

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 62 (2006)
Heft: 4

Artikel: Monotheismus und Herrschaft : eine kritisch-feministische Anfrage
Autor: Schüssler Fiorenza, Elisabeth
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877908>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Monotheismus und Herrschaft

Eine kritisch-feministische Anfrage¹

In den letzten zwei Jahrzehnten ist in der The*logiewissenschaft viel über den Monotheismus und seine Folgen diskutiert worden. Die Fronten sind klar gezogen: entweder für Monotheismus oder dagegen. Auch die feministische The*logie² hat das Thema «patriarchaler Monotheismus» besonders in den 1980er und 90er Jahren heiss diskutiert, die Männlichkeit und Herrschaft³ des monotheistischen Vatergottes kritisch in Frage gestellt und die Göttin als lebenspendende Macht wieder präsent gemacht. Doch wird diese feministische Diskussion in der vorherrschenden The*logiewissenschaft kaum zur Kenntnis genommen oder nur als Nebenfrage gestreift, obwohl sie meines Erachtens Licht auf das Problem des Monotheismus werfen und einen Beitrag zum christlich-the*logischen Umgang damit leisten könnte.

Im Folgenden werde ich mich der Problematik in *vier* Argumentationsschritten annähern, indem ich *erstens* die Monotheismuskritik kurz skizziere, *zweitens* meinen eigenen theoretischen Ansatz vorstelle, *drittens* das dualistische Denkschema Monotheismus – Polytheismus problematisiere und schliesslich *viertens* die vier Weisen traditioneller The*logie als rhetorische Möglichkeit vorstelle, diesen Dualismus auf eine inklusive Identitätsformung hin zu überwinden.

Es scheint mir wichtig, den etablierten und den feministischen biblisch-the*logischen Diskurs zum Thema «Monotheismus und Herrschaft» kritisch

¹ Ich möchte mich bei Herrn Professor Stegemann und der theologischen Fakultät für die Einladung zur Fakultätstagung ganz herzlich bedanken. Mein Dank gilt besonders auch Frau Dr. Gabriella Gelardini für ihre grossartige Vorbereitungsarbeit.

² Um die Unangemessenheit unseres Sprechens über G*tt kenntlich zu machen, übernahm ich in meinen Büchern *Discipleship of Equals* und *But She Said* die jüdisch orthodoxe Schreibweise des Namens G-ttes. Jedoch haben mich jüdische Feministinnen darauf hingewiesen, dass eine solche Schreibweise auf sie negativ wirkt, weil sie einen sehr konservativen, wenn nicht gar reaktionären the*logischen Bezugsrahmen nahelegt. Daher begann ich das Wort G*tt in dieser Form zu schreiben, um so in sichtbarer Weise unser Denken und Sprechen über das G*ttliche zu destabilisieren. Carol Christ hat darauf hingewiesen, dass das Wort «Theologie» die maskuline Form G*ttes (Gr. theos) voraussetzt, und deshalb verlangt, dass feministisch von Thealogie (Gr. thea) gesprochen werden sollte. Anstatt immer – wie in meinem Buch: Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie, Münster 2004 – Thea/o/logie zu schreiben, habe ich hier die Schreibweise mit dem Asterisk vereinheitlicht.

³ Ich schreibe Herrschaft mit Bindestrich, um deutlich zu machen, dass Unterdrückungsmacht von Herren ausgeübt wird, was immer noch in der deutschen Wortform zum Ausdruck kommt.

miteinander ins Gespräch zu bringen. Während der feministische Diskurs sich auf die Kritik der männlichen G*ttessprache und das Problem Gottvater/G*tt – Gottmutter/G*ttin konzentriert, betont der etablierte Diskurs die Gewalttätigkeit und Ausschliesslichkeit des Monotheismus und stellt den Monotheismus antagonistisch dem Polytheismus, Pantheismus oder Kosmotheismus gegenüber. Deshalb ist es wichtig, nicht nur Monotheismus und Herrschaft im Blick zu behalten, sondern auch zu sehen, wie das Verständnis eines gewalttätigen Monotheismus durch das Gegenbild eines gewaltlosen und allumfassenden Polytheismus/Kosmotheismus rhetorisch konstruiert wird.

I. Die Monotheismuskussion

1997 erschienen auf Englisch zwei wichtige Bücher, die die Bibelwissenschaft und The*logie im letzten Jahrzehnt sehr bewegt haben.⁴ Das eine bekannte und umstrittene Buch ist Jan Assmanns «Moses der Ägypter»,⁵ das andere ist das von Regina M. Schwartz, «The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism», das aber in der deutschsprachigen Monotheismuskussion wenig zur Kenntnis genommen worden ist. Beide Bücher beziehen sich auf die Hebräische Bibel, das Erste oder das Alte Testament. Während nach Assmann das «Entweder-Oder» des Monotheismus (etwas ist entweder wahr oder falsch) Gewalt- und Herrschaftsverhalten hervorbringt, ist es nach Regina Schwartz der «Mangel» als Prinzip des Einen (ein G*tt, ein Land, ein Volk, eine Nation), der Gewalt hervorruft, indem er die Menschen in IsraelitInnen und NichtisraelitInnen, in Insiders und Outsiders teilt und damit religiöse Identität als exklusiv bestimmt. Der Monotheismus wie seine The*logie, d.h.

⁴ Vgl. z.B. Manfred Oeming, Konrad Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich 2003; Markus Witte (Hg.), *Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog*, Würzburg 2003; Magnus Striet (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (QD 210), Freiburg i.Br. 2004; Hermann Düringer (Hg.), *Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?* (ArTe 125), Frankfurt a.M. 2004; Mark S. Smith, *The Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis 2004; Wiard Popkes, Ralph Brucker (Hg.), *Ein Gott und ein Herr. Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament* (BThSt 68), Neukirchen-Vluyn 2004; Reinhard Gregor Kratz, Hermann Spiekermann (Hg.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike* (FAT II/17-18), Tübingen 2006.

⁵ Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998; ders., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000; ders., *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000; ders., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003;

das Sprechen über das Göttliche muss deshalb herrschaftskritisch in Frage gestellt werden.

Doch ist die Debatte um den biblischen Monotheismus viel älter als ein oder zwei Dekaden. Schon im Jahre 178 u. Z. hat Kelsos in seiner Streitschrift gegen das Christentum den christlichen Monotheismus kritisiert. Die Weigerung von ChristInnen, ausser ihrem G*tt keine anderen G*tter zu verehren, nennt Kelsos «den Schrei der Revolte von Leuten, die sich von den übrigen Menschen absperren und losreissen.» (Origenes, *Contra Celsum* VIII, 2). Indem er den Monotheismus als eine Bedrohung der Ordnung des römischen Imperiums darstellt, bringt Kelsos den christlichen Monotheismus mit Gewalt und Menschenverachtung in Verbindung.

Nach Marie-Theres Wacker, die in verschiedenen Arbeiten die feministische und die Fachdiskussion zum Monotheismus des Ersten oder Alten Testaments gesichtet und miteinander ins Gespräch gebracht hat, kristallisiert sich die Monotheismuskritik dichotomisch um 3 Gegensätze: *erstens*, totalitäres Einheitsdenken versus Gewaltenteilung und Pluralismus, *zweitens*, dualistischer Weltbegriff versus Divinisierung des Kosmos und schliesslich *drittens*, Gewalt versus Toleranz.⁶ Sie macht dabei «auf die immer wieder zum Vorschein kommende antijüdische Wendung der Monotheismuskritik»⁷ in der dominanten wie in der feministischen Forschung aufmerksam. Für die feministische Frage nach der Göttin ist die religionsgeschichtliche Erkenntnis wichtig, dass «der vorexilische Gottesglaube Israels noch nicht monotheistisch genannt werden kann, insofern die Macht anderer Götter und die Faszination, die sie auf Israel ausüben, als sehr wirkungsvoll» vorausgesetzt wird.⁸ Wacker fragt weiterhin an, ob die Gestalt der göttlichen Weisheit das in der Exegese starr gehandhabte Schema vom «nachexilisch definitiv errungenen Monotheismus» durchbrechen kann und wie im Hinblick auf die göttliche Weisheit ein inklusiver Monotheismus theologisch artikuliert werden könne. Als Fazit ihrer Diskussion zieht sie den Schluss:

Die Alternative einer frauenfreundlichen Göttinnen-Religion muss dort beschworen werden, wo die biblische Monotheismustradition auf die Seite des jeweils Herrschenden geschlagen wird: etwa als Eurozentrismus in Politik und Wirtschaft, als Rassismus, als Androzentrismus ... Ist aber die Forderung universaler Gerechtigkeit bleibend mit jenem Gott der Hebräischen Bibel verbunden, dann muss von diesem Gott heute so gesprochen und sein Name handelnd so bezeugt werden, dass deutlich wird, dass seine Gerechtigkeit auch Frauen betrifft.⁹

⁶ Marie-Theres Wacker, *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht*, Münster 2004, 80-87.

⁷ Wacker, *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott*, 87.

⁸ Wacker, *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott*, 91.

⁹ Wacker, *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott*, 102f.

Ein solch herrschaftskritisches Moment ist auch für das Neue oder besser gesagt das Christliche Testament und die Geschichte des frühen Christentums notwendig, da sie im Kontext des Römischen Imperiums artikuliert wurden. Erik Petersons Traktat «Der Monotheismus als politisches Problem» ist im Jahre 1935 erschienen und hat dann in den späten 60er Jahren die Diskussion um die politische Theologie neu angestoßen.¹⁰ Das philosophische Prinzip der Monarchia, das erstmals bei Aristoteles belegt ist, wurde nach Peterson von Philo mit dem Gott der Juden verschmolzen und stösst dann auf eine politische Theologie der Heiden, wonach in Analogie zum römischen Imperium die göttliche Monarchie wohl herrschen, aber die nationalen Götter regieren müssen. Die Pax Augustana kann so christlich als die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen verstanden werden. Erik Peterson erkennt damit die Verflochtenheit von monarchischem Monotheismus mit politischer imperialer Rhetorik, die das römische Reich legitimierte; aber er schwächt diese Einsicht dadurch ab, dass er zugleich betont, die Lehre von der göttlichen Monarchie scheitere am Trinitätsdogma und die von der Interpretation der Pax Augustana an der christlichen Eschatologie. Ähnlich argumentiert auch Jürgen Moltmann, der die Thesen von Peterson positiv aufnimmt und patriarchatskritisch weiterführt.¹¹ Doch bleibt diese theologische Apologetik die Antwort darauf schuldig, warum das Christentum trotz der Errungenschaft seines trinitarischen Monotheismus imperiale Herrschaft und Gewalt ausgeübt hat, besonders in Zeiten, als es direkten Zugang zu politischer Macht hatte. Die VerteidigerInnen des christlich-trinitarischen Monotheismus stellen diese Frage einerseits nicht und formulieren andererseits angesichts der postmodernen Infragestellung des Monotheismus apologetische Argumente, nach denen der christliche Monotheismus dem jüdischen und islamischen Monotheismus als weniger gewalttätig vorzuziehen sei. Es ist historisch aber eindeutig, dass das Christentum im Namen des dreifaltigen G*ttes Gewalt ausgeübt hat und heute immer noch Herrschaft entweder biblisch oder theologisch dort legitimiert, wo es um Machtausübung geht.

Die wissenschaftliche Diskussion des Monotheismus der letzten Jahrzehnte hat sich jedoch nicht so sehr mit der Rhetorik des imperial herrschaftlich bestimmten Monotheismus des frühen Christentums beschäftigt, sondern sich vornehmlich auf den Monotheismus der Hebräischen Bibel konzentriert. Doch während die These Jan Assmanns von der «Mosaischen Unterscheidung» breit aufgenommen und kritisch bewertet wurde, ist das Buch von Regina Schwartz kaum zur Kenntnis genommen worden. Beide argumentieren,

¹⁰ Erik Peterson, *Theologische Traktate*, München 1951; Würzburg 1994, 23-82; vgl. auch Alfred Schindler (Hg.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978.

¹¹ Jürgen Moltmann, *Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs*, *EvTh* 62 (2002) 112-122.

dass der biblische Monotheismus mit seinem Gebot «du sollst keine fremden Götter neben mir haben» mit Gewalt und Ausschliessung Hand in Hand geht.¹²

Regina Schwartz, eine Literaturwissenschaftlerin, betont, dass ihr Buch von der Frage eines College Studenten inspiriert worden sei. Dieser stellte nach einer Vorlesung zur Bibel, in der Schwartz betont hatte, dass Israels Gott ein Gott der Gerechtigkeit und Befreiung sei, die Frage: «What about the Canaanites?» Stimmt das auch für die Kanaanäer? Ja, dachte sie, wie steht es mit den Kanaanäern, den Amoritern, den Moabitern, den Hethitern und all den anderen Völkern, denen der biblische G*tt mit Gewalt gegenübertritt? Es ist diese Frage der Gewalt gegenüber den Anderen und die dadurch erzeugte Identitätsbildung, die ihr Buch bewegt.

Obwohl Schwartz schon lange zuvor realisiert hatte, dass die Bibel oft dazu diene, den Hass auf Schwarze, Juden, Schwule, *Frauen* und die Armen zu schüren, begann sie doch erst jetzt die Mittäterschaft der Bibel an diesen Vorurteilen zu verstehen, «denn immer wieder erzählt die Bibel die Geschichte eines Volkes, das auf Kosten von jemand anderem erbt.»¹³ So begann sie über Monotheismus und kollektive Identität zu forschen. Es geht ihr dabei nicht nur darum, die biblischen Erzählungen zu analysieren, in denen Befreiung und Gerechtigkeit mit der Ausrottung der Kanaanäer verknüpft sind, sondern auch darum zu verstehen, wie die Verbreitung der Bibel die Westliche Kultur negativ geprägt und ethnische, religiöse und nationale Identität als im gewalttätigen Gegensatz zu den Anderen stehend bestimmt hat.

Mit der Frage «Monotheismus und kollektive Identität» geht es Schwartz also nicht so sehr um den einen Gott im Unterschied zu den vielen Göttern, sondern um den Preis, der zu zahlen ist, wenn kollektive Identität unter einem einzigen Prinzip vorgestellt wird, sei es Gott oder Nationalismus, das Gewalt gegen Andere notwendig macht. Nach ihr ist es der Mangel (scarcity) als Prinzip des Einen (ein G*tt, ein Volk, eine Nation), der Gewalt hervorruft, indem er die Menschen in IsraelitInnen und NichtisraelitInnen, in Insiders und Outsiders teilt und religiöse Identität als exklusive Identität bestimmt.

¹² In seinem neuesten Buch: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006, betont Assmann, «dass die Gewalt dem Monotheismus nicht als eine notwendige Konsequenz eingeschrieben ist» (56) und sieht das Problem viel stärker darin, dass «die Sprache der Gewalt in den heiligen Schriften der Juden, Christen, Muslime und vieler anderer auf einem exklusiven Wahrheitsbegriff gegründeter Religionen» (20) eingeschrieben ist – ein Problem, das ausführlich in feministischer und postkolonialer Hermeneutik bearbeitet worden ist.

¹³ Regina Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago 1997, 2.

Als Jüdin ist sich Regina Schwartz dessen bewusst, dass ihre Auslegungen anti-jüdisch verstanden werden könnten. Deshalb betont sie immer wieder, dass die biblischen Texte der Gewalt keine historischen Beschreibungen sind, sondern erst nach dem Exil, viele Jahrhunderte später aufgezeichnet wurden, zu einer Zeit, als Israel machtlos war. Die Besiegung der Kanaanäer war die Phantasie eines Volkes im Exil, die erst dann sozial-politische Gewalt erzeugen konnte, als sie von Gruppen adoptiert wurde, die die Regierungsgewalt im Christentum hatten. Jan Assmann ist ebenfalls sorgfältig darauf bedacht, nicht die Juden für die Greuelthaten des Monotheismus verantwortlich zu machen. Während nach ihm das Judentum sich selbst «ausgrenzte», haben Christentum und Islam die anderen oft mit Staatsgewalt ausgegrenzt. Diese Gewalt richtet sich nach innen in der Verurteilung der Ketzer und nach aussen in der gewaltsamen Missionierung der Völker.

Doch betont Schwartz immer wieder, dass der Bibel auch flüchtige Blicke auf monotheistische Fülle und auf G*ttes unablässiges Geben von Wohlsein für alle eingeschrieben sind. Aber diese Momente von Überfluss hatten nicht denselben kulturell-religiösen Einfluss auf Politik, Kultur und Religion wie der den Monotheismus bedingende Mangel. Die der Bibel eingeschriebene Gewalt kann also auf zwei Weisen behandelt werden: Sie kann in der Verkündigung als Offenbarung G*ttes valorisiert oder in einer Hermeneutik des Verdacht und der Bewertung¹⁴ immer wieder neu dekonstruiert werden, um biblisch-christliche Identität, die im gewalttätigen Gegensatz zum Anderen steht, kritisch bewusst zu machen und durch eine inklusive biblische Identitätsfindung zu ersetzen.

II. Theoretischer Ansatz

An diesem Punkt ist es notwendig, dass ich kurz meinen eigenen methodischen Ansatz vorstelle und die hermeneutische Brille, mit der ich das Problem in den Blick nehme, auf den Tisch lege – in der Hoffnung, dass andere Referenten dies ebenfalls tun werden. Es wird wohl niemanden überraschen, dass ich mich dem Problem «Monotheismus-Polytheismus» mit einem kritisch-feministischen Blick zuwende. Dass aber Feminismus immer noch ein Negativbegriff ist und im akademischen Bereich als «ideologisch» und nicht «wissenschaftlich» angesehen wird, wird schon daran deutlich, dass die breite feministische Diskussion zur Gottesfrage in der vorherrschenden Debatte um den

¹⁴ Zur Entwicklung einer kritischen feministischen Hermeneutik vgl. meine Bücher: *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston 1985, Tenth Anniversary Edition, 1995; *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston 1992; *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation in Context*, Boston 1998; *Weisheitswege*, Stuttgart 2005.

Monotheismus fast gar nicht erwähnt, geschweige denn ernsthaft diskutiert wird. Auch wird kaum wahrgenommen, dass feministische The*logie und Religionswissenschaft theoretisch vielstimmig sind, je nachdem ob ihre zentrale Analysekategorie *die Frau und das Weibliche* oder *Gender/Geschlecht*¹⁵ oder *Herr-schaft/Patriarchat/Kyriarchat* ist. Nach meinem Verständnis ist Feminismus eine Theorie und Bewegung, die Herr-schafts- und Unterordnungsstrukturen, die *Frauen*¹⁶ und andere Menschen am Rande der Gesellschaft marginalisieren, ausbeuten und zu BürgerInnen zweiter Klasse machen, ins Zentrum ihrer wissenschaftlichen und praktischen Aufmerksamkeit stellt. Feministische The*logie und Religionswissenschaft sucht solche religiösen Herr-schaftsstrukturen aufzudecken. Sie besteht the*logisch darauf, dass Frauen wie Männer Bild G*ttes¹⁷ sind und die G*ttheit im Hier und Jetzt gegenwärtig machen.

Die hermeneutische Brille und Methode, mit der ich mich dem Thema annähere, ist also die einer christlich-feministischen Befreiungshermeneutik und Rhetorikanalyse¹⁸. Mit der Befreiungsthe*logie gehe ich darin einig, dass die zentrale the*logische Frage heute nicht die moderne Frage ist, ob G*tt existiert, d. h. ob es einen oder viele Götter gibt, sondern die rhetorische Frage, wie über G*tt the*logisch gesprochen und was für eine G*ttheit verkündet wird. Wird ein G*tt der Herr-schaft, Gewalt und Unterordnung theologisch legitimiert oder eine G*ttheit verkündigt, die das Wohlergehen aller ohne

¹⁵ Hadumond Bussmann, Renate Hof (Hg.), *Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch*, Stuttgart 2005.

¹⁶ Postmoderne feministische Studien haben die Funktion des Bedeutungsträgers Frau/weiblich problematisiert. Kritische feministisch-postkoloniale und Befreiungsstudien haben dagegen davor gewarnt, die feministischen theoretischen Gender-Analysen von ihrer soziopolitischen Funktion zu abstrahieren, da sie so das kulturelle Ideal der weissen «Lady» nur verfestigen. Diese Problematisierung der Basiskategorien feministischer Analyse haben Selbstverständnis und Praktiken des feministischen Subjekts in eine Krise geführt. Ich versuche, diese Krise zu kennzeichnen, indem ich «wo/men» in einer gebrochenen Form geschrieben habe. Diese Schreibung versucht nicht nur, die Kategorie der Frau («wo/man») zu problematisieren, sondern auch zu zeigen, dass Frauen («wo/men») nicht eine einheitliche soziale Gruppe bilden, sondern durch Strukturen der Rasse, Klasse, der Ethnizität, Religion, Heterosexualität, des Kolonialismus und des Alters fragmentiert sind. Ich habe diese Schreibung eingeführt, weil nach meiner Meinung Feministinnen den sozial-kollektiv bestimmten Begriff «Frauen» («wo/men») nicht völlig aufgeben und durch die analytische Kategorie des Geschlechts («gender») ersetzen können, solange wir die Präsenz von Frauen (wo/men) in und durch unsere eigenen feministischen Diskurse nicht marginalisieren und auslöschen wollen.

¹⁷ Vgl. «Gottebenbildlichkeit» (H. Schüngel-Straumann, Ch. Safrai, E. Gössmann, I. Willig), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, hg.v. Elisabeth Gössmann u.a., Gütersloh 2002, 257-265.

¹⁸ Vgl. mein Buch: *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis 1999.

Ausnahme ermöglicht, und aus deren Fülle Gemeinschaft, Frieden und Glück in unserer globalen Welt möglich werden? Wird der Slogan «mein G*tt ist der wahre und nicht Deine G*ttin» ontologisch festgeschrieben, dann werden biblische Gewalt- und Ausschliessungstexte immer wieder zu einer gewalttätigen religiösen Identitätsbildung beitragen. Deshalb, so argumentiere ich, darf das Problem «Monotheismus – Polytheismus» nicht als ontologisches Problem angegangen werden, sondern muss als dualistische Rhetorik the*logisch-kritisch analysiert und neu formuliert werden.

Eine kritisch-feministische rhetorische Analyse kann aufzeigen, dass es in der Monotheismusdebatte nicht so sehr um The*logie im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern um das Problem von Ausschliessung, Herrschaft und Macht geht, die biblisch-the*logisch fortgeschrieben oder in Frage gestellt werden. Damit verflochten ist die Frage, wie das Symbol «G*tt» ideologisch Machtverhältnisse stärkt oder untergräbt. Es ist daher wichtig, rhetorisch zu analysieren, wie das Problem des «Monotheismus» diskutiert wird, um die Gottheit the*logisch anders vorstellen und artikulieren zu können.

Sprache und damit auch biblische G*ttessprache ist ja immer schon rhetorisch-kommunikativ. Sie ist geprägt und bestimmt durch ihre sozialen, politischen und religiösen Kontexte. Deshalb muss The*logie nicht nur versuchen, das Reden über den biblischen G*tt zu untersuchen, sondern auch fragen, warum gerade heute der Monotheismus so heiss umstritten ist. Sie hat nicht zuerst den Monotheismus ontologisch zu bestimmen, sondern zu untersuchen, wie der Monotheismus in bestimmten sozial-politischen Kontexten rhetorisch konstruiert wird.

Während es der Hermeneutik um Ontologie, um Sinnfindung und um den Überschuss an Sinn und dem kulturellen Gedächtnis um Text als das «Sein, das erinnert werden kann»,¹⁹ geht, konzentriert sich eine kritisch-rhetorische Analyse auf den Mangel und die Verformung von Sinnzusammenhängen und wissenschaftlichen Methoden, die durch Machtverhältnisse und Herrschaftsbeziehungen bestimmt werden. Kulturelle, religiöse und soziale Sprachhandlungen und Traditionen sind in Verhältnissen von ungleicher Macht konstituiert worden und müssen daraufhin kritisch untersucht werden. Dies gilt auch für den Monotheismus und die G*ttesrede.

Kyriozentrische Sprache und Wissen über die Gottheit sind rhetorisch, d.h. sie werden artikuliert von bestimmten Menschen, für einen bestimmten LeserInnenkreis oder ZuhörerInnenkreis, und sie arbeiten mit bestimmten offen ausgesprochenen oder verschwiegenen Interessen und Zielen. Wenn aber alle Texte der heiligen Schrift und alles Wissen über die G*tttheit und die Welt sowohl rhetorisch als auch politisch sind, dann ist es möglich, die kulturellen Verhältnisse und religiösen Denkraumen und Konstrukte, die von sol-

¹⁹ Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, Stanford 2006, IX.

chen Texten und Traditionen immer wieder weitergeschrieben werden, kritisch zu hinterfragen, um sie zu verändern.

Genauso wie die kritische Theorie konzentriert sich auch eine feministisch-kritische Rhetorikanalyse besonders auf die Verzerrung und ideologische Verfremdung von Sprachhandlungen. Ihre grundlegende methodische Einsicht besteht darin, die androzentrische oder besser gesagt kyriozentrische Funktion von Sprache erkannt zu haben.²⁰ Sie betont die Rhetorizität der Sprache: Grammatikalisch andro-kyriozentrische Sprache gibt vor, generisch-inklusive Sprache zu sein, die einerseits Frauen unter grammatisch maskuline Ausdrücke wie Monotheisten, Christen, Deutsche, Sklaven, Jünger oder Götter subsumiert²¹ und andererseits sie von vollem Menschsein und dem Göttlichen ausschliesst, da beide maskulin bestimmt sind.

Grammatikalisch andro-kyriozentrische Sprache beschreibt und reflektiert daher z.B. die Wirklichkeit und das Sein G*ttes nicht, sondern reguliert und konstruiert sie.²² Kyriozentrische Sprache ist nicht reflektiv, sondern aktiv-performativ. Sie erschafft und formt zugleich die symbolischen Welten, die sie nur zu repräsentieren vorgibt. Dadurch dass G*tt unreflektiert immer *er* und *der* genannt wird, erschafft kyriozentrische Sprache immer neu eine elitär männlich bestimmte Welt und Identität des Göttlichen.

Sprache ist aber nicht nur aktiv-performativ, sondern immer auch schon politisch und normativ. Kyriozentrische Sprache gestaltet und wird zugleich

²⁰ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983 (deutsch 1988); Dennis Baron, *Grammar and Gender*, New Haven 1986; Robert H. Robins, *A Short History of Linguistics*, London 1979; Casey Miller, Kate Swift, *Words and Women. New Language in New Times*, Doubleday 1977; Gloria A. Marshall, *Racial Classifications. Popular and Scientific*, in: Sandra Harding (Hg.), *The «Racial» Economy of Science*, Bloomington 1993, 116-127; zum Vergleich von sexistischer und rassistischer Sprache siehe die Beiträge in: Mary Vetterling-Braggin (Hg.), *Sexist Language. A Modern Philosophical Analysis*, Littlefield 1981.

²¹ Vgl. Luise F. Pusch, *Das Deutsche als Männersprache*, Frankfurt 1984, und Marie-louise Janssen-Jurreit, *Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage*, München/Wien 1976, 623-644.

²² Dies hat weitreichende Folgen für die Geschichtsschreibung. Nicht nur werden *Frauen* durch androzentrische Texte geschichtlich marginalisiert oder ganz aus den Geschichtsquellen herausgeschrieben, sondern sie werden durch andro-kyriozentrische Rekonstruktionsmodelle doppelt marginalisiert und geschichtlich eliminiert. Z.B. erwähnt das in der Bibelwissenschaft vielfach gebrauchte gesellschaftliche Rekonstruktionsmodell von Alföldy Frauen nicht ausdrücklich. Dies wird von Ekkehard W. Stegemann, Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1995, 69f., richtig erkannt, doch durch das Anhängen eines 4. Teils zu «sozialen Rollen und Situationen von Frauen» nicht behoben. Vielmehr wird es verschärft, da der Rest des Buches dann nur über die Sozialgeschichte frühchristlicher Gemeinden spricht, ohne zu spezifizieren, dass damit Männer gemeint sind.

bestimmt durch vorgegebene Realitätsverständnisse und Herrschaftsbeziehungen. Kyriozentrische Gottessprache dient Herrschaftsinteressen, und umgekehrt bestimmen Herrschaftsinteressen den Gehalt von kyriozentrischer Sprache. Daher genügt eine intra- und intertextuelle Analyse von Sprache und Text nicht. Sie muss durch eine kritische systemische Analyse religiös-politischer Herrschaftsstrukturen, die Gewalt und Ausschluss ausüben, als Herrschaft legitimierend oder als Herrschaft kritisch in Frage stellend offengelegt werden.²³

Es sind Herrschafts- und Machtbeziehungen, die entstellte Formen von Kommunikation hervorbringen und die Interessen, Bedürfnisse und verzerrten Wahrnehmungen der sozialen und religiösen Welt zum «common sense» oder gesunden Menschenverstand machen. Die feministische Ideologiekritik versteht damit Sprache als Mittel und Weg, Formen von Macht in Sinn- und Bedeutungszusammenhänge einzuschreiben. Sie fragt, warum gerade heute der Monotheismus so heiss umstritten ist. Sie sucht nicht zuerst den Monotheismus definitorisch zu bestimmen, sondern untersucht, wie er rhetorisch-the*logisch in der Wissenschaft konstruiert wird.

Ideologien zu erforschen, heisst ja nicht nur einen bestimmten Diskurs festzustellen, sondern auch, Interpretationsweisen und Sinngebungsrhetorik zu untersuchen, die entweder dazu dienen, Herrschaftsgewalt zu bestärken oder sie zu untergraben. Ideologiekritik verlangt aber besonders auch, dass die Denkraum und Schemata, die biblisches Wissen und Interpretationen gestalten und bestimmen, kritisch analysiert werden.

III. Das dualistische Denkschema Monotheismus – Polytheismus

Die Diskussion des biblischen Monotheismus ist fest eingebettet in das religionsphilosophische Denkschema *Monotheismus – Polytheismus* oder *Monotheismus – Kosmotheismus/Pantheismus*. Deshalb ist es notwendig, dieses theoretisch-dualistische religionsphilosophische Konstrukt «Monotheismus-Polytheismus» zu kontextualisieren und zu dekonstruieren, um «Monotheismus» nicht als Onto-The*logie, sondern als Rhetorik verstehen zu können.

In der Diskussion ist allgemein anerkannt, dass der Begriff Monotheismus nicht ein biblisch-theologischer, sondern ein Begriff der Moderne ist. Das Monotheismus – Polytheismus Schema wurde religionsphilosophisch als Methode eingeführt, um die Religionen anhand ihrer G*ttessvorstellungen einteilen

²³ Obwohl solche feministischen gesellschaftlichen Rekonstruktionsmodelle vorliegen, werden sie oft nicht einmal zur Kenntnis genommen, geschweige denn diskutiert. Vgl. z.B. Hannelore Schröder, Feministische Gesellschaftstheorie, in: Luise F. Pusch (Hg.), *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch*, Frankfurt a.M. 1983, 449-476, oder meine Arbeiten zum Kyriarchat.

zu können. Der Begriff des *Polytheismus* geht auf Philo von Alexandrien zurück und wurde 1580 von Jean Bodin wieder entdeckt. Der Begriff des *Monotheismus* wurde dann von Henry Moore 1660 als *Kontrastbegriff* zu *Polytheismus* eingeführt. Monotheismus ist also ein dualistischer Begriff, der ohne seinen Gegenbegriff nicht leben kann. Dieser Gegensatz wurde dann dazu benutzt, um das Christentum als «vera religio», als einzig wahre Religion zu behaupten und polytheistische Religionen als Heidentum abzuqualifizieren.²⁴ Damit sind diesem religionsphilosophischen Monotheismus-Polytheismus-Schema abwertende, ausgrenzende Strukturen für nicht-monotheistische Religionen eingeschrieben, wobei der Monotheismus als eine der christlichen Religion entstammende Kategorie aufgewertet wird und die Überlegenheit der christlichen Gottesvorstellung darstellen soll.²⁵

Doch werden seit dem 19. Jahrhundert auch Gegenstimmen laut, die darauf hinweisen, dass mit seinem Bestehen auf den einen, ausserweltlichen Gott alleine der Monotheismus zur Verarmung der Religion und «zur Unterdrückung der Entfaltung des vitalen Geistes der Menschheit» sowie zur Rechtfertigung «aller Freiheiten und Mündigkeiten» geführt hat (so Nietzsche)²⁶. Zu Beginn des 21. Jhdts. ist in einer pluralistischen Gesellschaft, in der viele Religionen zusammenleben, der Monotheismus mit seiner Leugnung aller Götter keine Selbstverständlichkeit mehr. Die Logik des Monotheismus streitet gegen das Prinzip pluralistischer westlicher Gesellschaften, die auf der Achtung der menschlichen Würde und der Religionsfreiheit bestehen; diese Logik läuft nämlich darauf hinaus, die Wahrheit anderer Religionen zu verneinen.²⁷

Der kontrastierende Dualismus Monotheismus-Polytheismus wird in der Diskussion verschieden akzentuiert und eingesetzt. Christliche TheologInnen suchen den Monotheismus gegenüber seinen kulturellen KritikerInnen positiv zu verteidigen. Sie tun dies oft, um ihren eigenen partikularen Monotheismus gegenüber VertreterInnen anderer Monotheismen als «besser» auszuweisen.

Postmoderne KulturwissenschaftlerInnen wiederum sind darauf bedacht, die Vorzüge des Polytheismus, seine Pluriformität und reiche Verschiedenheit gegen das totalisierende Konzept des Einen und Einheitlichen herauszu-

²⁴ Gregor Ahn, Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?, in: Oeming, Schmid, Der eine Gott und die Götter, 1-10.

²⁵ Vgl. den Überblick zur Verwendung des Monotheismusbegriffes in der Theologiegeschichte der Neuzeit: Monotheismus IV (Christoph Schwöbel), TRE 23, Berlin u.a. 1994, 256-262.

²⁶ Friedrich Nietzsche, «Der Antichrist», in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg.v. C. Colli, M. Montinari, Bd. 6, Berlin u.a. 1980, 185.

²⁷ Wolf Krötke, Der Glaube an den einen Gott. Zur christlichen Prägung des «Monotheismus», BThZ 22 (2005) 70-85 (74).

stellen. Diese Diskussion von Monotheismus – Polytheismus bewegt sich weithin auf der philosophisch-ontologischen Ebene und hinterfragt nicht die dualistische Rhetorik, die Mono- und Polytheismus antagonistisch konstruiert. Dieses dualistische religionsphilosophische Schema kann, wie Grace Jantzen aufgezeigt hat, nicht anders, als den antiken neuplatonisch-pythagoreischen Dualismus der oppositionellen Prinzipienreihe von Einheit und Vielheit fort- und festzuschreiben.²⁸ In seiner *Metaphysik* (986a) schreibt Aristoteles dem Pythagoras die folgende Tabelle zu:

<u>Monas (Einheit – positive Reihe)</u>	<u>Dyas (Vielheit – negative Reihe)</u>
Grenze	Unbegrenztheit
Gerades	Ungerades
Einer	Vielheit
Rechts	Links
Männlich	Weiblich
Ruhendes	Bewegtes
Gerades	Krummes
Licht	Finsternis
Gutes	Böses
Gleichseitiges	Ungleichseitiges

Diese Form der Onto-The*logie setzt Philo voraus. Nach Erik Peterson hat Philo sie mit dem Begriff der Monarchia verknüpft. Römische Rechtsphilosophie hat den Gegensatz von Einheit (Monarchie, Friede, Imperium) und Vielheit (Chaos, Krieg, Gewalt) aufgegriffen. Die Eins ist das Symbol der Pax Romana, die Zwei das der Discordia. Dieses ontologische Denkmuster von Einheit und Vielheit hat das ideologische Bewusstsein der hellenistischen Zeit und des frühen Judentums und Christentums geprägt.

Feministische Analyse hat weiterhin aufgezeigt, dass solche Dualismen nicht logische Zweiheiten, sondern ideologische Dualismen sind, denen ungleiche Machtbeziehungen eingeschrieben sind, die thematisiert werden müssen. Die positive linke Seite der Reihe ist ordentlich, gut und männlich, während die rechte Seite chaotisch, schlecht und weiblich ist. In der platonischen Philosophie wurde die linke Seite mit Geist und Sinn und die rechte Seite mit Körper und Materie assoziiert. Frauen und die Welt wurden so konzeptuell mit Welt, Materie, Chaos und Übel in eins gesetzt, während Männer in Verbindung mit Gott, Gutem, Geist und Wahrheit gesehen werden. In westlicher Symbolik wurde der göttliche Eine als reiner Geist, reines Gutsein und als männlich gedacht. Als der ganz Andere wurde er kontrastiert mit der materiellen Welt, dem Chaos und dem Weiblichen. Dieser polarisierte Dualismus wurde darüberhinaus kyriozentrisch verstanden, so dass der untergeordnete Terminus nur die Verneinung oder Negation, die Abwesenheit und Entbeh-

²⁸ Grace M. Jantzen, *Becoming Divine. Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Bloomington 1999, 265-275.

zung des primären Begriffes darstellt. Der primäre Terminus definiert sich selbst, indem er sein Anderes ausschliesst.

Ontologische Dualismen, die definitorisch sind, verschleiern damit zugleich die Herrschaftsverhältnisse, die sie rhetorisch-ideologisch zu legitimieren suchen. Diese Herrschaftsverhältnisse werden gewöhnlich in der wissenschaftlichen Diskussion als «hierarchisch» etikettiert. Doch trifft dieser Ausdruck nur auf sakrale Herrschaftsverhältnisse zu und verschleiert also die männlich herren-bestimmte, soziale und politische Dominanzpyramide und -ideologie, die Kyriarchat und deren Ideologie Kyriozentrismus zu nennen sind. Während Kyriarchat die imperial-patriarchal verschränkten Machtstrukturen der antiken und modernen männlich bestimmten Herrschaftspyramide theoretisch benennt, ist Kyriozentrismus deren ideologische Legitimation, die nötig ist, wo immer das radikal demokratische Ethos von «der gleichen Würde der Vielen» (Hannah Arendt) Herrschaft grundsätzlich in Frage stellt. Da Demokratie die gleiche Macht und Würde der Vielen beansprucht, geschichtlich aber weithin auf die männliche Elite, d.h. auf besitzende, gebildete Herren beschränkt war, wurde die ideologische und the*logische Legitimation von Kyriarchat immer wieder notwendig.

Bei der Monotheismuskritik geht es also eigentlich nicht so sehr um die Frage, wie das göttliche Sein zu denken ist. Es geht auch nicht nur um das Problem des exklusiven Wahrheitsanspruches und der exklusiven Identitätsbildung, sondern auch um den Ausschluss des Weiblichen. Dies sind Fragen, die unausweichlich das Problem von Herrschaft und Gewalt anzeigen. Gewalt und Herrschaft sind aber nicht nur ein Problem monotheistischer Religionen, sondern auch ein Problem von polytheistischen, pantheistischen oder kosmotheistischen Religionen. Nicht Monotheismus, sondern der Zugang zu Herrschaftsmacht bringt Gewalt hervor, wie das Beispiel des römischen Reiches und seines Polytheismus reichlich belegt.

Das Problem von Herrschaft und die Frage der Gewalt verlangen, dass wir den Gegensatz von Monotheismus und Polytheismus sowie die ihn untermauernde Onto-The*logie kritisch in Frage stellen, um die diesem binären Gegensatz eingeschriebene Herrschaftsrhetorik zu überwinden. Dies lässt sich, wie wir gesehen haben, nicht auf der religions-philosophischen, ontologischen Ebene bewerkstelligen, da der die Anderen ausschliessende und negativ bestimmende Dualismus dem Monotheismus-Polytheismus Schema wesentlich eingeschrieben ist.

*IV. Die Rede von G*tt*

Deshalb ist es notwendig, dass wir das Schema Monotheismus/Polytheismus mit seiner dualistischen Begrifflichkeit rhetorisch dekonstruieren, um uns auf

das the*legein, das «vom G*ttlichen sprechen» neu zu besinnen und den ontologischen Dualismus der/des Einen und der Vielen rhetorisch zu überwinden und the*logisch fruchtbar machen zu können. In meinem Buch «Grenzen überschreiten» habe ich argumentiert, dass dies möglich wird, wenn wir die vier Weisen der traditionellen christlichen The*logie, über G*tt zu reden – die *via affirmativa*, *negativa*, *eminentiae* and *practica* – aufnehmen, kombinieren und gegenseitig korrigieren. Alle vier rhetorisch-the*logischen Strategien müssen zusammen und nicht einzeln eingesetzt werden und zugleich in der *via practica* verwurzelt bleiben.

Erstens, da G*tt die menschliche Erfahrung radikal übersteigt, da Sie/Er/Es das X jenseits von Jenseits-Sein ist, vermag keine menschliche Sprache, auch nicht die der Bibel, adäquat vom G*ttlichen zu reden.²⁹ Deshalb unterstreicht die *via negativa* der klassischen The*logie, dass wir nicht eigentlich zu sagen vermögen, wer G*tt ist, sondern immer wieder betonen müssen, wer G*tt nicht ist. Er ist nicht wie ein Mann, nicht wie ein Weisser, nicht wie ein Vater, nicht wie ein König, nicht wie ein Herrscher, nicht wie ein Herr. Sie ist auch nicht wie eine Frau, nicht wie eine Mutter, nicht wie eine Königin, nicht wie eine Dame. Es ist auch nicht wie Feuer, nicht wie ein Mutterschoss, nicht wie ein Wind, nicht wie ein Adler, nicht wie ein brennender Busch. Solch eine kritische Zurückweisung und Dekonstruktion einer kyrio-zentrischen Männlichkeit und Weiblichkeit, Lenkung und Unterwerfung, Orthodoxie und Häresie, Monotheismus und Polytheismus als Determinanten für das Reden von G*tt ist eine der wichtigsten Aufgaben nicht nur feministischer The*logie.

Zweitens: Christliches Reden über G*tt beginnt mit der Annahme, dass der biblische G*tt nicht ein G*tt der Unterdrückung und Gewalt, sondern der Befreiung, des Heils und des Wohlseins ist, und versucht, dieser Überzeugung in vielfältiger Weise Ausdruck zu verleihen. Deshalb schreibt eine affirmative the*logische Strategie (*via affirmativa* oder *analogica*) G*tt in positiver Weise alles utopische Verlangen nach Gerechtigkeit und Wohlsein zu, von denen zahllose Menschen träumen und worauf sie hoffen. Solch ein affirmativer analoger Diskurs über G*tt darf sich jedoch nicht auf anthropologischen Individualismus beschränken, sondern muss an der Wirklichkeit und Vision der Schöpfungsfülle ausgerichtet bleiben.

²⁹ Vgl. Frank Crüsemann, «Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs». Notizen zur Frage eines Kriteriums eines theologischen Redens von Gott, in: Karl Holz Müller, Norbert Ihmig (Hg.), Zugänge zur Wirklichkeit. Theologie und Philosophie im Dialog, Bielefeld 1997, 163-169, der Buber zitiert: «Denn die Gottesidee, das Meisterwerk des Menschen, ist nichts als das Bild der Bilder, das sublimste unter den Bildern.» und damit betont, dass das Bilderverbot das Kriterium für jegliches theologische Reden von Gott ist. (165) Doch reflektiert er nicht, dass seinem Titel gemäss G*tt nur männlich-patriarchal vorgestellt wird.

Wenn The*logie sich des analogen Charakters ihres Redens von G*tt und des apophatischen Charakters des G*ttlichen kritisch bewusst bleibt, wird sie auch fähig sein, in die christliche G*ttessprache die vielfältigen Bilder und Namen der G*ttin einzuführen, die z.B. im Katholizismus in und durch den Marienkult übermittelt worden sind.³⁰ Wie Judith Plaskow für die jüdische The*logie gefordert hat, so müssen auch christliche FeministInnen darauf bestehen, dass die christliche The*logie ihre «Angst vor der Göttin» überwindet.³¹ Die Bedrohung des jüdischen und des christlichen Monotheismus besteht ja nicht in der Verehrung des G*ttlichen in weiblicher Form³², sondern in der Tatsache, dass der Monotheismus zur religiösen Legitimation kyriarchaler Herrschaft gedient hat.³³

Die *dritte* Strategie der klassischen theologischen Reflexion, die *via eminentiae*, setzt die beiden ersten Strategien voraus, betont aber, dass sowohl die Ablehnung des männlichen Redens von G*tt als auch die Art, von G*tt positiv weiblich als Göttin zu reden, nicht adäquat sind. G*ttliches ist immer grösser und immer mehr, als menschliche Sprache und Erfahrung ausdrücken können. Dieser «Überschuss» des G*ttlichen macht eine bewusste Vermehrung und Erweiterung von Bildern und Symbolen für G*tt notwendig, die nicht nur vom menschlichen Leben, sondern auch von der Natur und von kosmologischen Wirklichkeiten abzuleiten sind. Die *via eminentiae* vermag so, einen reichen Schatz von biblischen Symbolen und Metaphern mit den vielfältigen Bildern und Traditionen der Göttin für die theologischen Diskurse über das Göttliche wiederzugewinnen.

³⁰ Eine solche Weise vielgesichtiger theologischer Assoziation und imaginativer Erweiterung kommt z.B. im *Akathistos* zum Vorschein, einem marianischen Hymnus der Ostkirche. An ihm kann gesehen werden, wie biblische Sprache sich in feministischer Form aneignen lässt: «Gegrüsst, du Meer, das verschlungen den heiligen Pharaon; gegrüsst, du Fels, der getränkt, die nach Leben dürsten; gegrüsst du, Feuersäule, die jene im Dunkeln geführt; ... Gegrüsst, o Land der Verheissungen; gegrüsst, du, aus der Honig und Milch fliesst. Gegrüsst, du unversehrte Mutter ...». Vgl. Gerhard G. Meersemann (Hg.), *Der Hymnos Akathistos im Abendland. Die älteste Andacht zur Gottesmutter*, Freiburg 1958.

³¹ Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco 1990, 121-169.

³² Eine extensive, kommentierte Bibliographie bietet: Anne Carson, *Goddesses & Wise Women. The Literature of Feminist Spirituality 1980-1992*, New York 1992; zur interreligiösen Diskussion siehe: Carl Olsen (Hg.), *The Book of the Goddess. Past and Present*, New York 1983; als Beispiel einer persönlichen theologischen Rechenschaft siehe bes.: Carol P. Christ, *Laughter of Aphrodite. Reflections on a Journey to the Goddess*, San Francisco 1987.

³³ Zu den Zusammenhängen zwischen dem Sprechen von G*tt und der Selbstachtung von *Frauen* siehe: Carol Saussy, *God Images and Self Esteem. Empowering Women in a Patriarchal Society*, Louisville 1991.

Viertens: Die letzte traditionelle theologische Strategie, die *via practica*, wird gewöhnlich mit Liturgie und Spiritualität assoziiert. Doch sucht eine kritische feministische The*logie³⁴ die Rede von G*tt vor allem in der Praxis und in der Solidarität anti-kyriarchaler gesellschaftlicher und kirchlicher Befreiungsbewegungen zu verorten. Die Kreativität und die Emotionalität unseres Redens über das Göttliche müssen in solchen sozialen Bewegungen verwurzelt bleiben, damit sie nicht in kyriarchal reaktionärer Weise für die Festbeschreibung kultureller Weiblichkeit missbraucht werden können. Die *via practica* muss also alles Reden über G*tt kritisch bedenken und bestimmen.

Zwar ist G*tt «jenseits» von Unterdrückung, doch kann Ihre offenbarende Gegenwart inmitten der Kämpfe gegen Entmenschlichung und Ungerechtigkeit erfahren werden. Deshalb ist das G*ttliche immer neu zu benennen in solchen Erfahrungen des Einsatzes für Gerechtigkeit und die Veränderung und Umbildung unterdrückender Strukturen und entmenschlichender Ideologien. G*tt ist als aktive Macht von Gerechtigkeit und Wohlbefinden in unserer Mitte immer wieder neu und verschieden anzurufen. Sie/Er/Es ist es, die/der/das uns in unserem Streiten gegen Unrecht und für Gerechtigkeit bestärkt, genauso wie Sie/Er/Es die IsraelitInnen auf ihrem Weg durch die Wüste aus der Sklaverei zur Freiheit begleitet hat.³⁵ Eine solche the*logische Methode macht es möglich, die allumfassende g*ttliche Einheit – ausgedrückt in der herrschaftslosen Vielheit der Bilder und Symbole, um die es in der Monotheismuskritik geht – neu anzudenken und in Herrschaft veränderndes Handeln umzusetzen.

Abstract

Nach einer Skizze der Monotheismuskritik wird das theoretisch-dualistische Schema «Monotheismus-Polytheismus» dekonstruiert und so das Monotheismusproblem nicht als Onto-The*logie, sondern als Rhetorik verstanden. Dies geschieht vom Standpunkt einer kritischen feministischen christlichen Befreiungsthe*logie und Bibelwissenschaft aus. Eine kritisch-feministisch-rhetorische Analyse kann zeigen, dass es in der Monotheismusdebatte nicht so sehr um The*logie, d.h. das Reden von G*tt geht, sondern vielmehr um das Problem der biblisch-christlichen Legitimierung von Herrschaft und Gewalt. Deshalb ist es wichtig, das Problem, wie über G*tt zu sprechen ist, the*logisch neu zu artikulieren. Abschliessend werden positiv die vier Weisen (*via negativa*, *positiva*, *eminentiae* und *practica*) traditioneller The*logie als eine rhetorische Methode eingeführt; so wird es möglich, die allumfassende g*ttliche Einheit – ausgedrückt in der herrschaftslosen Vielheit der Bilder und Symbole, um die es in der Monotheismuskritik geht –, anzudenken und zu leben.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, Harvard

³⁴ Vgl. Ruth C. Duck, *Gender and the Name of God. The Trinitarian Baptismal Formula*, New York 1991.

³⁵ Siehe Weish 10,1-21.