

*Mercedes Navarro Puerto*

## **Die feministische Theologie – eine Theologie an der Grenze**

### **Einleitung**

Die folgende Betrachtung ist im spanischen Kontext des katholischen Glaubens angesiedelt, in einem Umfeld rapide zunehmender Indifferenz gegenüber religiösen Institutionen, und dies auffallend deutlicher unter Frauen. Dieses Phänomen hat mehrere Lesarten, die weder notwendig negativ noch alarmierend sind, wenn wir Lösungen jenseits der gewöhnlichen Denkmuster und Maßstäbe annehmen. Wir treffen nämlich auf eine Suche nach Spiritualität und nach einer Religiosität, die das vielfältige, säkulare Angebot von christlichen Institutionen wie den katholischen, herausfordert. Die religiöse Indifferenz könnte man als lebendigen Protest verstehen. Der massive Austritt der Frauen aus der katholischen Kirche ist darüber hinaus die überzeugende, gewaltfreie Antwort auf die symbolische Gewalt der Kirche.

Als spanische Theologinnen denken, lehren und schreiben wir für ein weibliches Publikum in einer Grenzsituation innerhalb der institutionalisierten Kirche, gespalten durch widersprüchliche Gefühle. Viele unter uns weigern sich, das eigene Haus zu verlassen, um es jenen zu überlassen, die sich für seine Eigentümer halten. Wir versuchen, ein Erbe zu beanspruchen, das uns historisch zusteht und zu dem wir beigetragen haben; denn ohne uns Frauen wäre diese Kirche unmöglich. Die feministische Theologie in Spanien kann nur eine Theologie an der Grenze sein.

Diese kontextuelle Verortung ist Ausgangspunkt für den weiteren Rahmen des ersten Teils. Im zweiten Teil werde ich die theoretischen und praktischen Implikationen einer feministischen Theologie unter dem Aspekt der Metapher der Grenze untersuchen. Schließlich widme ich den dritten Teil einer kurzen Beschreibung der Funktionen, die sich aus all dem herleiten lassen.

Warum ausgerechnet eine Metapher? Ohne hier aktuelle Theorien über die Metapher darstellen zu wollen<sup>1</sup>, möchte ich ihre Bedeutung für die Gestalt

---

<sup>1</sup> Zur Theorie der Metapher Georg Lakoff / Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (University of Chicago Press: Chicago/London [1980], 2003); Georg Lakoff, *Women, Fire and Dangerous*

unserer Wahrnehmung der Wirklichkeit hervorheben. Wir denken mittels Metaphern. Strukturelle Metaphern bedingen die Art und Weise, wie wir uns verständigen und wie wir uns in der Wirklichkeit zurechtfinden. Die Wirklichkeit zu verändern heißt auch, ihre Metaphern zu verändern.

Während der Zweiten Europäischen Frauen-Synode (Barcelona 2003) begann ich mit der Dekonstruktion einiger Metaphern und dem konstruktiven Vorschlag anderer Metaphern für Frauen in den Religionen und Kulturen. Die vorliegende Arbeit setzt das seinerzeit Begonnene fort und konzentriert sich auf die Metapher der Grenze in Verbindung mit der feministischen Theologie.<sup>2</sup>

### I. Kontext für eine feministische Theologie an der Grenze

Der Kontext einer feministischen Theologie an der Grenze muss in der Grenzperspektive gegründet sein. Der Feminismus betrachtet die Realität von der Grenze her, jener Schwelle, auf der wir Frauen leben und wo *wir sind, ohne zu sein*.<sup>3</sup> Die neuen Strömungen und Paradigmen der Wissenschaft, die, aus den Naturwissenschaften stammend, schrittweise von den Geisteswissenschaften übernommen wurden, werden allmählich auch zum Rahmen für die kritische feministische Theologie an der Grenze, wie ich im Folgenden, wenn auch in sehr kleinem Umfang, zeigen werde.

---

*Things* (Cambridge University Press: Cambridge 1987); Ders., *Philosophy in the Flesh* (Basis Books: New York 1999), und v.a. Paul Ricœur, *Die lebendige Metapher*, dt. von Rainer Rochlitz (Übergänge. Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 12; Fink Wilhelm: München 1986, <sup>2</sup>1991 [Paris 1975]).

<sup>2</sup> Anregungen für diese Metapher entnehme ich bei spanischen Philosophen, z. B. Eugenio Triás, besonders seinem Werk *Lógica del límite* (ed. Destino: Barcelona 1991), seinen Beschreibungen des "Präludium", 15-22 und seinem Bezug auf das Sakrale in Kap. IV, 467-479. José Antonio Marina hat in seinem philosophischen Werk ebenfalls semantische Aspekte von Grenzen und Begrenzungen entwickelt. Dann bin ich der "Philosophie der Komplexität" des französischen Philosophen Edgar Morin sowie, indirekt, Paul Ricœur verpflichtet. Seit einigen Jahren studiere ich die Metapher der Grenze auf meinem Gebiet der Psychologie, sowohl in der psychotherapeutischen Praxis (fast immer mit Frauen), wie in der Theorie. Dies verdanke ich Autoren wie José Luis Pinillos und Antonio Vázquez Fernández, um zwei von ihnen zu nennen. Die konkrete Anwendung auf die feministische Theologie mit reichen Anregungen verdanke ich außerdem Hedwig Meyer-Wilmes, deren Werk *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie* (Herder: Freiburg i. Brsg. 1990) ich in verschiedenen Teilen meiner Arbeit folge. Hinsichtlich der Anwendung des Begriffs der Grenze auf Bibel und Spiritualität ragen heraus die Bibelwissenschaftlerin Dolores Alexandre und die systematische Theologin Trinidad León.

<sup>3</sup> Celia Amorós (Hg.), *Feminismo y filosofía* (Síntesis: Madrid 2000).

### Das Paradigma des komplexen Denkens

Das Paradigma des komplexen Denkens<sup>4</sup>, an dessen Anfängen die anerkannte feministische Wissenschaftlerin Evelyn Fox Keller steht, nimmt den ihm zugehörigen metaphorischen<sup>5</sup> Ort an der Grenze ein. Die christliche und jüdische feministische Theologie, beide zunächst in chronologischem Sinne, sind entstanden und wachsen in einem Kontext ungleicher Vielfalt. Sie sind auf Neuerung hin orientiert, wie eine *dissipative Struktur*<sup>6</sup>, die eine wirkliche *Emergenz*<sup>7</sup> ermöglicht. Die feministische Theologie hat gelernt, sich neben den Kritiken nicht westlicher Frauen, die weder der weißen Rasse noch dem Mittelstand angehören, zu etablieren. Später nahm die Vielfalt (der feministischen Theologie, Anm. d. Ü.) mit der Ausbreitung der islamischen Theologie und den asiatischen, orientalischen Theologien sowie jenen der Indios und der lateinamerikanischen Ureinwohnerinnen zu.

<sup>4</sup> In der Sprache der Mathematiker und Wissenschaftler bezeichnet man es als *nichtlineare Dynamik*, Fritjof Capra, *The Hidden Connections. A Science for Sustainable Living* (Doubleday: New York 2002; deutsch: *Verborgene Zusammenhänge: vernetzt denken und handeln*, Scherz: Bern u.a. 2002). In der philosophischen Sprache sind die Begriffe *komplexes Denken* und *Wissenschaften der Komplexität* sehr geläufig, Edgar Morin, "Epistemología de la complejidad", in: Dora Fried Schnitman, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad* (Paidós: Barcelona / Buenos Aires / México 2002), 421. Ich werde allgemein die Bezeichnung *Wissenschaften der Komplexität* oder *komplexes Denken* übernehmen.

<sup>5</sup> Vgl. Evelyn Fox Keller, "From Secrets of Life to Secrets of Death", in: Mary Jacobis / Evelyn Fox Keller / Sally Shuttleworth (Hg.), *Body/Politics: Women in the Discourses of Sciences* (Routledge: New York 1990), von ders. zitiert in "La paradoja de la subjetividad científica", in: Schnitmann, *Nuevos paradigmas*, 143-173.

<sup>6</sup> Wir verdanken den Begriff *dissipative Struktur* Ilya Prigogine (Nobelpreis für Chemie 1977), der auf der Basis seiner wissenschaftlichen Entdeckungen, in einem Begriff *Dissipation* [in der Physik Übergang einer Energieform in Wärmeenergie, Anm. d. Ü.] (Veränderung) und *Struktur* (Stabilität) verknüpft. Der Begriff *dissipative Struktur* bezieht sich auf ein offenes System, das sich in einem Stadium jenseits des Gleichgewichts befindet und doch gleichzeitig seine Stabilität bewahrt. Die allgemeine Struktur wird aufrechterhalten trotz des unaufhörlichen Fließens und des kontinuierlichen Austauschs seiner Komponenten.

<sup>7</sup> *Emergenzia* bezeichnet das Ergebnis aus der Dynamik einer dissipativen Struktur: Neue, aus der Komplexität stammende Formen der Ordnung. Wenn der Energiefluss das System erweitert, kann es einen Punkt der Instabilität erreichen, bekannt als *Bifurkationspunkt*. Daraus kann ein neuer Zweig wachsen, der einen völlig neuen Zustand hervorbringt, aus dem selbst wiederum neue Ordnungsformen und neue Strukturen entstehen können. Ilya Prigogine / Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science* (Gallimard: Paris 1979); Manuel Almdro, *Psicología del caos* (La Llave: Vitoria 2002); Capra, *The Hidden Connections*; Steven Johnson, *Sistemas emergentes. O qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software* (Turner-FCE: Madrid 2003).

Fast ohne dessen gewahr zu werden, entstand die feministische Theologie inmitten eines sehr komplexen Geflechts, in einem Umfeld, in dem Überschneidungen und Vermischungen entstehen, die die orthodoxen Theologien mit dem Gespenst des Synkretismus und Relativismus bedrohen. Tatsächlich erweist sie sich durch den Effekt der Rückkoppelung (*retroalimentación*) und als *Emergenz* als autopoietisch.<sup>8</sup> Die Entwicklung vollzieht sich in dem Moment, in dem Theologinnen beginnen, dieses Geflecht als Merkmal des Denkens und den Kontext als Paradigma des Denkens zu sehen. Es ist eine Methode des Zugangs zur Wirklichkeit (der Erscheinungen und Objekte<sup>9</sup>), die wiederum die Mittel dieses Zugangs selbst modifiziert. Die Auswirkung einer solchen Bewegung im alten Paradigma ist zumindest verwirrend, denn Komplexität erzeugt Furcht, und ihr Überborden erscheint uns als Mangel an Kontrolle, was ein Gefühl der Beklemmung auslöst. Komplexität wird gewöhnlich negativ interpretiert als Zersplitterung und Atomisierung. Die Theologien der Frauen, die sich schwer in ein einheitliches Denken einfügen und die dezentralisiert entstanden sind, die kontinuierlich der kritischen Konfrontation unterworfen sind, und die sich darum unaufhörlich wandeln und Wandel schaffen, diese Theologien werden als babylonische Sprachverwirrung wahrgenommen. Wer sich andererseits dem Paradigma der Komplexität, der Netzwerktheorie und der dezentralisierten Kontrolle höher entwickelter Systeme annähert und sich allmählich darin zurechtfindet, für diejenigen erscheinen die Dinge strahlend vor einem neuen Horizont voller Hoffnung und Kreativität.

Nach Edgar Morin entsteht die Komplexität dann, wenn gleichzeitig empirische und logische Schwierigkeiten auftreten, wenn eine Verwirrung von Aktionen, Interaktionen und Rückwirkungen entsteht, wenn aleatorische, die Ungewissheit vergrößernde Phänomene auftreten.<sup>10</sup> Schließlich stammt die Komplexität, so Morin, aus derselben Realität, deren Elemente in Relation zu zahllosen anderen Elementen (Netzwerken) stehen. Die Auswirkungen dieser

---

<sup>8</sup> Gr. 'autos' (selbst) und 'poiein' (machen) sich selbst erzeugend, gestaltend und erneuernd, Kennzeichen offener, komplexer Systeme. Von den Biologen Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela geprägt, in der Systemtheorie auf andere Wissensbereiche übertragener Begriff für biologische Organismen, Anm. d. Ü.

<sup>9</sup> Jorge Wagensberg, *Ideas sobre la complejidad del mundo* (Tusquets: Barcelona 1985) und ders., *La rebelión de las formas* (Tusquets: Barcelona 2004).

<sup>10</sup> Morin, "Epistemología de la complejidad", 421. Vgl. auch Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (Gedisa: Barcelona 1996).

Mannigfaltigkeit an Relationen sind in den meisten Fällen nicht vorherzusagen. Diese Komplexität ist auf allen Ebenen des Lebens und des Universums festzustellen, besonders im Hinblick auf den Menschen und die Gesellschaft. Dieses Paradigma fordert unsere Erziehung mit ihrem Ideal des Gleichgewichts und der Ordnung heraus, das das Chaos als etwas Negatives versteht mit ausschließlich schädlichen Auswirkungen. Nach dem alten, aus der Moderne abgeleiteten Paradigma lässt sich alles vorhersagen, wenn wir den Ausgangspunkt kennen, wenn die Komponenten der Realität sich isolieren, einwandfrei unterscheiden und sich getrennt analysieren lassen können. Wir haben gelernt, mittels Disjunktionen und auf reduktive Weise zu denken.

Die Realität widerlegt jedoch dieses klassische Modell. Nach dem Paradigma der Komplexität existiert alles miteinander verbunden und erfordert, dass wir konjunktiv, relational, vernetzt und rückkoppelnd zu denken lernen. Die Naturwissenschaften sind dabei, die Umriss dieses neuen Modells zu bestimmen, indem sie die Dialogik der Ordnung und des Ungeordneten einbeziehen, in der das Ungeordnete eine kreative und produktive Funktion im Universum hat.<sup>11</sup> Ilya Prigogine meint, das Chaos sei autopoietisch, selbstschöpferisch, sich selbst organisierend.<sup>12</sup> Diese Realität fordert uns dazu heraus, das Chaos und die Ungewissheit in unser Denken einzubeziehen. Der Zugang zur Wirklichkeit verlangt, viel eher in Systemen als in einer Objekt-Begrifflichkeit zu denken. Das Ungeordnete und das Chaos sind notwendige Elemente für die Schöpfung und Neuerung. Obwohl sie in erster Linie als Abweichungen und Fehler in Bezug auf das etablierte System wahrgenommen werden, sind sie unverzichtbar für die *Emergenz* und die Kontinuität des Lebens, für das Lernen und den Übergang zu höheren Ebenen des Bewusstseins und der Spiritualität.

Die feministische Theologie gestaltete sich seit ihrem Entstehen und in ihrer Entwicklung als eine plurale Theologie, die sich mit der Komplexität und dem Chaos konfrontiert sieht; die sich in den bestehenden Netzwerken angereichert und neue Netzwerke geschaffen hat; die sich in dezentralisierten Systemen in kontinuierlicher Rückkopplung bildet und in dieses Paradigma integriert bleibt.

---

<sup>11</sup> Dies hat bereits Carl Gustav Jung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vertreten, als er im Rahmen der Tiefenpsychologie den Archetyp des Schattens einführte und über die Vereinigung der Gegensätze sprach.

<sup>12</sup> Gregoire Nicolis / Ilya Prigogine, *Self-Organization in Non Equilibrium Systems* (Wiley: New York 1977); Ilya Prigogine, *Exploring Complexity* (Freeman and Co.: New York 1989); ders., *La fin des certitudes* (Odile Jacob: Paris 1996); ders. / Stengers, *La nouvelle alliance*.

Das ist einer der Gründe, warum das patriarchale theologische System einer jeden Religion die feministische Theologie als ein destabilisierendes Element, als etwas Irriges und Verstörendes wahrnimmt, das es zu beseitigen gilt. Die feministische Theologie hat trotzdem ein Bewusstsein ihres höheren kreativen Potentials gegenüber den traditionellen theologischen Systemen, deren Stagnation und Abgelöstheit von den Netzwerken des Lebens dem Tod viel näher stehen als dem Leben.

### *Der patriarchale, politische und globale Kontext*

*Religionen und Kulturen.* Die feministische Theologie erscheint in einem politischen, patriarchalen Kontext der untereinander in Verbindung stehenden Religionen und Kulturen unter dem Zeichen der Konfrontation, dank der Verknüpfungsfähigkeit der Netzwerke und der Rückkopplung aus ihren jeweiligen Umkreisen. Sie sieht sich mit der Mannigfaltigkeit und Komplexität aller Kulturen und Religionen gemeinsam konfrontiert, in ihren Ähnlichkeiten und ihren Unterschieden. Deshalb ruft sie Ungläubigkeit und Skepsis in der Welt der LaiInnen und Misstrauen sowie ein Gefühl der Bedrohung in der religiösen Welt hervor. Die jüdische und die christliche feministische Theologie teilen zahlreiche Voraussetzungen des westlichen Feminismus, ein Anlass für fortwährende Konfrontation angesichts des zu Grunde liegenden Antijudaismus in der christlichen Mentalität des Westens. Beide werden konfrontiert mit der im Entstehen begriffenen islamischen feministischen Theologie, die sie des Ethnozentrismus bezichtigt. Die östlichen Religionen ihrerseits drängen seit längerem vor, einmal innerhalb der Religionen des Westens wie der christlichen, zum anderen aus den autochthonen Religionen anderer Kontinente. Im Unterschied zur Zeit vor einigen Jahrzehnten hat dieser multireligiöse und multikulturelle Kontext die Zentren und die Peripherien unserer westlichen Städte erreicht. Wir müssen ständig mit ihnen rechnen. Die Konfrontationen setzen reiche und positive Elemente zueinander in Beziehung, die, mehr oder weniger bewusst, jedes einzelne System und jede einzelne religiöse Institution und Gruppierung innerhalb der feministischen Theologie betreffen.

In dieser Hinsicht erinnert Morin daran, dass das komplexe Denken ein in Zeit und Raum verortetes Denken ist, das sich der Ungewissheit bewusst ist. Die feministische Theologie in ihrer Komplexität und mit ihrem Grenzcharakter braucht Zeit, um verstanden zu werden, da die kognitive Revolution, die sie voraussetzt, langsam und schwierig ist und mehrere Dimensionen umfasst. Einen Gegenstand auf eine einzige Weise zu erfassen, führt zu einem

nur brüchigen Wissen, ihn aber zumindest in zwei verschiedenen Bedeutungen aufzufassen, ermöglicht seine wirkliche Erkenntnis. Denn jedes Nachdenken über etwas bestärkt und vertieft jede andere Denkweise und führt zu einem umfassenden Begreifen, das reicher ist und von anderer Art als jegliche einseitige Form des Verstehens. Es mag genügen, daran zu erinnern, wieviele feministische Theologinnen aus anderen Wissenschaften kommen, die ihnen besondere Blickwinkel eröffnen, aus denen sie über Gott/Göttin, das Heilige, die religiöse Erfahrung nachdenken; wieviele von ihnen von Erfahrungen und Perspektiven ausgehen, die sehr weit von den traditionellen religiösen Perspektiven entfernt sind, und was dazu führte, die körperliche Erfahrung der Frauen und ihre eigene weibliche Erlebniswelt einzubeziehen.

*Theologie und Ökonomie.* Übersetzt man die Risikogesellschaft und die Ungewissheit in ökonomische Begriffe, dann hat das Auswirkungen auf die theologische Tätigkeit der Frauen und ihr Bestreben, schöpferisch Wirklichkeit zu gestalten.<sup>13</sup> Wenn wir Theologinnen von der Erfahrung ausgehen, lassen wir häufig die wirtschaftliche Frage außer Acht, sei es, weil sie evident ist oder weil wir sie nicht als zugehörig erachten. In beiden Fällen tragen wir dazu bei, dass diese Dimension unseres theologischen Schaffens unsichtbar bleibt. Neben dem notwendigen Geld, das theologisches Denken und Arbeiten ermöglichen soll, verweist die wirtschaftliche Situation auch auf das System, in dem wir theologisch arbeiten und an das wir unsere Arbeit richten. Die Mehrheit unter den Theologinnen kann außerdem nicht von dieser Arbeit leben, so dass wir uns eine andere Arbeit suchen müssen oder wirtschaftlich von anderen Personen abhängen, sei es in der Familie oder in Institutionen. In vielen Fällen muss die Zeit für die Theologie mit der Sorge für andere Personen geteilt werden. Zeit und wirtschaftliche Situation sind, wie wir Frauen wissen, sehr eng miteinander verbunden. Andererseits beansprucht die theologische Arbeit einen Kraftaufwand, der Erholung, emotionale Unterstützung und Fürsorge erfordert, was die Männer stets für unwichtig gehalten haben, was auch immer ihre Aufgaben gewesen sein mögen. Geld, Mittel, Raum, Zeit, Hingabe, Fürsorge, Erholung machen uns, da sie fehlen, die wirklichen Umstände deutlich, in denen die Mehrheit der Frauen, darunter vor allem Laiinnen, Theologie erarbeiten, schreiben und lehren. Das könnte eine Bresche der Kritik in das System schlagen, doch das systematische Unsichtbarmachen dieser äußerst wichtigen

---

<sup>13</sup> Isabel Matilla, "Nosotras somos la economía", Bericht der Tagungen 2004 von Arnasatu *El sexo del dinero: Sínodo Europeo de Mujeres, de Gmunden a Barcelona.*

Dimension stärkt die patriarchalen Voraussetzungen und verstärkt den Widerstand, uns als vollberechtigte Glieder in das System zu integrieren.<sup>14</sup> Die *Emergenz*, wie ihre Theoretiker versichern, entsteht nicht aus dem Nichts, sondern das jeweilige Umfeld ermöglicht oder unterdrückt eine höhere Intelligenz.<sup>15</sup>

*Blick in die Zukunft: Die Spiritualität der LaiInnen in den Kulturen*

Bis vor kurzem betrachteten wir die Spiritualität als eine Dimension des religiösen Glaubens innerhalb einer bestimmten Religion und, obwohl wir sie nicht präzise zu definieren wussten, wussten wir doch, wo wir sie zu verorten hatten. Das ist nun nicht mehr der Fall. Die Annahme einer wachsenden so genannten *religiösen Indifferenz* kann in die Irre führen, wenn wir uns nicht klarmachen, dass die Menschen die Religionen verlassen und zugleich eine mit ihnen unverbundene Spiritualität wieder einfordern. Sie fragen nachdrücklich nach sehr unterschiedlichen spirituellen Formen. Die europäische westliche, vor allem die angelsächsische feministische Theologie greift dies auf inmitten von Intentionen, Unsicherheiten, Zurückweisungen und reduktionistischen Klassifizierungen, die die Schwierigkeiten und Widerstände aufzeigen, sie zu verstehen. Zweifellos gibt es gewichtige Gründe misstrauisch zu sein. Dessen ungeachtet müssen wir uns einem vielseitigen Phänomen zuwenden, dessen Begriff *Spiritualität* gleichsam ein Schirm ist, unter dem sehr unterschiedliche Empfindungen, Haltungen, Notwendigkeiten und Praktiken Schutz finden.

In der Beilage einer konservativen Tageszeitung mit landesweiter Auflage betitelte ein Autor seinen Artikel "Was eigentlich bedeutet 'spirituell'?"<sup>16</sup> Darin greift er (ungerechterweise, wie ich meine) die Religionen an und kommt zu der Feststellung, dass sie nichts mit der Seele und sogar noch weniger mit dem Geist zu tun haben. Der Autor unterscheidet die Religion, die er als System von Glaubensinhalten betrachtet, von der Moral und der Spiritu-

---

<sup>14</sup> Die konkreten Fälle könnten vermehrt werden: Frauen, die sich verpflichtet sehen, die Arbeit für den Lebensunterhalt und die familiären Verpflichtungen mit der theologischen Arbeit in Einklang zu bringen, die finanziell nicht entgolten wird; andere, die in einer bestimmten Lebenssituation gezwungen sind, zwischen der Arbeit für den Lebensunterhalt und der Berufung zur Theologie zu wählen; oder jene, die sich der Theologie im akademischen Rahmen einige Zeit widmen konnten, bis sie durch Restrukturierungen des Stellenplans und Kürzungen des Budgets an der Universität hinausgedrängt werden, dann schließlich die feministische oder genderorientierte Theologie selbst, die nicht "wichtig" ist für das (patriarchale) theologische System.

<sup>15</sup> Zitiert in Johnson, *Sistemas emergentes*, 104.

<sup>16</sup> Andrés Ibáñez, "¿Pero qué significa 'espiritual'?", in: *ABC Cultural*, 20. September 2003, 17.



alität. Für letztere reklamiert er seinen Laienstand. Er behauptet, dass die “spirituelle Suche eine solche nach Freiheit ist und die Suche nach dem wahren Ich jenseits der mechanistischen Tendenzen des Verstandes”. Der Artikel gibt zweifellos die derzeitige Stimmung wieder. Die jungen Männer und Frauen haben sich, um es nicht theoretisch zu formulieren, allmählich und fast unbemerkt in sehr unterschiedlichen Bereichen eingerichtet, die in spirituelle Strömungen, wie wir sie nennen, einführen: Nämlich in Praktiken der transpersonalen Psychologie, in die Meditation, in Übungen und Rituale östlicher Spiritualität oder einfach in die Selbstreflexion, wie es bei vielen jungen Frauen der Fall ist. Unter dem Schutz psychologischer Strömungen mit jungianischem Hintergrund oder gestützt auf die östlichen oder westlichen Traditionen, die traditionell mit der Religion verbunden sind, verlangen viele Frauen nach einer diffusen Spiritualität – mit enormen Potentialen und vielen Risiken. Darüber hinaus ist diese Forderung mit dem Paradigma der Nicht-Linearität (Komplexität) verbunden, das über die Interrelation zwischen den Sozialwissenschaften und der Philosophie die spirituelle Dimension berührt, wo alle letzten Fragen des menschlichen Seins konvergieren.<sup>17</sup>

Die feministische Theologie hat erklärtermaßen zur Entstehung (*emergencia*) dieser komplexen Spiritualität beigetragen und sieht sich zugleich durch sie herausgefordert. Sie trifft auf die Spiritualität von den Grenzen der Religionen her, allerdings mit zunehmend laienhaftem Charakter, der tief in der jeweiligen Kultur verwurzelt ist. Sofern sie christlichen Ursprungs ist, umfasst sie die soziale und politische Dimension (prophetische Spiritualität), denn die feministische Spiritualität begreift sich lediglich als eine politische Spiritualität, wie es auf den Europäischen Frauensynoden deutlich wurde.<sup>18</sup>

## II. Die feministische Theologie und die Metapher der Grenze

Vor diesem Hintergrund können wir nun die *Grenze* als Metapher erörtern, was uns hilft, die feministische Theologie zu verstehen.

---

<sup>17</sup> Unter anderen: Prigogine / Stengers, *La nouvelle alliance*; Capra, *The Hidden Connections*; José Luis Pinillos, *El corazón del laberinto* (Espasa Calpe: Madrid 1997).

<sup>18</sup> Pilar de Miguel / Maria Josefa Amell (Hg.), *Atreverse con la diversidad. Segundo Sínodo Europeo de Mujeres* (EVD: Estella 2004); Isabelle Gómez-Acebo, “Convertirse en varón. Un camino de salvación para las mujeres en la literatura apócrifa, budismo, hinduismo y taoísmo”, in: Jesús Campos/Victor Pastor (Hg.), *Actas del Congreso Internacional de Biblia, Memoria histórica y encrucijada de culturas* (Zamora 2004), 678-685; Dies., “El entorno socio-religioso del siglo I”, in: Isabelle Gómez-Acebo (Hg.), *La mujer en los orígenes del cristianismo* (DDB: Bilbao 2005), 21-64.

### *Die Grenze als Metapher*

Ich verwende *die Grenze (la frontera)* als begriffliche Metapher<sup>19</sup> wegen der kreativen Möglichkeiten ihrer Anwendung und stelle dabei immer eine kritische Dekonstruktion ihrer patriarchalen Verwendung voran.<sup>20</sup> In ihrer paradigmatischen Definition erfüllt *die Grenze* die Funktion, das Unterschiedliche als das Andere oder das Abgetrennte zu schaffen und zu erhalten. Das patriarchale System der Herrschaft/Unterwerfung hat *die Grenze* dazu benutzt, jedem ihrer semantischen Felder (der Trennung und der Verknüpfung) ein Genus zuzuweisen. Die *Schranken (límites)* und die *Einschränkung (delimitación)* wurden als eher den Männern und dem Maskulinen zugehörig betrachtet. Dies diente ihrer überlegenen Stellung, wobei sie sich an Tätigkeiten der Eroberung und territorialen Ausdehnung orientierten, und indem sie viele Bereiche des Lebens (Politik, Religion, Moral, Recht, Wissenschaft, Beziehungen, Körper und Sexualität) besetzten. Im Gegensatz hierzu wurde die Bedeutung *verbindend und relational* eher den Frauen oder dem Femininen zuerkannt. Die Konsequenz dieser Aufteilung ist das scheinbare Gleichgewicht zwischen jenen, die trennen und jenen, die vereinen, als wären es komplementäre und symmetrische Rollen, anstelle von hierarchisierten und asymmetrischen. Das reale Leben zeigt uns jedoch, dass die verbindenden Kräfte niemals den destruktiven patriarchalen Gebrauch der Grenze mildern.

Die Religionen wie auch der Rest des patriarchalen Systems bedürfen der begrifflichen Metapher der Grenze, um *Funktionen zentralisierter Kontrolle* auszuüben. Darum verschleiern sie viele ihrer besseren Gestaltungsmöglichkeiten über die Gleichwertigkeit zwischen Trennung und Unterscheidung, weil beides eine große Bedeutung für die Ausübung von Macht sowie die Möglichkeit, Wirklichkeit zu definieren, hat. Die patriarchale Zuschreibung dieser Funktionen an Männer ist darum interessant im Hinblick auf Macht und Rollenverteilung.

Die religiösen Institutionen haben die Grenze häufig benutzt, um durch den Rückgriff auf die Natur (*naturalización*) und den Willen oder die Vorsehung Gottes Beschränkungen aufzuerlegen.<sup>21</sup> Sie haben unter dem Zeichen der Grenze für die Frauen begrenzte und abgrenzende Räume entworfen und sie

---

<sup>19</sup> Lakoff / Johnson, *Metaphors We Live By*.

<sup>20</sup> De Miguel / Amell, *Atreverse con la diversidad*.

<sup>21</sup> Z. B. das "Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt", unterschrieben von Josef Ratzinger und Angelo Amato am 31. Mai 2004, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles* 166, 31. Juli 2004.

ihnen zugewiesen: Verbote, die den Geist, den Körper, die Sexualität und die Beziehungen beeinträchtigen sowie den physischen Raum mit seinen entsprechenden undurchlässigen Teilräumen, die nach wie vor die Stufen der Ordnungen und Hierarchien darstellen. Es sind Grenzen, die Verbindungen und Rückkoppelungen isolieren und damit Wachstum, Ausdehnung und Leben hemmen. Das, was sich auf Frauen bezieht, gilt auch für das Feminine und das Maskuline; denn wir sollten nicht vergessen, dass die Definition des Maskulinen immer viel offener und diejenige des Femininen viel geschlossener gewesen ist, gleich, ob sie Männer oder Frauen übernehmen. Die patriarchalen Religionen haben Aspekte, die von vielen Frauen als Beziehung, Berührungspunkt, Transaktion oder Rückkoppelung aufgefasst werden, in Verunreinigung, Unreinheit und Entwürdigung verwandelt. Die mögliche schöpferische Offenheit der Grenze wurde neu definiert als zwangsläufig ausschließende Überschreitung. Die Religionen haben die Metapher der Grenze nicht nur negativ verwendet, denn sie haben ebenso ihre verbindende und Beziehung schaffende Dimension in sich aufgenommen, aber auch in diesem Fall sind die Bindungen nach wie vor hierarchisiert.

Dieses Verständnis der Metapher der Grenze und ihre Verwendung sind statisch und in seiner Art hemmend. Es betont die Begrenzungen und macht sie als Verbote sichtbar, ebenso wie die Grenzlinien als Eindämmung und Kontrolle, als Isolation und Verarmung, wobei viele andere Möglichkeiten der Interpretation verborgen bleiben. Ich schlage vor, die fließende und dynamische Dimension der Metapher der Grenze sichtbar zu machen, indem ich sie in das Paradigma der Komplexität und der lebendigen Systeme integriere. Eine der Eigenschaften dieser Systeme ist ihre Konfiguration in Netzwerken, denn die Marginalität ist Teil der Struktur der feministischen Theologie, wie Hedwig Meyer-Wilmes treffend feststellt.<sup>22</sup>

Demnach erlaubt die Grenze negative und positive Bewertungen. Ihre negative Bewertung dient uns dazu, die Art und Weise, wie die patriarchalen Religionen feministische Theologie wahrnehmen, zu analysieren sowie die Rezeptionsschwierigkeiten zu verstehen. Die negative Bewertung der Grenze ist der räumlichen Kategorie Zentrum-Peripherie oder Zentrum-Randbereich einbeschrieben. Diese Kategorie stützt sich auf die körperliche Erfahrung; denn wir fassen unseren Körper als einen Raum mit Zentrum und Peripherie auf, und zwar nach innen wie nach außen. Die Elemente einer solchen Kategorie sind

---

<sup>22</sup> Vgl. Meyer-Wilmes, *Rebellion auf der Grenze*.

*Ganzheit (entidad; das Ganze) und Zentrum und Peripherie* (räumliche Organisation). Ihre Logik besteht darin, dass die Peripherie vom Zentrum abhängig ist und nicht umgekehrt, so dass wir die Organisation der Gesamtheit einem hierarchisierten Schema entsprechend wahrnehmen; denn das Zentrum wird höher geschätzt als der Randbereich. Dieses metaphorische Modell impliziert auch, dass Theorien sowohl zentrale als auch periphere Prinzipien haben. Und das Wichtige fassen wir insoweit als zentral auf, als wir diese und andere Begriffe als Synonyme verwenden (etwas ist zentral = grundlegend = wichtig).

Die Theologie<sup>23</sup> wird traditionell als ein Ganzes wahrgenommen, als ein Einheitssystem bestehend aus einem *Kern*, der durch akademische oder religiöse hierarchische Autoritäten bestimmt ist, sowie aus *Peripherien*, zwischen denen häufig bestehende Grenzen die Zugehörigkeit zur einen oder anderen Peripherie eingrenzen. Die traditionelle Theologie wird als ein System aufgefasst, das seinerseits zu anderen akademischen und wissenschaftlichen Systemen auf der Basis von Kriterien, die zwischen *religiös* und *profan* unterscheiden, Grenzen zieht. Innerhalb des genannten Systems wäre die feministische Theologie integriert, mehr noch in seine Peripherie, in seine Randbereiche oder Umkreise und würde somit auf gefährliche Weise die andere Seite der Grenze berühren: die profanen Wissenschaften und Kategorien. Die feministische Theologie wird in Bezug auf das Zentrum bewertet und beurteilt, das sich in das Kriterium verwandelt, mittels dessen sie wahrgenommen wird.

#### *Das Aufbrechen des Systems als eines Ganzen mit einem Zentrum*

Die feministische Theologie wird zunehmend als ein Ganzes mit vielen Zentren (dezentralisierte Netzwerke) aufgefasst, in dem die Wahrnehmung der Ränder nicht so sehr vom Kern abhängt, da wir nun auf Subsysteme treffen, die sich als miteinander in Beziehung stehende und aufeinander bezogene Räume gestalten (Verknüpfungsfähigkeit und Rückkopplung). Die Grenzen bestehen fort, doch einige der Subsysteme stellen selbst Grenzen dar in Bezug auf das Ganze. Wenn wir die Theologie als eine Pluralität von Theologien (als einen Raum mit vielen Zentren) betrachten, können wir sie auch in das Phänomen der *Emergenz* integrieren, das heißt in den Evolutionsprozess vom Einfachen zum Komplexen, wie eine wahrhaft dissipative Struktur. In diesem

---

<sup>23</sup> Ich werde mich hier allgemein auf die christliche Theologie und in den meisten Fällen auf die katholische Theologie beziehen.

Sinne teile ich nicht den Pessimismus (obwohl ich ihn verstehe), der häufig einzelne Theologinnen, Gruppen und Vereinigungen auf Grund der unüberwindlichen, harten Konfrontationen mit den Machtzentren der jeweiligen Religionen<sup>24</sup> überkommt, denn gewöhnlich vergessen wir in solchen Augenblicken, dass das Leben auf unserer Seite steht.

Die feministische Theologie selbst ist *Grenze*, wenn wir sie sowohl als ein koordiniertes und kohärentes Subsystem betrachten, als auch als offenes Subsystem, das wie ein Netz über zahlreiche Knotenpunkte mit vielen anderen Disziplinen, Kontexten, Anschauungen verknüpft ist. Die Metapher der Grenze kommt nicht ohne die Metapher des Netzwerks aus. Deshalb hat ihre Funktion viel mit ihrer relationalen Charakteristik zu tun und erklärt, warum die Denksysteme, die akademischen, religiösen und sozialen Systeme, die sich selbst wiederum als geschlossen und kohärent begreifen, die feministische Theologie als zersplittert qualifizieren und warum es ihnen schwer fällt, ihrer inneren Logik zuzustimmen.

Zum Beispiel ist der Kern der katholischen Theologie als kohärentes und geschlossenes System die Gotteslehre, auf die viele andere Disziplinen verweisen, und die auf der patriarchalen Konzeption der trinitarischen Gottheit beruht. Diese Gotteslehre ist einerseits mit der Theodizee und auch mit den Gottesvorstellungen anderer Religionen verbunden. Andererseits sind Theodizee und der Vergleich der Religionen in Bezug auf die Gotteslehre an der Grenze, marginal, sie hängen vom Zentrum ab und sind ihm dienstbar. Die Erörterungen der feministischen Theologie über Gott sind an demselben marginalen Ort angesiedelt, wie es die fast vollständige Unsichtbarkeit sowohl der Werke über das Thema als auch ihrer Autorinnen deutlich machen. Diese Verbannung der feministischen Rede über Gott an die Grenzen hat praktische Konsequenzen, weil sie paradoxerweise den patriarchalen Gottesbegriff, die Sprache und den zweitrangigen Platz der Frauen in der Religion bestärkt und ihren Ausschluss aus den Machtgefügen theoretisch rechtfertigt. Sie bestärkt die Verbindungen zwischen den patriarchalen Religionen und der Macht des Mannes.

Die feministische Theologie als kohärentes Subsystem innerhalb einer theologischen Gesamtheit mit vielen Zentren erörtert die göttliche Wirklichkeit ausgehend von den Fragen der Menschen unseres Jahrhunderts, von unserem

---

<sup>24</sup> Ich beziehe mich nicht nur auf die Hierarchien und Ämter der Kirche, sondern auch auf die akademischen Systeme, die Medien für Darstellung und Verbreitung des Denkens (Fachzeitschriften, Verlage, wissenschaftliche Foren), Gruppen und wissenschaftliche Vereinigungen oder solche der Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntnisse.

Kontext und vor allem von den Fragestellungen und der Sehnsucht der Frauen. Die Antworten der feministischen theologischen Diskurse stellen ihre Kohärenz durch Abgrenzung her, doch ohne sich zu beschränken (ein autopoietisches Chaos), das heißt, indem sie beispielsweise die Notwendigkeit einer neuen Sprache anerkennen und deshalb auf die Linguistik rekurrieren. Wenn die feministische Theologie die Trinität aus der Perspektive der Frauen untersucht, erklärt sie ihre Geschichte, die feministische Anthropologie, die vergleichende Religionswissenschaft und den Ort der Frauen darin, oder auch die Psychologie der Archetypen und Symbole. Diese Disziplinen stehen nicht in marginaler Verbindung zur feministischen Theologie, noch stellen sie lediglich Berührungspunkte dar, da sie in vielen Fällen grundlegende Kategorien für den theologischen Diskurs bereitstellen. In diesem Sinne sprechen wir von der feministischen Theologie als einer offenen Grenze, fließend, dynamisch und kritisch.

Als Konsequenz daraus können wir feststellen, dass sich das System an den Rändern verändert, und zwar innerhalb mittelbarer, auf andere Realitätsebenen<sup>25</sup> angewandte Strategien, wie es für Systeme und autonom wirkende Kräfte zutrifft.

### *Das Paradox und die feministische Theologie*

Eine Basiskategorie für die feministische Theologie an der Grenze innerhalb der Wissenschaften der Komplexität ist das Paradox, das, etymologisch betrachtet, widersprüchliche Ideen, Erlebnisse oder Merkmale darbietet, die im Grund eine tiefere Wahrheit einschließen. Es ist seine *Funktion*, uns zu verunsichern und uns einen zunächst nicht evidenten Aspekt wahrnehmen zu lassen. Eine weitere Funktion des Paradoxes ist Freiheit für jene, die sie leben und sie wahrnehmen, da es seine Bedeutung suggeriert, ohne sich durch zwingende Evidenz aufzudrängen. Nehmen wir seine literarische und rethorische Bedeutung, dann drückt das Paradox ein Überfließen der Person in Gefühle, Intentionen und Vorstellungen aus. Es greift zur *Entstellung* der gemeinsamen Sprache und fügt hinzu, berührt und umgeht die logischen Inhalte des Ausdrucks (es bricht die *Logik des Gemeinsinns*). Häufig verbirgt sich hinter der augenscheinlichen Kontrastierung von Ideen, Worten, Handlungen oder Situationen ein tieferer Sinn, der sie wieder miteinander versöhnt, und das nennen

---

<sup>25</sup> Das kann man im Bereich der Informatik sehen, an Entwurf und Planung von Städten und an Gruppen ablesen. Johnson, *Sistemas emergentes*, 161.

wir Paradox.<sup>26</sup> Nach Deleuze ist das Paradox eine Leidenschaft des Denkens, die *alle Kräfte des Unbewussten ins Spiel bringt*.<sup>27</sup>

Die feministische Theologie funktioniert in der Tat oft wie ein Paradox. Ihre Situation an der Grenze ist auf eine Weise paradox, wie es in der Dekonstruktion des Geschlechts selbst deutlich wird. Sie ist paradox, denn je mehr sie ihren Feminismus betont, desto sichtbarer werden der Machismus und der Androzentrismus – verallgemeinert gesprochen – der traditionellen Theologie, die sich generisch oder supra-generisch gibt, doch aus dem selben patriarchalen Gesellschaftssystem stammt. In der Theologie hat es sich in der Projektion der Geschlechter auf die Gottesbilder und das Sprechen über Gott sowie in der impliziten Affektivität des angeblich rationalen theologischen Denkens manifestiert. Auf der Ebene des Ritus geschieht dasselbe; denn es wirkt paradox, wenn den Frauen im Katholizismus die Repräsentation in Amt und Liturgie mit dem Argument verweigert wird, dass sie den Mann Christus nicht repräsentieren können – und dabei gleichzeitig die Nicht-Geschlechtlichkeit (bzw. Übergeschlechtlichkeit) des auferstandenen Christus behauptet wird.<sup>28</sup> Die offiziellen Argumentationen in ihrer affektiven Betroffenheit, die den Anspruch erheben, die Ablehnung der feministischen religiösen Gemeinschaften zu erklären und auf die Untersuchungen der feministischen Theologie zu antworten, verweisen paradoxerweise auf die Affektivität und Emotivität, die die Fragen des Geschlechts mit sich bringen, sowie auf Machtinteressen und Fragen der Identität, ohne jedoch eine Lösung anzubieten.

<sup>26</sup> Ich verwende seit Jahren den Begriff *Paradox* in der Psychologie (nach der Schule von Palo Alto, Kalifornien), in der feministischen Theologie, besonders in der Theologie der Vita Religiosa (vor allem auf die Gelübde angewandt) und in der Bibellexegese (narrative Analyse und psychologische Hermeneutik der Texte), ausgehend von den Fragestellungen bei Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (Gedisa: Barcelona 1996) und Antonio Vázquez Fernández, (Gespräche, Diskussionen oder eigene Werke wie *Tolerancia, ¿debilidad o fortaleza?* [Témpora: Madrid 2003]), 12ff., sowie Carl Gustav Jung (Verwendung des Begriffs im gesamten Werk); außerdem José Luis Pinillos, *El corazón del laberinto* (Espasa Calpe: Madrid 1997) und Jean-Pierre Dupuy, "Zur Selbsterstörung der Konventionen", in: Paul Watzlawick / Peter Krieg (Hg.), *Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus*, Festschrift für Heinz von Foerster (Pieper: München 1991). Unter meinen Arbeiten "Dimensión profética de los votos", in: *Confer* 151 (2000), 9-29.

<sup>27</sup> Es ist kein Zufall, dass sowohl in der Öffentlichkeit als auch im Schauspiel das Paradox in der Bildwelt, in der Vorstellung, Begrifflichkeit und in der Umgangssprache betont wird.

<sup>28</sup> Vgl. "Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt" vom 31. Mai 2004, das in Art. 3 klarstellt, dass in der offiziellen Haltung der kirchlichen Hierarchie die Maskulinität Jesu durchaus von Bedeutung sei.

Die Stärke der traditionellen Theologie offenbart ihre starken Schwächen auf paradoxe Weise, in gleichem Maße, wie die angebliche Schwäche der feministischen Theologie jeden Tag mehr und besser ihre große Kraft zeigt. Die feministische Theologie verschanzt sich nicht, noch verteidigt sie sich bis zum Letzten, weil sie an der Grenze und an den Wegkreuzungen zunehmend ihren eigenen Raum einnimmt und allmählich progressiver und nach innen sicherer wird. In der direkten oder indirekten Konfrontation mit ihr antwortet die traditionelle Theologie auf die Bedrohung durch jedwede Kritik, indem sie ihre Abwehr und Isolation verstärkt, so dass sie in dem Maße, wie sie sich wappnet, ihre Ängste und ihre Unsicherheit offen legt. Dasselbe ließe sich über die Verteidigungsmechanismen anderer Religionen sagen, die in Konfrontation mit feministischen theologischen Entwürfen stehen, hier besonders des Islam.

Das Paradox ist ebenfalls eines der kreativen Mittel der feministischen Theologie, neue Formen des Verstehens zu entwerfen und den theologischen Diskurs zu gestalten. Die feministische Exegese der Evangelien in den letzten Jahren legt beredtes Zeugnis hierfür ab. Wir nehmen als Beispiel Untersuchungen, in denen die Exegetinnen versuchen, die patriarchale *conditio* des Heros Jesus zu dekonstruieren, indem sie die Rolle anderer Personen und vor allem von Frauen rekonstruieren, in seiner Umgebung wie auch innerhalb der Erzählungen. Die Ergebnisse zeigen – ein Paradox – Jesus in einem zugleich attraktiveren und näheren Licht. Das Profil Jesu zusammen mit dem Profil von Frauen, die er traf, zeigen eine andere Persönlichkeit, die auf ein weit inklusiveres Gottesbild verweist und darum auch weniger abgerundet und offener ist. Diese Bilder erscheinen schwächer, aber paradoxerweise stärker, weil sie viel besser den unterschiedlichsten Kritiken widerstehen. Dies wiederum erlaubt das monolithische Bild nicht, das wir uns gemacht und weitergegeben haben.<sup>29</sup>

### *Die feministische Theologie, eine Kultur- und Politikkritik*

Eine Freundin und Kollegin pflegt mir zu sagen, dass wir feministische Theologinnen nicht verstanden werden, weil die Mehrheit denkt, dass uns die Religion interessiert. Man realisiert nicht, dass wir – wie sie sagt – in Wirklichkeit an der Gerechtigkeit und der Veränderung der Welt interessiert sind.<sup>30</sup> Eine andere Feministin, selbst nicht religiös, aber an der Religiosität von

---

<sup>29</sup> Ingrid Rosa Kitzberger (Hg.), *Transformative Encounters. Jesus and Women Re-viewed* (Brill: Leiden / Boston / Köln 2000).

<sup>30</sup> Gespräche mit Pilar de Miguel.



Frauen sehr interessiert, begeisterte sich für die feministische Theologie als Kulturkritik.<sup>31</sup> Beide bringen damit reale Funktionen der feministischen Theologie in unserem patriarchalen System zum Ausdruck.

Die feministische Theologie versteht man nur, wenn man ihre ausdrücklich politische Dimension einbezieht (wie es das Werk von Elisabeth Schüssler Fiorenza zeigt). Dabei ist klarzustellen, dass diese Dimension nicht notwendigerweise die direkte politische Aktion einschließt, die eher den (politischen, Anm. d. Ü.) Bewegungen zukommt. Dennoch definiert sich die feministische Theologie gleichermaßen als ein politisches und theoretisches Konzept. Hierzu ist einiges zu sagen.

Die feministische Theologie wird häufig als ein Kampfkonzepkt und als ein analytisches Konzept gesehen. Ersteres bezieht sich auf den politischen Bereich, der die feministische Theologie mit den Emanzipationsbewegungen und dem Kampf um die vollständigen Entfaltungsmöglichkeiten der Frauen verbindet. Letzteres bezieht sich auf die feministische Theologie als Wissenschaft. Wissenschaft und Politik sind zwei verschiedene Systeme, aber es wäre ein Fehler, aus diesen Unterschieden ihre gegenseitige Isolation herzuleiten, da sie interdependent sind, wie es die Wissenschaften über die Komplexität verdeutlichen.<sup>32</sup> In beiden Systemen spielen die Erfahrungen von Frauen eine wichtige Rolle, obgleich die Artikulation jeweils verschieden ist. Grenzposition und Paradox, die feministische Theologie versteht und behauptet sich, gestützt auf diese beiden Säulen in völliger Seriosität.

Autorinnen wie Maria Mies verwenden die Polemik in der feministischen Wissenschaft, wodurch sie die Verbindung beider Bereiche, des politischen und des wissenschaftlichen, verwirklichen. Es handelt sich um die *Implikation* oder den *Kompromiss*, die feministische Theologinnen als Ausgangspunkt nehmen und die mit der Diskussion über die Objektivität der wissenschaftlichen Produktion zusammenhängen. Die *Implikation* ist ein apriorisches Postulat für die notwendige Objektivität der Wissenschaft. Sie ist ein paradoxes *a priori*: Je größer das Bewusstsein der Subjektivität, desto größer die Garantie für Objektivität.<sup>33</sup> Die Implikation setzt deshalb eine bewusste Parteilichkeit voraus, die drei Funktionen erfüllt: a) sie beschreibt einen Weg des Erkennens,

---

<sup>31</sup> Gespräche mit Ángela Muñoz.

<sup>32</sup> Die Arbeit von Capra zeigt dies deutlich, auch Prigogine, ebenso wie der Sammelband von Schnitman, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*.

<sup>33</sup> Siehe auch Vázquez, *Tolerancia*, Kapitel 1.

b) sie gewährleistet qualitativ unterschiedliche Beziehungen zwischen der Forscherin und dem Forschungsgegenstand und c) sie hat eine konstruktive Auswirkung auf den Forschungsprozess selbst.<sup>34</sup> Dieser orientiert sich nicht nur auf die Wissenschaftlerin als Teil ihres gesellschaftlichen und historischen Umfeldes hin, sondern auch als Reflex ihrer Persönlichkeit. So garantiert die *Implikation oder bewusste Parteilichkeit* eine kritisch-dialektische Autorität. Eine andere Autorin bezieht sich mit dem Begriff *Implikation* auf die Bewegung, die sich im Übergang von der Erkenntnis zur Transformation (des Bewusstseins, Anm. d. Ü.) verwirklicht:<sup>35</sup> Wenn die Implikation die Erfahrung von Frauen als Ausgangspunkt nimmt, dann verwandelt sich das Bewusstsein der Parteilichkeit in feministisches Bewusstsein.

Die feministische Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments einiger Autorinnen konzentrieren sich kohärenter Weise auf die Theologie der Weisheit, eine jüdische Tradition und eine Tradition der Jesusbewegung, die tief mit der Wirklichkeit verbunden erscheint. In dieser Strömung bricht die Dichotomie zwischen dem Heiligen und dem Profanen auf, indem sie dem Projekt des von Jesus verkündeten Reiches Gottes eine politische Bedeutung gibt, die es gleichwohl hatte und die ihm innewohnt (vgl. Mk 15,38: das Reißen des Tempelvorhangs). Die *ekklesia der Frauen* ist ein explizit politischer Vorschlag von Elisabeth Schüssler Fiorenza, der von verschiedenen Wissenschaftlerinnen aufgenommen wurde, die ihn wiederum bereichern und modifizieren.<sup>36</sup>

Nach Meyer-Wilmes besteht die Gefährlichkeit der feministischen Theologie weder darin, dass sie zum Kampf verleitet wie eine politische Bewegung, noch dass sie bestimmte Bewegungen unterstützt, wie es ein Propagandaapparat tun würde, der der Aktion dient. Sondern die Gefährlichkeit der feministischen Theologie besteht in allem, was sie innerlich bewegt. Die feministische Theologie erreicht alle Ebenen der Person, so dass sich ihre Entfaltung auf der kognitiven Ebene bald in einen Transformationsprozess der übrigen Person verwandelt, da sich ja auch die Weltsicht verändert.<sup>37</sup> Nicht selten ist festzustellen, dass das Studium der feministischen Theologie Haltungen zutiefst

---

<sup>34</sup> Vgl. Meyer-Wilmes, *Rebellion auf der Grenze*, 164-165.

<sup>35</sup> Vgl. Meyer-Wilmes, *Rebellion auf der Grenze*, 171-173.

<sup>36</sup> Der Vorschlag erscheint bereits in: *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1988).

<sup>37</sup> Ich sehe mich hier wieder in der Nähe von Nancy J. Chodorows neuester Position, vor allem in: *El poder de los sentimientos. La significación personal en el psicoanálisis, el género y la cultura* (Paidós: Barcelona 2003).

verändert. In religiöser Sprache könnten wir eigentlich von einem Prozess der Konversion sprechen. Eben hier zeigt sich die transformatorische Kraft der Metapher der Grenze, zumal ihr Begriff ja in unserer Kultur auch eine avantgardistische und überschreitende Konnotation hat, die geschätzt und bewundert wird und der man nacheifern kann.

Die (christliche, jüdische und islamische) dekonstruktivistische feministische Theologie ist zweifellos Kulturkritik. Sie besitzt kritische Instrumente im religiösen Bereich, über die andere Wissenschaften, Disziplinen und Perspektiven nicht verfügen. In diesem Sinne wird sie unentbehrlich zum Verständnis zahlreicher Fragen, um sie zugunsten der Frauen zu modifizieren und etwas anderes aus dem Material zu bauen, das uns gehört und das Erbe der Frauen wie der Männer ist.

### **III. Die kritische Funktion der feministischen Theologie an der Grenze in den Religionen und Kulturen**

Die feministische Theologie ist in die theologische Welt eingebrochen wie ein Überraschungselement in die Erzählung, in der die Handlungsabfolge, die Protagonisten und Kausalitäten hinlänglich vorhersehbar sind. Nach Jerome Bruner ist die erzählerische Überraschung die Überschreitung einer Voraussetzung, der Einbruch des Unbekannten in das Bekannte und zu Erwartende. Sie bricht unweigerlich das Gespräch ab, provoziert Chaos und ruft Widerstände hervor. In den meisten Fällen bewirkt das Überraschungselement eine Krise im System, im Paradigma und in der Erzählung, die alle Variablen zwingt, sich neu aufzustellen. Im Folgenden schlage ich, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, zehn kritische Funktionen der feministischen Theologie an der Grenze in den Religionen und Kulturen vor, die zwar in der Analyse unterschieden werden, aber in ihrer Gesamtheit untereinander abgestuft und miteinander verflochten sind.

#### *1. Kritische Grenzfunktion in den Randbereichen der Religion und Kultur*

Die feministische Theologie erfüllt eine kritische Funktion als Theologie der Grenze und an der Grenze, die Religionen und Kulturen in weiten Segmenten ihres Umkreises verbindet und trennt. Diese Funktion setzt sich immer dann durch, wenn die Grundlagen und die Dynamik des patriarchalen Systems offenbar werden, die die Verflechtung der Religionen und Kulturen betreffen. Und zwar geschieht dies in dem Maß, in dem ihre Reflexion und die Auswirkungen auf das Denken, ebenso wie die Reflexion und Praxis ihrer AdressatInnen die brüchigen Fundamente dekonstruiert und an ihrer Stelle

alternative und solide Grundlagen für eine auf Gleichheit und Pluralität ausgerichtete Kultur und Religion errichtet. Das kreative Denken der feministischen Theologie ist weder Besitz der Religionen noch ihrer Kulturen, aber es ist auch keine Subkultur, da sie ja aus ihnen stammt und sich innerhalb und außerhalb dieser Kulturen entwickelt hat. Deshalb wird sie von einigen als eine unbequeme Theologie wahrgenommen, von anderen als Bereich, in dem aktiv die Entstehung einer neuen Wirklichkeit erhofft werden kann. Ihre Positionierung in den Grenzbereichen erlaubt ihr eine Freiheit, die schwer in einer anderen Position möglich wäre, denn sie steht vielfältigen Einflüssen auf beiden Seiten der Grenze offen. Um sich mit den Risiken dieser Lage zu konfrontieren, muss die feministische Theologie ihre begrifflichen Instrumente verfeinern und zugleich die intuitiven Kräfte und Möglichkeiten ihrer Vorstellungskraft entwickeln.

Diese Grenzfunktion berührt das Paradigma der Wissenschaft, denn die feministische Theologie integriert die *mythische* Dimension (die dem religiösen und spirituellen Bereich angehört) wie auch die Dimension des *logos* (der dem rationalen Denken angehört), indem sie zeigt, dass beide nicht entgegengesetzt sind und dass sie – selbst streng genommen – keine gegenseitige Ausschließung verlangen, sondern eine neue Zuordnung, die sich von jener der Wissenschaften unterscheidet.

## 2. Die Funktion destabilisierender Kritik

Die feministische Theologie erreicht eine destabilisierende Funktion durch ihre Fähigkeit, inmitten der Turbulenzen und Verwicklungen, die zum Chaos gehören, weiter zu bestehen, und dank ihrer Möglichkeit, am Rande des Chaos selbst  *kreativ* zu sein. So trotz sie den linearen und reduktivistischen Modellen, die ihren Widerhall in der Konzeption des Religiösen und Spirituellen finden, im Bild der Gottheit und ihres Handelns und in den Auswirkungen auf das alltägliche Leben der Menschen. In diesem Sinne verwandelt sie sich selbst, paradoxerweise, in die Trägerin und Erzeugerin eines fruchtbaren Chaos für die traditionellen Theologien und die patriarchalen Denksysteme. Sie nimmt die Unsicherheit und die Suche als die ihr eigenen Elemente auf. Wir dürfen nicht vergessen, dass die feministische Theologie sich in einer Krisensituation etablierte, die Sinnverluste auslöst. Diese Verluste stellen etwas Verstörendes im vertrauten Diskurs der Religionen dar, aber das Verstörende liegt nicht im jeweiligen Verlust, sondern in der Wahrnehmung, dass die Sinnverluste struktureller Bestandteil der feministischen Theologie sind, und in der Auffassung, dass die Fragen und Leerstellen ihren Wert in sich selbst tragen und ihre

Möglichkeiten darstellen.<sup>38</sup> Diese strukturellen Leerstellen sind, in der Begrifflichkeit des neuen Paradigmas, autopoietisch und organisieren sich selbst.

Die feministische Theologie ist destabilisierend, weil sie dem Komplexen die Komplexität zurückgibt und den Intentionen der Machtzentren zu simplifizieren widersteht. Zugleich muss sie Front machen gegen die Abwertung der Komplexität, die mit dem Weiblichen assoziiert wird und sich einem wissenschaftlichen Denken verdankt, das sich aus einem negativen Strang der Tradition der Moderne herausbildete.<sup>39</sup> Ihre Konfiguration als dezentralisiertes und autonomes System (wenngleich interdependent, was logisch ist), das die Kreativität bevorzugt und sich am Leben orientiert, deckt die tief greifenden Beschränkungen der zentral kontrollierten Systeme und ihre fortschreitende Verarmung auf.

### 3. Die paradoxe Funktion

Da die feministische Theologie von der Erfahrung der Frauen in der Ungewissheit und am Rand des Chaos ihren Ausgang nimmt, erfüllt sie eine paradoxe Funktion, weil sie eine unterschiedliche Ordnung in der Unordnung und von dieser ausgehend schafft. Ihre Stabilität ruht in der Instabilität. Diese Funktion verbindet sich mit der vorhergehenden, denn sie verweist darauf, wie die Systeme wahrgenommen werden. Dem Paradox entsprechend, verunsichert die feministische Theologie, sie verrückt und sie kann einen Schock auslösen. Für einige ist es eine Einladung und ein Anreiz innezuhalten und von ungewohnten Kategorien und Weltanschauungen ausgehend zu denken. Für andere bedeutet sie eine Unruhe, die Abwehr und Aggressionen auslöst, die mehr über die Unfähigkeit zur Toleranz in ambivalenten, komplexen und nicht unmittelbar evidenten Situationen sagt als über den Anreiz selbst.

Die Grenze kann auch als *Grenzweg* verstanden werden, der über eine Begrenzung von Räumen hinaus einen Pfad bezeichnet, einen Ort des Übergangs, eine Überquerung, einen Ort und eine Zeit des Hindurchgehens sowie einen Zustand und eine Haltung, die zwischen dem Innen und dem Außen

<sup>38</sup> Ich verdanke dieses Argument dem Beitrag von Mark Wigley, "La deconstrucción del espacio" in: Schnitman, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, 242-251, in dem ich das Paradox entdeckte, das ich nicht zu formulieren wusste, denn es drückt einen Logiktypus aus, der sich von jenem des Paradigmas unterscheidet, in dem sich normalerweise das westliche Denken bewegt.

<sup>39</sup> Prigogine / Stengers, *La nouvelle alliance*; auch Almendro, *Psicología del caos*, vor allem die beiden ersten Teile.

fließt. Die feministische Theologie befindet sich auf der Grenze in diesem Sinne, was etwa Elisabeth Schüssler Fiorenza in Bezug auf feministische Theologinnen benennt als "ortsansässige, zweisprachige Fremde". Aber die Grenze kann nicht nur als Grenzweg, sondern auch als *Grenzbereich* verstanden werden, als Niemandsland wie Jedermannsland, als fruchtbare Kreuzung, auch Zufluchtsort und Freiheitszone, als Überschreitungslinie und als Bereich der Erprobung, des Versuchs und des Risikos.

Aus all diesen Beweggründen heraus ist die feministische Theologie paradox, da sie als Grenze in der Trennung vereint und in der Vereinigung trennt. Sie ist traditionell in ihrer Neuheit, sie stellt sich von draußen im Inneren auf und im Äußeren von innen her, sie ist widerständige Stoßkraft, kreatives Risiko und befreiender Druck. Sie verwendet verbindende und nicht disjunktive Konjunktionen, stets im Bewusstsein ihrer begrenzenden Funktion.

#### 4. *Die kritische therapeutische Funktion*

Dank ihrer paradoxen Elemente kann die feministische Theologie eine therapeutische Funktion auf kognitiver und affektiver Ebene erfüllen. Die nicht aufgelöste und fruchtbare Spannung der stabilen Instabilität verbindet mit der alltäglichen Erfahrung, mit der wir Menschen gewöhnlich leben, und sie verbindet mit der transzendenten und spirituellen Dimension im Hinblick auf die Gottheit, die immanent in ihrer Transzendenz und transzendent in ihrer Immanenz ist. Die feministische Theologie hat auf keinen dieser beiden Pole verzichtet, noch hat sie versucht sie aufzulösen, sondern sie zeigt sich zunehmend in der Lage, beide Bereiche des Menschlichen und des Göttlichen zu integrieren und in Beziehung zueinander zu setzen. Die integrierende Wahrnehmung erlaubt es, die Mauern des Empirischen, Unmittelbaren und Wahrnehmbaren zu überwinden, indem sie die Menschen und ihre Systeme *dem Mysterium* und dem Bewusstsein autonomer Teilhabe öffnet. Die feministische Theologie ist therapeutisch aufgrund ihrer Offenheit, denn die bislang erwähnten Funktionen erlauben es nicht, dass sich irgendein Fundamentalismus, Dogmatismus oder vereinheitlichtes Denken einnistet.

Die feministische Theologie erfüllt darüber hinaus eine therapeutische Funktion, insoweit sie das Bewusstsein weit über das lediglich Evidente hinaus öffnet und erweitert. Sie erfüllt diese Funktion, wenn sie die *Emergenz* der Netzwerke und Relationen zulässt, indem sie ihr Vermögen, die kreativen und aktiven Möglichkeiten beider Hemisphären zu verbinden, in den Dienst des integralen menschlichen Seins, von Gruppierungen und der Gesellschaft stellt.

Sie erfüllt diese Funktion, wenn sie die Menschen in die Verflechtungen einer reichen und komplexen Wirklichkeit hineinnimmt. Dazu gehören die Dimension der Vorsehung und zugleich die menschliche Autonomie, die persönliche und gesellschaftliche Verantwortung und zugleich (das Bewusstsein um) die Abhängigkeit von all dem, was über uns hinausweist, die unvermittelte und offenkundige Erfahrung des Scheiterns angesichts des Bösen und der Ungerechtigkeit bei allem Bemühen um eine Haltung der Dankbarkeit und der Kontemplation, um ein konsequentes Denken ebenso wie um eine imaginativ-intuitive *Emergenz*, also alles, was dazu beiträgt, jeder Art von Fundamentalismus, Buchstabenstreue und Fanatismus etwas entgegenzusetzen.

Die feministische Theologie erfüllt eine therapeutische Funktion, insofern sie heilt und nicht nur einige menschliche Befindlichkeitsstörungen behandelt. Die heilende Qualität der feministischen Theologie kann durch viele Frauen überall in der Welt bezeugt werden, vor allem dann, wenn sie kraftvolle spirituelle Strömungen hervorgebracht und ihr freies, aktives und politisches Potential gezeigt hat.

##### 5. Die kritische befreiende und entkolonialisierende Funktion

Die feministische Bestimmung stattet die Theologie mit einem subversiven Potential aus, weshalb sie eine kritische befreiende und entkolonialisierende Funktion hat. Die andauernde Problematisierung des Diskurses über Gottheit und Menschheit, die Distanz zu jedwedem Fanatismus, die Einschließlichkeit und Vielfalt, außerdem ihre Strenge und ihr kreativer Mut haben entkolonialisierende Rückwirkungen in jeder Religion und Kultur, in der man ihr begegnet und wo sie sich entfaltet. Ihre Stellung an der Grenze stellt sie an einen privilegierten, wenn auch unbequemen Ort, von dem aus sie besser und mehr zu sehen vermag. Ihre quer zum Herkömmlichen verlaufende prophetische Kritik sensibilisiert sie gegenüber dem, was am meisten geringgeschätzt, nicht beachtet wird oder unsichtbar ist. Sie ist charakterisiert durch die Entäußerung, und ihre Festigkeit darf nicht als Dogmatismus verstanden werden.

##### 6. Die Würde verleihende kritische Funktion

Die feministische Theologie erfüllt eine das ganze menschliche Sein würdig machende Funktion, in dem sie versichert, dass wir Frauen *Gottesträgerinnen* und würdige Töchter der Gottheit sind, im gegenwärtigen Augenblick und durch die gesamte Menschheitsgeschichte hindurch. Wenn sie daher verschiedene Geschichten und Erfahrungen aus dieser Geschichte und aus der jeweiligen konfessionell praktizierten Theologie übernimmt, dann setzt sie eine der Formen der Würdigung und Anerkennung der *conditio humana* der Frauen in

die Tat um. Sie bestätigt ohne Einschränkung die souveräne Würde jeder einzelnen Frau. Sie ist deshalb eine inklusive und horizontale Theologie. Auf diese Weise stellt sie sich gegen jene, die die Würde der Frau verletzen, und verhindert, dass die Frauen in den religiösen Systemen manipuliert und benutzt werden. Ebenso stellt sie sich gegen die Legitimation jeglicher Abwertung, wie tugendhaft verkleidet sie auch erscheinen mag. Denken wir zum Beispiel daran, was ihre Kritik an Gehorsam, Dienst, Hingabe und Opfer vorausgesetzt hat. Die anthropologische Grundlage der feministischen Theologie ist die Einzigartigkeit jeder einzelnen Frau und der Wert ihrer Subjektivität, wie sie in zahlreichen feministischen Arbeiten herausgearbeitet wurde. Nur auf dieser Basis können wir von der Metapher des Netzes Gebrauch machen, können wir von relationalen und kommunikativen Funktionen sprechen und von Funktionen der Teilhabe. Im Falle der christlichen feministischen Theologie stützt sich diese Perspektive einerseits auf viele Züge des jüdisch-christlichen Gottes und des Jesus von Nazareth, zum anderen auf die anthropologische Bejahung des einzigartigen und absoluten Wertes des menschlichen Seins, und sie trägt dabei den Frauen der Bibel und ihrer Mitwirkung am Auftreten der männlichen heroischen Gestalten Rechnung.

### *7. Die kritische weisheitliche Funktion*

Insofern sie Schöpferin neuer Formen der Erkenntnis ist und indem sie sich auf bis vor kurzem unsichtbar gemachte Traditionen stützt, ist die feministische Theologie Trägerin überlieferter und gegenwärtiger Weisheit und erfüllt darum eine weisheitliche Funktion. Es ist weder ein leichter noch evidenter Diskurs. Er reduziert sich weder auf die rationale Komponente noch ist er dieser ausschließlich zugewandt, sondern er ist und hat den Anspruch eines Diskurses, der Mut kostet, Zeit und Übung erfordert, und der Schwierigkeiten mit sich bringt. Es ist ein Diskurs, der mit einer überwältigenden Komplexität konfrontiert, und zwar zunächst die Theologin selbst, noch vor ihren AdressatInnen und auch gleichzeitig mit ihnen. Deshalb steht er einer konsumierenden Unmittelbarkeit und Oberflächlichkeit fern. Dessen TeilnehmerInnen genießen sich immer weniger, auch menschliche Belange einzubeziehen, die das moderne Denken außen vor gelassen hat: die emotionale Welt und die Dimension praktischen Handelns, die Integration des beobachtenden und denkenden Subjekts in das Beobachtete und Gedachte sowie die politische und die körperliche Dimension. Die feministische Theologie denkt tatsächlich mit dem Körper: Sie stößt ihn nicht von sich ab, als handelte es sich um ein unbequemes Element, sondern sie rechnet mit ihm, erlaubt ihm, sich auszudrücken.



Und indem sie dies tut und auf den Körper hört, erkennt sie an, wie er die Sprache verändert, wie er die Kategorien, seinen Wahrnehmungsapparat und die unterschiedlichen Blickwinkel problematisiert. Zubiri nennt einen Typus integraler Rationalität, der dem, was ich meine, nahe kommt, *fühlende Intelligenz*, und die Psychologie bezeichnet die Merkmale, die in dieselbe Richtung weisen, *emotionale Intelligenz*. Diese weisheitliche Funktion verwandelt den Diskurs der feministischen Theologie in eine menschlichere Erkenntnis, die Auswirkung darauf hat, wie wir von der Gottheit sprechen und wie wir unsere Erfahrung in der Beziehung zu ihr, unter uns Frauen und zu den Menschen beschreiben.

8. *Die politische kritische Funktion, kritischer Einbruch in die Wirklichkeit*  
Die politische Funktion und jene des sozialen Bewusstseins sind in den letzten Jahrzehnten vielleicht am stärksten hervorgetreten, nicht nur in der christlichen feministischen Theologie, sondern auch in der jüdischen und islamischen. Denn in der Tat ist sie in die Wirklichkeit eingebrochen, veränderte das Bewusstsein und mobilisiert viele Frauen innerhalb ihrer Religionen, Kirchen und Kulturen.<sup>40</sup> In der feministischen Theologie protestantischer Bekenntnisse und in der jüdischen zählt man die Erfolge des Zugangs von Frauen zur Macht (Ämter und Würden). In der katholischen feministischen Theologie dauert der Kampf in dieser Hinsicht noch an. In der islamischen Religion ist die politische kritische Funktion häufig ein wahres Schlachtfeld, auch im Hinblick auf das Recht zu denken und sich zu artikulieren in Gleichheit mit den Männern.

Die feministische Theologie gewährt, entsprechend der Metapher der Grenze, die Möglichkeit, die Dichotomien und Gegensätze, durch die wir die Welt betrachten und denken, aufzubrechen. Hierzu muss sie sich zusätzlich zu ihrer marginalen Stellung ihre abgrenzende Funktion zu Eigen machen, mit ihrer Fähigkeit zu unterscheiden und zu sondern. Denn auf ihr lastet der Vorwurf des Relativismus, der Ungenauigkeit, des Subjektivismus und der fehlenden Abgrenzungen, was nichts anderes ist als die Übertragung von Zuschreibungen des Weiblichen (in negativem und inferiore Sinn) auf die von Frauen gemachte und durchdachte Theologie, weil das Feministische interessanterweise als unpräzise wahrgenommen wird. Die feministische Theologie an der

---

<sup>40</sup> Hier kann das Werk von Elisabeth Schüssler Fiorenza als paradigmatisch betrachtet werden. Mit ihr sind andere Denkerinnen unterschiedlicher Richtungen aufgetreten.

Grenze zeigt die Beschränkungen auf, die sich andere Theologien selbst auferlegt haben und wodurch sie die erreichte Grenze und ihre schädlichen Auswirkungen auf jene alltäglichen Wirklichkeiten aufzeigen, auf die die feministische Theologie stößt. So legt sie deren Widerstände gegen die Veränderungen und Neuerungen offen, die darin begründet sind, dass sie in derselben Wirklichkeit verankert ist wie die christliche Theologie der Inkarnation. Deshalb verwandelt sie sich unter anderem in eine Bedrohung, Herausforderung und Erprobung und verschiebt die Bedeutung der Metapher auf Konnotationen des Widerstandes, und zwar ebensoviel passiven Widerstandes oder Widerstandsfähigkeit wie aktiven Widerstandes, der imstande ist, seine Mittel einzusetzen, je nachdem ob es angebracht ist oder nicht.

Begrenzung und Grenze, beide den Konnotationen von *Umrandung* nahestehend, verweisen auf den Zustand des Erstickens von Theologien, die nichts sagen und sinnentleert für die heutige Wirklichkeit sind, sei es kurz-, mittel- oder langfristig. Gleichzeitig zeigt dies die Notwendigkeit auszubrechen, hinauszuweichen und sich zu verströmen. Die feministische Theologie der Grenze ist gänzlich eine Welt verschwenderisch verströmter Bedeutungsinhalte, was manchmal ein Chaos suggeriert, was aber in Wirklichkeit nur die praktische Umsetzung des Gleichnisses vom Sämann in Mk 4 ist im Hinblick auf ihren Hindernislauf und in ihrer Unberechenbarkeit. Die feministische Theologie, als Theologie an der Grenze verstanden, trachtet nicht danach zu zerstreuen, sondern im Gegenteil zusammenzuführen und zu versammeln, weil sie Funktionen des Brückenschlags und des Knotenpunkts von Beziehungen übernimmt. Sie versteht die Gebiete, die durch die Grenzlinie abgesteckt sind, als gemeinsame und untereinander verbundene und die verschiedenen Perspektiven als *distinkte Mitarbeiterinnen*<sup>41</sup> anstelle von konfrontierten Perspektiven.

#### 9. Die vernetzende kritische Funktion (gegen die Metapher des Körpers)

Die feministische Theologie erfüllt eine vernetzende kritische Funktion, indem sie die Metapher des Körpers im religiösen und theologischen System (besonders in der christlichen Theologie) ersetzt durch die Metapher des Netzes, indem sie die vertikalen mit horizontalen Achsen und die Metapher von einem

---

<sup>41</sup> ("*Distinguidas colaboradoras*"). In dieser humoristischen Formulierung spiele ich mit dem doppelten Sinn von "*distinguidas*", und zwar als Ergebnis des Unterscheidens und im Sinne von "distinguiert".

einzigem Zentrum und Haupt durch eine der vielfachen Knotenpunkte und Zentren vertauscht. Diese Funktion könnte einerseits *Gemeinschaft (comuni3n)* genannt werden und andererseits *Teilhabe (participaci3n)*. Dies jedoch unter einem wichtigen Vorbehalt, um eine T3uschung zu vermeiden, denn vor allem anderen bejaht die feministische Theologie entschieden die Autonomie des menschlichen Seins und somit die Autonomie der Frauen, wie zu sehen war.

Die feministische Theologie als Kritik des Netzes zeigt sich der oberfl3chlichen und relativistischen Auffassung entgegengesetzt, und sie zielt darauf ab, eine geistige Grundstruktur im allgemeinen Verst3ndnis zu schaffen, die auch langsam in anderen Bereichen des Netzes festzustellen ist. So beispielsweise in der Informatik, wo die Oberfl3che als 3u3ere H3lle aufgefasst wird, die sich in der Tiefe mit weniger sichtbaren Dimensionen verbindet, je tiefer diese sind. Das Fehlen dieser geistigen Grundstruktur in den klassischen Bereichen der Theologie hat dazu gef3hrt, dass die Werke der Theologie und Spiritualit3t, die als sehr weit entfernte "H3lle" angeboten werden, als oberfl3chlich bewertet und beurteilt werden. Diese "randst3ndigen" Werke laden die Interessierten ein, in andere, immer tiefere Werke sowohl rational als auch emotional einzudringen.

#### 10. *Die strategische Funktion*

In Verbindungen mit den erw3hnten Funktionen, besonders der politischen und sozialen Funktion, erf3llt die feministische Theologie eine strategische Funktion, da sie n3mlich konkrete Handlungen mobilisiert und antreibt mit dem Ziel, die Wirklichkeit der patriarchalen Religionen und Kulturen umzugestalten. Wie Edgar Morin sagt, ist die Strategie des Denkens die Kunst mit der Ungewissheit zu denken.<sup>42</sup> Das bedeutet, sich in einem Szenario einzurichten, das sich hinsichtlich der Funktion von Informationen ver3ndern kann und muss, in dem wir die Schw3chen, Irrt3mer und die Unachtsamkeit des Gegners zum eigenen Vorteil wenden k3nnen, in dem Bewusstsein, dass es immer Alternativen gibt. Die feministische Theologie nimmt als Ausgangspunkt die Erfahrung der Frauen, die ver3nderlich, verschiedenartig, vielf3ltig, ungebildet, unsicher ist, deshalb kann nur sie selbst in einem gewissen Ma3e strategisch sein und eine strategische Funktion innerhalb der Religionen und Kulturen erf3llen und versuchen, die Systeme am Rand, ihre durchl3ssigen Umkreise nutzend, zu ver3ndern.

---

<sup>42</sup> Morin, "Epistemolog3a de la complejidad", 439.

## Schlussfolgerung

Das Paradigma des komplexen Denkens hat uns in großem Maße das Vertrauen in die Zukunft zurückgegeben, es hat uns die Weite und Tiefe des Horizontes zurückgebracht, den wir niemals erreichen werden, und der uns weiter suchen und den Weg fortsetzen lässt. Es erlaubt uns zu träumen, ohne deshalb den Realismus und die Verwurzelung im Alltag mit allen seinen Beschränkungen zu marginalisieren. Dieses Paradigma lässt christliche Theologinnen zum Geist des Evangeliums zurückkehren und gibt uns einen Ort in der Theologie. Diese umfasst zugleich die Spiritualität, die vielleicht seit dem Mittelalter nicht nur an der Grenze geblieben ist, sondern in den Gräben der Ränder, wo man sie weder sieht noch berücksichtigt, wo sie nur diejenigen finden, die sich verirrt haben oder sich fern der sogenannten "Zivilisation" wähnen. Nach und nach nimmt die feministische Theologie die feministische Spiritualität für sich in Anspruch, wie diese ebenfalls langsam ihren Argwohn zerstreut und die Begleitung der feministischen Theologie einfordert.

In Spanien folgen diese Prozesse einem langsamen Rhythmus, zumal sie nur wenige anziehen und unter der Voraussetzung, dass sie verschiedenartig und vielfältig sind, wie es sich in der Vervielfältigung der Netzwerke, in den Gruppen von "Frauen und Theologie" und in ihren Veröffentlichungen deutlich zeigt.<sup>43</sup> Zweifellos ist eines ihrer Hindernisse die Institution der katholischen Kirche<sup>44</sup> selbst, die eng mit der Identität des Landes verbunden ist und mit ihrem eigenen Nationbegriff.<sup>45</sup> Die Haltung der Kirche zum Vorstoß der Frauen zeigt sich noch immer nicht durchlässig im Hinblick auf ein Zuhören, auf den Dialog und noch weniger auf die Zusammenarbeit. Andererseits haben wir Frauen in Spanien innerhalb oder außerhalb der traditionell als heilig und religiös betrachteten Räume, im Umkreis unserer Gruppen und in unserer Umwelt, gerade erst einen Anfang gemacht. Es ist noch ein weiter Weg.

*Aus dem Spanischen übersetzt von Karin J. Heerlein*

---

<sup>43</sup> Mercedes Navarro und Pilar de Miguel, *Diez palabras clave en teología feminista* (EVD: Estella 2004). Zu den Frauenbewegungen und -gruppen, Pilar de Miguel, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista. Una visión panorámica desde nuestro contexto* (DDB: Bilbao 2002) sowie ihren Beitrag in diesem Band.

<sup>44</sup> Aus zuverlässigen Quellen habe ich erfahren, dass die spanische Bischofskonferenz die meisten die katholische Lehre betreffenden Anzeigen bzw. Disziplinaranzeigen an die verschiedenen vatikanischen Stellen richtet, besonders an die Glaubenskongregation, deren Anzahl weit über den Anzeigen der Bischofskonferenzen in den übrigen europäischen Ländern liegen.

<sup>45</sup> José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa* (Taurus: Madrid 2003).

In the Spanish and European context, feminist theology is developing its creative potential using the metaphor of frontiers and limits. The article explores these possibilities within the framework of the thinking as a whole and of this new paradigm of the science; it also takes account of the emergence of a secular or non-religious spirituality, entering into a dialogue which shows fruitful promise. This exploration enables us to discover the relevance of the critical function exercised by feminist theology on the boundaries of religion and culture, a function that is de-stabilising, paradoxical, therapeutic, de-colonising, liberating, dignifying and wise, among other things, with concrete effects on social and political reality.

Dans le contexte espagnol et européen, la théologie féministe est en train de développer ses possibilités créatives en usant de la métaphore de la frontière et des limites. Cet article explore ces possibilités dans le cadre de la pensée comme entité et du nouveau paradigme de la science, tenant compte de l'émergence d'une spiritualité laïque ou non religieuse avec laquelle établir un dialogue qui promet d'être fécond. Cette exploration nous permet de découvrir la pertinence de la fonction critique exercée par la théologie féministe sur les limites de la religion et de la culture, une fonction déstabilisante, paradoxale, thérapeutique, décolonisante, libératrice, gratifiante et sage, entre autres choses, avec des incidences concrètes sur la réalité sociale et politique.

**Mercedes Navarro Puerto** (\*1951), Mercedaria de la Caridad (Schwester des Ordens der Mercedarierinnen der Caritas in Madrid), hat Psychologie und Theologie studiert, ist in beiden Fächern promoviert und hat das Biblische Lizentiat in Rom erworben. Sie ist Professorin für Religionspsychologie an der Universität von Salamanca und außerdem als Psychotherapeutin tätig. Sie ist Gründerin der Vereinigung der spanischen Theologinnen und Mitglied der ESWTR. Ihre Spezialgebiete sind Mariologie und Theologie des religiösen Lebens. Zahlreiche Publikationen in feministischer Theologie und Exegese, darunter *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8* (EVD: Estella 1999); mit Pilar de Miguel, *Diez palabras clave en teología feminista* (EVD: Estella 2004); "Categorías emergentes para una teología feminista contextualizada. Religiones, teología y mujeres en la Unión Europea", in: Mercedes Arriaga u.a. (Hg.), *Los estudios de las mujeres hacia el espacio común europeo* (Arcibel: Sevilla 2004).