaubenshaltung der Menschen in dieser Situation, die ihrer Wahrnehmung nach mehrheitlich von einem Mitleiden und keinesfalls von einer Mitverantwortung Gottes ausging.

Handeln

Aber inwiefern kann die Rede von einem solchen göttlichen Wesen wirklich helfen? Rechtfertigt Johnson Gott dann nicht doch, gegen ihren eigenen Willen? Wenn sie das Böse als Geheimnis bezeichnet, warum ist dann nicht auch Gott ein Geheimnis und insbesondere im Zusammenhang mit Leiden? Erliegt Johnson der Versuchung, Leiden mit Gott ‚aufzuladen‘ und es damit zu verharmlosen?

Die Rede von Gott ist immer begrenzt, aber Johnson argumentiert wiederholt mit den praktischen Auswirkungen.

„But I think if you have children and you want to teach them, if you have a church where people want to pray out loud together, wherever you have a community, you have to say something. So the poverty of our language never gives us a literal meaning to our words, they're always under the cloud of darkness. But still, under the cloud of darkness, to say 'God does not suffer when we are in this agony' or 'God *does*', I know which one I would argue for is better."⁶⁹²

Diese Perspektiven bedeuten keinesfalls eine Lösung der Frage, warum es Leiden gibt, denn solche scheinbaren Lösungen lehnt Johnson ab.⁶⁹³ Diese Perspektiven eröffnen jedoch Handlungsmöglichkeiten. „Es gibt keine

⁶⁹⁰ Interview, 229.

⁶⁹¹ Interview, 229. Johnson weist in diesem Zusammenhang auf das Buch *Writing in the Dust* des jetzigen Erzbischofs von Canterbury, Rowan Williams hin, einem Augenzeugen des 11. September in Manhattan. Williams, Rowan 2002.

⁶⁹² Interview, 233. Hier wird deutlich, dass Johnson sich auf in der Kirche aktive KatholikInnen bezieht.

⁶⁹³ „Auch die scharfsinnigsten Theodizeen verblassen vor dem Abgrund der Greuelthaten in der Weltgeschichte. Das Böse ist in der Tat das Irrationale, das jedes rationale Denksystem zerschmettert. Alle, die eine Möglichkeit erarbeiten, das Böse und das entsetzliche Leiden in ein geordnetes System zu integrieren, in dem Gott ein Teilaspekt ist, beweisen es. Solche Versuche sind meiner Meinung nach zum Scheitern verurteilt.“ Johnson 1994b, 363.

theoretische Lösung des Geheimnisses des Leidens und des Bösen, aber es gibt ein weites Feld verantworteten Handelns zur Überwindung dessen, was die Menschenwürde der Frauen zunichte macht.“⁶⁹⁴ Dies stellt insgesamt die Motivation von Johnsons Überlegungen dar, denn alle theoretischen Reflexionen bleiben unzulänglich: „Aber all das geschieht unter dem Schleier der Dunkelheit und gestammelter Worte.“⁶⁹⁵

Johnson sieht die Notwendigkeit, dass eine Theologie die richtigen Fragen stellt, nicht das spekulative ‚warum tut Gott das?‘ oder ‚warum hilft Gott nicht?‘ sondern vielmehr das praktische ‚wie kann die Situation verbessert werden?‘. Entscheidend ist Solidarität: „solidarity with those who suffer, being there in commitment to their flourishing, is the locus of encounter with the living God. Through what is basically a prophetic stance, one shares in the passion of God for the world.“⁶⁹⁶

Diese Solidarität bezieht sich auch auf den Umweltschutz. Johnson erweitert die Perspektive sowohl der befreiungstheologischen Option für die Armen als auch der Metzchen Kategorien von Erinnerung, Erzählung und Solidarität auf die Natur hin.

„Narrative memory of the earth in solidarity with all the earth’s creatures, living and dead, calls present destructive political, economic, and social systems into question and turns people towards the innovative praxis in the personal and social order, empowering a prophetic edge to the contemplation of God’s glory.“⁶⁹⁷

Auch TheologInnen sind in die Verantwortung genommen. „Countering the sins of ecocide, biocide and genocide, theology must listen to the voice of the Earth and take action on behalf of the natural world, even if this goes counter to powerful economic and political interests – and it does.“⁶⁹⁸ Diese praktische Dimension bewertet Grey als Verbindungspunkt vieler feministischer Theologien. Sie zeige, dass es nicht nur um einen simplen Ersatz von ‚er‘ durch ‚sie‘ in der Gottesrede geht.

⁶⁹⁴ Johnson 1994b, 364. „I think having that notion of God in our prayer, in our language, in our theology leads us to a compassionate praxis ourselves personally and as a church, as a community – more than the God who is impassible.“ Interview, 229.

⁶⁹⁵ Johnson 1994b, 364.

⁶⁹⁶ Johnson 1996b, 94. Johnson zeigt diesen Gedanken an der Praxis von Sterbehospizen in: Johnson 1997a.

⁶⁹⁷ Johnson 1996b, 98. „If the earth is indeed a sacrament of divine presence, a locus of divine compassion, and a bearer of divine promise, then its ongoing destruction through ecocide, biocide, geocide is a deeply sinful desecration.“ Johnson 2007, 197.

⁶⁹⁸ Johnson 2005, 11f.

„If there is a linking point in feminist thought about God it is what I call the *enacting, transforming dimension*. Christian feminist theologians, in the way they call on God, not only express the connections between images and symbols and the world we inhabit, but want to change and transform it by their naming. They know that this transformation is not achieved by the mere replacing of ‚he‘ by ‚she‘.“⁶⁹⁹

Dieses ‚enactment‘, das Johnsons und Dalys Ansatz verbindet, zeigt, in welcher umfassender Weise feministische Theologien zur Erneuerung zeitgenössischer Gottesrede bereits beigetragen haben und nach wie vor beitragen. Damit sind sie Teil der in der Einleitung zu dieser Dissertation als dringend erforderlich beschriebenen Erneuerung von Theologie.

Hoffnung auf die Auferstehung der Toten

Was ist nun mit denjenigen, denen kein Trost und keine Praxis mehr helfen, weil ihre Leiden in der Vergangenheit leben, was ist mit den Toten? Der leidende Gott mag die Lebenden trösten oder zu Hilfe oder Widerstand animieren, aber hat ‚sie‘ die Macht, die Toten aufzuwecken? Auf diese Frage geht Johnson vor allem in *Friends of God and Prophets* ein, denn das Buch kann, wie bereits erwähnt, als die *Ekklesiologie* Johnsons gedeutet werden, aber auch als ihre *Eschatologie*. Johnson zeigt anhand der Themen Erinnerung, Tod und die Perspektiven nach dem Tod auf, inwiefern eine Auferstehungshoffnung vom Charakter Gottes abhängt und warum sie gute Gründe für die Hoffnung sieht. „[...] since a person is essentially constituted by relation to God, then even in the shattering of death one is held in communion by this relation of Love, which always and everywhere creates new being. Love is the voice of eternity in our heart.“⁷⁰⁰

Erinnerung

Die Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten wird durch Erinnerung aufrecht erhalten.⁷⁰¹ „Companions in Memory“ – nach Johnsons Ansicht stellt die Erinnerung von Frauen an ihre Vorgängerinnen die unverzichtbare Bedingung dafür dar, ihre eigene, auch religiöse Identität zu finden, damit ihr

⁶⁹⁹ Grey 2001, 117.

⁷⁰⁰ Johnson 1998, 194.

⁷⁰¹ Johnson bezieht sich auf vier von Elisabeth Schüssler Fiorenza entwickelte Methodenschritte der feministischen Geschichtsschreibung: „interpretative strategies of a hermeneutics of suspicion, of remembrance, of proclamation, and of celebration“. Johnson 1998, 161.

eigenes Handeln wiederum zukünftige Frauen ermutigen kann.⁷⁰² Als Analyseinstrumente für diesen Vorgang wählt Johnson im Anschluss an Johann Baptist Metz das Paradigma „narrative memory in solidarity“⁷⁰³, das aus drei Elementen – subversive Erinnerung, Kritische Narrativität und Solidarität in Differenz – besteht:

„Subversive Erinnerung“ d. h. Erinnerung, die nicht verklärt oder ästhetisiert, ist unverzichtbar für die Ausbildung oder Rückgewinnung der Identität Einzelner oder von Gruppen. Weil sie im Kontrast zur Gegenwart steht, macht sie handlungsfähig und eröffnet damit eine andere Zukunft: Sie ist „eschatological memory“⁷⁰⁴ und damit „gefährliche Erinnerung“⁷⁰⁵. Die Kirche wird durch die Erinnerung an Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi zum aktiven solidarischen Handeln mit allen Leidenden von heute herausgefordert. Dieser Aufgabe wird sie nicht gerecht. Im Gegensatz dazu ist die feministische Praxis der Erinnerung⁷⁰⁶ „an integral part of contemporary women’s spiritual journey and [...] a liberating paradigm for the *ekklesia* as a whole“⁷⁰⁷.

Das zweite Element, Narrativität, stellt die Struktur menschlicher Erfahrung und Erinnerung dar. ‚Kritische Narrativität‘ wird sie, wenn sie eine gefährliche Erinnerung bewahrt; dann besitzt sie drei Eigenschaften: „a self-involving aspect“⁷⁰⁸, „a performative aspect“⁷⁰⁹ und „an inevitable ontological or religious aspect“⁷¹⁰. Dies gilt auch für die Jesus-Erzählungen, denen zwar keine Beendigung, aber eine Delegitimierung von Gewalt folgt(e). Damit verbunden sind die Geschichten von den NachfolgerInnen, wobei es Johnson weniger um die klassischen Heiligenviten geht, als vielmehr um Lebensgeschichten von Frauen, die patriarchale Tugendideale unterwunder(te)n.

⁷⁰² „Rich connection to the past functions as a source of religious energy for struggle now and also is a pointer to a different future of God’s promise, tested and witnessed to in so many lives.“ Johnson 1998, 164.

⁷⁰³ „Memory and narrative provide cognitive content while solidarity propels the community toward action, thus ensuring a practical character to belief.“ Johnson 1998, 164.

⁷⁰⁴ Johnson 1998, 165.

⁷⁰⁵ Vgl. Johnson 1998, 167. Die an dieser Stelle vorgenommene Auswahl der Beispiele ist interessant: Gustavo Gutiérrez, die Mütter der Plaza de Mayo, bell hooks [sic], Albert Friedlander, Adrienne Rich. Johnson 1998, 166f.

⁷⁰⁶ „Practices of memory then release hope for women *as a group* by breaking the patriarchal silence about the vast heritage of female witness, a speaking that becomes an element in reclaiming the center for women as well as men.“ Johnson 1998, 169.

⁷⁰⁷ Johnson 1998, 170.

⁷⁰⁸ Johnson 1998, 170.

⁷⁰⁹ Johnson 1998, 171.

⁷¹⁰ Johnson 1998, 172.

„Solidarität in der Differenz“ – zunächst definiert Johnson Solidarität als aktiv gewählte Anteilnahme an den Leiden und Freuden anderer, die eine besondere Ausformung in der „anamnetischen Solidarität“⁷¹¹ mit den Toten findet. Gottes Handeln ist solidarisch mit den Menschen, und die Gemeinschaft der Heiligen ist ein Symbol dafür. Die Ambivalenz des Begriffs kommt aufgrund der Gefährdung zustande, dass in der Solidarität Differenzen zwischen Menschen bzw. zwischen Frauen negiert und die Erfahrungen der privilegierten Gruppe verallgemeinert werden könnten. Unterschiede müssen deshalb nicht nur wahrgenommen, sondern wertgeschätzt werden: alle sind ‚imago dei‘. Die Betonung der Differenz fügt der Gemeinschaft der Heiligen eine kritische Dimension hinzu.

Tod

Der Tod stellt die Unterbrechung jeder Gemeinschaft dar – und die größte Gefahr für die Erinnerung. Die zentrale Frage ist: „do the dead live only in the memory of the living or, in some unimaginable way, do they themselves also live anew by the power of the vivifying spirit of God?“⁷¹² Die Beschäftigung mit ihr muss zum einen vor dem Hintergrund einer zeitgenössischen Skepsis erfolgen und zum anderen im Bewusstsein der Tatsache, dass kein Wissen über den Tod möglich ist, dass Agnostizismus unvermeidbar ist. Ebenso wie bei der Gottesrede bleibt auch in diesem Fall allein symbolische, metaphorische, analoge Sprache.

Johnson teilt die heutigen Probleme christlicher Jenseitsvorstellungen in zwei Kategorien ein: Intellektuelle Probleme ergeben sich aufgrund der „inadequacy of the underlying concepts used by eschatology“⁷¹³, die sowohl aus philosophischer (Leib-Seele-Dualismus) als aus naturwissenschaftlicher Perspektive überholt sind. Bei letzteren handelt es sich um die fehlende Möglichkeit einer ‚Seele‘, ohne den Körper zu existieren, sowie um die nicht praktikable Wiederherstellung eines zerfallenen Körpers. Ethische Probleme ergeben sich aus der Indifferenz, die die Auferstehungshoffnungen gegenüber den Armen, der Frauenbefreiung und der Natur hervorgerufen haben. Das

⁷¹¹ Johnson 1998, 176.

⁷¹² Johnson 1998, 181.

⁷¹³ Johnson 1998, 184. Für Erläuterungen vgl. Johnson 1998, 184-187.

traditionelle Modell eines Lebens nach dem Tod ist somit auch unter vielen ChristInnen in Misskredit geraten.

Es bestehen jedoch theologische Perspektiven in der Reinterpretation traditioneller Symbole und den Entwürfen neuer Szenarien dessen, was nach dem Tod passiert. In Bezug auf die Reinterpretation traditioneller Symbole stimmt Johnson Paul Ricoeur zu, dass klassische Symbole wie Fegefeuer, Himmel und Hölle ständig aktualisiert werden müssen, um verständlich und damit relevant zu bleiben. Im Falle des *Fegefeuers*, das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch von der *katholischen* Kirche zurückgestellt wurde, definiert Johnson: „In contemporary interpretation, purgatory signifies a full ripening of the whole person as communion with God pervades all dimensions of a person’s reality.“⁷¹⁴ Der *Himmel* wirkt in den traditionellen Beschreibungen statisch und damit langweilig. Dagegen setzt Johnson: „There is unimaginable plenitude of life ahead. Heaven, the symbol, codes this expectation into the language of faith.“⁷¹⁵ Die Existenz einer *Hölle* widerspräche der Vorstellung eines guten Gottes, weshalb viele heutige TheologInnen wie etwa Schillebeeckx sie allein noch als selbstgewählte Seinsweise schlechter Menschen verstehen. Eine Strafe für diese könnte in ihrer endgültigen Auslöschung im Tod bestehen. Aber wäre das besser als eine Höllenstrafe? Deshalb argumentieren andere, wie von Balthasar für eine Hölle, die zwar besteht, aber leer ist. Johnson unternimmt zwar eine eigene Formulierung⁷¹⁶, äußert jedoch zusammenfassend starke Zweifel, ob alle Versuche sinnvoll sind angesichts der absoluten Ungewissheit dessen, was nach dem Tod ist. Sie diskutiert in diesem Zusammenhang die zeitgenössischen narrativen Szenarien Radford Ruethers, Rahners und Collopys.

Ruether zufolge sind individuelle Auferstehungshoffnungen patriarchale Fantasien, denen der Gedanke eines völligen Aufgehens der Einzelnen in der Schöpfung entgegen zu setzen ist. Johnson folgt dieser Ansicht in der

⁷¹⁴ Johnson 1998, 189. Johnson beendet diesen Abschnitt mit einem Literaturzitat und bemerkt dazu: „Perhaps the artist says it best.“

⁷¹⁵ Johnson 1998,190. „At root, heaven is a symbol of a community of love sharing the live of God. This entails forever exploring the absolute mystery of the Other with new discoveries forever abounding it; it also involves deeply being related to all other creatures in the free embrace of the one God.“ Johnson 1998, 190.

⁷¹⁶ „Yet hell, like the other eschatological symbols, signifies that human moral choices have lasting consequences. There remains a chance that some may decide deeply and irrevocably to shut themselves off from the heart of the universe and plunge in isolation into outer darkness. Hell, the symbol, codes this terrible possibility into the language of faith.“ Johnson 1998, 192.

Verurteilung dualistischen Denkens und unterstützt Ruethers Anliegen eines ökologischen Bewusstseins. Andererseits weist sie auf die große Bedeutung der Auferstehungshoffnung in feministischen Befreiungstheologien der Dritten Welt hin.

„Instead of contending with patriarchal dualism by opting exclusively for an immanentist end, [...] the meaning of eschatological hope would be better served by being directed toward a goal that is both immanent and transcendent in dynamic interaction.“⁷¹⁷

Rahner argumentiert in einem „Fruition Scenario“, dass die Nicht-Erfahrbarkeit dessen, was nach dem Tod ist, auch nicht zwingend bedeutet, dass dann nichts ist. Er lehnt eine Vorstellung von Ewigkeit ab, die eine Endlosigkeit der Zeit impliziert. Denn die Zeit endet mit dem Tod, so wie alles, was wir kennen. Als Kritik an *Rahner* und anderen entwirft *Collopy* das radikale „Dissolution Scenario“: Der Tod sei keine Eröffnung neuer Möglichkeiten, sondern ihr absolutes Ende, „a fall even for religious faith and theological articulation“⁷¹⁸. In dieser Situation ist Glaube nicht Trost, sondern Risiko in der Nachfolge des gekreuzigten und doch auferweckten Jesus. So entgegengesetzt diese beiden Entwürfe sind – *Johnson* benennt sie als Beispiele für „analogical imagination“ (*Rahner*) bzw. „dialectical imagination“ (*Collopy*) – vertrauen beide Theologen wie auch *Ruether* doch auf die letztliche Rettung durch Gott. *Johnson* würdigt alle diese Versuche angesichts der Schwierigkeit des Unwissens. „We do not know, in the literal sense, but we hope. In the end, everything depends upon the character of God.“⁷¹⁹

Der Charakter Gottes

„Questions about death and life ‚after death‘ are ultimately questions about God.“⁷²⁰ Einzig möglich ist hier die Sprache des Glaubens in Symbolen, nicht eine Argumentation, die vom Glauben unabhängig wäre. *Johnson* zeigt, dass es Gottes Handeln in der Bibel und nach der Tradition entspricht, dass es ein ewiges Leben geben wird.

Was versteht *Johnson* unter Hoffnung und inwiefern läßt die Bibel hoffen? „[...] hope is typically the expectation that something good will come from God,

⁷¹⁷ *Johnson* 1998, 197. Dies sei auch für ökologische Bemühungen relevant.

⁷¹⁸ *Johnson* 1998, 200. *Johnson* zitiert aus: *Collopy* 1978, 39.

⁷¹⁹ *Johnson* 1998, 201.

⁷²⁰ *Johnson* 1998, 202.

coupled with longing for this good.”⁷²¹ Johnson benennt den Exodus des jüdischen Volks aus Ägypten und die Auferstehung Christi sowie zahlreiche weitere Beispiele. Im Anschluss an Rahner betont sie die Begrenztheit biblischer Sprache als allein bildhaft, aber auch ihren Wert als konstituierend für die jüdische bzw. christliche Gemeinschaft.⁷²²

Johnson weist darauf hin, dass die christliche Tradition drei Anhaltspunkte für Hoffnung bietet, die den Charakter Gottes veranschaulichen: Schöpfung, Auferstehung des Gekreuzigten, Selbstmitteilung in Gnade.⁷²³ In der Schöpfung – im Sinne sowohl ihres Beginns als auch der sich entwickelnden und der gegenwärtig bestehenden Schöpfung, ohne Widerspruch zu aktuellen Evolutions-theologien – manifestieren sich Beginn und Fortbestand der göttlichen Beziehung mit der Welt. Das menschliche Weiterbestehen nach dem Tod durch den ‚Schöpfer Geist‘ wäre kohärent, ist damit aber keinesfalls bewiesen.

„Resurrection and rising up are themselves metaphorical terms.”⁷²⁴ Die Auferstehung Jesu ist unvollstellbar und war doch auf eine besondere Weise real für die ersten ChristInnen: Zwischen dem auferstandenen Jesus und seinen JüngerInnen gab es keine Kommunikation wie zwischen Lebenden und doch mehr als eine bloße Erinnerung. Dieses Weiter- bzw. Wiederleben wurde zuerst im jüdischen Denken als Hoffnung formuliert und ist Konsequenz des Schöpfungsglaubens, im Christentum formuliert in der Chronologie der Ereignisse im nizäanischen Glaubensbekenntnis. Aber auch diese Überlegungen stellen keinesfalls Beweise dar, so Johnson.

Einen dritten Anhaltspunkt für die Hoffnung bietet die Selbstmitteilung Gottes in Gnade. Diese Selbstmitteilung begrenzt die menschliche Autonomie nicht, sondern beide wachsen aneinander.⁷²⁵ Johnson schließt sich der bereits dargestellten Position Rahners an:

⁷²¹ Johnson 1998, 203.

⁷²² Vgl. Johnson 1998, 205f.

⁷²³ „[...] the living christian tradition can give grounds for talk about a future that maintains personal identity even while acknowledging the radical difference that death makes”. Johnson 1998, 206.

⁷²⁴ Johnson 1998, 209.

⁷²⁵ Diesen Aspekt betonte Johnson – ein weiteres Mal Rahner folgend – bereits in *She Who Is*. In *Friends of God and Prophets* führt sie seinen Satz an: „Nearness to god and genuine human autonomy grow in direct and not inverse proportion.“ Johnson 1998, 212. Bei Johnson zitiert aus: Karl Rahner, *On the Theology of the Incarnation*, in: *Theological Investigations* 4, New York 1966, 117.

„there are grounds for hope that as death breaks apart the historical existence of the whole person, the mystery of persons' human identity grows ever more authentic through profound presence to God. They become alive as themselves in a radically transformed, unimaginable sense.“⁷²⁶

Johnson zeigt sich davon überzeugt, dass Gott ein Verschwinden von Personen in die Anonymität des Todes nicht zulässt. Auch in der Frage, wo die Toten zu finden sind, schließt Johnson sich Rahners Aussage an: „They are found in our experience where God is.“⁷²⁷ Das bedeutet nicht, dass eine Kontaktaufnahme mit ihnen möglich wäre oder dass ihr Tod relativiert würde, sondern dass die Lebenden mit ihnen in Erinnerung und Hoffnung verbunden bleiben in einer Form, die der des Glaubens ähnelt. Hier bleibt Johnson bewusst ungenau und erklärt, dass sie zur ‚Existenz‘ der Toten keine präzisere Aussage machen kann.

Die aus den bisherigen Überlegungen resultierende Hoffnung soll jedoch keinesfalls zur Relativierung oder gar Missachtung der Gegenwart führen. Wie muss das Weiterbestehen der Toten dann gedacht werden? „The key lies in returning the future blessedness of the world to the present as both a gift and a task.“⁷²⁸ Die Zukunft verleihe der Gegenwart kritische und kreative Macht: „to put the imprint of hope on personal relationships, social structures, and ecological communities“⁷²⁹.

Die Frage, was nach dem Tod geschieht, *muss* letztlich offen bleiben weil sie innerhalb der Grenzen menschlichen Wissens nicht beantwortet werden kann. So stellt auch die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten weder eine befriedigende noch eine das Leiden verharmlosende Vorstellung dar.

„The good news is not only that God stays with us in our sufferings, even our apparent abandonments [...], but also that there is a complete, eschatological victory, with what we might call an ontological establishment of our eyes, our full beings, as wiped clean of all tears – the imagery of *Revelation* [...].“⁷³⁰

Aber das Böse wird durch diese Hoffnung nicht in seiner verheerenden Wirkung abgeschwächt. „Because God is faithfully in the midst of this world, the

⁷²⁶ Johnson 1998, 213.

⁷²⁷ Johnson 1998, 215.

⁷²⁸ Johnson 1998, 216.

⁷²⁹ Johnson 1998, 217.

⁷³⁰ Carmody 1993, 338.

promise of resurrection robs evil of its claim to ultimacy and invigorates resistance; but it does not thwart evil's power to crush."⁷³¹

3.4.4 Zusammenfassung: „She Who Dwells Within“

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der katholischen Theologie eine Entwicklung in Gang gesetzt, sich mehr als zuvor mit „Freude und Trauer, Hoffnung und Angst der Menschen von heute“⁷³² zu befassen, wie es im ersten Satz der Konzilskonstitution *Gaudium et spes* heißt – und damit auch mit ihren Leiden und den damit verbundenen Fragen nach Gott, die Elizabeth Johnson schon früh faszinierten.

„I began the study of theology as an undergraduate in 1959 just prior to the announcement that a Second Vatican Council would take place. I opted for theology as a minor in college because I was fascinated with the suffering of evil in the context of God's relationship to the world.“⁷³³

In den darauf folgenden Jahrzehnten wird Johnson mit ihrer Theologie Teil der Bemühungen um ein erneuertes Gottesbild auf verschiedenen Ebenen. Wie zahlreiche andere TheologInnen kritisiert sie scharf die Vorstellung eines mitleidlosen Herrschergottes, ‚der‘ über dieser Welt thront und sie beherrscht, ohne sich von den Freuden und Leiden derjenigen berühren zu lassen, die in ihr leben. Diese Vorstellung hatte verheerende Folgen, wie Johnson mit Blick vor allem auf die Leiden von Frauen und der Natur feststellt.

Ein alternatives Gottesbild ist an der Praxis zu messen, die es hervorbringt und unterstützt. In der Shekinah sieht Johnson eine dem Judentum entstammende Inspiration für die Vorstellung eines in der Schöpfung und in Jesus Christus anwesenden und mitleidenden Gottes. Diese Vorstellung ermöglicht nicht nur eine Erleichterung von Leid durch Protest, Trost und konkretes Handeln, sondern auch eine Perspektive über den Tod hinaus: die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten. Der feministische Anspruch Johnsons will dabei mehr als die Situation von Frauen verbessern, denn sie hat auch leidende Männer im Blick. Und sie geht noch weiter, denn auch die Leiden der – bei Johnson oft personifizierten – Schöpfung erfordern ein Umdenken und erneuertes Handeln, wenn sie als Ort der sakramentalen Anwesenheit Gottes gedacht wird.

⁷³¹ Johnson 1993b, 344.

⁷³² Rahner & Vorgrimler 1966, 449.

⁷³³ Johnson 1999a, 121. Vgl. Abschnitt 3.1 dieser Arbeit.

3.5 Gott, Geschlecht und Leiden: „Questions that arise with the human heart”

In ihrer breit und interreligiös angelegten Untersuchung *The Religious Imagination of American Women* untersucht Mary Farrell Bednarowski die religiösen Vorstellungen US-amerikanischer Frauen am Ende des 20. Jahrhunderts.⁷³⁴ Die Ergebnisse fasst sie in fünf Kategorien zusammen:

„(1) an ongoing, creative, and, increasingly, cultivated ambivalence toward their religious communities; (2) an emphasis on the immanence – that is, the in-dwelling – of the sacred; (3) a regard for the ordinary as revelatory of the sacred; (4) a view of ultimate reality as relational; and (5) an interpretation of healing, both physical and spiritual, as a primary rather than a secondary function of religion.”⁷³⁵

Johnsons Beitrag zur Gottesfrage kann als typisch im Sinne der von Bednarowski beobachteten fünf Charakteristika der ‚Religious Imagination of American Women‘ betrachtet werden, insofern ist er repräsentativ für zentrale theologischen Themen US-amerikanischer feministischer Theologie. Aber nicht nur das, es zeigt auch, dass Johnsons Theologie eng mit Elementen der religiösen Vorstellungskraft US-amerikanischer Frauen verbunden ist und keine realitätsferne Theorie darstellt.

Johnson befasst sich methodisch reflektiert mit zwei großen Herausforderungen an heutige Theologie, indem sie eine Gottesrede, die *zum einen* sowohl dem Anspruch der Verbundenheit mit der Tradition als auch dem Niveau feministischer Kritik gerecht werden will, die *aber zum anderen* auch die Frage reflektieren will, wie Gott angesichts des Leidens imaginiert werden kann. Wenn es denn stimmt, dass diese beiden Themen die Herzstücke von Johnsons Theologie ausmachen, worin besteht der spezielle Beitrag dieser Theologin? Dies soll anhand der fünf von Bednarowski benannten Aspekte aufgezeigt werden.

Die Ambivalenz gegenüber der eigenen religiösen Gemeinschaft, die Bednarowski als ersten Punkt benennt, zeigt sich bei Johnson zum einen in der zugleich kritischen und konstruktiven Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche als Institution, zum anderen aber in der Ambivalenz Johnsons gegenüber der Heiligen Schrift und der Tradition dieser Kirche, mit denen sie sich in ihrer Theologie auseinandersetzt. Durch die Konfrontation katholischer

⁷³⁴ Bednarowski 1999, 1.

⁷³⁵ Bednarowski 1999, 1.

Tradition mit den Interessen und Erfahrungen von Frauen korrigiert und bereichert Johnson diese Tradition. Damit macht sie diese Tradition zugleich wieder relevant für Frauen in der Kirche so dass die Tradition auch wieder ihr Potenzial für Frauen entfalten kann. So erreicht Johnson einen ganzheitlicheren, umfassenderen Blick auf die Frage nach Gott – auf diese Frage in geschlechtsspezifischer Perspektive, aber auch angesichts von Leiden. Denn sie ergänzt die Reflexionen männlicher Autoren zum Thema Leiden um die Erfahrungen von Frauen und erreicht so eine ganzheitliche Sichtweise.

Inhaltlich bedeutet dies eine Betonung der Immanenz des Heiligen, Bednarowskis zweitem Punkt. Sie zeigt sich bei Johnson in einem bestimmten Gottesbild, ‚She Who Is‘, und noch mehr in ‚She Who Dwells Within‘, der aus dem Judentum entlehnten Figur der Shekinah. Diese besitzt im Judentum eine ähnliche Funktion wie im Christentum der Geist, aber noch eindeutiger als dieser ist sie sowohl eine weibliche Figur als auch anwesend im Leben der Menschen, weshalb Johnson sie als Verkörperung eines Gottes beschreibt, die in der Schöpfung und in Jesus Christus anwesend ist.

Dass das Alltägliche das Heilige offenbart, wird von Johnson nicht detailliert entfaltet, aber durch die Betonung der theologischen Relevanz der Erfahrungen von Frauen sowie ökologischer Probleme nimmt Johnson das Alltägliche in ihre Theologie zumindest prinzipiell hinein.

Die Relationalität der ultimativen Realität zeigt sich in Johnsons Konzept von Sophia-Gott als Geist, Jesus und Mutter, die miteinander in der Trinität verbunden sind, aber auch mit der Welt in enger Beziehung stehen, wie das panentheistische Paradigma zeigt.

Der Begriff der ‚Heilung‘, die Bednarowski als physisch und spirituell primäre Funktion von Religion bezeichnet, spielt bei Johnson kaum eine Rolle, vielmehr sind ‚Hoffnung‘ und ‚Befreiung‘ die Ziele ihrer Theologie. Aber auch in diesen zeigt sich das entscheidende Kriterium feministischer Theologie, eine andere Praxis hervor zu bringen. Johnsons Theologie kann insofern als heilend interpretiert werden, als sie die Verletzungen von Frauen durch einen Glauben heilt, in dem Frauen keine oder zu wenig Beachtung finden oder in ihrer Subjektwerdung ignoriert und behindert wurden.

Zum Abschluss dieses Kapitels werfen wir einen Blick auf seinen Anfang, auf die Biographie der Elizabeth Johnson und die Frage, warum sie sich eigentlich mit diesen schwierigen Themen befasst, mit diesen Fragen, auf die es letztlich keine Antwort gibt. „I think that are questions that arise with the human heart. They're our questions as a species. Every religion has them, solves them in different ways, every person is asking something of ultimate concern.“⁷³⁶ Johnson nimmt viele Ansätze anderer Theologinnen und Theologen auf und unternimmt in der Verbindung von Gott, Geschlecht und Leiden eine ganz eigene Antwort auf diese Frage.

⁷³⁶ Interview, 235.

4. Gott, Geschlecht und Leiden: ein Vergleich und das Bild des weinenden Gottes

Christliche Gottesrede steht zu Beginn des 21. Jahrhunderts vor großen Herausforderungen – zwei davon wurden in der Einleitung dieser Dissertation benannt: das Ereignis der Shoah und die daraus erfolgenden Erschütterungen christlicher Theologie sowie feministische Kritik an Theologie und Kirche. Auf je spezifische Weise stellen diese Phänomene die rationale, emotionale und ethische Glaubwürdigkeit vertrauter und traditioneller Gottesvorstellungen massiv in Frage. In paradigmatischer Form spiegeln sich diese Anfragen mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in den jahrzehntelangen Reflexionsprozessen Tracys, Dalys und Johnsons wieder. Alle drei haben Antworten formuliert, die sich auf unterschiedliche Weise auf die römisch-katholische Tradition beziehen und diese korrigieren wollen.

Nun geht es darum, die in dieser Dissertation aufgezeigten Problematisierungen und Lösungsversuche zusammenzufassen. Ist ein konstruktiver Umgang mit den genannten Herausforderungen ‚Gott und Geschlecht‘ sowie ‚Gott und Leiden‘ denkbar, aus dem ein Gottdenken resultiert, das sowohl geschlechtersensibel ist als auch das Problem des Leidens thematisiert?

In diesem Kapitel erfolgt (in 4.1) ein evaluierender Rückblick auf die Resultate dieser Dissertation unter drei Aspekten: Wie und mit welchen Resultaten setzen sich Tracy, Daly und Johnson erstens mit ‚Gott und Geschlecht‘ sowie, zweitens, mit ‚Gott und Leiden‘ auseinander und drittens, was bedeutet das für ‚Gott, Geschlecht und Leiden‘, also für die Veränderungen des Gottesbegriffs durch die Geschlechterperspektive auf der einen und das Problem des Leidens auf der anderen Seite? Jeder der hier folgenden drei Abschnitte zu den soeben genannten Themen ist insofern ähnlich aufgebaut, als er zum einen die wichtigsten Resultate der Untersuchung zu Tracy, Daly und Johnson separat zusammenfasst und zum anderen einen Vergleich von zwei oder drei AutorInnen vornimmt. Am Ende eines jeden Abschnitts erfolgt eine Bewertung. Als Resultat von Analyse, Vergleich und Bewertung der drei unterschiedlichen Theologien skizziere ich, angeregt durch die Entwürfe David Tracys, Mary Dalys und vor allem Elizabeth Johnsons, zum Schluss dieser Arbeit (in 4.2)

eine Gottesvorstellung, in der sich Elemente aller drei Theologien finden: Gott weint.

4.1 Gott, Geschlecht und Leiden bei Johnson im Vergleich mit Daly und Tracy

Mary Daly, David Tracy und Elizabeth Johnson unternehmen auf je spezifische Weise eine grundlegende Neuformulierung des als unglaublich erfahrenen klassischen theistischen Gottesbildes. Damit reagieren sie auf die Herausforderungen von Frauenbewegung und feministischer Theologie – die eine erneuerte Sicht auf das Verhältnis von Gott und Geschlecht erfordern – sowie auf die Katastrophe der Shoah, als deren Folge die Frage nach Gott und Leiden mit neuer Schärfe gestellt wurde.

Gott und Geschlecht

Welche Beiträge zur Gottesthematik gehen von Daly und Johnson aus und was bedeutet die Geschlechterperspektive für das Denken Tracys? Zur Beantwortung dieser Frage müssen zunächst – im Anschluss an die bereits in der Einleitung erwähnten Kategorien Heike Walz' – die von Tracy, Daly und Johnson implizit vorausgesetzten Begriffe von „Geschlecht“ untersucht werden. Walz unterscheidet fünf Wahrnehmungsweisen:

Die erste Wahrnehmungsweise nennt Walz die „abwesende Anwesenheit von Geschlecht“⁷³⁷, die in vielen Theologien zu beobachten ist.

„Diese Theologien entziehen sich einer Reflexion der Geschlechterproblematik, negieren deren Relevanz für die Theologie oder gehen von der Annahme aus, die Reflexion der Geschlechterproblematik verdanke sich partikularen Interessen, meist einiger weniger Frauen, die für ‚das Ganze der Theologie‘ keine Bedeutung hätten.“⁷³⁸

Die zweite Wahrnehmungsweise von Geschlecht nennt Walz „Frausein und Mannsein festgelegt“. „Die Frau- oder Mannsein festlegende Wahrnehmungsweise meint, dass in der Theologie von konkreten Erfahrungen oder Ideen auf ein grundlegendes, überzeitliches und interkulturell gleichbleibendes Frausein geschlossen wird.“⁷³⁹ Walz sieht Johnson als Beispiel für eine solche „relationale Ontologie [...] Frauen machen wichtige Beziehungserfahrungen.

⁷³⁷ Walz 2006, 56.

⁷³⁸ Walz 2006, 57.

⁷³⁹ Walz 2006, 60.

Davon ausgehend wird bei Johnson Beziehungshaftigkeit zur Grundlage ihrer Theologie, des Frauseins und der Trinität.⁷⁴⁰

Die dritte Wahrnehmungsweise bezeichnet Walz als „Geschlechter-Differenzen: Verflechtung von Konfliktlinien“ und nennt Elisabeth Schüssler Fiorenza, die für die komplexe Verschränkung verschiedener Unterdrückungsformen den Begriff des Kyriarchats geprägt hat, als wichtige Repräsentantin. Die vierte und fünfte Wahrnehmungsweise sind „Gender interaktiv und soziokulturell konstruiert“, die eine konstruktivistische Sicht auf Geschlecht beschreibt⁷⁴¹, und „Natürliches Körpergeschlecht in Frage gestellt“, welche die Dekonstruktion von Geschlecht bezeichnet⁷⁴². Wie sind nun Tracy, Daly und Johnson in diese fünf Kategorien einzuordnen?

Für Tracy stellt feministische Theologie in hermeneutischer Hinsicht eine Herausforderung dar, welche die Theologie insgesamt verändert hat. Sein in diesem Bereich verwendeter Begriff von ‚Geschlecht‘, genauer von ‚Frauen‘ entspricht der von Walz an zweiter Stelle genannten Wahrnehmungsweise von Geschlecht, „Frausein und Mannsein festgelegt“. In der Formulierung seines Gottesbildes allerdings setzt Tracy selbst die feministischen Herausforderungen nicht um und ist hier der Wahrnehmungsweise „abwesende Anwesenheit von Geschlecht“ zuzuordnen, die Geschlecht nicht thematisiert, aber gerade darin bleibt er einem implizit männlichen Gottesbild verhaftet.

Daly geht davon aus, dass der personale Gott des Christentums unkorrigierbar patriarchal ist. Ihre feministische Perspektive hat Dalys Denken so weit vom Christentum entfernt, dass sie nicht einmal mehr ‚postchristlich‘ genannt werden will. Zugleich ist sie in ihrer Hermeneutik der Wahrnehmungsweise „Frausein und Mannsein festgelegt“ zuzuordnen. Ihr Gottesbild ist apersonal und damit auf den ersten Blick geschlechtslos, steht also für eine „abwesende Anwesenheit von Geschlecht“ – allerdings nicht wie Tracys Konzept im Sinne einer „abwesenden Anwesenheit“ des männlichen Geschlechts, das kann angesichts der harschen Kritik am männlichen Gott des Christentums

⁷⁴⁰ Walz 2006, 60. Vgl. Walz' Diskussion von Johnsons Ekklesiologie: Walz 2006, 147-155.

⁷⁴¹ „Geschlecht gilt im Konstruktivismus nicht als Fiktion, sondern als physisch vorhanden. Stattdessen geht es darum, nach den Bauplänen zu fragen, die die Architektinnen und Architekten verwenden, so dass wir ein Gedankengebäude mit zwei Geschlechtern vor uns sehen [...]“ Walz 2006, 63. „Ferner werden *beide Geschlechter* als *Subjekte und Objekte* der Forschung verstanden.“ Walz 2006, 64. Kursivsetzung ebd.

⁷⁴² „Ich verstehe unter dem Begriff Dekonstruktivismus die radikalisierte Auffassung, dass kein Aspekt von Geschlecht mehr als natürlich gegeben gilt.“ Walz 2006, 66, Anm. 46. Ein Beispiel dekonstruktiver Theologie ist: Heß 2006.

ausgeschlossen werden. Vielmehr ist Dalys ‚Be-ing‘ implizit weiblich, nicht nur wegen der gleichzeitigen, wenn auch marginalen Verwendung des Nemesis-Figur, sondern auch explizit in der jüngst entwickelten Bezeichnung ‚She Who Attracts‘.

Johnson hingegen entwickelt ein personales, weibliches Gottesbild, das in der Tat „Frausein und Mannsein festgelegt“ impliziert. Allerdings ist diese Festlegung nicht so starr und undurchlässig wie bei Daly, denn gerade in Johnsons Hermeneutik ist durchaus eine Tendenz in Richtung der Wahrnehmungsweise „Geschlechter-Differenzen: Verflechtung von Konfliktlinien“ zu erkennen. Mit der Wahrnehmung von „Geschlechter-Differenzen“ meint Walz, „dass Geschlecht in seinen Verflechtungen mit anderen Konfliktlinien betrachtet wird“⁷⁴³. Etwa in ihrer Auswahl von Beispielen für Frauenerfahrungen oder in ihrer Würdigung von Schwarzer, womanistischer und Mujerista-Theologie sowie der Befreiungstheologien Lateinamerikas, Afrikas und Asiens⁷⁴⁴ ist diese Wahrnehmung bei Johnson zunehmend erkennbar, auch wenn sie den Kyriarchatsbegriff Schüssler Fiorenzas nicht übernimmt und diese Wahrnehmungsweise nicht in ihrem Gottesbild ausarbeitet.

Die von Walz an vierter und fünfter Stelle beschriebenen Wahrnehmungsweisen von Geschlecht, die den jüngsten theoretischen Debatten zum Begriff ‚Geschlecht‘ entsprechen, spielen weder bei Tracy noch bei Daly eine Rolle und Johnson ist durch ihre Verwendung des Erfahrungsbegriffs klar der oben beschriebenen zweiten Kategorie („Frausein und Mannsein festgelegt“) zuzuordnen.⁷⁴⁵ Die Tatsache, dass ‚Männlichkeit‘ als Geschlechtszugehörigkeit eine Norm darstellt, die genau so konstruiert ist wie ‚Weiblichkeit‘, kommt bei allen dreien ebensowenig in den Blick wie die Frage, ob nicht Geschlecht als Kategorie grundsätzlich in Frage gestellt werden muss.⁷⁴⁶ Das Problem von ‚Gott und Leiden‘ in Wechselwirkung mit einem solchen Begriff von Geschlecht

⁷⁴³ Walz 2006, 61.

⁷⁴⁴ Allen diesen Theologien ist in *Quest for The Living God* je ein Kapitel gewidmet. Johnson 2007.

⁷⁴⁵ Vgl. Walz 2006, Walz verweist hier auf den, in der vorliegenden Arbeit ebenfalls rezipierten Aufsatz von Serene Jones. Jones 1997. Vgl. Abschnitt 3.2.3 dieser Arbeit.

⁷⁴⁶ Ersteres entspräche der vierten, letzteres der fünften von Walz beschriebenen Wahrnehmungsweise.

zu stellen oder diese Begriffe zu diskutieren und sich begründet gegen sie zu entscheiden, bleibt ein Desiderat theologischer Forschung.⁷⁴⁷

Was ergibt ein Vergleich Johnsons mit Tracy und Johnsons mit Daly in Bezug auf ‚Gott und Geschlecht?‘ Ein wichtiger Unterschied zwischen Johnson und Tracy ist, dass in der Theologie des letzteren Geschlecht kaum eine Rolle spielt: Im Gegensatz zu Elizabeth Johnson nimmt Tracy keine Reformulierung persönlicher Gottesbilder vor. Der ‚Vater‘ der Trinität bleibt bei ihm ‚Vater‘, das Geschlecht Jesu wird nicht thematisiert und der Geist scheint geschlechtsneutral. Johnson allerdings zeigt Verständnis, dass Tracy die Geschlechterperspektive nicht selbst in sein Denken einbezieht. Auf die Frage, welchen Grund sie für die fehlende Berücksichtigung der Kategorie Geschlecht bei Tracy und anderen Kollegen vermutet, antwortet sie:

“I think existentially, it’s not their question, they haven’t suffered under patriarchy in the church the way women have or of course in society either, so it doesn’t have the same burning urgency. I compare it to myself as a white woman in dialogue with colleagues who are African American, both male and female. [...] I bring in writers of African American persuasion into my own work but I don’t have the same urgency. I think it’s the social location, you could be in sympathy and you could be in solidarity but it isn’t your question.”

Gegen diese Argumentation Johnsons lässt sich allerdings einwenden, dass Leiden unter Geschlechterstereotypen doch nicht ausschließlich ein Thema von Frauen sein kann, ebenso wenig wie Rassismus ausschließlich ein Thema von ‚Schwarzen‘ ist.⁷⁴⁸ Hier zeigt sich, dass Johnson feministische Theologie vor allem als Theologie versteht, die Frauen betrifft. Zu Dalys Bedeutung für die feministische Theologie meint Johnson:

„I think we need her because she has done two wonderful things. First of all, her analysis of patriarchy’s effect on women has not been equaled, she showed what was really wrong. I think she puts an agenda out there for several generations of us to work on. And then secondly, she does do some creative things like in *Beyond God the Father* she’s trying to, you know, ‚God is a Verb‘ and ‚God is Being‘, of course that is before she got quite so radical as she became later on, so I find some (but some) of her constructive moves are very, very useful.”

Johnson versteht ihr Buch *She Who Is* als Reaktion auf Dalys Kritik am ausschließlich männlichen Gott und bezieht sich wiederholt zustimmend auf Daly⁷⁴⁹, während Daly Johnson nicht rezipiert. Zugleich existieren zahlreiche

⁷⁴⁷ Aktuelle deutschsprachige Entwürfe (de)konstruktiver Gotteslehren sind: Matthiae 1999, Frettlöh 2006.

⁷⁴⁸ Vgl. Wollrad 1999.

⁷⁴⁹ „[...] the work I did in *She Who Is*, I was trying to deal with her criticism.” Interview, 221. „No one has yet summed up more pithily [prägnant] the total sociological and theological fallout of

Unterschiede zwischen Johnson und Daly in der Bewertung etwa von Patriarchat, Frauenerfahrungen, Bibel, Tradition, christlicher Gottesrede, Kirche und vielem mehr. Sie resultieren aus der grundlegend unterschiedlichen Entscheidung, auf die Reformfähigkeit von römisch-katholischer Kirche und Theologie zu setzen (wie Johnson) oder nicht (wie Daly⁷⁵⁰). Wegen dieser Differenz scheint auch die weitere Entwicklung Dalys für Johnson irrelevant. Denn bei Daly führen die Reformunwilligkeit der katholischen Kirche und die Radikalisierung der Frauenbewegung zugleich zu einer negativen Bewertung des christlichen Gottesbildes im Hinblick auf sein frauenbefreiendes Potenzial. Diese Verbindung ist bei Johnson nicht zwingend – im Gegenteil: Ein reformuliertes Gottesbild kann eine patriarchale Kirche korrigieren. “First of all because I have hope where she doesn’t have hope for renewal and reform in the church. Why did I not agree with her? Because I myself am still in the church [...]” Während Johnson also vor allem in der Dimension kirchlicher Gemeinschaft denkt und sich intensiv mit der katholischen Kirche auseinandersetzt, hat Daly die Kirche seit langem symbolisch und faktisch verlassen und setzt auf die Frauenbewegung und auf das individuelle Erleben.⁷⁵¹

Wie ist nun Johnsons Theologie in Bezug auf ‚Geschlecht und Gott‘ zu bewerten? Sie bietet ein weitgehend gelungenes Beispiel, wie feministische Paradigmenwechsel konsequent in klassische Konzepte aufgenommen werden und diese transformieren können. Sie ist nicht in allem innovativ, sondern bündelt viele bereits bestehende Aspekte - eine beeindruckende systematisierende Leistung. Auch sie denkt über bereits bestehende feministische Theologien hinaus, vor allem in der Gottesrede und Mariologie. Ihr größtes Verdienst ist es jedoch, die oft formulierte feministische Forderung nach einem

androcentric symbolism for the divine than Mary Daly in with her apothegm ‚if God is male, then the male is God.‘” Johnson 1992, 37. Vgl. Johnson 1992, 5, 67, 197, 257.

⁷⁵⁰ In den fünf Jahren zwischen der Publikation von *The Church and the Second Sex* und *Beyond God the Father* hat Daly ihre Hoffnung auf Wandel in der katholischen Kirche verabschiedet. Vgl. Kapitel 2 dieser Arbeit sowie Raphael 1999, 38f.

⁷⁵¹ Raphael beschreibt diese Differenz zutreffend als diejenige zwischen Theologie und Theologie. „Feminist theology does not, by its nature, articulate a new religion, but proposes a Judaism, Christianity or Islam transformed by the full and equal inclusion of women in all dimensions of the religion. [...] Theology, however, conceives itself as having made a radical break from Western monotheism such as was symbolized by Mary Daly’s dramatic exit or exodus from the Harvard Divinity School Chapel in 1971.” Zwar nennt Daly selbst sich nicht Theologin, aber Theologinnen berufen sich auf sie. Raphael 1999, 36. Kursivsetzung einzelner Buchstaben im Original.

weiblichen Gottesbild durchdacht und ausformuliert zu haben, in einer Ausführlichkeit und Differenziertheit wie kaum eine andere Autorin.

Auch im Vergleich zu Tracy und Daly bietet sie das umfassendste Konzept, da Tracy sich kaum an einer systematischen Ausformulierung versucht und Daly sich auf ein weniger komplexes Modell zurückzieht, das die Frage nach dem Geschlecht von ‚Be-ing‘ umgeht. Es bleibt jedoch die Frage, ob Johnsons Optimismus berechtigt ist, was die Wandelbarkeit des christlichen Gottesbildes und die tatsächliche Umsetzung neuer, geschlechtergerechter Gottesrede in der Praxis betrifft.

Gott und Leiden

Wie verwenden Tracy, Daly und Johnson den Begriff Leiden, worauf liegt der jeweilige Schwerpunkt? Und wie kommt Leiden zustande oder anders gefragt: woher kommt das Böse? Welche Praxis reagiert auf das Leiden und wie kann es enden? Inwiefern sprengt Leiden das theologische ‚System‘ des Autors oder der Autorin? Wie beeinflusst es jeweils die Gottesvorstellung und die Christologie⁷⁵²? Und inwiefern sind seine oder ihre Reflexionen, Fragen und Antworten geschlechtsspezifisch bestimmt?

Bei Tracy ist Leiden das Leiden der Armen, der Frauen, allgemein gesagt der Anderen. Dieses Leiden definiert Tracy jedoch nicht näher, etwa was seine Ursachen, Auswirkungen oder eine mögliche Beendigung dieses Leidens betrifft. Zugleich irritiert dieses Leiden seine Gottesrede in so hohem Maß, dass er sich zunehmend in die Richtung apophatischer, negativer Theologie bewegt. Ein anderes theologisches Denken erscheint Tracy nicht mehr möglich. Leiden – nicht nur, aber auch das Leid von Frauen – ist Folge der „Ambiguität der Moderne“, zugleich verändert es Aussagen über Gott: „Gott ist Liebe“ und „Gott ist Trinität“ bleiben zwar bestehen, aber Gott als „hidden and incomprehensible“ gewinnt zunehmend an Bedeutung. Auch bleibt Christologie ein wichtiger Aspekt von Tracys Theologie.

Daly beschränkt ihre Wahrnehmung auf die Leiden von Frauen und – später – der Natur unter dem Patriarchat, das die einzige Ursache von Leiden darstellt.

⁷⁵² Tracy geht affirmativ mit christologischen Themen um, Daly verweigert sich jeglicher Christologie (denn Jesus Christus wird als Teil der patriarchalen Trinität ‚verstoßen‘) und Johnson will einerseits keine Engführung der Leidensthematik auf Jesus Christus, formuliert aber auch eine Christologie – und stößt dort an die Grenzen der Vereinbarkeit traditioneller Theologie und feministischer Kritik an dieser Tradition.

Die Konsequenz aus diesem Leiden, das durch ein männliches Gottesbild mitverursacht und religiös legitimiert wird, sind der selbst erklärte Auszug Dalys aus der Theologie, ihren Traditionen und Methoden und die ‚Benennung‘ einer eigenen Realität. Alles Leiden wird enden auf dem utopischen ‚Lost and Found Continent‘. Die Leiden von Frauen (denn die von Männern interessieren Daly nicht) sind verursacht durch das nekrophile Patriarchat. Diesem Patriarchat setzt sie die utopische Welt des ‚Lost and Found-Continent‘ entgegen.

In Bezug auf den Ort von Leiden in der Theologie ist Johnson sich zweifellos dessen bewusst, dass der Glaube an Gott von vielen durch eigenes oder fremdes Leiden auf die Probe gestellt wird. Sie weiß, dass das Thema Leiden mit der Shoah eine Dramatik von ganz neuer Qualität erhalten hat. Auch das Leiden der Natur wird zu einem Schwerpunkt ihrer Reflexion. Im Mittelpunkt aber stehen die Leidenserfahrungen von Frauen, wobei Johnson sich auf diese konzentriert, aber im Gegensatz zu Daly nicht ignoriert, dass Männer ebenfalls leiden. Es gibt geschlechtsspezifische und andere Erscheinungsformen von Leiden. Beide Geschlechter sind also von Leiden betroffen – gleichwohl konzentriert Johnson sich auf die Leiden von Frauen unter Sexismus und Androzentrismus. Das Böse als Ursache des Leidens ist letztlich ein Geheimnis. Es wird in Johnsons Sicht auf keinen Fall ausschließlich durch das Patriarchat und durch Männer verursacht. Gott ist ‚prima causa‘, die erste Ursache der Welt, aber Männer *und* Frauen haben die Freiheit zu sündigen. Letztlich bleibt Leiden ein nicht erklärbares Geheimnis und Johnson entwirft keine konkreten Szenarien oder Utopien vom Ende allen Leidens, aber das Mitleid Gottes und die erhoffte Auferstehung der Toten sind Teil ihrer Theologie.

Das Nachdenken Tracys, Dalys und Johnsons über menschliches Leid weist an einzelnen Stellen Berührungspunkte auf. So ähneln Tracys Formulierungen denen Johnsons, wenn er schreibt: „There is [...] no theoretical solution to historical disaster and defeat, but through and in Christ there is a practical response [...]“⁷⁵³ Eine beinahe wörtlich identische Formulierung steht bei Johnson,⁷⁵⁴ ebenso gleichen die beiden einander in der Erwähnung Bonhoeffers und des leidenden Gottes in diesem Zusammenhang. Tracy schreibt: „Still others – like Bonhoeffer – will reinterpret this metaphor ‚God is

⁷⁵³ Tracy 1996c, 11f.

⁷⁵⁴ Vgl. Abschnitt 3.4 dieser Arbeit.

love' by grounding it anew in the suffering, self-sacrificial love of the cross to help us understand how, in Bonhoeffer's words, 'only a suffering God can help us now.'⁷⁵⁵ Leider erklärt weder Tracy noch Johnson genauer, wie genau diese Bonhoeffer-Rezeption genau zu verstehen ist. Der ‚leidende Gott‘ bezieht sich bei Bonhoeffer auf den leidenden Jesus Christus und ist deshalb zumindest für Johnsons Anliegen nicht optimal geeignet. Zugleich entwickelt Johnson eine weitaus umfassendere und differenziertere Gottesrede als Tracy, der keine vergleichbare konstruktive Theologie aufweist.

Daly und Johnson teilen miteinander die Empörung über die Leiden von Frauen, die durch Kirche und Theologie verursacht, legitimiert oder wenn nicht ausgelöst, so doch auch nicht verhindert wurden und werden. Dalys Ansicht nach sind deshalb Christentum und Feminismus unvereinbar und ist damit das vom Christentum an Frauen begangene Leiden prinzipiell unvermeidbar; das führt zu ihrem Ausstieg aus christlicher Theologie.

Was hat nun der Vergleich von Tracy, Daly und Johnson in Bezug auf ‚Gott und Leiden‘ ergeben? Alle drei distanzieren sich vom theistischen Gottesbild, das in der Konfrontation mit Leidenserfahrungen zweifellos eine mangelnde Überzeugungskraft aufweist. Allerdings wird das Problem ‚Gott und Leiden‘ von Johnson zwar auf- und ernstgenommen, führt aber nicht zu vergleichbaren Konsequenzen wie bei Tracy und Daly. Denn bei Tracy führt die postmoderne Verunsicherung durch das Leiden von Menschen konsequent erst zur Fragmentierung und dann zum Verstummen seiner Theologie. Bei Johnson erfolgt kein solcher Paradigmenwechsel hin zu einer negativen Theologie, sondern sie entscheidet sich trotz der Unbegreiflichkeit Gottes für den Entwurf neuer Bilder, weil sie von deren verändernder Kraft überzeugt ist. Anders als Daly hat sie sich für die permanente Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche und Theologie entschieden und engagiert sich für die Veränderung beider. Die Position Johnsons sollte deshalb im Vergleich mit Tracy und Daly nicht unterschätzt werden.

⁷⁵⁵ Tracy 1992.

Gott, Geschlecht und Leiden

Leiden beeinflusst das Denken aller drei AutorInnen und bei allen dreien führt es auf unterschiedliche Weise dazu, sich vom klassischen Theismus abzuwenden.

Bei Tracy ist die Kontinuität mit der christlichen Tradition am höchsten und sein Gottesbild grenzt sich nicht in so deutlichem Maß von einem bereits bestehenden ab, vielmehr werden die bei ihm schon recht früh im Mittelpunkt stehenden Aussagen ‚Gott ist Liebe‘ und ‚Gott ist Trinität‘ ergänzt und korrigiert, ohne jedoch ganz zu verschwinden. Tracy konzentriert sich erstens auf die Bedingungen von Theologie zwischen theologischer Hermeneutik und Postmoderne und zweitens auf Gottesvorstellungen negativer Theologie. Zwischen Hermeneutik und Postmoderne befasst er sich vor allem mit den Bedingungen von Theologie. Inhaltlich setzt er auf einen unbekanntem, männlich konnotierten Gott.

Der Bruch Dalys mit der Tradition scheint auf den ersten Blick radikal, denn sie hat symbolisch und faktisch die Kirche und die Theologie verlassen, beruft sich jedoch in ihrem Konzept von Transzendenz auf die Tradition, vor allem Thomas von Aquin. Sie ist ganz konzentriert auf Frauen und auf eine für diese leidensvolle Realität, die unter anderem durch ein patriarchales Gottesbild verursacht wird. Ein anderes Gottesbild, ‚Be-ing‘, stellt die Konsequenz aus diesen Auffassungen dar und steht zugleich für ein Verlassen dieser Realität.

Johnson, die in ihrer Dissertation das analogische Denken gegen Pannenberg verteidigte, folgt Karl Rahner in der Rede von Gott zwischen Geheimnis – ohne jedoch sich jedoch wie Tracy auf diese Position zurückzuziehen – und Analogie. Mit Hilfe der Geschlechterperspektive versucht sie auf die Frage nach Gott und dem Leiden zu reagieren. Die Aufmerksamkeit für die Leiden von Frauen vertieft und erneuert bei ihr die Frage nach Gott und Leiden. Es geht nicht einfach nur darum, ‚er‘ durch ‚sie‘ zu ersetzen, sondern das andere Gottesbild muss eine qualitative, inhaltliche, praktische Verbesserung darstellen. Deshalb integriert sie ‚Leiden‘ in ihr Konzept eines mitleidenden Gottes in weiblichen Bildern, inspiriert von den biblischen Figuren Sophia und Shekinah: ‚She Who Is‘ und ‚She Who Dwells Within‘.

Was ist der Erkenntnisgewinn in Bezug auf die Frage nach Gott, Geschlecht und Leiden und wie ist er zu bewerten? Auch in der Zusammenschau gilt:

Beide Fragen beeinflussen Johnsons Theologie, werden ernst genommen, aber führen nicht zu ähnlich tiefgreifenden Irritationen wie bei Tracy und Daly. Weder die Spannung zwischen traditioneller Gottesrede und Geschlecht ‚zerstört‘ Johnsons konstruktive Theologie (wie es bei Daly passiert) noch die Frage nach Gott und Leiden (wie bei Tracy). Dies eröffnet allerdings die Chance, neue und konstruktive Antworten auf viel gestellte Fragen zu formulieren. Die praktischen Konsequenzen ihrer Theologie sind dabei entscheidend und bestehen in Protest, Trost, Handeln und Hoffnung.

Tracys Verstummen erscheint konsequent und sein Bild des sich immer wieder entziehenden Gottes ist ein nicht zu vergessenden Aspekt jeder Theologie. Zugleich ist es bedauerlich, dass er sich nicht mehr an eine weitere Ausformulierung dieses Gottesbildes wagt und dass feministische Theologie bei ihm nicht mehr als ein Appell ist. Auch Dalys Wut und Entschlossenheit beeindruckt durch ihre Konsequenz, aber ihr Gottesbild bleibt abstrakt, ihre Zukunftsvision ist interessant als Korrektiv, aber wirkt in der Ausarbeitung unrealistisch und beinahe kitschig.

Johnson reagiert zum Teil explizit, aber mit Sicherheit implizit auf die Probleme, für die Tracy und Daly stehen. Aber angesichts von ‚Geschlecht und Gott‘ und von ‚Gott und Leiden‘ entscheidet sie sich anders als Daly und Tracy. Sie bleibt in der Kirche und in der Theologie, sucht in beiden aktiv den Dialog und gestaltet ihn durch das Angebot ihres Entwurfs – was nicht bedeuten muss, dass sie damit die Probleme weniger ernst nimmt. Johnsons Theologie kann auch als eine Art und Weise gelesen werden, diese Fragen ernst zu nehmen und dabei sich nicht in Aporien zu verstricken (wie Tracy) und sich ihnen auch nicht zu verweigern (wie Daly).

Der Gottesname ‚She Who Is‘ und das damit verbundene Konzept stellt eine neue Perspektive dar, aber mit ‚She Who Dwells Within‘ wird die Beziehunghaftigkeit Gottes besonders betont. Die Verbindung von Beziehunghaftigkeit, Mitleid und weiblichem Geschlecht in der Gottesrede birgt in der Tat die Gefahr einer Festlegung von Frauen auf diese mitfühlenden Eigenschaften, zugleich aber überzeugt dieses Konzept auch als lebendig und realitätsnah. Es kann auch gelesen werden als eines, dass sowohl Männern als auch Frauen alle Freiheit lässt, sich in dieser Gottesvorstellung wiederzufinden oder nicht, sie sich als relevant für die eigene Praxis anzueignen oder nicht.

Johnson bleibt in hohem Maße eine klassische Systematikerin, auch wenn sie Raum schafft für einen eher narrativen Denkstil und den metaphorischen Charakter religiöser Sprache durchaus berücksichtigt. Aber sollte das Problem des Leidens die klassische Form von Systematik nicht noch grundlegender relativieren als es bei Johnson der Fall ist? Vielleicht entstünde dann mehr Raum für Erfahrungen und Impulse, die in der traditionellen Theologie nicht gut zur Sprache gebracht werden können, solche Erfahrungen, die Serene Jones mit ‚which does not fit‘, ‚was nicht passt‘ bezeichnet.

In den letzten Jahren bezieht Johnson zunehmend womanistische, ‚mujerista‘-Theologien und andere Befreiungstheologien aus Lateinamerika, Afrika und Asien in ihre Reformulierungen klassischer dogmatischer Themen mit ein.⁷⁵⁶

Ist der Erkenntnisgewinn all dieser Gedanken in Bezug auf die Frage nach Gott und Leiden wirklich befriedigend? Johnson versucht zwar neue und konstruktive Gottesvorstellungen zu formulieren und spricht außerdem regelmäßig von Protest, Trost, Handeln und Hoffnung. Aber geht das weit genug? Bleibt Johnson nicht einer Denkweise verhaftet, die einer wirkungsvollen Antwort im Weg steht? Weil Johnsons Ansatz an diesem zentralen Punkt nicht ganz überzeugt, stelle ich im folgenden Abschnitt einen etwas anderen feministischen Zugang vor. Diesen verstehe ich als Ergebnis der bisherigen Untersuchungen, aber auch als Versuch, deren Ergebnisse in Richtung einer Gottesvorstellung weiterzuentwickeln, die ‚Geschlecht‘ und ‚Leiden‘ gleichermaßen thematisiert und in sich vereinigt.

4.2 „Gott weint“. Ein geschlechtsspezifisches Bild des mitleidenden Gottes

Oben habe ich die These aufgestellt, dass Johnson mit der Einführung des Gottesnamens ‚She Who Is‘ und des damit verbundenen Gottesbildes eine neue Perspektive entwickelt. Mit dem Konzept ‚She Who Dwells Within‘ geht sie einen Schritt weiter, weil in diesem Bild auf bemerkenswerte Weise die Beziehunghaftigkeit Gottes betont wird. Meiner Ansicht nach muss die Verbindung von Beziehunghaftigkeit, Mitleid und weiblichem Geschlecht in der Gottesrede noch deutlicher zum Vorschein kommen, um tatsächlich eine wirkungsvolle Transformation im Gottdenken zu erreichen. Darum skizziere ich

⁷⁵⁶ All diesen Theologien ist in *Quest for The Living God* je ein Kapitel gewidmet. Johnson 2007.

das Bild ‚She Who Cries‘ oder ‚She Who Weeps‘, auf Deutsch ‚Gott weint‘ als eine Gottesvorstellung, die diesem Anspruch gerecht werden will.

Die Vorstellung des weinenden Gottes mag zunächst erstaunen und zeigt damit, dass es in der Tat bestimmte Bilder von Gott gibt, die vertraut scheinen, und andere, die eher fremd sind. ‚Gott weint‘ gehört zu diesen ‚fremden‘, weitgehend unbekanntem biblischen Bildern. Es ist allerdings die Frage, ob christliches Sprechen von Gott in diesem Moment seiner Geschichte nicht genau dieses ‚Fremde‘ braucht um den Herausforderungen der Shoah und des Feminismus wirklich begegnen zu können und damit die Rahmen und Grenzen des klassischen Theismus und der vertrauten Gottesvorstellungen zu durchbrechen.

Mein im Folgenden zu entfaltender Ansatz und meine Auslegung des Bildes ‚Gott weint‘ ist zwar vor allem durch Elizabeth Johnson inspiriert, beinhaltet aber auch Aspekte der Konzepte Dalys und Tracys und versucht damit, wie gesagt, einen Schritt weiter zu gehen als Johnson es tut. Mein Ansatz zeigt sich in den personifizierten Gottesbildern der Shekinah und der Pietà, die Orte markieren, an denen Gott weint und hat außerdem einen stark apokalyptischen und evokativen Charakter in dem Trost und Hoffnung auf Gerechtigkeit zugleich anklingen. Es geht nicht nur um ein weibliches Gottesbild – ‚She Who Is‘ – und ebensowenig nur um eine mitleidende Anwesenheit Gottes – ‚She Who Dwells Within‘. Mit ‚Gott weint‘ sollen vor allem Kraft, Wut, Hoffnung und der Aufruf zum Handeln zum Ausdruck gebracht werden.

Dieses anthropomorphe Bild für ‚den‘ mitleidenden Gott konkretisiert das Mitleid von ‚She Who Dwells Within‘ und zwar in der körperlichen Ausdrucksform des Weinens. Ich folge Johnson in der Wahl eines persönlichen Gottesbildes, konkretisiere es jedoch stärker und verleihe ihm einen physischen Charakter.⁷⁵⁷ Es ist insofern geschlechtsspezifisch, als Weinen eher mit Frauen als Männern in Verbindung gebracht wird. Das Bild des weinenden Gottes ist deshalb auch in dem Sinne geschlechtsspezifisch als es Leiden, Tränen, Schmerz und Gebrochenheit derjenigen repräsentiert, die aus dem männlichen theistischen Gottesbild ausgeschlossen sind – aller Fremden

⁷⁵⁷ Die Ansätze Dalys, Tracys und Johnsons wirken ‚körperlos‘, sie befassen sich nicht mehr als stichwortartig mit der konkreten Leiblichkeit von Menschen allgemein oder von Männern und Frauen, beispielsweise im Gegensatz zu: Althaus-Reid 2000. Vgl. aber auch Bekkenkamp & de Haardt 1998, de Haardt & Korte 2002, Ebach et al. 2006.

und der oft zu Fremden schlechthin erklärten, der Frauen – und die göttliche Verbundenheit mit ihnen zum Ausdruck bringt.

Ich teile Johnsons Überzeugung dass es wichtig ist, diese Geschlechtsspezifität aufgrund ihres repräsentativen und theologiekritischen Charakters nicht zu schnell aufzugeben. Dabei handelt es sich weder um ein essentiell weibliches Weinen noch um ein Weinen, das ausschließlich mit weiblichen Konnotationen verbunden ist. Männer weinen natürlich ebenfalls – obwohl das in westlichen Kulturen nicht zum Bild ‚echter‘ Männlichkeit zu passen scheint. Auf jeden Fall ist das Bild des weinenden Gottes realitätsnah und kann gelesen werden als eines, das sowohl Männern als auch Frauen alle Freiheit lässt, sich in dieser Gottesvorstellung wiederzufinden oder nicht und es sich für die eigene Praxis anzueignen oder nicht. Die Vorstellung eines weinenden Mannes steht für ein Männerbild, das nicht von scheinbarer Härte und ‚Coolness‘ bestimmt ist. Dass Weinen in vielen nicht-westlichen Kulturen weniger geschlechtsspezifische Konnotationen trägt, eröffnet wertvolle Perspektiven für das interreligiöse und interkulturelle Gespräch. Des weiteren ist das Bild eines weinenden Gottes, wie ich es hier vorschlage, ein Bild das auch die traditionellen weiblichen Konnotationen des bloß passiven Opfers durchbricht, weil Weinen eine Vielzahl von Dimensionen beinhaltet.

Weinen verleiht eigenem Leid oder dem Mitleiden mit anderen Ausdruck und markiert dadurch eine Situation als unerträglich. Die Weinende oder der Weinende sind verletzlich. Verletzlichkeit bedeutet aber keineswegs Machtlosigkeit, denn Weinen muss kein Verharren in Ohnmacht und Passivität bedeuten, sondern kann auch rettendes Handeln erst ermöglichen, indem es Wut, Anklage, Kraft und Mut freisetzt. Selbstverständlich ist auch diese Gottesvorstellung eine anthropomorphe Anmaßung, es zeigt aber ähnlich wie ‚sie‘ bei ‚She Who Is‘, dass bestimmte Gottesbildern Irritationen auslösen, weil sie nicht vertraut sind.

Werfen wir einen Blick zurück auf die vier Arten von Leiden, die Johnson in ‚She Who Is‘ beschreibt: An erster Stelle nennt sie Gottes Wehen, die Schmerzen der Geburt, „um Gerechtigkeit, die Frucht ihrer Liebe, hervorzubringen“ ⁷⁵⁸. Es gibt ein Weinen vor Schmerz bei Gebärenden. „Intensives Leiden als Bestandteil intensiver, kreativer Macht kennzeichnet die

⁷⁵⁸ Johnson 1994b, 343.

Tiefe göttlichen Engagements in diesem Prozeß. Und er ist auch noch nicht vorbei; die Entbindung findet erst eschatologisch statt.⁷⁵⁹ Zum zweiten nennt Johnson die Wut Gottes. „Wut ist selbst eine Form des Leidens“⁷⁶⁰, und es gibt ein Weinen vor Wut. „Frauen, die in gerechter Wut brennen, bieten ein ausgezeichnetes Bild für Gottes entrüstete Macht des Zorns, der durch Ungerechtigkeit entfacht wird.“⁷⁶¹ Drittens ist Weinen Ausdruck von Trauer. „Weinende Frauen [...] gibt es überall in der Welt. Als *imago Dei* weisen sie auf das Geheimnis göttlicher Trauer hin [...]. Heilige Weisheit hält in endlosen Stunden des Schmerzes Wache, und ihre Trauer ruft zum Widerstand auf.“⁷⁶² Und viertens weinen Frauen wegen Folter, Vergewaltigung und anderen Gewalterfahrungen.

„Mit allen misshandelten Frauen sind auch diese Frauen *imago dei, imago Christi*, Töchter der Weisheit. Sophia-Gott teilt den Schmerz der Frauen, deren Menschsein entweicht wird, und hält Wache mit den Gottverlassenen, für die es keine Rettung gibt. Ihre Verwüstung verweist wiederum auf das Innerste des leidenden Gottes.“⁷⁶³

Das bedeutet zusammengefasst, dass Frauen in Geburtsschmerz, Wut, Trauer und selbst in den schlimmsten denkbaren Situationen Abbilder des leidenden Gottes sind. Im Weinen dieser Frauen weint auch Gott.

Dass ‚Gott weint‘ ist also vor allem durch Johnsons Konzept – Gott als weiblich, anwesend und mitleidend, in der Figur der Sophia oder Shekinah – inspiriert, enthält aber auch folgende Züge der von Tracy und Daly entwickelten Gottesvorstellungen: Tracy schreibt sowohl von ‚Gott ist Liebe‘ als auch und vor allem vom verborgenen und unverständlichen Gott. Ein Gott, ‚die‘ weint, bleibt fremd, denn sie bleibt ein Geheimnis und es bleibt unverstehbar, warum es Leiden gibt, gerade wenn Gott diese Welt geschaffen hat und doch selbst wegen dieser Leiden weint. Diese Fremdheit und Unverstehbarkeit kann nicht aufgelöst werden und führt zum Protest auch gegen diesen weinenden Gott und zu einem Ringen mit diesem Gott.⁷⁶⁴

Bei Daly bleibt ‚Be-ing‘ zwar unberührt und steht als anziehende Macht außerhalb der patriarchalen Realität, aber der Gedanke, ‚Gott‘ als Verb zu

⁷⁵⁹ Johnson 1994b, 343.

⁷⁶⁰ Johnson 1994b, 345.

⁷⁶¹ Johnson 1994b, 346.

⁷⁶² Johnson 1994b, 349f.

⁷⁶³ Johnson 1994b, 354.

⁷⁶⁴ Vgl. Johnson im Interview und das Kapitel *Der Kampf mit dem Unbekannten* in: Sölle 1992, 51-59.

denken, wird von ihr erneut in die Theologie eingebracht. Dieser Gedanke wird im Bild ‚Gott weint‘ umgesetzt. Die Transzendenz wird aber nicht durch ‚Be-ing‘, sondern ‚Weep-ing‘ oder ‚Cry-ing‘ bezeichnet. Gott, ‚die‘ weint, trägt außerdem Züge der Rachegöttin Nemesis, da Weinen auch aus Wut geschieht.

Shekinah und Pietà

Dass Gott weint, entspricht einer Linie jüdischer und christlicher Traditionen, die sich in der literarischen Figur der Shekinah und der in der Kunst dargestellten Pietà ausdrücken. Beide Darstellungsformen gilt es nun in den Blick zu nehmen:

Die theologische Wiederentdeckung des mitleidenden Gottes der rabbinischen Tradition begann 1962 mit dem Buch *The Prophets* von Abraham Heschel.⁷⁶⁵

Die Figur der ‚Shekinah‘ erlebt seitdem und verstärkt in den letzten Jahren ein wahres ‚Comeback‘ und konkurriert in jüdischen und christlichen Theologien mit ‚Sophia‘ um den ersten Rang als weibliche Personifikation Gottes.⁷⁶⁶ So hat zum Beispiel die langjährige Mitarbeiterin Johnsons, Gloria Schaab, den kreativen und nuancierten Entwurf einer Shekinah-Christologie vorgelegt.⁷⁶⁷

Als erste jüdische Theologin entwickelt etwa Melissa Raphael mit *The Female Face of God in Auschwitz* eine umfassende feministische post-Shoah-Theologie. Raphaels These ist, dass nicht die Anwesenheit Gottes in Auschwitz bezweifelt werden muss, sondern die nur Anwesenheit des *patriarchalen* Gottes, von dem vergeblich ein machtvolleres rettendes Eingreifen erwartet wurde. Nach Raphael ist die Anwesenheit Gottes mitten im Leiden dann vorstellbar, wenn ein anderes Gottesbild vorausgesetzt wird: das der ‚Shekinah‘, der liebenden und weiblichen Gestalt Gottes, die die leidenden Jüdinnen in Auschwitz begleitet.⁷⁶⁸

In einem erläuternden Aufsatz zu *The Female Face of Auschwitz* verwendet Raphael das Bild des weinenden Gottes und beruft sich dabei auf biblische

⁷⁶⁵ Heschel 1962, Vgl. Chester 2005, Vgl. ebenfalls Peter Kuhns Bemerkungen zu Heschel in: Kuhn 1978, 6f. Bei Kuhn finden sich zahlreiche Verweise zur – in seiner Schreibweise – ‚Schekhinah‘ in Talmud und Midrasch. Weitere Literatur bei: Kessler 2007, 99f.

⁷⁶⁶ Vgl. auch Abschnitt 3.4.2 dieser Arbeit.

⁷⁶⁷ Schaab 2003. Vgl. Schaab 2007.

⁷⁶⁸ Dass ihr Unternehmen gewagt ist, dessen scheint Raphael sich bewusst zu sein, denn sie begründet ihr Vorgehen auffallend ausführlich. Am Ende des Buchs schildert sie die Präsenz der Shekinah in einem Midrasch, der traditionellen jüdischen Form der Schriftauslegung. Diese Erzählung stellt eine Veranschaulichung von Raphaels ‚Theologie‘ des ‚weiblichen Gesichts Gottes in Auschwitz‘ dar. Raphael 2003, 161-165. Eine deutsche, gekürzte Übersetzung erschien 2005: Raphael 2005.

Quellen⁷⁶⁹, aber auch auf rabbinisch-mystische Vorstellungen eines erlösenden Todeskusses der Shekinah:

„It is worth remembering that in rabbinic and mystical tradition the kiss of the Shekinah is the kiss of death, where God bends over the dying and gently extinguishes the spark of life in a consummation of love that is at once erotic and maternal.[⁷⁷⁰] But that kiss was a redemptive one in so far as divine love and the human love that *performs* divine love pays a self-sacrificial price of (sometimes) futile labour and grief whose visible affliction is a moment of revelation.“⁷⁷¹

Die christliche Figur der Pietà genießt bis heute eine große Popularität, vermutlich da sie gerade Frauen Identifikationsmöglichkeiten in ihrem Leiden bietet, mit dem sie sich bei einem als männlich und apathisch imaginierten Gott nicht wiedererkannten. Johnson erklärt die Beliebtheit des Motivs wie folgt:

„The subject of countless works of art, this scene conjures up all the anguish and desolation a woman could experience who had given birth to a child, raised and taught that child, only to have him executed in the worst imaginable way by the power of the state. It is interesting to note that the gospel never describes Mary holding the body of her dead son when he is taken down from the cross. Yet the artistic image of the *pietà* truly captures the existential tone of inexpressible sadness at the heart of this event.“⁷⁷²

Zwar ist die Figur stark mit Konnotationen verbunden, die eine traditionelle Mariologie für Frauen problematisch machen. Andererseits kann im Zuge der Befreiung der historischen Figur der Maria, wie Johnson sie in *Truly Our Sister* vorschlägt, auch die weinende Maria mit ihrem ermordeten Sohn auf dem Schoß als Figur entdeckt werden, die *alle* anderen leidenden Frauen als ‚imago dei‘, als Abbild des leidenden Gottes darstellt. „*Mater dolorosa* is not a theological concept or a symbolic image or an archetypical experience, but a real person who got it one day with the terrible fact that her firstborn son was dead by state execution.“⁷⁷³ Aber auch ohne Johnsons spezifisch mariologische Interpretation kann auf die Bedeutung Marias in interkultureller

⁷⁶⁹ „God weeps with Rachel for her children who are gone (Jer 31:15).“ Raphael 2006, 106. In einer Fußnote schreibt Raphael, dass sie an dieser Stelle von Michelangelos Skulptur der Pietà inspiriert worden sei. „The Pietà, a Christian image, can be a revelatory image for Jewish women in so far as it represents a moment of Jewish abjection taken up into the sphere of redemption; the Jewish mother’s grief presents a spectacle that stands in prophetic judgement on the world, and commanding its restoration to glory as that which was first imagined, created and loved by God.“ Raphael 2006, 106, Anm. 8.

⁷⁷⁰ Hier verweist Raphael auf Num 33,38 und Deut 34,5. Demnach starben Aaron, Moses und Miriam durch den Mund Gottes. Im Mittelalter galt dies als Metapher spiritueller Perfektion: Raphael 2006, 106, Anm. 9.

⁷⁷¹ Raphael 2006. Kursivsetzung im Original.

⁷⁷² Johnson 2003b, 293f. Johnson macht darauf aufmerksam, dass die Mutter Jesu ausschließlich im Johannesevangelium bei der Kreuzigung anwesend ist. Umso erstaunlicher ist die Entstehung und Verbreitung des Motivs.

⁷⁷³ Johnson 2003b, 296.

und interreligiöser Perspektive hingewiesen werden, wobei vor allem die Kraft und Bedeutung im Mittelpunkt stehen, die das Bild dieser leidenden jüdischen Mutter repräsentiert, die für das Christentum so bedeutsam geworden ist.⁷⁷⁴

Im Interesse einer Vielfalt der Bilder sollte die Vorstellung des anwesenden und leidenden Gottes aber nicht auf die weinende Maria und damit auf den Tod Jesu Christi begrenzt, sondern es sollte auch die lange Tradition einbezogen werden, in der Mütter gegen den Tod ihrer Kinder oder gegen deren Missbrauch für politische Interessen protestieren. Aber nicht nur sie sind Abbilder Gottes, sondern alle Frauen *und* Männer, die auf das Reich Gottes hoffen und an seiner Ankunft mitarbeiten. Dazu gehört untrennbar der Widerstand gegen Unrecht, welches das Kommen des Reiches Gottes verhindert.⁷⁷⁵

Wo Gott weint: eine Topologie Gottes

Die zu Anfang dieser Arbeit gestellte Frage nach dem Einfluss von Geschlecht und Leiden auf die Gottesvorstellung ist in der Betrachtung der Figuren Shekinah und Pietà weiter differenziert worden. Nun gilt es, zumindest zu auf die Frage einer ‚Topologie Gottes‘ einzugehen. Das Bild eines anwesenden Gottes kann den Schwerpunkt auf die ‚Wo-Identität‘ Gottes legen. Im Anschluss an Michel Foucaults Begriff der ‚Heterotopie‘ entwickelt Hans-Joachim Sander das Konzept einer

„Topologie Gottes. Gott wird an solchen Orten in den Landschaften der eigenen Zeit zu einem prekären Thema, aber an diesen Orten werden zugleich Alternativen zur herrschenden Ordnung der Dinge sichtbar. Sie muten Menschen zu, dem nicht auszuweichen, was sie zu überfordern droht, aber sie geben auch den Mut, neue Wege zu suchen und zu gehen.“⁷⁷⁶

Sander zählt solche Heterotopien auf wie „Auschwitz“, „Srebrenica“, „die spanischen Enklaven von Melilla und Ceuta“ und die Anlauforte afrikanischer Flüchtlinge „an den Stränden der Kanarischen Inseln“, die „Synagogen und Moscheen“, die „muslimisch geprägte Türkei“. Als Beispiel für „aufbauend-

⁷⁷⁴ Vgl. de Haardt 2008.

⁷⁷⁵ „In view of the torrent of misogyny that has flowed from traditional Mariology, her historical and gospel specificity with its liberating potential must serve as a criterion for the legitimacy of her paradigmatic status. So anchored, the narrative of her life can teach, inspire and cheer on the lives of the people of God today. It can defy, protest, and resist active wrongdoing that blocks rather than serves the coming of the reign of God.“ Johnson 2003b, 314.

⁷⁷⁶ Sander, Hans Joachim 2007, 16.

positive Heterotopien“ nennt Sander die „Jakobswallfahrt“, „Autobahnkirchen“ oder „Klöster“.⁷⁷⁷

Allerdings zeigt er wenig Sensibilität für die Geschlechtsspezifität seiner Beispiele und Gottesbilder. Dennoch ähnelt sein Vorschlag dem meinen insofern, als beide das Sprechen von Gottes Anwesenheit an ‚seltsamen‘ Orten anstreben, an Orten, die subversive Erinnerungen an Leiden offen legen und damit Gewalt und Unrecht anklagen.⁷⁷⁸

Zugleich aber bleibt auch Sander – genau wie Tracy, Johnson und Daly – ziemlich abstrakt, sowohl in der Benennung der Orte als auch des Charakters göttlicher Präsenz. In einer heutigen Beantwortung der Frage nach Gott, Geschlecht und Leiden geht es nach wie vor um die Anwesenheit Gottes in Auschwitz und an den zahlreichen anderen Orten, an die ‚Gott nur noch zum Weinen kommt‘⁷⁷⁹. Aber es ist meines Erachtens gerade ein feministisches Verdienst, konkrete Orte zu benennen und zu zeigen inwiefern dort geschlechtsspezifische, ethnische, koloniale und andere Konstellationen zu finden sind und eine unendliche Vielfalt sowohl im Leiden als auch in Widerstand, Protest und Hoffnung erzeugen.

Mitleid und Rettung

Dass Gott leidet, bedeutet also keineswegs die Ohnmacht Gottes. Metz, der das Thema Leiden vehement in die Theologie eingebracht hat, spricht sich allerdings immer gegen die Vorstellung eines (mit)leidenden Gottes aus, weil seiner Überzeugung nach ein mitleidender Gott nicht retten kann.

„Ich habe [...] in meinem theologischen Leben nie die Möglichkeit gesehen, der Provokation der christlichen Hoffnung auf Gott durch die Erfahrung der Abgründigkeit der Leidensgeschichte der Welt, seiner Welt, dadurch zu begegnen, dass ich das Leid in Gott selbst verlegte, dass ich vom leidenden Gott, vom Leiden in Gott sprach.“⁷⁸⁰

Metz vermutet,

„dass bei der heute geradezu euphorischen Rede vom leidenden Gott so etwas wie eine postmoderne Ästhetisierung des Leidens durchschlägt, das seine Negativität unterschätzt oder

⁷⁷⁷ Die Reihe solcher Heterotopien könnte noch um zahlreiche Beispiele ergänzt werden; durch den Einbezug von Leiden und Geschlecht in die Gottesrede ist jedenfalls auch ‚Gott weint‘ ein solcher Heterotopos in theologischer Sprache – und zugleich ein Bild, das die Art der göttlichen Anwesenheit benennt.

⁷⁷⁸ Bei ‚subversive Erinnerungen an Leiden‘ handelt es sich um eine Formulierung, die Tracy von Walter Benjamin übernimmt. Vgl. Abschnitt 1.2.2 dieser Arbeit.

⁷⁷⁹ Eine Anspielung auf das, allerdings umstrittene Buch *Nach Afghanistan kommt Gott nur noch zum Weinen*. Shakib 2001.

⁷⁸⁰ Metz 2006, 104.

schlichtweg vergisst. [...] Wer [...] die Gottesferne in der Ohnmacht der menschlichen Leidenserfahrungen dadurch überbrücken will, dass er Gott selbst leiden lässt, mit-leiden lässt, schafft nicht etwa rettende Nähe, sondern verdoppelt nur das verheißungslose Leid in der Welt.“⁷⁸¹

Dem gegenüber argumentiert Tiemo Peters dafür, „in Gott ein Leiden-Können anzunehmen“⁷⁸². Dies entspreche der Glaubenserfahrung Israels, die sich in der Figur der Shekhina zeigt: „Zwischen Diesseits und Jenseits besteht kein Bruch, zwischen Gott und Mensch keine unüberbrückbare Kluft.“⁷⁸³ Metz hingegen argumentiert: „Ich habe so vielleicht immer eine *beunruhigende* Frage zu viel, die Rede vom leidenden Gott hat da aber, nach meinem Empfinden, eine *beruhigende* Antwort zu viel.“⁷⁸⁴ Im Hintergrund dieser Diskussion ist ein Denken zu vermuten, das Transzendenz und Immanenz Gottes als Widerspruch denkt – eine in feministischen Theologien schon seit langem diskutierte und stark relativierte Spannung. So hält etwa Kune Biezeveld fest:

„When considering the meaning of God in everyday life, we cannot give up this idea of the need for liberation. As long as oppression, violence and injustice are a reality in many people’s daily lives, looking for the meaning of God within life cannot neglect them.“⁷⁸⁵

Auch Erik Borgman sieht hier keinen Widerspruch.

„Gottes vorbehaltlose Solidarität [...] ist letztlich nur wirklich erlösend als antizipierende Anwesenheit einer endgültigen Erfüllung.“⁷⁸⁶ Leiden und inmitten des Leidens in Solidarität und Fürsorglichkeit überleben, das sind christlich verstandene Formen des Wartens auf Gott mit Gott. Aber dann allerdings muss dieser Gott kommen.“⁷⁸⁷

Ähnlich argumentiert Hans Kessler und fasst in einem Kommentar zu Bonhoeffers Formulierung ‚nur der leidende Gott kann helfen‘ zusammen:

⁷⁸¹ Metz 2006, 105. Metz scheint hier vor allem die Theologie Moltmanns vor Augen zu haben, wenn er von seinen Vorbehalten gegenüber „einem Leiden ‚in‘ Gott, von einem Leiden ‚zwischen‘ Gott und Gott“ spricht. Metz & Peters 2005, 66.

⁷⁸² Metz & Peters 2005, 69.

⁷⁸³ Metz & Peters 2005, 70f.

⁷⁸⁴ Metz & Peters 2005, 74. Kursivsetzung im Original.

⁷⁸⁵ Biezeveld 2002, 99. Biezeveld diskutiert hier Reflexionen von Maaïke de Haardt und Delores Williams. Vgl. auch die Abschnitte 3.3 und 3.4 dieser Arbeit sowie die Diskussion von ‚liberation‘ versus ‚survival‘ in feministischen und womanistischen Theologien, siehe dazu etwa Keshgegian 1996.

⁷⁸⁶ In einer Fußnote verweist Borgman auf die Diskussion zwischen Metz und Peters, in der, so Borgman „Metz – zu Recht – die Gefahr betont, dass durch das Sprechen über Gottes Mitleid das Leiden aufhört, ein theologisches Problem zu sein und Peters – genauso zu Recht – betont dass Gott christlich gesprochen auch im Leiden schon bei uns anwesend ist“. Borgman 2006, 205. Anm. 45. [Übersetzung aus dem Niederländischen: AN.] Meiner Ansicht nach sind Peters und Borgman an dieser Stelle von den Debatten feministischer Theologinnen beeinflusst.

⁷⁸⁷ Borgman 2006, 205.

„Er kann helfen, wenn sein Leiden nicht bloß passives Erleiden, sondern aktiv-kreatives, Leid heilendes Leiden ist. Das bloße Hineingerissensein Gottes in den Strudel des Schmerzes reicht nicht aus, aber ohne dieses gibt es auch keine Rettung.“⁷⁸⁸

Im Bild ‚Gott weint‘ laufen beide Spannungslinien insofern zusammen, als Weinen mehr bedeutet als lediglich Leiden und Mitleiden und in diesem Sinn die Vorstellung eines leidenden Gottes ergänzt und verstärkt. Das Weinen verweist auf und appelliert an die kritische Kraft, die Wut, Hoffnung und das rettende und Recht schaffende Handeln. Ein weinender Gott ist freilich verletzlich und durchbricht damit die Vorstellung des klassischen Theismus, aber dieses Bild verweigert sich dennoch in jeder Hinsicht – gerade in und durch die Tränen – einer Interpretation dieser Verletzlichkeit als Passivität und Schwäche.

„Gott wird jede Träne von ihren Augen abwischen“ (Offb 21,4)

Dass alles Weinen, dass die Leiden von Mensch und Natur jemals ganz enden, ist nicht garantiert. Es ist Gegenstand einer Hoffnung, die in der Johannesoffenbarung in der Vision des neuen Himmels und der neuen Erde formuliert wird.

„Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde. Denn der erste Himmel und die erste Erde vergingen. Das Meer ist nicht mehr. Die heilige Stadt Jerusalem, die neue, sah ich aus dem Himmel herabsteigen, von Gott bereitet wie eine Braut, geschmückt für ihren Mann. Ich hörte eine laute Stimme vom Thron: ‚Da! die Behausung Gottes bei den Menschen. Gott wird bei ihnen wohnen. Sie werden Gottes Völker sein, und Gott – Gott wird bei ihnen sein. *Gott wird jede Träne von ihren Augen abwischen*. Der Tod wird nicht mehr sein. Auch Trauer, Wehgeschrei und Schinderei wird nicht mehr sein. Das Erste ist vergangen.“⁷⁸⁹

Diese Vision beeinflusste von Anfang an die feministische Theologie. Das messianische Urteil über die Welt erreicht hier bei Johannes einen Höhepunkt und mündet schließlich in die Schilderung des Neuen Jerusalem. Aber wie feministische Theologinnen immer wieder betonen, geht es hier nicht um eine andere Welt als die unsere und nicht um eine andere Zeit als die unsere.⁷⁹⁰

Diese visionäre Beschreibung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, wo Gott alle Tränen trocknet, ist ein Indiz dafür, dass man das Buch Offenbarung nicht betrachten darf „as a predictive description but instead must understand it

⁷⁸⁸ Kessler 2007, 110. Vgl. Kessler 2007, 108-110.

⁷⁸⁹ Offb 21,1-4 in der Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache. Bail et al. 2006, Kursivsetzungen im Original.

⁷⁹⁰ Vgl. zum Beispiel: Primavesi 1991.

as prophetic encouragement and persuasive exhortation“⁷⁹¹, wie Elisabeth Schüssler Fiorenza überzeugend darlegt.

Auch Johnson formuliert die eschatologische Hoffnung auf das Ende allen Weinens und aller Tränen mit großer Vorsicht. Schon im Leben gebe es „bruchstückhafte Erfahrungen der Erlösung, Vorahnungen menschlichen Lebens, in dem das Leiden und das Böse überwunden sind. Das Licht dämmert, der Mut kehrt zurück, die Tränen werden getrocknet, ein neues Moment im Leben hebt an“⁷⁹².

Diese neue Wirklichkeit, um die es hier geht, ist durch Gottes tröstende Präsenz und durch die Verbundenheit Gottes mit den Menschen auf dieser Erde gekennzeichnet. Urteilende Gerechtigkeit, Anklage und Wut, die im Bild ‚Gott weint‘ impliziert sind, gehen mit Liebe, Mitleid und Relationalität einher und repräsentieren damit die transformierende Macht der Verletzlichkeit – Gottes Macht und Kraft nicht im Sinne transzendenter Allmacht, sondern der anwesenden, verletzlischen und anklagenden Macht des Weinens.

„Für die apokalyptische Eschatologie ist die Gegenwart die Entscheidungssituation, in der es an uns liegt, ob das Reich Gottes anbricht oder weiter hinausgezögert wird. Gott ist dabei auf unsere Mitarbeit angewiesen. Wir können es nicht erzwingen – aber es wäre auch falsch, auf das Reich Gottes zu warten, bis es uns in den Schoß fällt.“⁷⁹³

Meine Verbindung der Vorstellung eines weinenden Gottes mit der apokalyptischen Vision, dass alle Tränen getrocknet werden, ist darum auch eine kritische Warnung gegen christliche oder theologische triumphalistische Gottesbilder, gegen einen falsch verstandenen Trost, der Leiden als unvermeidlich oder gar als Wert in sich selbst betrachtet und der erwartet, dass ein paternalistischer Gott letztlich alle Probleme lösen wird. Gottes ‚Leid heilendes Leiden‘, wie Kessler es nennt, ist keine Lösung, sondern bringt durch dieses Leiden und den daraus erwachsenden Trost eine andere Praxis hervor. Zeitgenössische christliche Gottesrede braucht die prophetische apokalyptische Vision, als Appell, als Bewusstmachung der Vorläufigkeit allen Strebens nach Gerechtigkeit und als Unterstützung der Hoffnung, der Anklage,

⁷⁹¹ Schüssler Fiorenza 1991.

⁷⁹² Johnson 1994b, 364.

⁷⁹³ Sutter Rehmann 1999, 26. Sutter Rehmann betont, sie halte apokalyptische Schriften „nicht für ‚Trosliteratur‘ frommer Art, sondern vielmehr für eine komplexe Befreiungstheologie, da sie die Situation der AdressatInnen genau analysiert und benennt [...] und von den Leidenserfahrungen der Menschen ausgeht.“

der Wut und des Kampfs um Gerechtigkeit für alle, die im Bild ‚Gott weint‘, von ‚She Who Cries‘ oder ‚She Who Weeps‘ zum Ausdruck kommt.

Anhang: Gespräch mit Johnson⁷⁹⁴

Before asking you a lot about your theology, I would like to tell you some details about my research project. It deals with questions concerning ‚Gender and God‘, that means: on the integration of gender categories in the reflection on God.

In theological discussion, the significance and relevance of reflection about the divine have greatly increased. It is noticeable here that the feminist approach and mainstream theology take different paths in the problematization of our talk about God. My study has as its aim the exploration of the hermeneutical and thematic conditions for a real integration of the gender perspective into contemporary God-talk. Your work is highly relevant because you include classical Catholic as well as contemporary feminist lines of thought. In this way you demonstrate that feminist changes of paradigm can be integrated in traditional concepts and transform these.

In my project, I also compare your work to your contemporaries David Tracy and Mary Daly to clarify your position [Johnson: „interesting“]: They too have made God the central concern of their work, but of course, Tracy works rather on the line of common theology while Daly has located herself outside theological discourse.

In reflecting on the issue of ‚Gender and God‘ (which concerning all areas of dogmatic theology, still is very broad) I especially focus on the problem of God in the face of human suffering. What can be said about that? In which way does it influence your theology, but also the thought of Daly, Tracy and many others? Is there a connection of this problem with the integration of gender perspectives into symbols of God? What does this connection look like?

So there are two areas of questions I would like to ask you, closely connected to the focus of my research. The first deals with the general outlines and reception of your thought, concerning the integration of the gender perspective into reflection on God. The second is a discussion of some aspects of your

⁷⁹⁴ Leicht gekürzte und von Elizabeth A. Johnson autorisierte Fassung der Tonbandaufnahme des Gesprächs, das am 16. November 2005, auf dem Campus der Fordham University in der Bronx, New York City, USA stattfand. Die von Aurica Nutt gesprochenen Teile sind kursiv gesetzt.

thought, focusing on the question of God, and especially of God in the face of human suffering.

Integrating the Gender Perspective into Reflection on God

How do you perceive the reception of your thought by male colleagues?

I would say quite well. One piece of evidence would be book reviews of *She Who Is*. The number of book reviews was rather large for a theology-book, something like fifty or more, some in very pastoral newspapers and some in really serious journals. Out of that whole range, there were two negative reviews – and one was by a woman.

Which one are the negative ones? I don't think I've seen them.

In *The Thomist*, by Robin Darling Young, I can send them to you, I can give you that information. So, I would say, just based on that evidence alone, the reception would be very good. But I would say, too, the feminist critique of traditional God-talk and the effort to be more inclusive in the metaphors that we use and so on, is widespread now, at least in this country in the theological community because you have men trying to avoid the word 'he' when they're referring to God and speaking in inclusive terms. So, there's still obviously dispute about this. There was a book, Alvin Kimel, that was maybe the first critical reaction to this whole movement and also to myself. And some conservative Catholics – people like father Benedikt Ashley OP, a dominican, he has a whole appendix in his book on God, criticizing what I do in *She Who Is* because it's not based on revelation or his view of revelation. So, there've been those critics but they are a huge minority, as far as I can see.

So a lot male colleagues acclaim your work but do you think that it really makes them change their own thought, too? [No.] If I look at David Tracy for example...

He does, he has listened, listen, I mean, he listens to everybody. He told me personally that when the book first came out we were at the AAR meeting, and he said to me, „it's the best book on God in the last decade". That's what he said. „The best book on God in the last decade." So I think when I read him now he's obviously heard that critique, taken it seriously. But he obviously is not doing feminist theology, so, he incorporates it. David Tracy is like a huge sponge, everything he reads he incorporates. And I think he's wonderful. And

some people, male colleagues, take my work, read it, even use in their class but then it doesn't make them change their own thinking as you said.

Because I thought, David Tracy, he often says that your work is very important, he recommends your work, he says, „feminist thought is so important” but when it comes to speaking of God, then he does not do himself constructive feminist theology.

That's right.

And why do you think is it so that male theologians don't do it themselves?

I think existentially, it's not their question, they haven't suffered under patriarchy in the church the way women have or of course in society either, so it doesn't have the same burning urgency. I compare it to myself as a white woman in dialogue with colleagues who are African American, both male and female. The womanist theology in this country; everything they do is from the perspective of slavery and the evil of that and the effects still on the black community in this country and so on. Now, I bring in writers of African American persuasion into my own work but I don't have the same urgency. I think it's the social location, you could be in sympathy and you could be in solidarity but it isn't your question.

Thank you very much. I would now like to switch to the radical feminists. What is your own view of the thought of Mary Daly who is convinced that all images of God are intrinsically male and who does not believe in the possibility of a feminist vision of the Christian God?

I think she's marvelous. I think we need her because she has done two wonderful things. First of all, her analysis of patriarchy's effect on women has not been equaled, she showed what was *really* wrong. I think she puts an agenda out there for several generations of us to work on. And then secondly, she does do some creative things like in *Beyond God the Father* she's trying to, you know, 'God is a Verb' and 'God is Being', of course that is before she got quite so radical as she became later on so I find some (but some) of her constructive moves are very, very useful. If you put all of us women doing religious thinking on a spectrum, she's at one end of the spectrum, and we could all find our place along the spectrum but she's done a tremendous service by being on that end of the spectrum.

Why don't you agree with her, on her point that it's impossible to create other images of God and to create female images of God?

First of all because I have hope where she doesn't have hope for renewal and reform in the church. And I think also, the work I did in *She Who Is*, I was trying to deal with her criticism. Why did I not agree with her? Because I myself am still in the church, so it becomes important to see, „can it work? Or” – I had that question when I started *She Who Is*, „or in my own integrity, must I leave?” I know many, many women who've gone down that road and I felt that one could stay and push for reform and find all these resources and make these arguments and so on. But I wasn't sure when I began the book whether that would fail or not.

What made you sure, was it writing or the book or...

Yes, the research. As I was watching it, I had the thrill of discovery as I was going on, „it still can work”. Now, granted, the Roman Catholic Church still will not ordain women, I remember we watched the funeral of Pope John Paul II and we were all making these comments, „look at all those old men”. On the other hand, by now, there are so many women in the church who are vigorously in ministry, in theology, in biblical studies, there's an entire community – and men who agree also. I maybe say, it's from the bottom of grassroots, the effort, who knows. Part of it is intellectual conviction now why I don't agree with her but part of it, too, is friendships and the community of people that think with me and inspire me and I inspire them. It's a relational thing.

Do you get critique from the so-called radical feminists that you are so much in dialogue with ...

Very much so [laughs], yes. I've been told even at AAR-meeting, „you are not a feminist, this is not worthy feminist theory, you're not critical enough”.

By other feminist colleagues?

By more radical feminist colleagues, yes, and my answer back is, „listen, there isn't one feminism”. Pluralism, there's all kinds of ways to be able to go and there are many women and men who want to maintain their relationship in their church, both Catholic and Protestant. I get tremendous support from a lot of Protestant women because we're all thinking the same, we believe in the creator, in the Christ, we're thinking out of the same doctrinal patterns. If you want to call this an ecclesial feminism or a feminism that is still hoping for the

church, but I don't think that feminism cannot be reduced to just one kind, so that's always my answer, „there's room for all of us”, and I think rather than excluding which is the old male thing to do, you know, you could say, that's not my question, but we're all working forward in different ways.

In one text you say „Fights always make one lose perspective.” Is it typical of you?

[Laughs.] I try not, but sometimes of course, yes. That was when I was talking about the cosmos, why it disappeared from Western theology. [So you know exactly where you've written that?! Yes.] I did this research, until the reformation I found that everyone was writing about nature and after that, it much reduced and I think because the fight was over justification, „how can I find a gracious God?” and it was so focused on anthropocentric concerns. And the fight got stronger and mutual anathemas, eventually we lost the point what it was all about, in a wider cosmic sense.

Am I right that this is an item that's getting more and more important for you? Because in your recent publications...

You are right, yes. I think so. And with an aspect to of ecofeminism in the constructive work that I try to do. I was thrilled last year when Wangari Maatai won the Nobel Peace Prize, the woman from Kenia, at the green belt, I had my students do research on her. The criticism of the committee in Oslo, „what has ecology to do with peace?” I mean that was the criticism even in the papers here, and then the response of the committee... So we've been studying that in some of my courses to make a wider circle of the concern of women than not only the *human* community. I've always said that women's theology, feminist theology doesn't just deal with women's issues, it deals with all theology but from this new vantage point the suffering and exclusion of women but I think all of us in theology today would say: we all have the burden and challenge to include to whole scope of ecological life if there's going to be a future for all of us.

God and human suffering

I read the brilliant essay by Serene Jones in Horizons in Feminist Theology...

„The Rock and the Hard Place”, isn't that excellent?

Yes, it's great. So you find yourself in what she's saying?

Oh yes.

In the beginning she says that those ,of the rock', where you belong to, by universalizing women's experience, the theological visions have much more substance. And I was wondering: why is it so?

Let me say it by a negative answer, she says on the other side, „the hard place, those people who are much more oriented to postmodern thinking where there are no universals, there's not even a self" – they do terrific work I think in terms of breaking down, in the critical, in analyzing where there is domination in the language and in the praxis and so on. But on the other hand, coming out of the Catholic tradition, and I have colleagues like Lisa Cahill in Boston, Margaret Farley in Yale, as ethicists they are working very hard to maintain the natural law tradition because without that, how can you say, „injustice against women is wrong"? In other words, if it's all contextual and broken down to its specifics, how do you have, like the United Nations, a declaration of human rights, how do you do that if it's so particular? So I think, also coming from God, there's only one God, there's only one universe, there's only one human race on this planet – there are ways to make universal statements that aren't violating the particularity of individuals, or their circumstances or their suffering.

And so, to come back to your question, I think if you can rest a little bit easy in that sense that there's something that can be said across boundaries, then you go ahead and build. But if still the focus in your intellectual work is in breaking down those boundaries and analyzing them to particulars, that's a different contribution. So again, put us all on a spectrum and I think that work needs to be done by everybody. But my sense is once you've agreed to a universal, then you can talk about God or God as mother, knowing how vastly different the experience of being mother is all over this world for women of all different kinds, but, yes, you could still say something. That's not the absolute, but it's something.

In Friends of God and Prophets you changed the name of Sophia-God from ,She Who Is' into ,She Who Dwells Within'. What is the reason for this?

The reason is, because in that book, I'm really doing a pneumatology, I'm talking about the spirit, the whole God (as compared to just the first or second person) God the spirit as the one who dwells within and I'm trying to... again as you could see from that book recapture the sense of the holiness of laity, of

those who are baptized. The God who dwells within the world and therefore in the person and therefore in the woman, the sacredness of the female and of the female body etc. So ,She Who is' is the metaphor adapted from Thomas Aquinas, ,God is Being', but this was a more ecclesiological and relational kind of topic, the communion of saints, and so the God that I was referring to would be the Spirit.

Is it also a shift from an ontological to a more panentheistic notion of God?

Well, it is panentheistic but in my view, that's not contrasted to ontological. I would contrast panentheism with classical theism, but I myself would still be ontological in the panentheism, in other words the way I use the word – but maybe we use it differently – but the God who is ,She Who Is', being itself, the source of all else, uncreated, forever life – and we all participate in that in our finite creaturely way – that that God ,She Who Is' is also the one who dwells within. I think you bring that into a panentheistic framework but without losing that we are still talking about a transcendent quality here that you could call ontological still.

So in my question I overemphasized the shift, because you are not moving away from ,She Who Is'...

That's right. No, I'm not. I continue like in what I've been writing recently to use it, but in terms of the cosmos and of ecological concerns, ,She Who is' is ,the one who dwells within', so it's still metaphysical or ontological, but it's not classical theism – Aquinas in his notion that there's no real relation between God and the world – it's not that. It really goes from that chapter in *She Who Is* – chapter 11 where I try to show there is relation – and then sort of develop that but it's not departing from that, it's another step.

In fact, with my students now – I have a graduate course I'm teaching a seminar, ten Ph. D. students – they like that, they are feeling it brings the transcendence of God closer, it's an expression of immanence.

They like ,She Who Dwells Within' more...

Not more or less but they see, it's really talking about ,She Who Is' in trinitarian pattern and it's third person that we're talking about when we're talking about ,She Who Dwells Within'. And then she who became incarnate Sophia, Jesus-Sophia and ,She Who Is' who is unfathomable, beyond the world, incomprehensible mystery. But my argument has become that once we've said

‘She Who Is’, Christian theology is not finished because we have this God who’s come to us in incarnate way in history and this God who remains in the world, dwells within. In the way I’m doing it it’s not like a contradiction, it’s trying to do a Trinitarian theology but with a focus where we in the west have frequently neglected the Holy Spirit, we don’t have a very good tradition about that. [*You do a lot of work on that. Yes.*] And that’s where that’s coming from.

I like the last chapter of She Who Is very much and also your decision to end the book with that chapter. And I noticed that in your concept of the suffering God, you don’t mention the Trinity very much there. Why not?

For one thing, it’s because I don’t like Moltmann’s way of doing it – although Jürgen Moltmann invited me to Tübingen last summer and I gave lectures there and I was a guest in his home. We get along fine as colleagues, as friends, but his concept of the crucified God – and maybe because, again, I am Catholic and that’s a very, very Protestant, dialectical way of thinking – so I didn’t want that idea in people’s minds while they were reading that. Because back in 1992 when I was writing this, ‘She Who Is’, the ‘crucified God’ was everywhere. So part of it was that. Part of it, too though, I simply wanted to stay with ‘She Who Is’, the notion I had developed in the previous chapter, as „this really is God”, and allows to say „the suffering of God” without breaking it down into Trinitarian...

...and not christological either.

Classical theism said, „God suffers in the world and only in the human nature of the world on the cross” etcetera. I just didn’t want to go anywhere near that.

In that same chapter, you mention the Shekinah a few times.

Why are you surprised of that?

Because it was only there, in that chapter, and I like that Jewish image of God very much and was wondering why you don’t elaborate on that more than you do.

It easily could be in earlier chapters, like the one on the Holy Spirit which is what I think it is. The Jewish way of doing the Spirit of God who dwells within, who travels with the people, who is in the dust with them... I ‘m not saying that Jewish theology considers it the Holy Spirit but in terms of the function that we give to the Holy Spirit, that’s having the same function. Because you have this tremendously high holy God – „I am the Lord thy God, ruler over all heaven and

earth” – all over sudden in the dust with the people who suffer, you’re saying something more about that God. And our Trinitarian theology is what catches that, helps us say it. But for the Jews, it’s Shekinah.

Is there a deeper reason why you bring it in in the last chapter?

Yes, because when I see it in Judaism, in Jewish writing, it mostly has to do with troubles and with suffering and with hard times and going through the desert and all that. That’s pretty much where they use it, and some of the holocaust essays I’ve read, there are some in English that say „Shekinah was in Auschwitz”. So, it always seems for Jewish writers, they bring it in when there was suffering. I didn’t think critically the way you getting me think now, but to me that’s the way I make use of it.

In the same last chapter of She Who Is – which very much intrigues me as you notice – it seems that you, although you are mentioning those four examples of women’s suffering, I had the impression that you broaden your perspective on ‚human suffering’, also including men. Am I right and if so, why is it so? What is the relation between women’s suffering or women’s experience and human experience in general?

To me that question of suffering is a human question and it’s not just women who suffered, obviously. By trying to use images of women who suffer however – like childbirth and all the others – I was trying to get us to have language, coming out of women’s experiences for that that would come back as a blessing to women. In the Catholic tradition when a woman gave birth she was considered unclean until she was purified in church and all that, so to say „none of that is true anymore and we want this blood and this anguish to be an image even of God”. So, it was very much working with female metaphors for the suffering of God but definitely with an outreach to anyone who suffers, not just women.

I can’t tell you though, Aurica, how many women have written to me or said to me when I gave lectures that the experience they’ve had of being raped is so profoundly dehumanizing and to read in this chapter the presence of the sacred with them, suffering with them, in spite of the degradation, *in* the degradation then has just so given a different feeling to them, a different way that they can deal with it. That was way more powerful than I expected. I myself haven’t had that experience and the number of responses just on that one point which says

to me, there's so much suffering of women that's covered over, that isn't attended to. Women were very much in my mind throughout that chapter. But in all my theology, I know that women aren't the only people on the earth because I keep saying this is a theology for the whole church and really for *all* religious people to look at together. So if you saw it going that way implicitly, that would be the way I think.

It seems that you have a very positive idea of humankind and of God's creation in general. They are intrinsically good. This surely is a typically Catholic point of view [That's right.] and I surely agree. But how, according to you, do evil and suffering come into this world?

I don't know the answer to that. Already before there were human beings, there was huge amount of suffering, of death, predation and feeding on one another, that's built into biology for millions of years before we came along. I don't know why the universe evolved that way. I don't have the answer to that. But the other thing, when you get to *human* sinfulness and evil, I would go with Edward Schillebeeckx's way of understanding it, that once evolution had produced creatures who did have intelligence and self-reflective consciousness and freedom, then the possibility was open – the way he puts it – for an initiative of finitude to take place that was going to violate what nature would want us to be and that in fact happened and now we have the sin in the world and we all contribute to it.

And do man and women contribute to it in the same way?

No, but I say, we're equal in sin and grace, you see, this is again...[laughs] There are some more radical feminist who criticize me, who see women as only victims sociologically, that women are oppressed, and I'm not saying that women aren't marginalized. But I have lived with women for too long not to know that they can be just as bad [laughs]. So I don't want to put us on a pedestal, I think that's the flipside of making ourselves sinful to put us so perfect, no no. In whatever situation we find ourselves, we do the wrong thing sometimes, and Rosemary Ruether had a great line in one of her books – *Sexism and God-talk*, do you know that book? – she says women are just as capable of sin as men and do sin, we just haven't had the power to do it in such a splashy way the way men do that everybody notices, „aah sin!“ But women... I don't hold to our greater goodness.

And does the idea of original sin play any role in your thought?

I think ‚Sin of the world‘, the way the Dutch theologians Schillebeeckx and Schoonenberg worked it out back in the 1960s, that we’re born into a world where there are already structures of sinfulness and it affects our freedom before we ever do our own first free acts and it’s not a personal sin, but it’s there in the circumstantial situation. I think that’s original sin.

In which way does Friends of God and Prophets give a specific answer to the questions on evil and suffering?

Again, I don’t think there’s an answer that it gives. But maybe a hope, a way to resist.

Then let me ask, which aspects does it add to your book She Who Is on these questions?

As many reviewers of *Friends of God and Prophets* have pointed out, it sort of takes the God-question and then leaves it in a way there and turns the spot on the human community. Some people have even said, that’s my book on the church, that’s my ecclesiology, this notion of relationality between all of us including the earth but among people especially and among those who have died and those who are alive, with relationships of equality and mutuality and so on. And then how we celebrate that, how we enact that among ourselves to bring back the memory of women, to make women’s holiness not only be if you are a virgin or a mother, to bring sexuality and embodiedness/bodiliness into the language of holiness, *female* sexuality and embodiedness/bodiliness too. And to do all of this in resistance to what is still a very clerical culture and clerical official theology in the church. But to open up – and that was what I did in that book to say „look, aha!“ – once again without leaving, we find all these other streams of tradition that we can be nourished by and run with and use to change.

I hope that one day it will turn out that your optimism about the Catholic Church is right. [Laughs.] I have some more questions which show some of my own struggle with that subject. So, does the idea of the suffering God really lead to a different praxis, to a different way of dealing with each other and with others’ sufferings?

That’s again a big, big question and not just to my work but anybody who tries to deal with the suffering God gets that same response, „what difference does it

make?" I think it does. To me, in one word, compassion. I think having that notion of God in our prayer, in our language, in our theology leads us to a compassionate praxis ourselves personally and as a church, as a community – more than the God who is impassible, because to me that's sense of an ideal that you could care about people feeling suffering or something but it doesn't *affect* you. At least for us as humans, then the compassion doesn't flow as genuinely, as powerfully. I think the notion of a suffering God – that's not all we say about God, in other words, there's still what you call ontological – but it awakens compassion, that's the bottom line, the difference / see that it makes. And an awful lot of people who use that image now let's say with people who are sick, in hospitals or have cancer „that God is suffering with you“, they report back, this is a terrifically consoling notion for people to have in those circumstances. That's not exactly a praxis, „what difference does it make?“, but I think that doesn't hurt either to have something that can open up an experience that God is close to you when you're in such pain or whatever.

Yesterday, I was in that little church next to Ground Zero and I was deeply impressed. And I thought „this is what Christianity is about“, not only Christianity... but I was deeply moved by seeing how they had been caring for the people there.

They were caring for the rescuers. That was a marvelous ministry, that's right. In these days in New York after 9-11, if you didn't have a sense of God, suffering – with those who have died, those who were searching for them – if you didn't have a sense of God in the mess with you, it would have been so cold, it would have been... almost unbearable. Almost everyone who was preaching or conducting the funerals – because so many of those who died, the firemen especially, they were Catholic – so many in the masses, everybody was saying that in the homilies „where was God? God was with those who got incinerated and got crushed“ the 3000 people who died. It's a metaphor, but it brings the gospel the way Jesus preached of God into a much more understandable and powerful way to people's lives in the middle of that.

So there was not the idea that God was absent so that this could happen?

Interesting, isn't that interesting? No, God was in the middle of the suffering, with the victims. That was much more the language in the churches here after that event.

Because – I mean, of course we don't know – but there is this discussion on the presence or the absence of God in Auschwitz. Last week I read Lily Brett and she describes a visit to Auschwitz and she says „God was not here”. She has this idea that Ruth Klüger also has...

But I think the difference to 9-11 is that Ground Zero was finished in a day. The aftermath went on for months, the smoke went up all the way until Christmas. But it wasn't so massive, it wasn't state-organized, it wasn't so many millions, it wasn't so heartless. I haven't done that kind of analysis but my sense is that it's a different...

I didn't want to compare the two...

For the people, when you read the testimonies from Auschwitz, you just say, „my God, if I was there, how could you believe in God in the middle of all that?” but 9-11 happened so fast. There's an interesting thing – the archbishop of Canterbury was down at that church that morning, ready to give a talk to some episcopal priests here and so he had to run for his life and got caught up in the big cloud when the building came down. So he wrote a book very quickly afterwards and the title was *Writing in the Dust* in which he says in the first chapter, „where was God?” And he said, if you look on it on the surface, God was with the people who hijacked the planes because they were the ones crying out „Allahu akbar” as they shot the plane. And when they found their testimony afterwards – one of them had a suitcase left in the airport – that had these whole several pages of why God wanted them to do this. So they were the explicitly religious persons. And if you looked at the people in the towers and also on the planes who on their cellphones, the words were simply „I love you... Take care of the boys...” It was this human expression of the heart. Very, very few people said anything religious in those final phonecalls and there were documents of hundreds of hundreds of those phonecalls. So in the end of that first chapter, he says, „so where was God really? In those who said 'Lord, Lord' or in those who gave expression of love to one another?” And he says „obviously, God was with everybody, but in a special way with those who were giving the expression of love” and he goes on about how religion is used for violence and that really is diabolical, all of that. But that caught me – he just studied words that day and where was God in the words of those who did that

killing or of those who were victimized and were not religious in what they were saying, which is true. ... Interesting.

But the question of God's absence was not a big thing in anybody's... in all the writing that got done. Even secular newspapers had a huge amount of religious writing at that point.

Johann Baptist Metz would say that if you ,fill' God with suffering, you are soothing that suffering in a way that cannot be accepted. Because then it could be that this radical suffering is not taken seriously anymore, so that people are silenced with „yes, God is with you”.

Let me go on the opposite to that, for example liberation theology in Latin America, Jon Sobrino and Ignacio Ellacuria and all of those, they say the opposite and they'd say that the suffering of God becomes evident in what they call „the crucified people”. And if you are a believer in Jesus Christ, are you going to just stand by and let that continue or is that going to motivate you to action?

So you don't agree with Metz on that point?

I think it can. In the setting in which he is writing, which is bourgeois Christianity, he is right. But if you go to the people who are really suffering, he's not right. So again, a pluralism, depending on context... I think he's right to a point but I think if he changed the context, if you go to people who are poor and who really are being murdered and so on, then the suffering God has a very different effect.

I think there's a clear clash also with feminist thought, the way I experienced it. I could not follow him on that point. So I'm still very much shaped by it but...

He should ask the sufferers.

I admire him very much. But he and his school claim that they can speak for the suffering and at the same time, they are blind for feminist items. But O.K., that's a ,Münster fight'...

Let me tell you, it's not only a ,Münster fight'. He came to this country and was giving lectures, all back in the 1980's and he did this whole lecture, not here, I was teaching at that time at the Catholic University of America in Washington, on the suffering of the victims on the solidarity with victims and all that. The first question from the audience was a woman, a graduate student who said „how would you relate this to feminist thought?” And he started to laugh, in the

microphone, and he said „oh no, you're not gonna get me entangled in that". And then other people in the audience said „wait a minute, you're talking about victims". But it's not only a Münster fight', wherever he goes, people are calling him to look at a broader picture.

And in Münster, there are several generations of feminist theologians who were first attracted by his school like I am and then comes the moment when we say „why don't you integrate feminist thought" and he and his pupils, most of them just ignore it. That's why I admire what you do so much because you seem like a feminist Metz to me.

[Laughs.] You're half right. I directed a Ph.D. dissertation here and she began with Metz, her interest was women who've been abused and so she started about personhood and so on. He only took her so far in the thesis and it wouldn't work any further. So then she incorporated the work of Elisabeth Schüssler Fiorenza on women who are victimized etcetera. And she was able to bring it into a satisfactory conclusion in terms of feminist theory and feminist theology. Your experience isn't the only, anyone who works with him, he's got that blind spot, although he himself has made such a great contribution.

So according to you, the concept of the suffering God, does not belittle suffering, it does not justify God in any way?

I think it *can*, so I'd say it's a two-edged sword but I think that the power that it brings into a situation of suffering makes it worth the risk because it can galvanize hope and it can galvanize resistance.

You call evil a mystery, you say that there's a lot about it that we don't understand but isn't the presence of God also a mystery?

Absolutely, yes.

But in that case you dare – in a positive way – to say „she is there in the suffering"?

Yes.

And you are not making the mistake of saying too much about God in suffering?

No, because I continue to maintain „God is incomprehensible, there is no similarity between God and ourselves" but that the dissimilarity is always ever greater. All those things I did in the first chapter of *She Who Is* about „we only can speak in analogy" and „we have to negate everything before it transcends

to God because we come from finite experience of God". So to me those are always the rules of the language about God, so I never think what I'm saying is apart from those rules. If you forget that you have those rules, then yes, you're saying too much. But within that framework or within the parameters of honesty about the limited character of our knowledge of God, but going from the biblical and Christian tradition in connection with women's experience, then we *can* say something. It's either that or we'll all go away and be silent. And sometimes that's a good thing to do. But I think if you have children and you want to teach them, if you have a church where people want to pray out loud together, wherever you have a community, you have to say something. So the poverty of our language never gives us a literal meaning to our words, they're always under the cloud of darkness. But still, under the cloud of darkness, to say „God does not suffer when we are in this agony” or „God *does*”, I know which one I would argue for is better.

Aren't you too general in condemning classical theism on one point because what I like about Metz is that he's speaking about a God that one can wrestle with, a God that one can accuse for the evil, you can fight with, you can protest against. ‚She Who Is’, is she a God you can fight with?

Yes, now follow me on this, more so because she's right in the middle of us with you. It's like Jacob wrestling with the angel *in the tent*, it's not flinging my words to heaven. Even Job did that in the end, God was there in the whirlwind. If God is present, then you can fight, then you can argue. Then you could say, „what is this all about? Why?” I think the immanence of God does not remove that possibility but puts you in a relationship where that can happen.

And is God then also responsible for the evil and suffering?

Well, there we go again, you see, God is creator, is ultimately responsible for the whole universe I believe. How it evolved and the way it evolved just biologically, is a result of billions of contingent events at the subatomic level. I don't think God had a blueprint. I'm one of those people working with ecology saying „it wasn't all designed in advance but God gives the earth its potential and says 'go' and is with it in the adventure as it develops”. So ultimately responsible by giving the existence, yes, but for every aspect, every detail, I think no. And the same with every human evil that we do on each other, it's wrong to blame God.

We've had this big discussion in our country now after hurricane Katrina, „why drown a whole city?” And nobody anymore – it's funny – is saying „why did God do that?” because everyone knows those levees were not built right, they were not built strong enough. They were only built for hurricane level 3 and what came was hurricane level 5, so nobody's blaming God. It's the engineers etc. It's a different way of thinking to look at secondary causality and God is primary cause, that's how I would see it.

Trying to conclude, I would like to ask you what about the connections of the two areas of questions: What does the integration of the gender perspective change about the reflection on God – and then especially about the wrestling with the question of God and suffering?

In terms of the theology itself it gives us more human experiences to start our reflection from and therefore more metaphors to speak about the suffering of God. „The symbol gives rise to thought,” as Paul Ricoeur says, so we think differently and we read differently. It brings a fullness. I'm not saying that every sentence as a result is in contrast to what's been written in our day by male theologians also working on suffering. But I think there's a sensitivity to women in that picture, to what women suffer, to what we can, in fact *must* say about God's relation to this suffering if we are to be able to maintain faith in the center of it.

There's a funny word that comes to my mind, „holistic”. That it's more holistic than if it's only coming from male experience. That's what I think.

Am I right to guess that at this point of our conversation, we are quite close to what is the heart of your theology? Because somewhere you say that you want to be measured on these questions. Am I right?

Yes. You are right.

How would you yourself summarize your own contribution on the reflection on God?

[Laughs.] It's still developing, first of all. I have a little book on God that I am almost finished writing now, *Frontiers of the Quest for the Living God* and I push out there to the dialogue with world religions as well as ecology and feminism and liberation, all these frontiers where these extremely wonderful insights and discoveries about God are going on in our day. And I try to pull them together which I dare to say is a rediscovery of the doctrine of the trinity

for our time, only not again in the classical framework. The God in the economy, working through the whole universe.

So what is my contribution? I don't know, Aurica. Maybe in the end it's that I try to do that thing we started with and that is, use the Catholic tradition and grow it up to an new era in dialogue with women and women's experience and to say: Those two are not contradictory to each other but there's a wonderful coherence. The Catholic theological tradition, even the classical, brings a great strength and wealth to women today. And women's experience can unlock what became a very dry and tight and patriarchal way of thinking, into a new richness.

In the book Things New and Old, you finish your statement with the following amazing words: „Just let my tombstone read: ‘She has lost as gracefully as possible in the effort to understand God for the sake of resisting evil and healing the world.’”

I do not exactly know what it would look like to „lose as gracefully as possible”...

Well because you always lose when you talk about God...

...I like this „as gracefully as possible”. But I agree with you that winning is not possible and that the questions you ask are worth the effort.

I think that are questions that arise with the human heart. They're our questions as a species. Every religion has them, solves them in different ways, every person is asking something of ultimate concern.

Thank you very much.

Literaturverzeichnis

- Althaus-Reid, Marcella (2000), *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London – New York: Routledge.
- Ammicht-Quinn, Regina (1992), *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage* (Studien zur theologischen Ethik 43), Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.
- Ammicht-Quinn, Regina (2003), Die Theodizeefrage und ihr Kontext. Ein neuer Blick auf Lissabon und Auschwitz, in: Renate Breuninger (Hg.), *Das Böse* (Bausteine zur Philosophie 20), Ulm: Humboldt-Studienzentrum, 283-308.
- Andolsen, Barbara Hilker (1999), Our Companions Enfolded in the Love of Spirit-Sophia: Mariology and the Communion of Saints in the Theology of Elizabeth A. Johnson, in: Phyllis Zagano & Terrence W. Tilley (Hg.), *Things New and Old. Essays on the Theology of Elizabeth A. Johnson*, New York: Continuum, 81-90.
- Arens, Edmund (1994), Rezension: Theologie als Gespräch, in: *Theologische Revue* 90 (1), 63.
- Ashley, Benedict M. (1996), *Justice in the Church. Gender and Participation*, Washington D.C: The Catholic University of America Press.
- Badham, Roger A. (1998), The Landscape of Twentieth-Century Theology, in: Roger A. Badham (Hg.), *Introduction to Christian Theology. Contemporary North American Perspectives*, Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 3-23.
- Bail, Ulrike, Crüsemann, Frank, Crüsemann, Marlene et al. (Hg.) (2006), *Die Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Barstow Driver, Anne (1976), Review Essay: Religion, in: *Signs* 2 (2), 434-442.
- Beattie, Tina (2006), *New Catholic Feminism. Theology and Theory*, New York: Routledge.
- Bednarowski, Mary Farrell (1999), *The Religious Imagination of American Women*, Bloomington: Indiana University Press.
- Bekkenkamp, Jonneke & de Haardt, Maaïke (Hg.) (1998), *Begin With the Body. Corporeality Religion and Gender*, Löwen: Peeters.

- Bendl, Hermann (1980), *Bischof John A.T. Robinsons Buch Honest to God (Gott ist anders) im Spiegel anglikanischer Kritik. Dokumentation und Analyse*, München: Lichtpause- und Fotokopier-Anstalt W. & I.M. Salzer.
- Benjamin, Walter (1991), *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Berger, David (2001), *Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Köln: Editiones Thomisticae.
- Biezeveld, Kune (2002), The Need for Another World. Women's Everyday Life and the Embrace of Pain, in: Maaïke de Haardt & Anne-Marie Korte (Hg.), *Common Bodies. Everyday Practices, Gender and Religion* (Theologische Frauenforschung in Europa 6), Münster: LIT, 93-107.
- Biezeveld, Kune & Mulder, Anne-Claire (Hg.) (2001), *Towards a Different Transcendence. Feminist Findings on Subjectivity, Religion and Values* (Religions and Discourse 9), Bern: Peter Lang.
- Bonavoglia, Angela (2005), *Good Catholic Girls. How Women Are Leading the Fight to Change the Church*, New York: HarperCollins/ReganBooks.
- Bonhoeffer, Dietrich (1951), *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München: Chr. Kaiser Verlag.
- Borgman, Erik (1999), *Edward Schillebeeckx - een theoloog in zijn geschiedenis*, Baarn: Nelissen.
- Borgman, Erik (2006), *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*, Kampen: Klement/Pelckmans.
- Bracken, Joseph A. (1996), Response to Elizabeth Johnson's Does God Play Dice?, in: *Theological Studies* 57, 720-730.
- Bracken, Joseph A. (1999), The Theology of God of Elizabeth A. Johnson, in: Phyllis Zagano / Terence W. Tilley (Hg.), *Things New and Old. Essays on the Theology of Elizabeth A. Johnson*, New York: Crossroad, 21-38.
- Bracken, Joseph A. (2001), *The One in the Many. A Contemporary Reconstruction of the God-World Relationship*, Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans.
- Breyfogle, Todd & Levergood, Thomas (1994), Conversation with David Tracy, in: *Cross Currents* 44 (3), 293-315.

- Büchel Sladkovic, Angela (2002), *Warten auf Gott - Simone Weil zwischen Rationalismus, Politik und Mystik* (Religion - Geschichte - Gesellschaft), Münster: LIT.
- Buckley, James J. (1997), Revisionists and Liberals, in: David F. Ford (Hg.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, 3. Auflage, Oxford: Blackwell, 327-342.
- Carmody, John (1993), Review Symposium: She Who Is, Teil III, in: *Horizons* 20, 335-339.
- Chester, Michael A. (2005), *Divine Pathos and Human Being. The Theology of Abraham Joshua Heschel*, London: Vallentine Mitchell.
- Chopp, Rebecca S. (1996), Praxis, in : Letty M. Russel & J. Shannon Clarkson (Hg.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 221f.
- Christ, Carol (1977), The New Feminist Theology. A Review of the Literature, in: *Religious Studies Review* 3 (4), 203-212.
- Christ, Carol (2003), *She Who Changes. Re-Imagining the Divine in the World*, New York: Palgrave Macmillan.
- Cleary, William (1995), *Prayers to She Who Is*, New York: Crossroad.
- Cobb, John B. (1981), Rezension: The Analogical Imagination, in: *Religious Studies Review* 7 (4), 281-284.
- Collopy, Bartholomew (1978), Theology and the Darkness of Death, in: *Theological Studies* 39, 22-54.
- Copeland, M. Shawn (1993), Wading through Many Sorrows. Toward a Theology of Suffering in Womanist Perspective, in: Emily M. Townes (Hg.), *A Troubling in My Soul. Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, Maryknoll (New York): Orbis Books, 109-129.
- Cortiel, Jeanne (2001), *Passion für das Unmögliche. Befreiung als Narrativ in der amerikanischen feministischen Theologie* (Arbeiten zur Amerikanistik 30), Essen: Die blaue Eule.
- Daggers, Jenny (2007), The Prodigal Daughter. Orthodoxy Revisited, in: *Feminist Theology* 15, 186-201.
- Dallavalle, Nancy A. (1998), Neither Idolatry nor Iconoclasm: A Critical Essentialism for Catholic Feminist Theology, in: *Horizons* 25, 23-42.
- Daly, Mary (1964), Women and the Church, in: *Commonweal* 79 (20), 603.

- Daly, Mary (1965a), A Built-In Bias, in: *Commonweal* 81 (16), 508-511.
- Daly, Mary (1965b), *The Problem of Speculative Theology*, Washington: The Thomist Press.
- Daly, Mary (1966), *Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain*, Rom: Officium Libri Catholici.
- Daly, Mary (1968), *The Church and the Second Sex*, New York: Harper & Row.
- Daly, Mary (1970), *Kirche, Frau und Sexus*, Olten: Walter-Verlag.
- Daly, Mary (1971), The Courage to See. Religious Implications of the New Sisterhood, in: *Christian Century* 88 (22 Sept), 1108-1111.
- Daly, Mary (1972), The Women's Movement. An Exodus Community, in: *Religious Education* 67 (September-Oktober), 327-335.
- Daly, Mary (1973), *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary (1975), *The Church and the Second Sex. With a New Feminist Postchristian Introduction by the Author*, New York: Harper & Row.
- Daly, Mary (1978), *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary (1980a), *Gyn/Ökologie. Eine Metaethik des radikalen Feminismus*, München: Frauenoffensive.
- Daly, Mary (1980b), *Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München: Verlag Frauenoffensive.
- Daly, Mary (1984), *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary (1985), *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation. With an Original Reintroduction by the Author*, Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary (1986), *Reine Lust. Elemental-feministische Philosophie*, München: Frauenoffensive.
- Daly, Mary (1987), *Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language. Conjured by Mary Daly in Cahoots with Jane Caputi*, Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary (1988), *Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München: Verlag Frauenoffensive.

- Daly, Mary (1994), *Auswärts Reisen. Die strahlkräftige Fahrt*, München: Frauenoffensive.
- Daly, Mary (1998), *Quintessence. Realizing the Archaic Future. A Radical Elemental Feminist Manifesto*, Boston: Beacon Press.
- Daly, Mary (2006), *Amazon Grace. Re-Calling the Courage to Sin Big*, New York: Palgrave Macmillan.
- Dreisbach, Donald F. (1993), *Symbols and Salvation. Paul Tillich's Doctrine of Religious Symbols and his Interpretation of the Symbols of the Christian Tradition*, Lanham (Maryland): University Press of America.
- Ebach, Jürgen, Gutmann, Hans-Martin, Frettlöh, Magdalene L. et al. (2006), *Dies ist mein Leib. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen* (Jabboq 6), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Eicher, Peter (2005), Leiden, in: Peter Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Neuausgabe, München: Kösel, 451-474.
- Farley, Wendy (1990), *Tragic Vision and Divine Compassion. A Contemporary Theodicy*, Louisville: Westminster.
- Ford, David F. & Muers, Rachel (Hg.) (2005), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, 3. Auflage, Oxford: Blackwell.
- Fox, Patricia A. (2001), *God as Communion. John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Triune God*, Collegeville (Minnesota): The Liturgical Press.
- Frei, Hans W. (1975), *The Identity of Jesus Christ*, Philadelphia: Fortress.
- Freire, Paulo (1973), *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Frettlöh, Magdalene L. (2006), *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Fritzson, Arne (2004), *Främlingskap och tillhörighet. David Tracys hermeneutiska teologi och pluralitetens utmaningar* (Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 14), Uppsala: Uppsala University.
- Gage, Matilda Joslyn (1980), *Woman, Church and State. The Original Exposé of Male Collaboration Against the Female Sex. Introduction by Sally*

- Roesch Wagner. *Foreword by Mary Daly*, Watertown (Massachusetts): Persephone Press.
- Gerhard, Ute (2002), Feminismus, in: Elisabeth Gössmann, Helga Kuhlmann, Elisabeth Moltmann-Wendel *et al.* (Hg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, 2. Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 134-138.
- Gottlieb, Lynn (1995), *She Who Dwells Within. A Feminist Vision of a Renewed Judaism*, San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Greeve Davaney, Sheila (2006), *Historicism. The Once and Future Challenge for Theology*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
- Grenz, Stanley J. (2004), *Rediscovering the Triune God. The Trinity in Contemporary Theology*, Minneapolis: Fortress Press.
- Grey, Mary (2001), *Introducing Feminist Images of God* (Introductions in Feminist Theology), Cleveland (Ohio): The Pilgrim Press.
- Grigg, Richard (1985), *Symbol and Empowerment. Paul Tillich's Post-Theistic System*, Macon (Georgia): Mercer University Press.
- Grigg, Richard (1994), Enacting the Divine. Feminist Theology and the Being of God, in: *The Journal of Religion* 74 (4), 506-523.
- Grigg, Richard (1995), *When God Becomes Goddess. The Transformation of American Religion*, New York: Continuum.
- Grigg, Richard (2006), *Gods After God. An Introduction to Contemporary Radical Theologies*, Albany (New York): State University of New York Press.
- Haardt, Maaike de (2008), Maria: meer dan een gevaarlijk en dubbelzinnig voorbeeld, in: Stella el Bouayadi-van de Wetering & Henk Vroom (Hg.), *In het spoor van Jezus en Mohammed. Op zoek naar God en hoe te leven*, Zoetermeer/Kapellen: Meinema/Pelckmans, 169-186.
- Haardt, Maaike de & Korte, Anne-Marie (Hg.) (2002), *Common Bodies. Everyday Practices, Gender and Religion* (Theologische Frauenforschung in Europa 6), Münster: LIT.
- Hailer, Martin (2001), *Figur und Thema der Weisheit in feministischen Theologien. Ein kommentierender Forschungsbericht* (Internationale Theologie 7), Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Hampson, Daphne (1996), *After Christianity*, Valley Forge (Pennsylvania): Trinity Press International.

- Hanisch, Carol (1970), *The Personal is Political*, in: Schulamith Firestone & Anne Koedt (Hg.), *Notes from the Second Year. Women's Liberation*, New York: The New York Radical Women, 76-78.
- Häring, Hermann (1991), *Eerlijk voor God? Over de resultaten van een voortgaande discussie*, in: *Tijdschrift voor theologie* 31 (3), 285-315.
- Heschel, Abraham Joshua (1962), *The Prophets*, New York: HarperCollins.
- Heß, Ruth (2006), *...darin ist nicht männlich und weiblich. Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper*, in: Jürgen Ebach, Hans-Martin Gutmann, Magdalene L. Frettlöh et al. (Hg.), *Dies ist mein Leib. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen* (Jabboq 6), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 144-185.
- Heyer, Kristin E. (2004), *How Does Theology Go Public? Rethinking the Debate between David Tracy and George Lindbeck*, in: *Political Theology* 5 (3), 307-327.
- Higton, Mike A. (1999), *Hans Frei and David Tracy on the Ordinary and the Extraordinary in Christianity*, in: *Journal of Religion* 79 (4), 566-591.
- Hilkert, Mary Catherine (1995), *Cry Beloved Image: Rethinking the Image of God*, in: Ann O'Hara Graff (Hg.), *In the Embrace of God. Feminist Approaches to Theological Anthropology*, Maryknoll: Orbis Books, 190-205.
- Hill, Susan E. (1999), *(Dis)inheriting Augustine. Constructing the Alienated Self in the Autobiographical Works of Paul Monette and Mary Daly*, in: *Literature and Theology* 13 (2), 149-165.
- Hines, Mary E. (1993), *Review Symposium: She Who Is, Teil I*, in: *Horizons* 20, 324-332.
- Hintze, Markus (1997), *Bibelauslegung in der Postmoderne – Postmoderne Bibelauslegung?*, Marburg: Tectum Verlag.
- Hoagland, Sarah Lucia & Frye, Marilyn (Hg.) (2000), *Feminist Interpretations of Mary Daly*, University Park (Pennsylvania): The Pennsylvania State University Press.
- Holland, Scott (2006), *How Do Stories Save Us? An Essay on the Question with the Theological Hermeneutics of David Tracy in View* (Louvain Theological and Pastoral Monographs 35), Löwen: W. B. Eerdmans.

- Houtepen, Anton (1995), Der große Unterschied. Schaffen und Unterscheiden, Neuschaffen und Sammeln als Fundort Gottes, in: Johanna Jäger-Sommer (Hg.), *Abschied vom Männergott. Schöpfungsverantwortung für Frauen und Männer. Catharina Halkes zum 75. Geburtstag*, Luzern: Edition Exodus, 59-77.
- Irish, Jerry A. (1977), Rezension: Blessed Rage for Order, in: *Theology Today* 34 (1), 118-122.
- Isasi-Diaz, Ada Maria (1996), *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century*, Maryknoll (New York): Orbis Books.
- Isasi-Diaz, Ada Maria (2003), *En La Lucha 10th Anniversary Edition. Elaborating a Mujerista Theology*, Minneapolis (Minnesota): Augsburg Fortress.
- Jeanrond, Werner G. (1986), *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 23), Tübingen: Mohr.
- Jeanrond, Werner G. (1993), Theology in the Context of Pluralism and Postmodernity. David Tracy's Theological Method, in: David Jasper (Hg.), *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*, Houndmills: The Macmillan Press, 143-163.
- Jeanrond, Werner G. (1998), Correlational Theology and the Chicago School, in: Roger A. Badham (Hg.), *Introduction to Christian Theology. Contemporary North American Perspectives*, Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 137-153.
- Jeanrond, Werner G. (2001), Offenbarung und trinitarischer Gottesbegriff: Leitbegriffe theologischen Denkens?, in: *Concilium* 37 (1), 104-114.
- Johnson, Elizabeth A. (1981), *Analogy/Doxology and Their Connection With Christology in the Thought of Wolfhart Pannenberg*, Ann Arbor (Michigan): University Microfilms International.
- Johnson, Elizabeth A. (1982a), The Ongoing Christology of Wolfhart Pannenberg, in: *Horizons* 9 (2), 237-250.
- Johnson, Elizabeth A. (1982b), The Right Way to Speak About God? Pannenberg on Analogy, in: *Theological Studies* 43, 673-692.
- Johnson, Elizabeth A. (1983a), Discipleship: Root Model of the Life Called Religious, in: *Review for Religious* 42, 864-872.

- Johnson, Elizabeth A. (1983b), Resurrection and Reality in the Thought of Wolfhart Pannenberg, in: *Heythrop Journal* 24, 1-18.
- Johnson, Elizabeth A. (1984a), The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female, in: *Theological Studies* 45 (3), 441-465.
- Johnson, Elizabeth A. (1984b), Mary and Contemporary Christology: Rahner and Schillebeeckx, in: *Eglise et théologie* 15, 155-182.
- Johnson, Elizabeth A. (1985a), Christology's Impact on the Doctrine of God, in: *Heythrop Journal* 26, 143-163.
- Johnson, Elizabeth A. (1985b), Jesus, the Wisdom of God. A Biblical Bias for a Non-Androcentric Christology, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (4), 261-294.
- Johnson, Elizabeth A. (1985c), The Symbolic Character of Theological Statements about Mary, in: *Journal of Ecumenical Studies* 22 (2), 312-335.
- Johnson, Elizabeth A. (1986), The Legitimacy of the God-Question: Pannenberg's New Anthropology, in: *The Irish Theological Quarterly* 52, 289-303.
- Johnson, Elizabeth A. (1987), May We Invoke the Saints?, in: *Theology Today* 44, No. 1, 32-51.
- Johnson, Elizabeth A. (1988a), Feminist Hermeneutics, in: *Chicago Studies* 27, 123-135.
- Johnson, Elizabeth A. (1988b), Marian Devotion in the Western Church, in: Jill Raitt (Hg.), *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, New York: Crossroad, 392-414.
- Johnson, Elizabeth A. (1988c), The Marian Tradition and the Reality of Women, in: Lawrence S. Cunningham (Hg.), *The Catholic Faith: A Reader*, New York: Paulist Press, 97-127.
- Johnson, Elizabeth A. (1989), Mary and the Female Face of God, in: *Theological Studies* 50, 500-526.
- Johnson, Elizabeth A. (1990a), *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology*, New York: Crossroad.
- Johnson, Elizabeth A. (1990b), Lutheran/RC Dialogue USA Achieves Statement on The One Mediator, The Saints and Mary, in: *Ecumenical Trends* 19 (7), 97-101.

- Johnson, Elizabeth A. (1991), Saints and Mary, in: Francis Schüssler Fiorenza & John P. Galvin (Hg.), *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives 2*, Minneapolis: Fortress Press, 145-177.
- Johnson, Elizabeth A. (1992), *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad.
- Johnson, Elizabeth A. (1993a), Redeeming The Name of Christ. Christology, in: Catherine Mowry LaCugna (Hg.), *Freeing Theology. The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, New York: HarperCollins, 115-137.
- Johnson, Elizabeth A. (1993b), Review Symposium: She Who Is, Author's Response, in: *Horizons 20*, 339-344.
- Johnson, Elizabeth A. (1993c), A Theological Case for God-She, in: *Commonweal 120*, 9-14.
- Johnson, Elizabeth A. (1993d), Wisdom Was Made Flesh and Pitched Her Tent Among Us, in: Maryanne Stevens (Hg.), *Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology*, New York: Paulist Press,
- Johnson, Elizabeth A. (1993e), *Women, Earth and Creator Spirit* (Madeleva Lecture in Spirituality), Mahwah, N.J.: Paulist Press.
- Johnson, Elizabeth A. (1994a), Between the Times. Religious Life and the Postmodern Experience of God, in: *Review for Religious 53*, 6-28.
- Johnson, Elizabeth A. (1994b), *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf: Patmos.
- Johnson, Elizabeth A. (1995), Feminist Theology: A Review of the Literature: Introduction, in: *Theological Studies 56*, 327-330.
- Johnson, Elizabeth A. (1996a), Does God Play Dice? Divine Providence and Chance, in: *Theological Studies 56*, 3-18.
- Johnson, Elizabeth A. (1996b), Heaven and Earth are Filled With Your Glory, in: Michael J. Himes & Stephen J. Pope (Hg.), *Finding God in All Things. Essays in Honor of Michael J. Buckley SJ*, New York: Crossroad, 84-101.
- Johnson, Elizabeth A. (1996c), The Maleness of Christ, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza (Hg.), *The Power of Naming. A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 307-315.

- Johnson, Elizabeth A. (1996d), Remembering Creator Spirit, in: Joann Wolski Conn (Hg.), *Women's Spirituality. Resources For Christian Development*, New York: Paulist Press, 365-379.
- Johnson, Elizabeth A. (1997a), Sacred Ground at the Bedside. The Hospice Caregiver as Partner of God's Compassion, in: *Connecticut Medicine 61 (12)*, 787-788.
- Johnson, Elizabeth A. (1997b), Trinity. To Let the Symbol Sing Again, in: *Theology Today 34 (3)*, 299-311.
- Johnson, Elizabeth A. (1998), *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York: Continuum.
- Johnson, Elizabeth A. (1999a), Forging Theology. A Conversation With Colleagues, in: Terrence W. Tilley & Phyllis Zagano (Hg.), *Things New and Old*, New York: Crossroad, 91-123.
- Johnson, Elizabeth A. (1999b), Review Symposion: Friends of God and Prophets, Author's Response, in: *Horizons 26 (1)*, 127-135.
- Johnson, Elizabeth A. (2001), Review Symposion: Inventing Catholic Tradition, Teil III, in: *Horizons 28 (2001) 1*, 111-113.
- Johnson, Elizabeth A. (2002a), Imaging God, Embodying Christ. Women as a Sign of the Times, in: Elizabeth A. Johnson (Hg.), *The Church Women Want. Catholic Women in Dialogue*, New York: Crossroad, 45-59.
- Johnson, Elizabeth A. (2003a), Elizabeth A. Johnson, C.S.J., in: William Madges & Michael J. Daley (Hg.), *Vatican II. Forty Personal Stories, Mystic (Connecticut): Twenty-Third Publications*, 200-204.
- Johnson, Elizabeth A. (2003b), *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York: Continuum.
- Johnson, Elizabeth A. (2004a), *Dangerous Memories. A Mosaic of Mary in Scripture*, New York: Continuum.
- Johnson, Elizabeth A. (2004b), Review Symposion: Truly Our Sister, Author's Response, in: *Horizons 31 (1)*, 174-186.
- Johnson, Elizabeth A. (2005), Horizons of Theology. New Voices in a Living Tradition, in: Terrence W. Tilley (Hg.), *New Horizons in Theology (The Annual Publication of the College Theology Society 50)*, Maryknoll: Orbis Books, 3-15.

- Johnson, Elizabeth A. (2007), *Quest for the Living God. Mapping Frontiers in the Theology of God*, New York - London: Continuum.
- Johnson, Elizabeth A. (Hg.) (2002b), *The Church Women Want. Catholic Women in Dialogue*, New York: Crossroad.
- Johnson, Elizabeth A. & Murnion, Philip (1993), An Interview With the Author, in: *Church 51*, 52-55.
- Johnson, Elizabeth A. & Patten, Catherine M. (2002), Introduction, in: Elizabeth A. Johnson (Hg.), *The Church Women Want. Catholic Women in Dialogue*, New York: Crossroad, 1-8.
- Jones, Serene (1997), Women's Experiences between a Rock and a Hard Place. Feminist, Womanist and Mujerista Theologies in North America, in: Chopp Rebecca S. & Sheila Greeve Davaney (Hg.), *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition and Norms*, Minneapolis: Fortress Press, 33-53.
- Kamitsuka, David G. (1999), *Theology and Contemporary Culture. Liberation, Postliberal and Revisionary Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Keller, Catherine (1996), *Apocalypse Now and Then. A Feminist Guide to the End of the World*, Boston: Beacon Press.
- Keller, Catherine (2003), *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, London - New York: Routledge.
- Keshgegian, Flora A. (1996), Suffering, in: Letty M. Russel & J. Shannon Clarkson (Hg.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville: Westminster John Knox Press, 278-280.
- Kessler, Hans (2000), *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg: Echter Verlag.
- Kessler, Hans (2007), *Das Leid in der Welt - ein Schrei nach Gott*, Kevelaer: Topos plus.
- Kim, Younhee (2008), *The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities. The Evolution of David Tracy's Understanding of 'Public Theology'* (Religions and Discourse 35), Bern: Peter Lang.
- Kimel, Alvin F. (Hg.) (1992), *Speaking the Christian God. The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, Grand Rapids / Leominster: W. B. Eerdmans Publishing Company / Gracewing.

- Kimel, Alvin F. (Hg.) (2001), *This is My Name Forever. The Trinity & Gender Language for God*, Downers Grove: InterVarsity Press.
- Knauß, Stefanie (2002), *Drachenfrau und Geistfeuer. Neue Metaphern für Gott in der jüdischen feministischen Theologie und Praxis* (Pontes 11), Münster: Lit.
- Knuth, Elizabeth T. (1998). *Review of Elizabeth Johnson's She Who Is*, Quelle: <http://www.users.csbsju.edu/~eknuth/xpax/shewhois.html> (abgerufen am 17.10.2008 um 16.03h).
- Knutsen, Mary M. (1996), *Beyond God the Father. Toward a Trinitarian Theology of the Cross*, Chicago: Unveröffentlichte Dissertation, University of Chicago, Faculty of the Divinity School.
- Korte, Anne-Marie (1992), *Een passie voor transcendentie. Feminisme, theologie en moderniteit in het denken van Mary Daly*, Kampen: J. H. Kok.
- Korte, Anne-Marie (2000a), Deliver Us From Evil: Bad Versus Better Faith in Mary Daly's Feminist Writings, in: Sarah Lucia Hoagland & Marilyn Frye (Hg.), *Feminist Interpretations of Mary Daly* (Re-Reading the Canon, University Park: The Pennsylvania State University Press, 76-111.
- Korte, Anne-Marie (2000b), Just/ice in Time. On Temporality in Mary Daly's *Quintessence*, in: Sarah Lucia Hoagland & Marilyn Frye (Hg.), *Feminist Interpretations of Mary Daly* (Re-Reading the Canon), University Park: The Pennsylvania State University Press, 418-428.
- Krauss, Lawrence M. (1989), *The Fifth Essence. The Search for Dark Matter in the Universe*, New York: Basic Books.
- Kuhn, Peter (1978), *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch)* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Christentums), Leiden: E. J. Brill.
- Lamb, Matthew L. (1985), David Tracy, in: Dean G. Peerman & Martin E. Marty (Hg.), *A Handbook of Christian Theologians*, Nashville: Abingdon Press, 677-690.
- Lehmann, Karl (2004), Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, in: Günther Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum - Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (Quaestiones Disputatae 207), Freiburg i. Br.: Herder, 71-89.

- Lindbeck, George A. (1984), *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Lints, Richard (1993), The Postpositivist Choice: Tracy or Lindbeck?, in: *Journal of the American Academy of Religion* 61 (4), 655-678.
- Loades, Ann (1991), Beyond God the Father. An Introduction to Mary Daly's View of Christian Tradition, in: Andrew Linzey & Peter Wezler (Hg.), *Fundamentalism and Tolerance. An Agenda for Theology and Society*, London 1991: Bellew Publishing, 113-121.
- Malcolm, Lois (2002), An Interview with David Tracy, in: *The Christian Century* 119, 24-30.
- Mankowski, Paul (2001), The Gender of Israel's God, in: Alvin F. Kimel (Hg.), *This is My Name Forever. The Trinity & Gender Language for God*, Downers Grove (Illinois): InterVarsity Press, 35-61.
- Martin, Francis (1994), *The Feminist Question. Feminist Theology in the Light of Christian Tradition*, Grand Rapids (Michigan): Wm. B. Eerdmans.
- Martinez, Gaspar (2001), *Confronting the Mystery of God. Political, Liberation and Public Theologies*, New York - London: Continuum.
- Masson, Robert (2001), Analogy and Metaphoric Process, in: *Theological Studies* 62, 571-596.
- Matthiae, Gisela (1999), *Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen* (Praktische Theologie heute 45), Stuttgart: Kohlhammer.
- McCarthy, John P. (1996), David Tracy, in: Donald W. Musser (Hg.), *A New Handbook of Christian Theologians*, Nashville (Tennessee): Abingdon Press, 468-478.
- McClintock Fulkerson, Mary (1994), *Changing the Subject. Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis (Minnesota): Augsburg Fortress.
- McClintock Fulkerson, Mary (1995), Rezension: She Who Is, in: *Religious Studies Review* 21 (1), 21-25.
- McFague, Sallie (1988), Theological Table Talk: Plurality and Ambiguity, in: *Theology Today* 44 (4), 500-503.
- Melançon, Louise (2001), Rezension: Dieu au-delà du masculin et du féminin, in: *Studies in Religion* 30 (2), 245-247.

- Metz, Johann Baptist (1995), Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: Johann Baptist Metz (Hg.), „*Landschaft aus Schreien*“. *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz, 81-102.
- Metz, Johann Baptist (2006), *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Metz, Johann Baptist & Peters, Tiemo Rainer (2005), Wenn ich Gott sage... in: Bertil Langenohl & Christian Große Rüschkamp (Hg.), *Wozu Theologie? Anstiftungen aus der praktischen Fundamentaltheologie von Tiemo Rainer Peters* (Religion - Geschichte – Gesellschaft 32), Münster: LIT, 59-75.
- Metz, Johann Baptist & Reikerstorfer, Johann (1999), Theologie als Theodizee. Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion, in: *Theologische Revue* 95, 179-187.
- Meyer-Wilmes, Hedwig (1990), *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Nava, Alexander (2001), *The Mystical and Prophetic Thought of Simone Weil and Gustavo Gutierrez. Reflections on the Mystery and Hiddenness of God*, Albany (New York): SUNY Press.
- Neumann, Klaus Philipp (1995), *Wege amerikanischer Theologie. Gordon D. Kaufman, David Tracy und Edward Farley fragen nach Gott*, Unveröffentlichte Dissertation, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.
- O'Brien, William James (1981), Review Symposium: The Analogical Imagination, Teil IV, in: *Horizons* 8 (3), 326-328.
- Ormerod, Neil (1997), *Introducing Contemporary Theologies. The What and the Who of Theology Today. Enlarged and Revised*, Maryknoll (New York): Orbis Books.
- Pears, Angela (2004a), *Feminist Christian Encounters. The Methods and Strategies of Feminist Informed Christian Theologies*, Aldershot: Ashgate.
- Pears, Angela (2004b), With Critical Voices, in: *Feminist Theology* 12 (2), 253-260.
- Phan, Peter C. (Hg.) (1995), *Church and Theology. Essays in Memory of Carl J. Peter*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

- Placher, William C. (1985), Revisionist and Postliberal Theologies and the Public Character of Theology, in: *The Thomist* 49, 392-416.
- Placher, William C. (1997), Postliberal Theology, in: David F. Ford (Hg.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, 3. Auflage, Oxford: Blackwell, 343-356.
- Primavesi, Ann (1991), *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Minneapolis: Fortress Press.
- Rahner, Karl (1984), *Faith and Ministry* (Theological Investigations 9), London: Darton, Longman & Todd.
- Rahner, Karl & Vorgrimler, Herbert (1966), *Kleines Konzilskompodium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Raitt, Jill (1999), Rezension: Friends and Prophets, in: *Church History* 68 (1), 247-249.
- Raphael, Melissa (1997), Thealogy, Redemption and the Call of the Wild, in: *Feminist Theology* 15, 55-72.
- Raphael, Melissa (1999), *Introducing Thealogy. Discourse on the Goddess* (Introductions in Feminist Theology 3), Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Raphael, Melissa (2003), *The Female Face of God in Auschwitz. A Jewish Feminist Theology of the Holocaust* (Religion and Gender 2), London – New York: Routledge.
- Raphael, Melissa (2005), Die Prinzessin und die Stadt des Todes. Eine feministische Geschichte, in: *Schlangenbrut* 89, 37f.
- Raphael, Melissa (2006), The Kiss of the Shekhinah: Narratives of Human and Divine Motherhood in the Holocaust, in: *Temenos* 42 (1), 93-110.
- Rego, Aloysius (2006), *Suffering and Salvation. The salvific meaning of suffering in the later theology of Edward Schillebeeckx* (Louvain Theological and Pastoral Monographs 33), Löwen: W.B. Eerdmans.
- Reynolds, Frank & Tracy, David (Hg.) (1990), *Myth and Philosophy* (SUNY Series, Toward a Comparative Philosophy of Religions), Albany: State University of New York Press.

- Reynolds, Frank & Tracy, David (Hg.) (1992), *Discourse and Practice* (SUNY Series, Toward a Comparative Philosophy of Religions), Albany (New York): State University of New York Press.
- Robinson, John A. T. (1963a), *Gott ist anders. Honest to God*, München: Chr. Kaiser.
- Robinson, John A. T. (1963b), *Honest to God*, London: SCM paperback.
- Ruether, Rosemary Radford (1977), *Mary. The Feminine Face of the Church*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Ruether, Rosemary Radford (1990), *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Sander, Hans Joachim (2007), *Europas Heterotopien. Die Zumutung von Gottes Orten in den Zeichen der Zeit*. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, Leuven.
- Sander, Hans-Joachim (2004), Die pastorale Grammatik der Lehre - ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: Günther Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum - Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (Quaestiones Disputatae 207), Freiburg i. Br.: Herder, 185-206.
- Sanks, T. Howland (1993), David Tracy's Theological Project. An Overview and Some Implications, in: *Theological Studies* 54 (4), 698-727.
- Scanlon, Michael J. (1999), Christian Anthropology and Ethics, in: Judith A. Dwyer (Hg.), *Vision and Values. Ethical Viewpoints in the Catholic Tradition*, Washington D.C.: Georgetown University Press, 27-51.
- Schaab, Gloria L. (2001), Feminist Theological Methodology. Toward A Kaleidoscopic Model, in: *Theological Studies* 62, 341-365.
- Schaab, Gloria L. (2002), Of Models and Metaphors. The Trinitarian Proposals of Sallie McFague and Elizabeth A. Johnson, in: *Theoforum* 33, 213-234.
- Schaab, Gloria L. (2003), The Power of Divine Presence. Toward a *Shekhinah* Christologie, in: Anne M. Clifford & Anthony J. Godzieba (Hg.), *Christology. Memory, Inquiry, Practice* (The Annual Publication of the College Theology Society 48), Maryknoll: Orbis Books.
- Schaab, Gloria L. (2007), *The Creative Suffering of the Triune God. An Evolutionary Theology*, New York: Oxford University Press.

- Schaumberger, Christine (1987), Das Verschleiern, Vertrösten, Vergessen unterbrechen. Zur Relevanz politischer Theologie für feministische Theologie, in: Marie-Theres Wacker (Hg.), *Der Gott der Männer und die Frauen*, Düsseldorf: Patmos, 126-161.
- Schillebeeckx, Edward (1965), *God en mens. Theologische peilingen*, Bilthoven: H. Nelissen.
- Schneider, Laurel C. (1998), *Re-Imagining the Divine. Confronting the Backlash against Feminist Theology*, Cleveland: The Pilgrim Press.
- Schneider, Laurel C. (2000), The Courage to See and to Sin. Mary Daly's Elemental Transformation of Paul Tillich's Ontology, in: Sarah Lucia Hoagland & Marilyn Frye (Hg.), *Feminist Interpretations of Mary Daly (Re-Reading the Canon)*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 55-75.
- Schnekloth, Clint A. (2005), Truly Our Sister: A Conversation with Elizabeth Johnson on Mary, in: *Word and World 25 (1)*, 68-75.
- Schrein, Shannon (1998), *Quilting and Braiding. The Feminist Christologies of Sallie McFague and Elizabeth A. Johnson in Conversation*, Collegeville: The Liturgical Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1991), *Revelation. Vision of a Just World*, Minneapolis: Fortress Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth & Tracy, David (1984a), Der Holocaust als Kontinuitätsbruch und die Rückkehr der Christen in die Geschichte, in: *Concilium 20 (5)*, 431-435.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth & Tracy, David (1984b), Editorial: The Holocaust as Interruption, in: *Concilium 175 (5)*, xi.
- Schüssler Fiorenza, Francis (2003), From Interpretation to Rhetoric. The Feminist Challenge to Systematic Theology, in: Shelly Matthews & e.a. (Hg.), *Walk in the Ways of Wisdom. Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Harrisburg: Trinity Press International, 17-45.
- Shakib, Siba (2001), *Nach Afghanistan kommt Gott nur noch zum Weinen. Die Geschichte der Shirin-Gol*, München: Bertelsmann.
- Sheppard, Christian (2004), An Interview with David Tracy, in: *Philosophy & Social Criticism 30 (7)*, 867-880.

- Sheveland, John (2002), Interreligious Momentum in David Tracy's Postmodern Christian Theology, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2), 207-225.
- Sölle, Dorothee (1992), *Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Sölle, Dorothee (2002), Leiden, in: Elisabeth Gössmann, Helga Kuhlmann, Elisabeth Moltmann-Wendel *et al.* (Hg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, 2. Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 370-372.
- Sutter Rehmann, Luzia (1999), Die Offenbarung des Johannes. Inspirationen aus Patmos, in: Luise Schottroff & Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 725-741.
- Thiessen, Gesa Elsbeth (2003), Rezension: God. An Open Question, in: *Theological Studies* 64 (3), 632-633.
- Tilley, Terence W. (2004), *History, Theology and Faith. Dissolving the Modern Problematic*, Maryknoll: Orbis Books.
- Tilley, Terrence W. (1991), *The Evils of Theodicy*, Washington D.C.: Georgetown University Press.
- Tillich, Paul (1951), *Systematic Theology* I, Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, Paul (1952), *In der Tiefe ist Wahrheit - Religiöse Reden 1. Folge*, Stuttgart: Ev. Verlagswerk.
- Tillich, Paul (1958), *Systematische Theologie* II, Stuttgart: Ev. Verlagswerk.
- Tracy, David (1970), *The Achievement of Bernard Lonergan*, New York: Herder and Herder.
- Tracy, David (1975), *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, New York: Seabury Press.
- Tracy, David (1981a), *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad.
- Tracy, David (1981b), Defending the public character of theology, in: *Christian Century* 98, 350-356.
- Tracy, David (1981c), Review Symposion: The Analogical Imagination, Author's Response, in: *Horizons* 8 (3), 329-339.

- Tracy, David (1982), Religious Values after the Holocaust. A Catholic View, in: Abraham J. Peck (Hg.), *Jews and Christians after the Holocaust*, Philadelphia: Fortress Press, 87-107.
- Tracy, David (1985), Lindbeck's New Program for Theology. A Reflection, in: *The Thomist* 49, 460-472.
- Tracy, David (1988), Theological Table Talk: Plurality and Ambiguity, in: *Theology Today* 44 (4), 513-519.
- Tracy, David (1990a), *Dialogue with the Other. The Interreligious Dialogue* (Louvain Theological & Pastoral Monographs 1), Louvain: Peeters Press.
- Tracy, David (1990b), Kenosis, Sunyata, and Trinity: A Dialogue With Masao Abe, in: Jr. John B. Cobb & Christopher Yves (Hg.), *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Maryknoll (New York): Orbis Books, 135-154.
- Tracy, David (1991a), Approaching the Christian Understanding of God, in: Francis Schüssler Fiorenza & John P. Galvin (Hg.), *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives* 1, Minneapolis: Fortress Press, 133-148.
- Tracy, David (1991b), The Hermeneutics of Naming God, in: *Irish Theological Quarterly* 57 (4), 253-264.
- Tracy, David (1991c), The Influence of Feminist Theory on My Theological Work, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 7 (1), 122-125.
- Tracy, David (1992), God is Love. The Central Christian Metaphor, in: *The Living Pulpit* 1 (3), 10-11.
- Tracy, David (1993), *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik* (Welt der Theologie), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Tracy, David (1994a), *On Naming the Present. God, Hermeneutics, and Church*, Maryknoll (New York): Orbis Books.
- Tracy, David (1994b), Theology and the Many Faces of Postmodernity, in: *Theology Today* 51 (1), 104-114.
- Tracy, David (1996a), *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Tracy, David (1996b), Feministisches Denken als Herausforderung für die Fundamentaltheologie, in: *Concilium* 32 (1), 65-67.

- Tracy, David (1996c), The Hidden God: The Divine Other of Liberation, in: *Cross Currents* 46 (1), 5-16.
- Tracy, David (1996d), Tendresse et violence de Dieu. Le retour du Dieu caché dans la théologie contemporaine, in: *Lumière et Vie* 226, 63-74.
- Tracy, David (1999a), Form & Fragment: The Recovery of the Hidden and Incomprehensible God, in: *CTI Reflections* 3.
- Tracy, David (1999b), Fragments: the Spiritual Situation of our Times, in: John D. Caputo & Michael Scanlon (Hg.), *God, The Gift and Postmodernism*, Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 170-181.
- Tracy, David (1999c), Trinitarian Speculation and the Forms of Divine Disclosure, in: Stephen T. Davis, Daniel Kendall & Gerald O'Collins (Hg.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford: Oxford University Press, 273-293.
- Tracy, David (2000a), God as Trinitarian. A Christian Response to Peter Ochs, in: Tikva Frymer-Kremsky, David F. Sandmel & Michael A. Signer (Hg.), *Christianity in Jewish Terms* (Radical Traditions. Theology in a Postcritical Key), Boulder: Westview Press, 77-84.
- Tracy, David (2000b), The Uneasy Alliance Reconceived. Catholic Theological Method, Modernity and Postmodernity, in: John Webster & George P. Schner (Hg.), *Theology After Liberalism. A Reader*, Oxford: Blackwell, 335-357.
- Tracy, David (2001), Religious Values after the Holocaust. A Catholic View, in: Michael L. Morgan (Hg.), *A Holocaust Reader. Responses to the Nazi Extermination*, New York: Oxford University Press, 223-237.
- Tracy, David (2002), Theology in the University. A Reflection, in: Bråkenhielm, Carl R. (Hg.), *The Relevance of Theology. Nathan Söderblom and the Development of an Academic Discipline* (Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 11), Uppsala: Uppsala Universitet, 159-167.
- Tracy, David (2003). *On Longing. The Open, the Void, God*, Vortrag auf der Konferenz: Longing in a Culture of Cynism, Nijmegen, 15.-16. Oktober 2003.
- Tracy, David (2007), The Christian Option for the Poor, in: Daniel G. Groody (Hg.), *The Option for the Poor in Christian Theology*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 119-131.

- Troch, Lieve (1996), *Verzet is het geheim van de vreugde. Fundamentealtheologische thema's in een feministische discussie*, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Volkwein, Karin (1999), *Der Traum einer gemeinsamen Sprache. Feministische Theologie in den USA der siebziger Jahre*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Walz, Heike (2006), *...nicht mehr männlich und weiblich...? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont*, Frankfurt a. M.: Verlag Otto Lembeck.
- Weil, Simone (1998), *Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin*, Zürich - Düsseldorf: Benziger Verlag.
- Wendel, Saskia (1998), Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in: Klaus Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg: Pustet, 193-214.
- Williams, Delores (1993), *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll: Orbis Books.
- Williams, Rowan (2002), *Writing in the Dust. After September 11*, Grand Rapids (Michigan): W.B. Eerdmans Publishing.
- Wisselinck, Erika & Kahn-Ackermann, Susanne (1980), Vorwort zur deutschen Übersetzung, in: *Gyn/Ökologie. Eine Metaethik des radikalen Feminismus*, München: Frauenoffensive, 9-11.
- Wittschier, Sturm-M. (1986), Die Systematische Theologie, in: Renate Albrecht & Werner Schüßler (Hg.), *Paul Tillich. Sein Werk*, Düsseldorf: Patmos, 169-196.
- Wollrad, Eske (1999), *Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Woodhead, Linda (1997), Spiritualising the Sacred. A Critique of Feminist Theology, in: *Modern Theology* 13 (2), 191-212.

Samenvatting in het Nederlands

In de twintigste eeuw blijkt christelijke theologie voor een aantal uitdagingen te staan. Tot de belangrijkste horen de verhouding van God tot het lijden (vooral sinds de Shoah) en de feministische kritiek op patriarchale trekken in het klassieke godsbeeld. Dit proefschrift onderzoekt aan de hand van drie rooms-katholiek opgeleide theologen uit de Verenigde Staten, in hoeverre deze uitdagingen hun spreken over God hebben beïnvloed. De theologieën van David Tracy, Mary Daly en Elizabeth Johnson worden geanalyseerd en vergeleken ten aanzien van hun biografische achtergrond, hun theologische hermeneutiek en hun manier van spreken over God. In het centrum staat hierbij de theologie van Johnson. Bij deze analyse en vergelijking staan de eerder genoemde uitdagingen centraal. Ten eerste wordt onderzocht of en hoe het genderperspectief elk van hen heeft beïnvloed; ten tweede of en hoe de vraag naar het lijden consequenties heeft voor zijn of haar denken.. Bij elk van hen treffen we een specifieke interactie tussen God, gender en lijden aan.

In hoofdstuk 1 wordt de theologie van Tracy geanalyseerd. Hij heeft vooral nagedacht over de voorwaarden waaraan de theologie in onze dagen moet voldoen om geloofwaardig te zijn. In de ontwikkeling van zijn hermeneutiek benadrukt hij, hoe belangrijk voor hem in de loop der jaren de invloed van lijdenservaringen en van contextuele theologieën, waaronder feministische theologie, zijn geworden. Toch komt het genderperspectief in zijn godsbeeld nauwelijks terug. Hij legt steeds meer nadruk op de verborgenheid en de onbegrijpelijkheid van God.

In hoofdstuk twee staat Daly centraal. Aanvankelijk ging zij mee met de vernieuwingen van het Tweede Vaticaanse Concilie. Uiteindelijk is zij zowel uit de kerk als uit de theologie gestapt, omdat zij er steeds meer van overtuigd raakte dat in zowel kerk als theologie vrouwen worden uitgesloten en onderdrukt, ja dat geweld tegen vrouwen er wordt gelegitimeerd. Een belangrijke reden waarom vrouwen lijden onder het christendom, is volgens haar het hopeloos mannelijke Godsbeeld dat er wordt gehanteerd. Als alternatief ontwikkelt zij sindsdien vooral ‚Be-ing‘, een idee dat boven gender-specifieke connotaties uitgaat.

Johnson noemt zichzelf een feministische bevrijdingstheologe. Zij wil de christelijke traditie en het moderne feminisme met elkaar verzoenen, hetgeen vraagt om ingrijpende theologische en kerkelijke veranderingen. Ze herformuleert klassieke beelden van God, de heiligen en Maria en transformeert ze met behulp van het genderperspectief. Het resultaat is o.a. een combinatie van de triniteit met de bijbelse figuur Sophia en beelden van God zoals 'She Who Is' en 'She Who Dwells Within'. Johnson denkt intensief over het lijden van mens en natuur na en begrijpt haar beelden van een aanwezige, medelijdende God als een praxisrelevant antwoord daarop.

In de loop van de eerste drie hoofdstukken zijn de drie auteurs steeds meer met elkaar vergeleken en beoordeeld. Aan het begin van het vierde hoofdstuk worden deze vergelijkingen en beoordelingen samengevat en toegespitst. Daarbij spelen de vragen over de plaats van het lijden en over de ervaringen van vrouwen een prominente rol. In het tweede deel van dit hoofdstuk volgt een poging om een nieuwe voorstelling van God te schetsen waarin deze twee vragen een belangrijke rol spelen. Met 'Gott weint' ('God weent') wordt het beeld van een medelijdende en daarmee kwetsbare God ontwikkeld. Daarin wordt de aanzet van Johnson radicaler doorgetrokken, terwijl ook gedachten van Daly en Tracy worden opgenomen. In lijn met de joodse idee van de shekinah en de christelijke voorstelling van de pietà toont deze vrij fysieke voorstelling van een huilende God haar relationaliteit, liefde en mededogen, terwijl tegelijkertijd een aanklacht tegen en woede over onrecht meekomt en opgeroepen wordt om concreet een einde te maken aan alle nodeloos lijden dat door mensen wordt veroorzaakt.