

begrenzt durch die ekklesiologische Frage (für die Maria symbolisch steht): „Ist die Kirche auf eine Weise geheiligt, die es ihr erlaubt, ihrerseits ein heiliges Subjekt zu werden?“ (zit. Anm. 139, Comité mixte catholique-protestante en France). Ob, wie die Studie erhofft (227), der ekklesiologische Dialog mittels einer Verständigung über Maria vorangetrieben werden kann?

Die exegetische Debatte um die immerwährende Jungfräulichkeit kann nach Auffassung der Studie nicht zu einem eindeutigen Ergebnis führen (228ff); so bleibt die „unbestrittene spirituelle Bedeutung“ (233) das entscheidende Kriterium. Historisch legt die Studie Wert darauf, dass die Reformatoren die *semper virgo* fraglos voraussetzten, und sie geben dieser Tradition damit auch ein anderes Gewicht als den – fraglos konfessionell dissentierenden – Mariendogmen der *immaculata conceptio* und *assumptio*. In der Frage der Anrufung und Fürbitte betont die Studie die Gemeinschaft der Heiligen, die als „Gespräch untereinander, miteinander, füreinander“ (15) keine interne Hierarchie und keine Distanz zwischen Betenden und Angerufenen kennt (281).

Die theologische Ernsthaftigkeit, sprachliche Sorgfalt und Ausführlichkeit der Studie beeindrucken sehr. Desiderate sehe ich an zwei Stellen: Zum einen wird zwischen der theologisch „kontrollierten“ (51), im Sinne der „Hierarchie der Wahrheiten“ vorgeordneten (14) Mariologie und der Volksfrömmigkeit immer wieder unterschieden, weil letztere die christozentrische Bindung der Mariengestalt mit anderen Bildern überwuchert (31ff u.ö.). Damit ist die notwendige Auseinandersetzung mit den Tiefenschichten dieser Bilder aber auch vermieden. Zum zweiten

kann es für eine solch ausführliche Studie nicht genügen, nur summarisch anzuzeigen, dass Entgleisungen im Marienbild „zu recht von den feministischen Bewegungen unserer Zeit angeprangert“ werden (124). Das langjährige Bemühen um Maria in der Frauenforschung, das nicht nur auf Entgleisungen zielt, sondern grundsätzlich die Frage stellt, wieweit das Exempel der Maria Frauenrollen stützt oder aber normiert, findet in der Denkwelt der Studie keinen angemessenen Widerhall. Hier lässt das ausschließlich männlich besetzte Gremium gelegentlich die sonstige Sensibilität vermissen. So wird – mit einem Zitat aus *Lumen Gentium* – Marias Beziehung zum Sohn derart beschrieben, dass sie „sich mit seinem Opfer in mütterlichem Geist verband, indem sie der Darbringung des Schlachtopfers, das sie geboren hatte, liebevoll zustimmte“ (218). Das ist nun doch, für Katholiken/innen und Protestanten/innen, nicht mehr die Sprache unserer Zeit.

Christine Globig

FEMINISTISCHE THEOLOGIE

Eske Wollrad, Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999. 319 Seiten. Gb. DM 58,-.

Im Zentrum der Dissertation von Eske Wollrad steht der Begriff der Wildniserfahrung (*wilderness experience*), der auf die afrikanisch-amerikanische womanistische Theologin Delores Williams zurückgeht. Die Bezeichnung *womanist* wurde von Alice Walker für Schwarze Feministinnen und Femi-

nistinnen of *Color* (darunter versteht sie „Frauen, die weder Weiß noch afrikanischer Abstammung sind, also z.B. Frauen asiatischer oder südamerikanischer Herkunft“; 18) geprägt, die ihre Arbeit im Kontext der Geschichte und Gegenwart der *black community* verstehen. Da es für die hier kursiv gedruckten englisch-amerikanischen (Selbst-) Bezeichnungen keine deckungsgleichen Begriffe im Deutschen gibt und charakteristische, durch den historischen und gesellschaftlichen Kontext bedingte Konnotationen durch eine wörtliche Übersetzung verloren gehen, schließt sich diese Rezension dem von der Autorin vorgeschlagenen und im Buch reflektierten Sprachgebrauch an (vgl. 23–26).

Im ersten Teil des Buches werden die hermeneutischen und methodischen Voraussetzungen der Wildniserfahrung bei Williams untersucht und die vielfältigen Quellen benannt, auf denen ihre theologische Arbeit basiert. Der Begriff der Wildniserfahrung bezeichnet auf der einen Seite die alltäglichen Erfahrungen „gewöhnlicher“ – d.h. solcher Frauen, die weder berühmt noch wohlhabend sind (16) – afrikanisch-amerikanischer Frauen mit Unterdrückung und Gewalt in einer vom weißen „rassischen“ Narzissmus geprägten US-amerikanischen Gesellschaft. Zum anderen verbinden sich mit dem Begriff der Wildnis Überlebenserfahrungen: das Erleben der Nähe Gottes, das fernab der Hoffnung auf Befreiung dazu ermutigt, Überlebensstrategien in konkreten Unterdrückungssituationen zu entwickeln. Als biblischer Bezugspunkt für afrikanisch-amerikanische Frauen spielt dabei die Erzählung über die Sklavin Hagar (Gen 16,1–16; 21,8–21) eine zentrale Rolle. Williams' theologische Aufarbeitung

der Parallelen zwischen der Wildniserfahrung Hagars und denjenigen afrikanisch-amerikanischer Frauen greift Eske Wollrad auf und schreibt Delores Williams das Verdienst zu, „den Zwischenraum zwischen Unterdrückung und Befreiung theologisch zu qualifizieren“ (179), ohne die Vision von Befreiung aufzugeben.

Der zweite Teil des Buches zeigt, dass und wie Eske Wollrad die Herausforderung womanistischer Theologie als Anfrage an weiße feministische Theologie annimmt: Sie analysiert und kritisiert exemplarisch die Art, wie schwarze Frauenliteratur von weißen feministischen Theologinnen vor allem rezipiert wird: entweder „andernd“ (von der englischen Neuschöpfung to *other*) oder einverleibend (192ff), selten jedoch als Gegenüber, dem zugehört, dessen Anfragen kritisch aufgenommen werden und als relevant für die Entwicklung und Veränderung der eigenen Perspektive erachtet werden. Hiervon leitet die Autorin überzeugend die Notwendigkeit ab, „Weißsein“ als relevanten Bestandteil des eigenen Kontextes bewusst zu machen. So arbeitet sie Auffassungen über das Weißsein in verschiedenen historischen Facetten heraus und fragt, was Weißsein im Kontext der Moderne und Postmoderne bedeutet. Dabei wird deutlich, dass Weißsein eine wirksame politische Kategorie, ein historisch gewachsenes Herrschaftsinstrument mit Platzanweiserfunktion ist, das auf einem Begriff von „Rasse“ aufbaut, „der in der Tat völlig hohl und gerade deshalb grenzenlos und absolut willkürlich auf Menschen applizierbar ist“ (286). Für den notwendigen konstruktiven Dialog feministischer Theologinnen mit schwarzen Frauen und Frauen of *Color* sei es für weiße Frauen

unabdingbar, „zur Entlarvung der Norm des Weißseins beizutragen“ (289) und zusammen mit womanistischen Theologinnen „eine andere Sprache über Weißsein zu erfinden, die von Verantwortung spricht, ohne Schuldgefühle zu kultivieren und die in widerständigem Handeln Gestalt annimmt“ (296). Eske Wollrads Dissertation ist dazu ein grundlegender, theologisch, historisch und gesellschaftspolitisch reflektierter Beitrag aus weißer feministischer Perspektive und eine bleibende Herausforderung an weiße feministische Theologie.

Beate Wehn

Gerlinde Baumann, Liebe und Gewalt.

Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000. 261 Seiten. Br. DM 49,80.

Die Studie untersucht die Ehemetaphorik in den Prophetenbüchern und bezieht dabei die Fragestellungen feministischer Exegese ein. Der eingebürgerte Begriff „Ehemetaphorik“ erweist sich aus mehreren Gründen als nicht zufriedenstellend. Denn die Spannung zwischen dem Ehebild im alttestamentlichen Kontext der Texte und dem heute gängigen Eheverständnis wird darin unterschlagen. So steht etwa auf „Ehebruch“ (von Frauen) nach alttestamentlichen Bestimmungen die Todesstrafe; heute wird Ehebruch (von Männern und Frauen) als unmoralisches Tun angesehen, jedoch nicht strafrechtlich geahndet. Auch die Hierarchie zwischen Mann und Frau, deren einseitige Abhängigkeit von ihrem Mann und das Recht zur Züchtigung der Ehefrau – alles Aspekte des alttestamentlichen Eheverhältnisses – sind heute nicht

mehr nachvollziehbar und werden als problematisch angesehen. Der Begriff „Ehemetaphorik“ wirkt zudem verschleiern. Denn in den prophetischen Texten geht es weniger um den liebenden Ehemann als vielmehr um die Bestrafung Israels bzw. Jerusalems durch Gott. Dabei wird dieses Handeln Gottes metaphorisch als männliche sexuelle Gewalt gegenüber weiblich symbolisierten Städten und Ländern beschrieben. Damit rückt nicht nur der Aspekt der männlichen Gewalt bzw. der für legitim gehaltenen Gewalttätigkeit in den Vordergrund, sondern kommt zusätzlich die Problematik dieses Gottesbildes in den Blick.

Damit die behandelten Texte nicht zur Legitimation heutigen gewalttätigen Handelns von Männern gegen Frauen verwendet werden, muss nach G. Baumann bei der Interpretation der Texte sorgfältig zwischen ihrem Ursprungskontext und unseren heutigen Denkweisen, zwischen dem „historischen“ Sinn der Metapher, der aus dem damaligen Sprach- und Lebenskontext zu eruieren und heutiger Leserschaft zu erklären ist, und der heutigen Interpretation in unserem Kontext unterschieden werden. Wird diese Unterscheidung nicht gemacht, so ändert sich – wie Baumann feststellt – die Botschaft der Texte; im schlimmsten Fall geben sich dann die Frauen selbst die Schuld an erlittener Gewalt, wird Ehe als misslingende Beziehungsform gedeutet und sehen Männer sich als „gerechte Gewalttäter“. Gott, der Ehemann in den Texten, wird ebenfalls zum gerechten Gewalttäter, der obendrein männliche Gewalthandlungen legitimiert (235–237).

„Ist die Metaphorik der sexuellen Gewalt tatsächlich untrennbar mit der prophetischen Ehemetaphorik verbun-