

Ganzheitlicher Ökofeminismus

Interview mit Ivone Gebara

VON MARY JUDITH RESS

Sie sprechen von drei Phasen in der feministischen Theologie. Können Sie uns kurz jede Phase beschreiben?

Diese drei Phasen folgen einander nicht chronologisch. Oft sind sie miteinander verwoben, sei es in einem bestimmten Land oder in einer Gruppe. Das hängt von den historischen Bedingungen ab und von dem Bewußtseinsstand jeder einzelnen. Ich selbst betreibe erst seit 1980 feministische Theologie. Damals begann ich, mir die Fragen zu stellen, die auch Theologinnen wie Dorothee Sölle, Rosemary Ruether Radford und Mary Daly (in ihrer Anfangszeit als feministische Theologin) stellten. Dabei wurde mir bewußt, daß diese Fragen genauso für Lateinamerika gelten wie auch für die USA oder Europa.

Die erste Phase der feministischen Theologie in Lateinamerika begann meiner Einschätzung nach vor ungefähr 20 Jahren. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß die Frauen sich selbst als Personen erkannt haben, die durch die Geschichte hindurch unterdrückt wurden.

Wir entdeckten unsere Unterdrückung in der Bibel, in der Theologie und in unseren Kirchen. Und wir entdeckten viele Frauen in der Bibel wieder neu. Wir erkannten, daß sie Schlüsselpersonen in der Geschichte der Befreiung waren: Sarah, Hagar, Miriam, Ruth, Esther, Judith, Maria selbstverständlich, Maria Magdalena und die Frauen vor dem leeren Grab.

Das war der erste Schritt, der jedoch nicht ausreichte. In der ersten Phase neigten wir dazu, das Weibliche überzubewerten. Wir fielen in die patriarchale Falle, alle häuslichen Eigenschaften hervorzuheben und sie den Frauen zuzusprechen: unsere Rolle als Mutter, unsere doppelte Verantwortung in der täglichen Arbeit etc. Wir sprachen von der schönen Judith, die mit ihrer Schönheit den Holofernes verführte, nur um ihn zu töten und so ihr Volk zu retten – ohne jedoch die gewalttätige und patriarchale Intrige zu hinterfragen, an der Judith beteiligt war.

In dieser Phase tauchte auch ein gewisser Wunsch nach „Revanchismus“ auf. Wir neigten dazu zu glauben, daß wir das „gute Geschlecht“ seien, die Märtyrerinnen – und im gleichen Moment begannen einige, sich den „armen und schwachen“ Männern überlegen zu fühlen.

In der zweiten Phase, die ich die „Feminisierung der theologischen Konzepte“ nenne, begannen wir, die weiblichen und verborgenen Bezeichnungen über Gott in der Bibel wiederzuentdecken. Wir entdeckten das „mütterliche“ Antlitz Gottes in Texten wie Jesaja 49. Außerdem wurden unsere Stimmen bei Entscheidungen gehört, die in unseren Kirchen getroffen wurden; man lud berufstätige Frauen, Akademikerinnen und Leiterinnen von öffentlichen Organisationen zur Teilnahme an Veranstaltungen ein, damit die „Perspektive der Frauen“ vertreten war.

Obwohl wir in dieser Phase schon begannen, den patriarchalen Charakter der Bibel und der Theologie zu kritisieren, hinterfragten wir die Anthropologie und die Weltsicht in den theologischen Denkmustern noch nicht. Wir kritisierten nicht das Gottesbild, das Gott als allmächtigen Vater zeigt, der alles kann, als ein Wesen, das für sich existiert und aus reiner Güte alles schuf, Himmel und Erde, Männer und Frauen. Wir waren uns noch nicht bewußt, daß die Geschichte, so wie wir sie bis jetzt kannten, ein Kampf zwischen Gott und der Menschheit war. Das Bild, das wir bis dahin von uns selbst hatten, war das der „gefallenen Wesen“. Der einzige Weg, um gerettet zu werden, lag darin, daß Gott seinen Sohn sandte, der ebenfalls Gott war, um uns von unserer Erbsünde zu befreien.

Und wer entschied, was der Wille Gottes war, der durch die Geschichte hindurch immer die Reichen, die weiße Rasse und den Mann bevorteilte? Unsere religiösen Führer behaupteten von sich, sie seien am meisten dazu befähigt, den Willen Gottes für uns zu erkennen. Es geschah noch etwas Schlimmeres: Sie erzählten uns, und wir glaubten es, daß wir Christen und Christinnen das auserwählte Volk Gottes seien. In Gottes Namen maßte sich die Christenheit einen messianischen und missionarischen Triumphalismus an: Wir waren das „Salz der Erde“, „das Licht der Welt“, „die Hefe im Teig“. Wir galten allen Völkern als überlegen, und unser Glaube war allen anderen religiösen Traditionen, die sich im Laufe der Zeit entwickelt hatten, überlegen.

Die Befreiungstheologie hat ihrerseits die Frage gestellt. Wie können wir von Gott angesichts der Armut, der Ungerechtigkeit, des Elends, der Diktatur, der Zerstörung ganzer Völker sprechen? Sie bot ein kollektiveres Verständnis von Gott an und betonte den strukturellen Charakter der Sünde. Gott wurde der Gott des Lebens und der Gerechtigkeit, der eine besondere Liebe zu den Armen hat. Dennoch hat die Befreiungstheologie nicht die patriarchale Anthropologie und Weltsicht verändert, auf die sich das Christentum stützt. Die Befreiungstheologie hat genauso wenig wie die feministische Theologie in ihrer ersten und zweiten Phase der patriarchalen Struktur, die dem Christentum zugrundeliegt, die Stirn geboten.

Meinen Sie, daß der „ganzheitliche Ökofeminismus“ – so wie Sie ihn nennen –, der die dritte Phase in der lateinamerikanischen feministischen Befreiungstheologie charakterisiert, der Christenheit eine neue Anthropologie und Weltansicht/Kosmologie anbieten kann?

Die große Herausforderung besteht darin, daß das Christentum genügend flexibel sein muß, um die Fundamente seiner Anthropologie und Weltansicht zu ändern und um dem ganzheitlichen Ökofeminismus zu entsprechen. Ich glaube, daß das möglich ist. Mehr noch, ich glaube, daß es unbedingt nötig ist, weil wir heute weltweit eine Krise der Institutionen erleben, in der die alten Gesetze und religiösen Ratschläge einfach ausgedient haben. Es gibt niemand mehr, der darauf hört.

Was ist also der „ganzheitliche Ökofeminismus“? Das klingt nicht sehr lateinamerikanisch.

Ja, das stimmt. Das, was ich mit „ganzheitlichem Ökofeminismus“ oder „kritischem Feminismus“ bezeichne, entstand aus einer weltweiten Kritik an der Modernität. Es entstand aus dem wachsenden Verdacht heraus, daß die Sozial- und Naturwissenschaften keine Lösungen zeigen können, die uns zu einer sicheren Zukunft und zu einem erfüllteren Leben führen können.

Aber seien wir klar in diesem Punkt: diese Gedanken sind keine Blumen, die auf lateinamerikanischem Boden gewachsen sind, genauso wenig, um ganz ehrlich zu sein, wie es die Befreiungstheologie ist, die sehr stark von europäischen Gedanken beeinflusst ist. Beide, die Befreiungstheologie und der ganzheitliche Ökofeminismus, haben in Lateinamerika verschiedene Färbungen und Töne bekommen. Deshalb fallen wir jedoch nicht in einen naiven Nationalismus, wenn wir von Theologien sprechen. Hier, abgesehen von den feministischen Theologinnen, die ich vorher erwähnte, muß ich den Einfluß von Personen wie Teilhard de Chardin, Fritjof Capra, Thomas Berry, Brian Swimme erwähnen.

Der Ökofeminismus hinterfragt eine Theologie, die Gott über den Dingen stehend sieht. Gott wird immer wieder von beiden Richtungen, der Linken und der Rechten, benutzt, um eigene politische Programme zu rechtfertigen. Dabei geht es sicher nicht nur um Gott. So taucht der wachsende Verdacht auf, daß die alte Überzeugung, die Erlösung geschieht durch das Leiden, nicht wahr ist.

Das Unbehagen gegenüber der Befreiungstheologie wächst immer mehr. Die Verheißung einer neuen Gesellschaft, die sich auf Gerechtigkeit und Gleichheit gründet, hat sich nicht erfüllt. Wir sind müde von dem Kampf,

der oft gewalttätig ist und der verspricht, daß am Ende die Befreiung kommen wird. Alles, was wir gesehen haben, ist Zerstörung und Tod, nie den Sieg. Deshalb mißtrauen wir dieser Art zu reden.

Die Analyse der politischen und wirtschaftlichen Situation unserer Länder ist sehr wichtig, aber sie ist nicht alles. Wir hingegen richten unsere Aufmerksamkeit auf die Luft, das Wasser und die Erde. Wir sehen den Abfall, der uns umgibt und fühlen tief in uns selbst, daß unser Planet nicht irgend ein Ort ist, sondern daß er unser Körper ist. Der Ökofeminismus schlägt eine neue Beziehung mit der Erde und dem ganzen Kosmos vor.

Für mich hat der ganzheitliche Ökofeminismus eine doppelte Absicht. Erstens, die grundlegende Verpflichtung, für die Unterdrückten – die Stummen in der Geschichte – einzutreten. Sie sind seit dem Moment ihrer Geburt aufgrund ihrer wirtschaftlichen Situation de facto von der Möglichkeit, ein erfülltes Leben zu führen, ausgeschlossen. Und die Armen sind es hauptsächlich, die der patriarchalen Religion anhängen, weil sie sie mit Trost überschüttet. So kann man sagen, daß sie Gefangene eines Teufelskreises sind. Für mich ist es entscheidend, mich nicht von den Armen zu distanzieren. Zweitens, unser Auftrag dem Patriarchat in allen seinen Formen ein Ende zu bereiten.

Was schlagen Sie genau vor, wenn Sie davon sprechen, die anthropologischen Voraussetzungen, auf denen das Christentum gründet, zu ändern?

Ich schlage vor, daß wir zuerst unser Bild von Mann und Frau ändern. Wenn wir dieses Bild ändern, dann wird sich auch unser Gottesbild ändern. Jedes Gottesbild ist von unseren Erfahrungen und unserem Selbstverständnis geprägt. Wir müssen das Menschliche wieder neu als innerhalb der Welt und nicht als „über“ ihr stehend begreifen. Das steht einer christlichen Anthropologie diametral entgegen, die auf einem Verständnis der Menschen als „Herrscher oder Herrscherin der Schöpfung“, die von dem Schöpfer dazu angehalten werden, „die Erde zu füllen und sich untertan zu machen“, beruht.

In der üblichen Anthropologie wird das Recht des Menschen zu herrschen, zu kontrollieren und zu besitzen durch den Schöpfer legitimiert. So wurde es Teil der menschlichen Natur, als ihr quasi von vornherein inwohnend und somit unveränderbar.

Wir müssen mit unseren dualistischen Konzepten von Gott und der Welt brechen, Konzepten, die hierarchisch sind und dazu neigen, „andere“ als weniger wertvoll auszuschließen. Ich bin davon überzeugt, daß diese Art zu denken dabei ist, Schiffbruch zu erleiden. Wir beginnen gerade, in anderer,

ganzheitlicherer Weise zu erfahren, wer wir sind. Warum? Weil wir zu leiden beginnen, da unser Wasser, unsere Flüsse und Ozeane schmutzig sind, unser Essen nicht mehr so gut ist. Wir fühlen angesichts dieser Zerstörung einen großen Schmerz. Wir fühlen in unserem Innersten, daß wir selbst schmutzig oder sogar vergiftet sind. Unsere Intuition sagt uns das, was schon viele sogenannte primitive Völker immer behaupteten: Wir sind alles in allem.

Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler weisen ebenfalls nach, daß unsere „Macht über“ tragisch ist, weil sie nicht nur unsere eigene Zerstörung verursacht, sondern auch die des Lebens selbst. Und so beginnen wir, unsere Verbundenheit (inter-conexión) zu entdecken. Wir Menschen sind nicht die „Herren der Schöpfung“. Im Gegenteil, wir sind der Gedanke der Erde, die Reflexion der Erde über sich selbst; eine Bewußtseinsform, die auf dem Planeten präsent ist. Wir fühlen, daß sich alles entwickelt, daß alles in allem ist. Wenn wir uns um den kranken Körper der Armen sorgen und die Ungerechtigkeit wahrnehmen, die sie erleiden, dann sehen wir es als etwas, das unseren eigenen Körpern geschieht. Es gibt nicht „den anderen oder die andere“. Der andere/die andere bin ich selbst. Wir sind Teil eines immensen und pulsierenden Körpers, der sich in Milliarden Jahren entwickelt hat und noch weiter entwickelt.

Also sagen Sie, daß es Gott nicht gibt, keinen „Herrn der Geschichte“, weder Jahwe noch einen liebenden Vater?

Ich sage, daß sich unser Gottesbild ändern muß. Wir können nicht länger von einem Gott als einem Wesen an sich sprechen, das allmächtig ist und über allem steht. Dieses Gottesbild ist nicht mehr adäquat; wir können nicht länger jemand gehorchen, der „da oben“ ist. Das ist der Gott des Patriarchats. Im Gegenteil, unsere Intuition sagt uns, daß wir vielmehr innerhalb eines Geheimnisses leben. Wir sind Teil dieses Geheimnisses, das sich genauso wie wir entwickelt. Dieses Geheimnis nennen wir das Göttliche. Aber es ist kein Wesen, keine Person. Es gibt keinen Gott, der auf dem Thron sitzt und uns richten wird, wenn wir sterben. Unsere Brüder und Schwestern auf dieser Erde sind unsere Richter und Richterinnen.

Gibt es Gott als Person?

Wenn Gott eine Person wäre, wäre er ein autonomes Wesen. Das entspräche dem patriarchalen Gottesbild, in dem Gott „oben“ und „über“ dem

Leben ist. Gott ist keine Person, aber wir Menschen, die, wir Personen sind, neigen dazu, uns mit dem göttlichen Geheimnis als von Person zu Person zu verbinden. Als Personen personalisieren wir notwendigerweise alles, mit dem wir in Beziehung stehen. Deshalb sprechen wir zu Gott als Person. Was macht an der Vorstellung Angst, daß Gott keine Person ist? Daß es nun keinen „einzigsten Gott“ gibt, der manipuliert werden kann, wie es die „Mono“-theisten taten, indem sie Gott „einzig“, „universal“ und auch „maskulin“ machten? Dieser Gott ist völlig politisch, es ist ein Gott, dessen Hauptbeschäftigung darin besteht, zu herrschen und zu kontrollieren. Der ganzheitliche Ökofeminismus unterstreicht, daß Gott überall und deshalb alles heilig ist. Wir sprechen von Pan-en-theismus. Das heißt: in allem ist „Gott“ und nicht: alles ist „Gott“. Wären wir ein wenig mehr panentheistisch, vielleicht hätten wir dann mehr Respekt vor den Menschen, vor denen, die im Elend leben, vor der Natur, den Flüssen und Meeren. Wir wären auch kontemplativer.

Das ist den Überzeugungen der „Naturvölker“ viel näher, es gibt viele Formen, unsere Erfahrung mit dem göttlichen Geheimnis auszudrücken.

Und Jesus, wer ist er gemäß dem ganzheitlichen Ökofeminismus?

Der Glaube an Jesus hat vielen Menschen über die Jahrhunderte hinweg Sinn in ihrem Leben gegeben. Dennoch war dieser Glaube nicht ohne Widersprüche. Heute brauchen wir mehr, da wir sehen, daß die christozentrierte Theologie an ihre Grenzen kommt. Jesus ist eine historische Person. Aber er ist auch einiges mehr. Er ist ein Symbol, das seit 2.000 Jahren gültig ist. Eine große Gemeinschaft von Gläubigen beansprucht ihn für sich, so daß er zu einer kollektiven symbolischen Figur geworden ist, die den Weg zum Leben zeigt und dem Leben Sinn gibt.

Jesus als Symbol ist in gewisser Weise größer als das Individuum Jesus von Nazareth, weil Tausende und Abertausende von Menschen sich auf ihn bezogen haben. Für die christliche Gemeinde ist Jesus das Symbol für ihre Träume; das Symbol, das am meisten erfaßt, wie erfülltes Leben für die Menschheit auf der Erde sein soll. Diese Vorstellungen werden teilweise durch die Gemeinde der Nachfolgerinnen und Nachfolger verändert, da sie sich in unterschiedlichen Kontexten und zu verschiedenen Zeiten innerhalb der menschlichen Geschichte bewegen.

Von diesem Prozeß ausgehend könnte man sagen, daß Jesus nicht der Erlöser der ganzen Menschheit ist, so wie die traditionelle und triumphalistische Deutung lautet, die von christlichen Kirchen lange Zeit vertreten

wurde. Er ist nicht der mächtige Sohn Gottes, der am Kreuz starb und sich dann in einen König verwandelt, der moralisch die verschiedenen Kulturen dominiert. Er ist das Symbol für die Verletzlichkeit der Liebe, die, um lebendig zu bleiben, schließlich ermordet endete. Doch in denen, die lieben, steht Jesus wieder auf, um den lebendigen Kreislauf der Liebe von neuem zu beginnen.

Das bedeutet auch, daß Jesus nicht durch einen „übergeordneten Willen“ zu uns kam, der ihn sandte, sondern er stammt von hier, von dieser Erde, diesem Körper, aus der bis heute fort dauernden Evolution. In diesem Sinn behaupte ich, daß Jesus keinem anderen menschlichen Wesen überlegen ist. Er hat die gleiche körperliche Beschaffenheit, die uns alle ausmacht. Aufgrund seiner moralischen Eigenschaften, seiner Sensibilität und Offenheit wurde er mehr und mehr derjenige, der nahezu in perfekter Weise die Verwirklichung unserer Träume repräsentierte.

In anderen Worten, der Unterschied zwischen ihm und anderen Menschen ist nicht metaphysischer oder ontologischer Art, sondern ethischer und ästhetischer; seine Menschlichkeit und die Schönheit seiner Handlungen unterscheiden ihn von anderen. Man kann Jesus nicht als Vertreter der hierarchischen Macht verstehen, sondern als Modell für geschwisterliche Macht, die Macht der Gemeinschaft aller, die sich zu seiner Tradition zugehörig fühlen.

Die patriarchale Theologie hat versucht, aus Jesus „etwas mehr“ zu machen. Dieses „etwas mehr“ muß als patriarchale Konstruktion zurückgewiesen werden. So gelangen wir dahin, Jesus seinen wahren Wert als menschliches Wesen wiederzugeben.

Heißt das, daß es keine Quelle der Offenbarung gibt? Ist vielleicht die Bibel nicht das Wort Gottes?

Wir müssen uns daran erinnern, daß die heiligen Bücher wie die Bibel von Menschen geschrieben wurden. Die Bibel ist nicht „das Wort Gottes“, sie ist das Wort von Menschen über Gott. Trotzdem berichten einige Texte im Alten und Neuen Testament von solch tiefen und essentiellen Erfahrungen, daß wir sagen, das ist „Wort Gottes“. Zum Beispiel die Texte, die vom Teilen und Verzeihen, von Mitleid und Barmherzigkeit sprechen. Das Evangelium ist die Geschichte der Jesusbewegung, einer Auferstehungsbewegung. Es ist eine Sammlung von Geschichten, die von „Auferstehungshandlungen“ erzählen, Handlungen, die den Menschen auf unterschiedlichste Weise Leben geben.

Das, was Sie vorschlagen, ist wirklich sehr radikal. Man könnte das mit „zurück zu den Wurzeln“ bezeichnen. Aber wenn man das Christentum seiner patriarchalen Struktur beraubt, was bleibt?

Wir versuchen gerade, das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen zu setzen. Das Christentum ist *eine* Erfahrung, die zur Sprache bringt, wie Menschen das göttliche Geheimnis erleben. Die Jesusbewegung bietet eine Antwort auf die Frage der Menschen nach dem Sinn des Lebens. Aber die christliche Erfahrung ist nur *eine* Antwort, sie ist nicht *die* Antwort. Es ist nur ein kleiner Schlüssel. Auch wenn wir alle Schlüssel, alle Antworten zusammenfügen könnten, wären wir immer noch nicht in der Lage, uns das Geheimnis vorzustellen, in dem wir leben.

Wir sprechen von einem Paradigmenwechsel. Das patriarchale Paradigma hat mehr als 5.000 Jahre gedauert. Aber überall verfällt dieses Paradigma. Die alten Kleider reichen nicht mehr. Wir müssen neue Kleider suchen oder mit einem anderen Bild ausgedrückt, neue Gebäude, die wir vielleicht nicht ganz fertiggestellt sehen werden. Dennoch sind wir dazu berufen, sie für die Zukunft, für unsere Enkelkinder zu errichten.

Aus: Bärbel Fünfsinn, Christa Sinn (Hg.), Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika, EMW/NMZ, Hamburg 1998.

Credo für die Erde

Ich glaube an die Heiligkeit der Erde,
die Bewahrung der ganzen Schöpfung
und an die Würde aller Völker und Geschöpfe.

Ich glaube an einen gnädigen Gott,
der die Menschen erschaffen hat,
Männer und Frauen nach Gottes Bild,
und sie mit der Verantwortung begabte,
Sorge zu tragen für die Erde.

WIR MÜSSEN SORGE TRAGEN.

Ich glaube, daß wir Menschen an Gott
und uns selbst schuldig geworden sind.
Wir haben die Erde aus Gier
und im Namen der „Entwicklung“ beherrscht,