

J. Christine Janowski

Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?¹

Mit der Themafrage "Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?" steht nicht nur die Frage theologischer, elementarer: christlicher, Identität zur Debatte. Es geht mit ihr fundamentaler auch um das seit nun fast 2000 Jahren (vgl. z.B. schon Gal 1,6ff; 1Kor 15,12ff) umstrittene Verständnis dieser Identität.

Der Streit um dieses Verständnis hat sich gemäß christlichem Wahrheitsanspruch traditionell vor allem an Begriffen wie "Orthodoxie" und "Häresie" festgemacht, um neuprotestantisch durch den dritten, weichen Begriff der "Heterodoxie" zunächst nur ergänzt zu werden. Seit einiger Zeit ist er aus verschiedenen Gründen unter Titeln wie "Pluralismus" und "Synkretismus" in eine neue Phase getreten. Dafür steht feministische Theologie in zugespitzter Weise gut. – Um dies kenntlich zu machen, gehe ich methodisch zunächst von einer theologisch und kirchlich extremen Außenperspektive auf feministische Theologie und nicht nur auf sie aus.

Auf der schmalen Basis erster, weithin außerwissenschaftlicher Experimente feministischer Theologie wurde bei uns in Deutschland vor über zehn Jahren von evangelikaler Seite her die Themafrage so mit "ja" beantwortet, daß dies einer Kampfansage und einem Todesurteil gleichkam (P. Beyerhaus u.a. 1983: 7ff, 95ff). Denn "Synkretismus" wurde hier von vornherein identifiziert mit einem 'unkontrollierten' bzw. willkürlichen, 'diffusen Konglomerat von verschiedensten Dingen', d.h. in diesem Falle: von Christlichem und "Neuheidnischem" wie Naturreligiosität, östlicher Mystik, Magie, Astrologie, Zauberei, matriarchalen Kultfeiern usw. Und dieses "diffuse Konglomerat" wurde eingestuft als bedingt durch einen unbiblischen und häretischen "Aufstand" gegen "die patriarchale Ordnung" in Kirche und Gesellschaft bzw. – personalisiert – "gegen den Mann". Man berief sich für dieses Doppelurteil, in dem ein rein negativer Synkretismusbegriff einem Häresieurteil entspricht, charakteristischerweise besonders auf eine Walpurgis-

¹ Eine stark erweiterte Fassung dieses Aufsatzes erscheint in: V. Drehsen/ W. Sparr (Hg.) 1995 - einem interdisziplinären Sammelband des Bayreuther Kolloquiums für religiöse Sozialisation.

nacht in Hofgeismar, auf Wiederbelebungen der Göttin und auf selektives Bibellesen in "Schwestern-Hexegesen". Man kritisierte prinzipieller feministische Theologie als eine "pseudotheologische... Theologie von unten". Denn in ihr werde weibliche Erfahrung zum Maß aller Dinge erhoben, dem "narzistischen" Ideal der Selbstverwirklichung in "politisiertem Aktivismus" gefrönt und – diesmal auf weiblich – gleichsam der Sündenfall der Neuzeit fortgeschrieben. Man verband dies mit der Prophezeiung, ein "so wirres Zeug" könne "sich nicht lange halten" und man werde noch einmal die Zulassung der Frauen zum Pfarramt bereuen, um damit nicht zuletzt dem gegenwärtigen Papst in die Hände zu spielen.

Feministische Theologie hat sich gleichwohl nicht nur bis heute auch in Deutschland "gehalten". Sie hat sich darüber hinaus hier wie andernorts auch verbreitet, positionell, kontextuell und methodisch auch wissenschaftlich ausdifferenziert und zumindest vorläufig "entwirrt", dazu international vernetzt. Zugleich hat sie im Sinne eines dezidierten innerfeministischen Pluralismus eine an sich – ich sage: an sich! – dezidiert tolerante Streitkultur entwickelt. Diese schließt erbitterten Streit gerade im Blick auf die Göttinnenfrage ebenso wenig aus wie immer neue Lernprozesse.

Gleichwohl ist selbst aus schlechterdings nichtevangelikaler Perspektive die Frage "Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?" geblieben. Andernfalls hätte man sie mir nicht vor einiger Zeit im Rahmen des interdisziplinären Bayreuther Kolloquiums für religiöse Sozialisation gestellt, das sich der Diskussion gegenwärtiger Synkretismusprobleme widmete. Und das Bleiben dieser Frage ist allein schon aus einem doppelten Grunde nicht unverständlich. Denn zum einen spricht die sprachliche Verschmelzung zumindest scheinbar völlig heterogener Größen wie "feministisch" und "Theologie", also das, was man einen Synkretismus sprachlicher Art nennen könnte, für das, was man von da aus – unterstützt durch einen engen Theologiebegriff – einen Synkretismus sachlicher Art nennen könnte, nämlich von Theologie und feministischer Bewegung. Zum andern impliziert feministische Theologie nicht nur noch einmal mehr eine mehr oder weniger radikale Erschütterung des herrschend gewordenen christlichen Symbolsystems sowie (des Verständnisses) der Kanonizität der biblischen Schriften. Sie verbindet sich auch mit mehr oder weniger radikalen Konsequenzen aus dieser Erschütterung. Und diese Konsequenzen beginnen bei der Forderung nach einer auch liturgischen "inclusive language" von "frauengerechter" Art (z.B. H. Köhler u.a. 1990; N. Sommer, Hg., 1985; E. Schüssler Fiorenza ²1993: 42ff), um sich im Göttinnenproblem nur zuzuspitzen. – Doch hat die durchaus nicht unverständliche Frage auch ihre Tücken.

Ich werde deshalb nach diesem ersten, einleitenden Teil in einem zweiten drei dieser Tücken umreißen. Und zwar so, daß dies zur differenzierteren Formulierung der Themafrage und zugleich zu Begründung von Verfahren und Ziel des dritten Teils führt. In diesem werde ich eine entsprechend differenzierte und zugleich vorläufige Antwort zu geben versuchen.

II

1. Tücke: "Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?" – damit wird nach der Relation durchaus umstrittener Begriffe gefragt, die zugleich auf unklare Weise belastet sind mit normativen Identitätsvorstellungen, insofern auch mit "Orthodoxie"-Vorstellungen.

Das gilt allemal für den Synkretismusbegriff, der sich "klassisch" auf Verschmelzungs- bzw. Austauschprozesse zwischen synchron vorhandenen Religionen bzw. Religionselementen bezieht, oft von älteren und jüngeren. Denn zwar wurde von ihm kürzlich – sowieso etwas überzogen – behauptet, in seine "Definition" sei "von der Theologie und Religionswissenschaft dieses Jahrhunderts so viel Mühe investiert worden wie in kaum einen anderen Begriff" (A. Feldtkeller 1992: 224). Aber nicht nur hat dieser Klärungsprozeß zu sehr unterschiedlichen Synkretismusbegriffen und -theorien geführt, die z.B. ein und dasselbe Religionsphänomen als "synkretistisch" identifizieren oder aber nicht identifizieren lassen (vgl. im Blick auch nur auf das Alte Testament F.J. Stendebach 1991; M. Weippert 1990). Nicht nur wurden in ihm Unterscheidungen zugunsten eines doppelten Synkretismusbegriffs eingeführt wie z.B. zwischen Element- und Systemsynkretismus (bes. U. Berner – seit 1978), zwischen identitätsbereicherndem, ja für die Überlebensfähigkeit und Ausbreitung einer Religion sogar notwendigem, gleichwohl ambivalentem Synkretismus und identitätsgefährdendem, willkürlichem (bes. T. Sundermeier 1991 und 1992) usw. Abgesehen von der Standpunktrelativität solcher Unterscheidungen und faktisch flüssiger Grenzen in dem durch sie geordneten Material hat dieser Klärungsprozess bisher zumindest in deutscher systematischer Theologie protestantischer Prägung auch kaum Spuren hinterlassen (Ausnahmen bes.: W. Pannenberg 1967: 268ff; F. Wagner 1994). Er bleibt hier vor allem ein nach wie vor negativ besetzter Begriff. Außerdem ist der Synkretismusbegriff in der sog. Posthistoire bzw. Postmoderne längst nicht mehr nur ein theologischer und religionswissenschaftlicher Begriff (vgl. z.B. die Rede vom Synkretismus künstlerischer Stile), auf den er historisch sowieso nicht zu reduzieren ist (vgl. seine historisch primäre Ableitung von Plutarch:

Zusammenhalten [der Kreter] in der Situation der Bedrohung durch einen äußeren Feind unter Zurückstellung interner Differenzen, bei Erasmus angewandt auf das Zusammenhalten von Gelehrten).

Die genannte Strittigkeit und Unklarheit gilt in anderer Weise auch für den Begriff "Feministische Theologie". Denn nicht nur wird trotz der Selbsteinschätzung feministischer Theologie als einer neuen und erneuernden Theologie von außere feministischer Seite gern von "sogenannter feministischer Theologie" oder von Pseudotheologie (s.o. I, vgl. ferner E. Schmetterer 1989: 199ff) gesprochen. Es ist innerfeministisch auch strittig, wer oder was unter diesen Begriff fällt. Diese Strittigkeit betrifft nicht zuletzt das Verhältnis zur "Theologie" oder auch "Theomythie" bzw. zum Göttinnenfeminismus, zur sog. matriarchalen Spiritualität und zur neuontologischen, dann gynökologischen Philosophie der wirkungsmächtigen M. Daly (1981; ²1982 bis hin zu 1992). Sie betrifft mit Folgen für spezifische Synkretismusprobleme darüber hinaus inzwischen auch das Verhältnis zur lateinamerikanischen "Womanist Theology" (dazu Gössmann u.a., Hgin, 1991: 438-440).

2. Tücke: Die Frage "Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?" relationiert darüber hinaus zwei dem formalen Status nach zunächst völlig heterogene Begriffe. Denn "Feministische Theologie" ist primär eine programmatische Selbstbezeichnung mit entsprechend implizitem Imperativ – auch nach außen. "Synkretismus" aber ist ist "klassisch" vor allem eine analytische oder kritische Fremdbezeichnung, die einer Außen- oder doch Metaperspektive von zugleich selbstreferentieller Art entspringt, also zugleich etwas über diejenigen verrät, die sie anwenden.

Fundierbar durch eine am Problem der Identität nicht nur einer Religion, sondern auch von deren Trägern orientierte systemtheoretische Synkretismustheorie (vgl. A. Feldtkeller 1992), besteht angesichts dieser Heterogenität die Gefahr, die Themafrage mit Folgen für ihre Beantwortung unterzubestimmen. Das heißt: Es besteht die Gefahr, das begründete Selbstverständnis feministischer Theologie als einer neuen, die Identitätsbeschädigungen primär von Frauen durch Patriarchalismus, Androzentrismus und Sexismus nicht mehr hinnehmenden Theologie nicht oder nicht hinreichend zu berücksichtigen – und zwar bis hinein in ihren möglicherweise eigenen, auch kritischen Beitrag zum Synkretismusbegriff und -problem.

Diese Gefahr wird durch sie selbst verstärkt. Denn das "klassische", interreligiöse Verhältnisse betreffende Synkretismusproblem im Blick auf sie selbst steht in ihr bisher alles andere als im Zentrum. Und der Synkretismusbegriff wurde in ihr bis vor kurzem nur gelegentlich in

Reaktion auf externe Kritik aufgenommen. Auch dies aber geschah nur so, daß dabei der eigene, kritische Beitrag zum Begriff und Problem nicht oder doch nicht hinreichend kenntlich wurde. – Dazu drei Bemerkungen:

(a) In der Überflut der internationalen feministischen Literatur ist mir fast kein Titel bekannt, der darauf hinweist, das Synkretismusproblem als solches – zumal direkt – zu thematisieren. Wohl aber wird es zumindest für die Außenperspektive allein schon durch eine Fülle von Titeln in spezifischer Weise signalisiert. Das geschieht besonders deutlich in Titeln wie "Why Women Need the Goddess" (C.P. Christ 1977), "Vom Vatergott zur Muttergöttin" (Dies. 1985), "Die Göttin und ihr Heros" (H. Göttner-Abendroth 1993), "Sophia – Göttin der Weisheit" (C. Matthews 1993). Es geschieht betont spirituell in Titeln wie "Der Weg zur Göttin der Tiefe" (S.B. Perera 1980), zu denen Titel wie "The Spiritual Dance" (Starhawk 1979 [1985]) zu vergleichen sind. Es geschieht versteckter in Titeln wie "Maria. Die geheime Göttin im Christentum" (C. Mulack 1985), sehr viel versteckter noch in Titeln wie "Zu ihrem Gedächtnis" (E. Schüssler Fiorenza 1993). Und selbst kritische innerfeministische Titel wie "Wiederbelebung der Göttinnen?" (S. Heine 1987) oder "Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuer Entwürfe" (M.-T. Wacker 1987) sind bisher nicht direkt am Synkretismusproblem orientiert. Sie sind statt dessen an Denkfehlern orientiert, also – mit S. Heine gesprochen – an "Kopflösigkeiten des Herzens" (Dies. aaO: 7ff) oder – mit M.-T. Wacker gesprochen – an "nachlässigem Denken" (Dies. aaO: 24), das z.B. von Carol Christ (1985: 11) ausdrücklich verteidigt wurde.

Dabei wurden abgesehen vom Antijudaismusproblem (s.u. III) nicht nur von Heine und Wacker im Blick auf die Göttinnenfrage zum einen feminismusunspezifische Denkfehler angemahnt wie z.B.: Verwechslung von historischen Hypothesen mit Fakten, naturalistischer Kurzschluß von Gottes- bzw. Göttinnenbildern auf gesellschaftliche Zustände und Trägergruppen, Vermischung von Ideologiekritik mit neuer Ideologie, von Modernitätskritik mit Regression, von Religionskritik mit unkritischer Religiosität. Oder es wurden – z.T. auch im Blick auf einen bloßen Metaphernwechsel – feminismusspezifische Denkfehler angemahnt, die feministisch kritisierte traditionelle Fehler zugleich nur modifiziert fortschreiben wie z.B.: umgekehrter Sexismus, Verfall an traditionelle oder aber neue Weiblichkeitskonstruktionen bzw. an Ontologisierungen des Weiblichen. Insofern wurde auf durchaus noch unabgeschlossene Weise auch innerfeministisch das angemahnt, was man als "petitito principii", "Metabasis eis allo genos", "circulus vitiosus" problematische Synkretismen logischer, methodischer und wis-

senschaftstheoretischer Art mit sachlichen Konsequenzen für das religiöse und theologische Synkretismusproblem nennen könnte.

Ebenso wie ein jüngster Lexikonartikel zum Stichwort "Gott/ Göttin" (E. Gössmann u.a., Hgin, 1991: 158-173) scheint zwar das Gesagte von vornherein für einen religiösen Synkretismus formal mehr oder weniger unreflektierter und material problematischer, weil die Identität des christlichen Glaubens bedrohender Art, zu sprechen. Doch abgesehen vom fundamentalistisch und konfessionalistisch nicht lösbaren Problem "der" christlichen Identität, wird dieser Synkretismus nicht nur vom primären Identitätsproblem eines jeden Feminismus aus zu rekonstruieren sein als in spezifischer Weise reflektiert (s.u. III). Er ist – wie schon jetzt deutlich – auch keinesfalls Signum feministischer Theologie insgesamt.

(b) Die Einheit von Reflektiertheit und Unreflektiertheit betrifft in spezifischer Weise die m.W. wenigen Fälle, in denen in Reaktion auf kritische Außenperspektiven der gelegentliche Synkretismusvorwurf feministisch dadurch aufgefangen wird, daß man den Synkretismusbegriff undifferenziert entweder übernimmt oder ablehnt.

Undifferenziert übernommen wird er z.B. von der modifiziert jungianschen C. Mulack mit entsprechend neugnostischen Zügen, zu denen sie sich auch offen bekennt (²1988). Denn sie rekurriert – vergrößert – auf die alte religionsgeschichtliche These, der frühe christliche Glaube sei insgesamt ein "synkretistisches Gebilde" (aaO: 227, Anm. 1), um diese These ohne Wenn und Aber zu prinzipialisieren und damit systematisch ins Beliebiges zu überführen – u.a. auch geschichtsvergessen (vgl. bes. "Deutsche Christen").

Undifferenziert abgelehnt wird er z.B. von R.R. Ruether, obwohl sie mit Entsprechungen zu ihrem vorläufigen Entwurf eines neuen feministisch-theologischen "Kanons" (1987) in ihrem Buch zur Theologie und Praxis der "Frauenkirche" des "Exodus aus dem Patriarchat" dazu auffordert, "hier und jetzt das neue Brot des Lebens zu backen" (1988: 15), und u.a. in Anknüpfung an Jüdisches und Vorbiblisches Liturgien und Rituale vorschlägt zum Lebenszyklus der Frau, zum jahreszeitlichen Zyklus, z.B. zur Neumondwende, zum Abendmahl mit Milch und Honig bei der Feier des Exodus aus dem Patriarchat (aaO: 115ff). Denn abgesehen von ihrer Sicht der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge lehnt sie den Synkretismusvorwurf deshalb ab, weil sie – ähnlich wie Evangelikale (s.o. I) – den Synkretismusbegriff verengt auf "ein willkürliches Zusammenbringen von Überlieferungen ..., die in keinem inneren Zusammenhang stehen" (aaO: 116).

Der Synkretismusbegriff wird also feminismusapologetisch undifferenziert dort aufgenommen, hier abgelehnt. Beides fällt hinter neuere Differenzierungen im Synkretismusbegriff zurück, die zugleich mit einem verflüssigten Identitätsverständnis das Problem des Grenzgangs zwischen Identitätsverlust und -bereicherung einer Religion anmelden. – Dieses Problem ist bei Ruether auf Kosten des von ihr verengten Synkretismusbegriffs wenigstens präsent. Bei Mulack gerät es aus dem Blick. Genau das aber ist um so problematischer, ja selbstwidersprüchlicher, als feministische Theologie doch zuallerst einmal kritische, d.h. in ihrem Falle: kritisch auf die Verschmelzung von Juden- und Christentum mit Patriarchalismus, Androzentrismus und Sexismus bezogene, Theologie sein will, der gemäß gerade nicht alles möglich sein kann und soll.

(c) Eben diese Verschmelzung mit Patriarchalismus usw. wurde zugleich mit der außermännlich oft schon angemahnten Verschmelzung speziell von westlichem Christentum mit auch geistigem Kolonialismus wie Imperialismus kürzlich von der asiatischen feministischen Theologin Chung Hyun Kyung in ihrem Buch "Schamanin im Bauch – Christin im Kopf" unter den Titel eines für Frauen doppelt 'tödlichen' "Synkretismus" gebracht (1992: 28 u. 33ff). Mit durchaus sachlichen und sprachlichen Entsprechungen in sonstiger feministischer Theologie wurde damit das aus feministischer Perspektive primäre Synkretismusproblem auch terminologisch auf den Punkt gebracht. Und es läßt sich daraus als *Grundthese* folgern: Feministische Theologie ist ihrem Ansatz nach an sich primär ein in spezifischer Weise synkretismuskritisches Phänomen. Die Frage "Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?" kehrt sich also in feministischer Außenperspektive auf die sog. traditionelle Theologie nach dem Maßstab des feministisch primär zur Debatte stehenden Identitätsproblems zunächst einmal einfach um und ist an die Adressanten zurückzugeben.

Indem Chung zugleich daran erinnert, daß es gerade westliche Theologie ist, die in ihrem eigenen, undurchschauten Synkretismus der Theologie der sog. Dritten Welt auch sonst den Synkretismusvorwurf macht (aaO: 33ff), wird auf feministisch nur zugespitzte Weise an eine Kontextrelativität des Synkretismusproblems erinnert, die zugleich das Problem der Macht – auch zur Definition von "Synkretismus" – tangiert. Der Synkretismusbegriff beginnt also über sonstige Strittigkeiten und Unklarheiten hinaus kontextualistisch und relativistisch zu schildern. Und zwar um so mehr, als Chung selbst nicht nur eine Unhintergebarkeit von Synkretismus voraussetzt (aaO: 34f), sondern auch einen neuen Synkretismus fordert: einen nicht tödlichen, auch ökologisch angemessenen "life-centered" bzw. "survival-liberation-centered

syncretism" dezidiert asiatisch-feministischer Prägung (aaO 204f; vgl. 34, 36, 58ff, 74ff, 123ff, 169ff, 193ff) von einigermaßen verletzt-agressiver Art. Dieser aber trägt auch unter Voraussetzung der Möglichkeit eines "Christ-centered syncretism" (M. M. Thomas 1985), von dem bei Chung wohl kaum zu sprechen ist, selbst nach synkretismusoffenen Stimmen problematische Züge (T. Sundermeier 1992: 207f). Er erinnert zudem in mancher Hinsicht an den Göttinnenfeminismus bzw. an die matriachale Spiritualität westlicher Prägung (vgl. dazu auch Chung 1988a und b) – bis hinein in die selbst etwas gewaltsame Absage an die "Gewalt der Abstraktion" (1992: 183). Und dabei führt das entsprechend "nachlässige Denken" (s.o.) dazu, daß sich auf zugespitzte Weise der Widerspruch ergibt: Trotz feministisch dezidiertem Kontextualismus und in diesem Falle sogar Synkretismus wird die eine kontextuelle Gestalt von Synkretismus schlechthin verworfen zugunsten einer anderen Gestalt.

Unter Voraussetzung einer Beschränkung des Synkretismusbegriffs auf interreligiöse Verhältnisse und zugleich eines bestimmten Religions- und Kulturbegriffs wird man zwar gegenüber seiner patriarchats- usw. kritischen Verwendung die Unterscheidung zwischen Synkretismus und Inkulturation einklagen können; man wird also von einem Synkretismus begriffslogischer Art und einem allzu nachlässigem Denken sprechen können. Aber eben jene Voraussetzungen sind nicht erst feministisch strittig. Darüber hinaus wäre in Anschluß an Luthers religionskritische Ausführungen zum 1. Gebot in seinem Großen Katechismus daran zu erinnern, daß selbst noch religionskritisch alles quasi-religiös besetzbar ist wie z.B. die Politik (vgl. z.B. L. Feuerbach), also z.B. auch das Patriarchat, das damit zum Patriarchalismus wird.

3. Tücke: Neuorthodoxe Synkretismusphobien, die einem verengten Offenbarungsverständnis entsprechen, steigern sich gegenüber feministischer Theologie gerade in sprachlich-symbolischer Hinsicht aus mehrfachen Gründen: durch die Unklarheit und Strittigkeit der Begriffe "Synkretismus" und "Feministische Theologie", die Unvertrautheit mit dem feministisch primär zur Debatte stehenden Synkretismusproblem sowie die mangelnde Vertrautheit mit dem in sich höchst differenzierten Phänomen feministischer Theologie.

Dieser Tücke gegenüber erscheint es mir aus sachlichen, methodischen und kontextuellen Gründen als notwendig, die Themafrage folgendermaßen auszudifferenzieren: "Feministische Theologie und Spiritualität – ein *tendenzielles* Synkretismusphänomen? Wenn ja – *inwiefern?*"

(a) Der sachliche Grund ist der Charakter feministischer Theologie, sofern zu ihr ein Dreifaches gehört:

Zum einen ist feministische Theologie in ihren jüdischen und christlichen Grundgestalten wesentlich mitbestimmt durch die Suche nach einer neuen, oft "ganzheitlich", "weisheitlich" oder — spezieller — auch "weiblich" genannten "Spiritualität" einschließlich entsprechender Rituale (vgl. dazu in diesem Heft die Beiträge von T. Müller und U. Wagner-Rau, ansonsten hier nur kompendiarisch E. Gössmann u.a., Hgin, 1991: 374-378, 433-435). Sie überschneidet sich darin mit einer entsprechenden Suchbewegung des post- bis antijüdischen und post- bis antichristlichen Feminismus, der sich sehr oft gar nicht mehr als "theologisch", sondern z.B. als "theologisch", "religiös" oder aber nur noch als "spirituell" versteht (dazu u. III). Insofern ist nicht nur zwischen feministischer Theologie und Spiritualität zu unterscheiden, sondern auch zwischen verschiedenen Grundgestalten feministischer Spiritualität. Und es wird sich zeigen (s.u. III), daß diese Unterscheidung trotz mancherlei Überschneidungen gerade das Synkretismusproblem betrifft.

Zum andern gibt es nicht nur eine Fülle von feministisch-theologischen Titeln, sondern auch von ganzen Forschungsrichtungen, die sich beim besten oder auch schlechtesten Willen nicht unter den Titel "Synkretismus" bringen lassen. Ähnliches gilt für die feministisch-theologischen Grundrichtungen, zu denen zumal in Amerika immerhin auch eine evangelikale gehört.

Schließlich hat feministische Theologie einen ausgesprochen experimentellen, von permanenten Selbstrevisionen bestimmten Charakter. Sie ist also nicht festlegbar auf ihren einstweiligen phänomenalen Bestand.

(b) Der methodische Grund ist von da aus der, daß trotz unterschiedlicher Ausdrucksgestalten feministischer Theologie und Spiritualität nach einer Grundtendenz, Tiefenstruktur und stukturellen Dynamik zu fragen ist. Deren künftige Verwirklichung aber wird angesichts feministisch dezidierter und erwiesener Kontextualität mit davon abhängen, wie man sich in Kirche und Theologie zum Phänomen feministischer Theologie in Zukunft verhalten wird, d.h. vor allem: wie man sich zu dem von ihr angemahnten Synkretismus von Kirche und Theologie mit Patriarchalismus, Sexismus und Androzentrismus stellen wird.

(c) Zum kontextuellen Grund gehört innerdeutsch gegenwärtig ein Doppelpertes: Zum einen wird die schwierige Debatte um eine Institutionalisierung feministischer Theologie nachweislich mitbestimmt von einem undifferenzierten Synkretismusverdacht (z.B. epd v. 27. 6. 93).

Zum andern hat das inzwischen niedergelegte württembergische "Lehrzuchtverfahren" gegen eine feministische Pfarrerin und Gynergetin, die wohl besser Theologin oder Theamythin als Theologin zu nennen wäre, das Problem der Identifikation von feministischer Theologie und Synkretismus problematischster Gestalt verstärkt. Denn zumal angesichts einer vorkritisch zu nennenden Lehrzuchtordnung stand dieses Verfahren trotz gegenteiliger Versicherungen nicht ohne Grund unter dem Verdacht, wenn nicht gegen feministische Theologie überhaupt gerichtet gewesen, so doch in diese Richtung mißbrauchbar zu sein. Könnte doch nach dieser Lehrzuchtordnung einem Großteil feministischer Theologie – übrigens auch anderer Theologie! – in der Tat der Prozeß gemacht werden. Und stand doch mit dem Lehrzuchtverfahren primär das Buch "Das Schwarzmond-Tabu. Die kulturelle Bedeutung des weiblichen Zyklus" (J. Voss 1988) zur Debatte, das mit der Menstruation der Frau einen nachweislich höchst empfindlichen und bezugsreichen, am Frauenamtsproblem überdeutlich erkennbaren Punkt der Tradition thematisiert. Genau dieser Punkt aber steht auch sonst feministisch immer wieder zur Debatte – auch praktisch bzw. rituell (vgl. Menstruationsfeiern – dazu z.B. R.R. Ruether 1988: 239ff; vgl. 224ff).

Die Chance jedoch, diesem empfindlichen Punkt einmal ernsthaft ins Auge zu sehen, hat dieses Buch leider veran. Denn es ist fixiert auf die Alternative von Frauenblut und Christusblut, ternärer Mondgöttin mit ihrem Heros und männlicher Trinität sowie traditioneller Christologie, kosmischem Uterus und "patriarchaler" Wortschöpfung, heiliger Wildsau als Göttinnensymbol und kirchlichem Hausschwein. Es plädiert faktisch für einen spirituell-weltanschaulichen Synkretismus von gleichsam öko-menstruell-zyklizistischer Art, der mit einem bißchen, matriarchal präzisierten, u.a. antijudaistischen Jesusrauschen versetzt ist. Es bedenkt die "Bibel als Ganzes" mit dem Verdikt der "Zerstörung weiblicher Potenz" und bringt speziell die johanneischen Worte über die Einheit von Vater und Sohn unter den Titel des "Neurotisch-Symbiotischen". Dieser Synkretismus aber basiert – ganz undogmatisch gesprochen – auf dem, was im Sinne schon vorthelogisch mangelnder Dignität kaum mehr als schlechtesten Synkretismus logischer, methodischer und wissenschaftstheoretischer Art genannt werden könnte: auf einem etwas narzistischen Gemisch von feministisch modifiziertem Jungianismus bzw. Psychologismus, Matriarchatsforschung, Symboltheorie, Etymologie bzw. Etymophantasie, Chromosomenforschung und Relativitätstheorie, einem bißchen wirklich theaphantastischer Exegese usw. Er pervertiert so u.a. das zur feministischen Theologie gehörige Programm nicht nur innertheologischer Interdisziplinarität.

Ich werde nun im dritten Teil die von mir mit Gründen ausdifferenzierte Themafrage "Feministische Theologie und Spiritualität – ein tendenzielles Synkretismusphänomen? Wenn ja – inwiefern?" grundrißartig einer vorläufigen Antwort entgegen zu führen versuchen. Dabei werde ich ausgehen vom Referenzrahmen feministischer Theologie und Spiritualität jedweder Prägung: dem Feminismus. So sehr innerhalb des Feminismus zu differenzieren sein mag – als Phänomen eines Bruches spricht er aufgrund der sprachlichen Konnotationen von "Synkretismus" (vgl. Verschmelzung) zunächst noch einmal mehr für das Gegenteil von Synkretismus. Ich werde von da aus fragen, warum sich unter Voraussetzung einer religiösen Besetzung dieses Referenzrahmens neuartige Gestalten von Religiosität bzw. Spiritualität ergeben können, die wirklich synkretistische – und zwar nicht nur aus dogmatischen Gründen problematisch zu nennende – Gestalten sind. In bewußter Abhebung von dieser Frage werde ich dann die andere Frage stellen, ob und inwiefern christliche feministische Theologie und Spiritualität von ihrem *Ansatz* her ein *tendenzielles* Synkretismusphänomen *ist* bzw. unter welchen Voraussetzungen sie als solches *bezeichnet werden könnte*. Die Themafrage wird insofern noch einmal differenziert. – Dabei setze ich zunächst einen am Problem der Identität und des Identitätsverlustes einer Religion orientierten doppelten Synkretismusbegriff voraus, ferner dessen feministisch zugespitzte Modifikation und Irritation durch das Problem der Identität und des Identitätsverlustes von deren Trägern und Trägerinnen. Genau diese Modifikation und Irritation wird dann im Blick auf christliche feministische Theologie wie Spiritualität zugleich zur Erinnerung an ältere Synkretismusbegriffe führen.

III

1. Zum Referenzrahmen: Die sog. erste Frauenbewegung ist nicht zuletzt dadurch gekennzeichnet, daß direkte Teilhaber der französischen Revolution die proklamierte "Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit" nicht auf die "Schwestern" angewandt wissen wollten, als diese "Gleichheit und Freiheit" auch für sich proklamierten – bis hin zu ihrer gelegentlichen Guillotiniierung. J. G. Fichte sprach zwar den Frauen alle Menschen- und Bürgerrechte zu, sofern auch sie "völlige Menschen" seien; und das war weder damals noch später unbestritten. Aber auf die Frage, "ob und inwiefern das weibliche Geschlecht alle seine Rechte ausüben *auch nur wollen könne*", gab er eine "vernünftigerweise" verneinende, seiner "ganzen Theorie" entsprechende Antwort (1797: 343-353). S. Freud war zur zweiten Hälfte dieser Be-

wegung mit einer Fülle von sog. hysterischen und depressiven Frauen konfrontiert und erklärte ihre Leiden durch die phallogozentrische Theorie vom Penisneid der Frau als Variante für seine am Mann orientierte Theorie vom Kastrationskomplex (vgl. J. Laplanche/ J.-B. Pontalis 1972: 242-249). Er setzte damit eine nochmalige Modifikation der insbesondere aristotelischen, durch Thomas v. Aquin rezipierten und vergrundsätzlichten These von der Frau als spezifischem Mängelwesen voraus, nämlich als minderem bzw. "mißlungenem Mann"/ Menschen (J. C. Janowski ²1991: 95). Und von ihm ist der Stoßseufzer überliefert: "Lieber Gott, was wollen denn die Frauen?" (S. Brownmiller 1984: 121).

Dieser Stoßseufzer aber ist vermutlich manchem aus dem Herzen gesprochen auch im Blick auf die sog. zweite Frauenbewegung des 20. Jahrhunderts, besonders seit Ende der 60-er-Jahre, die ich hier im Anschluß an eine verbreitete Sprachregelung die feministische nenne. In ihr wurde in Analogiebildung zu "Rassismus" der Terminus "Sexismus" geprägt. Der alte Patriarchatsbegriff wurde aufgenommen und zugleich auf eine noch un abgeschlossene, z.T. strittige Weise neu bestimmt. Darüber hinaus wurde als Analogiebildung zu "Anthropozentrik"/ "Anthropozentrismus" auch der Terminus "Androzentrik"/ "Androzentrismus", d.h. Männerzentriertheit oder Orientierung am Mann bzw. am sog. Männlichen als Maß, ins kritische Grundinventar aufgenommen, das neuerdings durch "Kyriarchat"/ "Kyriozentrismus" erweitert wurde (E. Schüssler Fiorenza 1992 und 1994). — Was also will die feministische Bewegung bzw. der Feminismus?

Sehr vereinfacht läßt sich mit D. Sölle (1983: 198ff) sagen: Der Feminismus ist derjenige "Teil der Frauenbewegung, der nicht nur für die (formale) Gleichberechtigung kämpft, sondern (auch) für eine andere, neue Kultur", die die "Menschen" — also nicht nur die Frauen — nicht mehr "beschädigt, zerstört, verkrüppelt". Es geht ihm darum, über das "große Auch" bzw. "Gleich" hinaus "zu einem großen ganz Anders (zu) kommen ... Feministische Zielvorstellungen müssen anders sein als die herrschenden männlichen" und entsprechen nicht nur einer Veränderung innerhalb des "System(s)", sondern auch des Systems selbst und seiner Teilsysteme. Zur Illustration bemüht Sölle ein Lied aus der amerikanischen Frauenbewegung: "Mach mich stark, halt mich schwach, Mutter Göttin, make me strong, keep me weak". Und sie fügt hinzu, daß "das große ganz Anders", also der Abschied von falscher Stärke und falscher Schwäche, auch von "aufgeklärten und sensiblen Männern" als notwendig erkannt werde. Das gelte theologisch speziell für L. Swidler, der in einem der Frage "War Jesus Feminist?" gewidmeten Aufsatz (1974) mit relativ gutem Anhalt am Neuen Testament mit "ja" geantwortet habe. Und zum Zeichen dessen, daß

das "große ganz Anders" der neuen Kultur auch die Sprache betrifft, sind ihre Ausführungen mit dem Titel "Gott und ihre Freunde" überschrieben.

Das wird manchem (vgl. z.B. S.H. Pfürtner 1993: 143 und 151ff) sicherlich zunächst nur als Sprachzerstörung, Sprachbarbarei oder auch Synkretismus sprachlicher Art erscheinen, der auf einen solchen sachlicher Art verweist. Gehört doch gemäß der nicht nur von Sölle so genannten "herrschenden männlichen" oder auch androzentrischen Kultur zu "Gott" sprachlich das "er/ sein". Ist in dieser Kultur doch das "ihre/ sie" mit der Göttin besetzt, die zu verehren schon im Alten Testament unter Strafandrohung verboten wird (bes. Jer 7,16ff). Und scheint doch von daher das Programm einer ganz anderen Kultur in das einer ganz anderen, auf problematische Weise synkretistischen Religion überzugehen.

Damit wird nicht nur auf spezifische Weise signalisiert, was ich unter den Titel des Feminismus als Phänomen primär eines Bruches, das Problem seiner religiösen und theologischen Besetzung sowie seines Umschlags in ein Synkretismusphänomen brachte, das sich hier immerhin auf Jesus als patriarchal nicht vereinnahmbar bezieht. Damit wird zugleich signalisiert, daß der Feminismus in der feministisch längst diskutierten Gefahr steht, auf seine Weise Fichtes "nicht wollen können" des "großen Auch" bzw. Gleich zu ratifizieren, d.h. dieses durch das "große ganz Anders" zu verlieren. Es wird damit ferner die feministisch längst erkannte Gefahr signalisiert, inmitten des Bruches mitbestimmt zu bleiben von dem, womit gebrochen wird: der Vorstellung von der Frau und dem sog. Weiblichen als vom Einen abgeleiteten "Anderen" (vgl. dazu schon S. de Beauvoir 1951), das nun wider eine Gleichschaltung und entsprechenden Differenzverlust aus seiner Inferiorisierung zu befreien und zu stärken ist. Es wird damit schließlich signalisiert, daß das sog. Frauenproblem nicht nur dem Anspruch, sondern z.T. auch der von Männern erkannten Wirklichkeit nach mehr als nur ein Frauenproblem ist.

Was soll das heißen? Mit welcher Sachlogik kommt es zur feministischen Verbindung der Forderung nach dem "großen Auch" bzw. Gleich mit dem "großen ganz Anders", die dann — wirklich oder tendenziell synkretistisch — auch religiös und theologisch besetzt werden kann? — Dazu hier knappstens nur Folgendes (vgl. J. C. Janowski 1988: TI I):

(a) Selbst unter Voraussetzung erkämpfter staatlicher Gleichberechtigungsparagraphen ist damit nachweislich nicht deren Umsetzung in entsprechende Rechtsbestimmungen der gesellschaftlichen Teilsysteme einschließlich der Kirchen garantiert.

(b) Selbst unter Voraussetzung einer solchen, bisher – zumal weltweit – sowieso nur partiellen Umsetzung sind die Verhältnisse weiterhin asymmetrisch und werden Frauen weiterhin offen oder sublim diskriminiert.

(c) Die Wahrnehmung formal gleicher Rechte ist auf eine Weise objektiv wie subjektiv blockiert, daß dies zum Rückstoß auf die traditionell vorausgesetzte Andersheit, zur Neureflexion auf sie und schließlich zu ihrer Aufwertung führt.

(d) Aufgrund der fortschreitenden, hart erkämpften Partizipation von Frauen an der akademischen Ausbildung ist die zweite, feministische Frauenbewegung sehr viel stärker als die erste verbunden mit der empirischen und historischen Erforschung sowie der theoretischen Reflexion auf die Gestalten und Gründe der Frauendiskriminierung – auch der Selbstdiskriminierung bzw. eines sog. weiblichen Masochismus. Diese kritische Reflexion macht selbst an kritischen Theorien in Philosophie, Soziologie, Psychologie und Linguistik im Blick auf deren Behandlung der Geschlechterdifferenz (im Sinne sowohl von "sex" als auch "gender", also sowohl von biologischem Geschlecht als auch von soziokulturell bedingten Rollen- und Wesenszuschreibungen) nicht halt. Und aus naheliegenden Gründen bezieht sie auch die jüdische und christliche Tradition einschließlich der Bibel mit ein.

Für unseren Zusammenhang ist dabei vor allem Folgendes wichtig: Die Erforschung von sprachlichem – auch grammatischem – wie symbolischem Androzentrismus verweist auf die Tiefe des Androzentrismusproblems (vgl. z.B. G. Lloyd 1985: bes. 3f; J. C. Janowski 1988: bes. 35-37; E. Gössmann u.a., Hgin, 1991: bes. 64-67). Dazu sind z.B. die Doppeldeutigkeit von hebr. "adam" (vgl. narrativ Gen 2) und mit Folgen für die Rede von der Menschwerdung Gottes lat. "homo", engl. "man", franz. "homme" sowie die generischen Maskulina "Mensch" und "Gott" samt ihres Gebrauchs zu vergleichen (vgl. z.B. Menschenrechte als Männerrechte, Anthropomorphismus als Andromorphismus). Und nachweislich sind in einer bis hinein in die Gegenwart reichenden Tradition die Bestimmungen der Differenz zwischen Mann und Frau und deren hierarchische oder doch in anderer Weise asymmetrische Relationierung symbolisch im Sinne einer entsprechenden Konstruktion von "männlich" und "weiblich" mit anderen Differenzen verknüpft – bis hinein in die von Geist, Idee bzw. Form und Materie (vgl. matrix), Geschichte bzw. Kultur und Natur, "Haupt" und "Leib" (vgl. Eph 5). Darüber hinaus stößt die Erforschung der "anderen", bisher nachweislich öffentlich (vgl. z.B. schon 1Kor 14,24; 1Tim 2,11ff) zum Schweigen gebrachten "Stimme" (C. Gilligan 1993) gerade in der Entwicklungspsychologie z.T. auf abweichende und neu

eingeschätzte Identitätsbildungsprozesse, moralische Konflikte und Konfliktlösungen. Und nicht zuletzt die feministisch über M. Klein, D. Winnicot u.a. hinausgeführte Theorie der Objektbeziehungen führt zur Neuberücksichtigung des Symbolproblems als Schnittpunkt auch mit dem Religionsproblem.

(e) Erweitert sich von da aus das scheinbar nur sozialpolitische sog. Frauenproblem aufgrund seiner überkommenen Bezugsprobleme ins Immense, so führt das mit einem gewissen, überkommenen Systemzwang zu Folgendem: Der Abschied von traditionellen, Frauen inferiorierenden Konstruktionen der Geschlechterdifferenz verbindet sich nicht nur mit der Kritik an traditionellen Sprach-, Symbol-, Denk- und Wahrnehmungsformen. Er verbindet sich auch mit der entsprechenden Suche nach anderen Formen. Das zugleich mit der Frau Inferiorisierte bzw. Privatisierte, mit ihr auch symbolisch verbundene "Andere" (z.B. der Vernunft) soll wie sie selbst nicht nur aufgewertet werden. Es soll mitsamt seines Korrelates auch neu gesichtet und bestimmt werden. Das geschieht nicht zuletzt auf dem Wege der Erforschung vernachlässigter oder gar verstellter Frauenditionen und der mehr als nur historischen oder empirischen Reflexion auf das Identitäts- und Differenzproblem besonders in feministischer Philosophie.

(f) Die genannte Suche ergibt nicht nur eine Anschlußfähigkeit an präfeministische Neuzeitkritik seit spätestens der Romantik – bis hin zur modifizierten "Wiederkehr des Verdrängten" wie z.B. der Natur, des Körpers, des Eros, des Mythos. Sie wird mitsamt eines gelegentlich messianisch aufgeladenen Selbstbewußtseins darüber hinaus durch weltweite Probleme unterstützt, denen auch die Friedens-, die ökologische Bewegung und die sog. Dritte-Welt-Bewegung zu entsprechen suchen. Diese Bewegungen aber überschneiden sich wie mit der New-Age-Bewegung so auch mit der feministischen bis hinein in die Trägergruppen (vgl. z.B. F. Capra/ C. Spretnak 1984). Denn hier wie dort geht es nicht zuletzt um das, was das "feministische" Grundproblem zu nennen ist: die Identitätsbildung durch Inferiorisierung der bzw. des Anderen. Diese aber kann sich nachweislich noch mit egalitärem, universalistischem und dialektischem Pathos verbinden.

2. Zur religiösen bzw. spirituellen Besetzung des Referenzrahmens: Mehr noch als die sog. erste Frauenbewegung ist die zweite, feministische z.T. mit radikaler Kritik am Juden- und Christentum verbunden, also negativ religiös besetzt. Das kann mit dem feministisch noch einmal verschärften "Abschied vom strafenden (Über-)Vater" (D. Pahnke 1993: 12) zu dem programmatischen "Beyond God the Father" M. Daly (vgl. 1982) oder "End of Traditional Religions" N.R. Goldenbergs (1979) führen und sich über längst schon vollzoge-

ne Theismuskritik hinaus zum post- bis antichristlichen und -jüdischen Feminismus präzisieren.

Wie beide programmatischen Formeln selbst schon zeigen, ist der Feminismus über negative religiöse Besetzungen hinaus auch positiv religiös bzw. spirituell besetzbar. Und dies aus folgenden Gründen:

(a) Mit dem "großen ganz Anders" geht es — wie gezeigt — um mehr als bloß eine sozialpolitische Umkehr. Es geht um eine neue Grundorientierung oder — wie es gelegentlich ausdrücklich heißt — um eine "Weltsicht", "wenn nicht gar" um ein "Bekenntnis" (H. Meyer-Wilmes 1990: 195) oder auch um ein neues "Bewußtsein" ("consciousness") und einen neuen "Geist" ("spirit"), eine neue "Spiritualität" ("spirituality" — bes. U. King 1989). Diesem feministischen "Bekenntnis" aber haben sich auch "Wende"-Denker wie F. Capra angeschlossen (21983; 1988), die zugleich für eine neue und in neuer Weise synkretistisch zu nennende Spiritualität gut stehen.

(b) Gerade bei traditionell religiöser Sozialisierung kann die Begegnung mit der feministischen Bewegung zu gelegentlich ausdrücklich so genannter "religiöser Erfahrung" führen (E. Gössmann u.a., Hgin, 1991: 195). M. Daly spricht sogar von "Offenbarungs"-Erfahrung (21982: 24, 136ff), um zugleich die feministische Bewegung daran zu erinnern, daß ihr Befreiungspathos ohne religiöse Dimension hohl und leer wird (aaO: 43ff, 47ff, 52ff u.ö.).

(c) Das durch radikale feministische Kritik an der jüdisch-christlichen Tradition entstandene Vakuum kann — ebenso wie der sog. Säkularismus überhaupt — gerade aufgrund einer nicht ganz ungefährlichen Rationalitätskritik religiös bzw. spirituell besetzt werden. Um so mehr, als dies z.T. auch für die ökologische Bewegung gilt. Es wird faktisch und aus rekonstruierbaren Gründen (vgl. das Problem des faktischen symbolischen Universums) auf mehrfache, z.T. sich überschneidende Weise besetzt durch einen neuen ikonoklastischen, mit Bildern nur noch ernsthaft spielenden "Sturz nach innen" (N. Goldenberg 1979: 26) bzw. in die Mystik und nach außen, auch in andere Religionen. So kann ein neumystisches, oft durch östliche, indianische oder germanische Spiritualität präzisiertes "nur noch Erfahrung" (Dies. aaO: 117), d.h. hier vor allem: Frauenerfahrung, propagiert werden. Dieses kann sich gelegentlich zumindest hypothetisch als "Christentum ohne Christus" verstehen (Dies. aaO: 9f) und sich vor allem nicht ohne theoretische, besonders psychologische, Begründung verbinden mit dem Göttinnensymbol als Symbol "der Stärke und Unabhängigkeit weiblicher Macht" oder "des Lebens, des Todes und der Wiedergeburtsergie in Natur und Kultur" (C.P. Christ 1985: 10f). Es kann sich darüber hinaus in radikalerem Ikonoklasmus mit der Kritik auch am Ge-

brauch des Göttinnensymbols als noch zu theismusverdächtig verbinden und zugunsten einer neuontologischen, dann gynökologischen bzw. gynergetischen Spiritualität präzisieren (M. Daly, s.o. II). Auch wenn gelegentlich behauptet und zu begründen versucht wird, daß und warum das Göttinnensymbol wieder "spontan ... entsteht" (C.P. Christ 1985: 9), entspricht dem die Suche nach möglicher Anschlußfähigkeit an andere Traditionen.

Die feministische Neuerforschung der Religionsgeschichte und Wiederaufnahme der Matriarchats- wie Hexenforschung können von da aus religiös oder aber – im ausdrücklichen Abschied auch vom Religionsbegriff (H. Göttner-Abendroth 1983: 172, 186f, 194f) – nur noch "spirituell" besetzt werden. Titel wie "Du Gaia bist Ich" (Göttner-Abendroth aaO) oder "Ich bin eine Hexe" (J. Jannberg 1983) sind dafür nur ebenso extreme Beispiele wie das Entstehen einer "Wicca-Church", die den Terminus "Church" radikal enteignet (dazu U. King 1989: 129ff). Ähnlich wie in neuzeitlichen "Renaissancen" u.a. von Germanischem handelt es sich oft auch ausdrücklich nicht um bloße *Wiederbelebungen* von Vergangenen (gegen S. Heine 1987).

Für unseren Zusammenhang heißt das ein Mehrfaches:

(a) Das primäre feministisch-theologische Synkretismusproblem: das Problem des Synkretismus von Juden- und Christentum mit Patriarchalismus, Androzentrismus und Sexismus, erledigt sich hier im Grunde durch deren Identifikation. Juden- und Christentum werden prinzipiell als hoffnungslos patriarchal, androzentrisch und sexistisch eingestuft.

(b) Der Übergang vom "großen Gleich" zum großen Ganz Anders" schlägt gelegentlich auch ausdrücklich ins Separatistische um.

(c) Der postjüdische und postchristliche Göttinnenfeminismus wird zwar auch innerfeministisch gelegentlich nicht nur deskriptiv unter den Titel des "Synkretismus" gebracht (vgl. u. King 1979: 133), sondern auch unter unter den des "Neuheidentums" (M.J. Weaver 1990: 6f). Er bringt sich aber selbstdeskriptiv gelegentlich unter den funktionalistischen Titel einer "befreienden Ideologie" (N.R. Goldenberg ²1988: 174) und läßt sich jedenfalls kaum mehr unter "klassische", an der lebendigen Kopräsenz von Religionen orientierten Synkretismusbegriffe bringen – seien sie nun positiv oder negativ besetzt oder aber neutral. Wird dieser Göttinnenfeminismus innerfeministisch öfters kritisch unter den Titel des "ästhetischen" im Unterschied zum "ethischen" Feminismus gebracht (so im Anschluß an R.R. Ruether D. Sölle 1986: 7ff) oder von "Spirit-" im Unterschied zum "Polit-Feminismus", so ist das eine Unterbestimmung. Und zwar allein schon des-

halb, weil er z.T. einen dezidiert öko-politischen oder aber therapeutischen Charakter hat und es eher um den Streit um "die bessere Ethik" (P.N. Levinson 1992: 64) geht. Ich würde statt dessen vorläufig sagen: Es handelt sich um ein etwas verzweifelt, durchaus erfahrungsbezogenes Kunstprodukt funktionalistischer Prägung, das im Sinne von C. Christ's Frage "Why Women Need the Goddess" (s.o. II) im Ausgang vor allem von Negativerfahrungen mit alt-neuen Ritualen und Symbolen alt-neue Erfahrungen kosmischer Verbundenheit, psychophysischer Energien und Lebenszyklen vor allem zu provozieren und zu stabilisieren versucht. Es handelt sich zugleich um ein Mischprodukt und insofern um einen Synkretismus von feministischer Wissenschaft bzw. Theorie und Religiösität bzw. Spiritualität (sowie umgekehrt), der gegenwärtig mannigfache außerfeministische Entsprechungen hat.

Wie die sehr unterschiedlichen Beispiele M. Daly, C. Spretnak und H. Göttner-Abendroth zeigen, handelt es sich mit diesen religiösen bzw. spirituellen Besetzungen des feministischen Referenzrahmens oft ausdrücklich nicht mehr um Theologie, ja z.T. nicht einmal um mehr Religion. Und man sollte das trotz mancherlei Überschneidungen mit feministischer Theologie – sei es jüdischer oder christlicher – m.E. auch feministisch ernster nehmen als bisher. Jedenfalls hat sich – so denke ich – die Ausdifferenzierung der Fragestellung "Feministische Theologie – ein Synkretismusphänomen?" zugunsten der Frage: "Feministische Theologie und Spiritualität – ein tendenzielles Synkretismusphänomen? Wenn ja – inwiefern?" schon ein Stück weit bewährt.

3. Zur christlichen Besetzung des Referenzrahmens: Trotz aller Anfechtungen durch radikal-feministische Analysen und Thesen geht christliche feministische Theologie und Spiritualität – ebenso wie jüdische im Blick auf das Judentum – davon aus, daß das Christentum von seinem höchst problematischen Synkretismus mit Patriarchalismus, Androzentrismus und Sexismus zu befreien ist. Wenn es also stimmt, daß – wie F. Wagner behauptet hat (1992: 311) – das Christentum 'prinzipiell' "gleich-gültig" u. a. auch gegenüber der Geschlechterdifferenz ist, und wenn zugleich diese Gleich-Gültigkeit nicht nur auf die sog. "soteriologische Egalität" (vgl. Tübinger Stellungnahme 1990: 36 u. ff) zu beziehen ist, dann heißt das: Diese feministische Theologie ist primär ein antisynkretistisches und entsprechend puristisches Phänomen, das das "Prinzip" oder "Wesen" des Christentums an diesem nicht zu trivialisierenden Punkt einzuholen versucht – wider dessen Persionen. Für diese Persionen aber steht die durchaus noch immer nicht abgeschlossene Geschichte des Ausschlusses der Frau vom Pfarr- bzw. Priesteramt durch exegetische und dogmatische – auch durch christologische, analogische und

metaphorologische – Argumente (J.C. Janowski ²1991) als Spitze eines Eisbergs gut.

Inwiefern ist diese feministische Theologie trotz ihres meiner These nach primären Charakteristikums ein in anderer Hinsicht von ihrem Ansatz her zumindest tendenziell synkretistisches Phänomen zu nennen?

(a) Ihrem Referenzrahmen gemäß ist sie ein zunächst im engeren, innerchristlichen Sinne ökumenisches Phänomen, das von einem feministischen Grundkonsens quasi-bekennnismäßiger Art getragen ist (s.o. 2). Sie tendiert von da aus bis hinein in Theorie und Praxis der im einzelnen umstrittenen "Frauenkirche" (vgl. J. Flatters 1990; R.R. Ruether 1989; E. Schüssler Fiorenza ²1991: 15ff, 40ff; ²1993: 408ff) zu einer neuen Überkonfession. Sie kann insofern im Sinne des Plutarch'schen Synkretismusbegriffs, d.h. des Zusammenhaltens gegen einen gemeinsamen Feind unter Zurückstellung interner Differenzen (s.o. II), und zugleich im Sinne des nachreformatorischen sog. Synkretismusstreits ein im interkonfessionellen Sinne synkretistisches Phänomen genannt werden. Eben deshalb ist sie angesichts der bestehenden – zumal katholischen – Kirchen und Theologien mit dem Problem eines vorläufigen Separatismus zumindest partieller Art konfrontiert (vgl. z.B. R.R. Ruether 1989: 74f).

(b) Wiederum ihrem Referenzrahmen und zugleich dem Grundproblem der Identitätsbildung durch Inferiorisierung der/des Anderen gemäß ist sie mit Folgen für die "Frauenkirche" ein tendenziell auch im weiteren Sinne ökumenisches Phänomen. So hat die anfängliche und z.T. noch immer bestehende Gefahr christlicher feministischer Theologie, sich in neuer Weise auf Kosten des Judentums zu definieren (vgl. Thesen wie die vom israelitischen Götinnenmord, vom patriarchalen Gesetz, von Jesus als erstem Feministen) zu einer lebhaften innerfeministischen Antijudaismusdebatte und zur Infragestellung traditioneller Differenzbestimmungen von Christentum und Judentum geführt, wie sie nach Ausschwitz auch sonst begegnet. Wer an solchen Differenzbestimmungen undifferenziert festhält, muß von da aus auch feministische Theologie als in dieser Hinsicht tendenzielles Synkretismusphänomen problematischer Art be- bzw. verurteilen. Darüber hinaus kommt es in ihr aufgrund gesteigerter Sensibilität für das Problem der Identitätsbildung durch Inferiosierung der/ des Anderen und aufgrund einstweilen noch defizitärer Gegenkonzeptionen zu Definitionen von "Antijudaismus", die einem als Christ bzw. Christin zumal protestantischer Prägung eigentlich nur noch ein schlechtes Gewissen machen können. Das aber signalisiert mehr als nur Synkretismuspro-

bleme und betrifft fundamental das christologische Zentrum (vgl. dazu E. Gössmann u.a., Hgin. 1991: 200-207).

(c) Aus den genannten Gründen ist feministische Theologie darüber hinaus tendenziell offen nicht nur für den Dialog mit Frauen, speziell Feministinnen, anderer Religionen, sondern auch mit diesen Religionen selbst. Der entsprechende Respekt vor anderen Religionen hat als solcher nur unter problematischen Voraussetzungen *per se* irgendwas mit – gar problematischem – Synkretismus oder auch nur Pluralismus zu tun; und er wird feministisch bisher leider noch nicht oder doch nur andeutungsweise – nämlich katholischerseits – religionstheoretisch bzw. im Sinne einer Theologie der Religionen bedacht. Er realisiert sich allerdings christlich-feministisch z.T. insofern synkretistisch, als eine tendenzielle oder auch ausdrückliche (so z.B. Ruether 1989: 116ff) Bereitschaft dazu besteht, angesichts von Defiziten des historischen Christentums transformiert bestimmte Elemente – auch rituelle Elemente – anderer Religionen und zugleich Kulturen bewußt in sich aufzunehmen. Diese aber sind in außereuropäischen Kontexten zumal der sog. Dritten Welt mit auch missionstheologischen Folgen sowieso vital präsent, und zwar in spezifischer Weise in Frauentraditionen (s.o. II).

Diese Art von tendenziellem Synkretismus verschärft sich durch ein Doppeltes: Zur feministischen Theologie christlicher und jüdischer Prägung gehört über die Erforschung weiblicher Gottesmetaphorik schon der Bibel hinaus nicht nur die gerade auch das Symbolproblem betreffende Neuerforschung des innerbiblischen, dann auch des späteren christlichen Synkretismus bzw. der "reflektierenden Mythologie" (E. Schüssler Fiorenza 21993: 180). Zu ihr gehört auch das Problem der Neueinschätzung der entsprechenden Transformationsprozesse im Sinne der Frage, ob in ihnen nicht – gleichsam überpolemisch – etwas "verlorengeht" (vgl. C.J. M. Halkes 1985) und wo es sich in der Tradition, angefangen von der Bibel selbst, gleichwohl neu meldet. Das hat *als solches* mit problematischem, christliche Identität gefährdendem Synkretismus nichts zu tun; – es sei denn, man orientiere sich an dem, was auch feministisch nicht ohne Grund "Siegergeschichte" genannt wird. Zwar gibt es auch in dieser Hinsicht *de facto* mancherlei problematische und z.T. einfach naiv zu nennende Experimente in christlicher feministischer Theologie und Spiritualität, die nicht zuletzt zu "biophilen" Resakralisierungen des jüdisch-christlich Depotenzierten bis hin zu Erde (vgl. "Gaia"), zum Eros und zur Sexualität (vgl. "Heilige Hochzeit") führen. Aber sie ist um so weniger selbst tendenziell auf derartige Umkehrungen von Traditionellem zu fixieren, als es inzwischen sowohl historisch wie systematisch auch

innerfeministische Kritik gibt, die dem ideologiekritischen Grundimpuls feministischer Theologie besser entsprechen dürfte als das Kritisierte.

(d) Christliche feministische Theologie subsumiert bis heute z.T. auch noch das unter den Begriff "feministische Theologie", was sich selbst nicht mehr "Theologie" und "christlich" (bzw. "jüdisch") nennt. Das spricht zwar für einen handlungsorientierten, dem gemeinsamen Referenzrahmen entsprechenden innerfeministischen Synkretismus von auch aus feministischer Binnenperspektive (s.o. 2) problematischer Art. Aber zum einen widersprechen dem auch innerfeministisch z.T. relativ scharfe Grenzziehungen und vor allem ein noch unabgeschlossener Schwestern-Streit. Zum andern entspricht dem eine tendenzielle, inzwischen oft sehr gebrochene Offenheit für das bloße, auf historische Göttinnen nicht fixierbare Göttinnensymbol gleichsam sprachpragmatischer, ja sprachspielerischer und zugleich religionskritischer Art. Sie zeigt sich z.B. versteckt noch in Sölles "Gott und ihre ..."; und sie wendet sich kritisch gegen die sprachliche und symbolische Androzentriz gerade der traditionellen monotheistischen und trinitarischen Rede von "(dem) Gott" und also einen dementsprechenden Synkretismus erstarrter Art.

Genau diese Erstarrung aber, die heute gegen feministische Verflüssigungen mit seltsamen Argumenten z.T. auch hochstufiger Art verteidigt wird (z.B. R.M. Frye 1988), wird feministisch nicht ohne Grund immer wieder unter den Titel des "Götzen"-Dienstes oder der "symbolischen Unterdrückung" gebracht. Es macht auch exegetisch und theologiegeschichtlich wenig Sinn, sich in trinitarischem Rahmen gegen ein nun einmal undogmatisches, oft bewußt provokatives "sie" oder "ihre" — sei es zugunsten (auch) der "Mutter", der "Weisheit" oder der hebr. "Geistin", die durchaus auch neutestamentlich präsent ist (vgl. "Wiedergeburt") — mit dem Synkretismus- oder gar Polytheismusverdacht prinzipiell zu wehren. Und wer das alles als "grammatischen Feminismus" (Tübinger Stellungnahme 1990: 61) einfach lächerlich macht, bestätigt damit mit mangelnder Sensibilität für eine spezifische Macht "des" Wortes zugleich eine Fixierung auf grammatischen und symbolischen Androzentrismus folgenreicher Art, wie er leider auch K. Barths "Kirchliche Dogmatik" mitbestimmt, und zwar mitbedingt durch deren Art von Christozentriz und Analogiedenken (J.C. Janowski 1995).

Summa summarum: Sollten derartige Fixierungen zum bleibenden und sich verfestigenden Kontext feministischer Theologie gehören, so werden in ihr als kontextueller Theologie faktische Tendenzen sowohl zu problematischen, etwas künstlichen (vgl. o. 2) und grenzverwischenden, Gestalten des Synkretismus als auch zum Separatismus

unterstützt. Auf diese Tendenzen ist sie aber m.E. von ihrem Ansatz her an sich nicht zu fixieren. Dann fixiert ferner nicht- bzw. antifeministische Theologie sich selbst umgekehrt auf einen von ihr selbst undurchschauten und für die Behandlung der Geschlechterdifferenz bis heute nachweislich folgenreichen Synkretismus, der durch eben diese Fixierung und dogmatische Verteidigung noch einmal mehr ein höchst problematischer zu nennen ist.

Nur in der Klammer der entsprechenden Differenzierungen im Blick auf Synkretismusbegriff und -probleme ist in diesem Falle m.E. weiter zu reden und hier wie dort zuallerst einmal — zu denken. Dabei ist selbst gegenüber problematischen Gestalten von Synkretismus auch innerhalb christlicher feministischer Theologie zu bedenken, als was man solche Synkretismen im Blick auf Phänomene vor allem der sog. Dritten Welt längst erkannt hat: als "Symptome einer eigenen (christlichen) Schuldgeschichte" (H.P. Siller 1991: 20). Daß dabei umgekehrt diese Schuldgeschichte nicht sozialmoralistisch hochgerechnet und zum Freibrief für einen noch so experimentellen synkretistischen Umgang mit den christlichen Grundsakramenten werden sollte, der diese kaum mehr als christlich identifizieren läßt (s.o. II), steht auf einem anderen Blatt. Und dabei wird feministische Theologie nicht nur ihre eigene Fehlbarkeit (vgl. R.R. Ruether 1989: 75) in Rechnung stellen, sondern auch ihre eigenen Kategorien weiter kritisch klären müssen. Führt doch je nach Verständnis von "patriarchal" die an sich notwendige Patriarchatskritik zur "radikal-feministischen" Einstufung von Juden- und Christentum als hoffnungslos patriarchal und von da aus zu einem religiösen bzw. spirituellen Eskapismus (vgl. o. 2), der wohl auch einfach die *menschlichen* — auch die weiblichen — Identitätsprobleme unterbestimmt.

Verzeichnis der zitierten Literatur:

- S. de Beauvoir 1951: Das andere Geschlecht, übers. v. M. Montfort, Hamburg. — P. Beyerhaus u.a. 1983: Frauen im theologischen Aufstand. Eine Orientierungshilfe zur "Feministischen Theologie", Neuhausen-Stuttgart. — U. Berner 1978: Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung, in: G. Wiessner (Hg.), Synkretismusforschung. Theorie und Praxis, Wiesbaden, 11-26. — S. Brownmiller 1984: Weiblichkeit, übers. v. M. Ohl und H. Sartorius, Frankfurt a.M. — C.P. Christ 1977: Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections, in: Dies./ J. Plaskow, Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion, New York, 273-287. — Dies. 1985a: Warum Frauen die Göttin brauchen, übers. v. G. Gummel, in: schlangenbrut 8, 6-19. — Dies. 1985b: Vom Vatergott zur Muttergöttin, in: N. Sommer (Hg.), Nennt uns nicht Brüder!, aaO 282-287. — F. Capra ²1983: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, übers. v. E. Schumacher, Bern u.a. — Ders. 1988: Das neue Denken. Ein ganzheitliches Weltbild im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Mystik. Begegnungen und Reflexionen, übers. v. E. Schumacher, München. — Ders./ C. Spretnak 1984: Green Politics: The Global Promise, New York. — Chung Hyun Kyung 1988a: Han-pu-ri: Doing Theology from Korean Women's Perspective, ER 40, 27-36. — Dies. 1988b: Opium oder

Keim der Revolution? Schamanismus: Frauenorientierte Volksreligiosität in Korea, *Conc D* 24, 393-398. – *Dies.* 1992: Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch, übers. v. D. Dilschneider, mit e. Vorwort v. M. Bührig, Stuttgart. – *M. Daly* 1991: Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus, übers. v. E. Wisselink, München. – *Dies.* 1982: Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, übers. v. M. Reppekus, München. – *Dies.* 1992: Outercourse – The Be-Dazzeling Voyage, San Francisco. – *V. Drehsen/ W.Sparr* (Hg.) 1995: ##. – *A. Feldtkeller* 1992: Der Synkretismus-Begriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen, *EvTh* 52, 224-245. – *J.G. Fichte* 1797: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, §§ 32-38, in: *Fichtes Werke*, hg. v. I. Fichte, Bd 3, Berlin 1971. – *J. Flatters* 1990: Zur Frauenkirchenbewegung in den USA, in: *schlangenbrut* 28, 20-27. – *R.M. Frye* 1988: Language for God and Feminist Language. Problems and Principles. Center of Theological Inquiry Princeton. Report from the Center, Princeton, Nr. 3. – *C. Gilligan* 1993: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, übers. v. B. Stein, München. – *E. Gössmann u.a.* (Hgin) 1991: Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh. – Tübinger Stellungnahme zu Fragen der Feministischen Theologie 1990: in: *E. Moltmann-Wendel/ G. Kegel* (Hgg.), *Feministische Theologie im Kreuzfeuer. Der Streit um das "Tübinger Gutachten"*. Dokumente – Analysen – Kritiken, Gütersloh 1992, 13-70. – *H. Göttner-Abendroth* 1983: Du Gaia bist Ich. Matriachale Religionen – früher und heute, in: *L.F. Pusch* (Hgin), *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur*, Frankfurt a.M., 175-195. – *Dies.* 1993: Die Göttin und ihr Heros, vollständig überarb. Neuaufll., München. – *N.R. Goldenberg* 1979: Changing of the Gods. Feminism and the End of Traditional Religions, Boston. – *Dies.* 1988: Spiritualität und Theologie, in: *M. Kassel* (Hgin), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart, 165-190. – *C.J.M. Halkes* 1985: Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie, übers. v. F.J. Lukassen, Gütersloh. – *S. Heine* 1987: Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen. – *J. C. Janowski* 1988: Theologische Feminismus. Eine historisch-systematische Rekonstruktion seiner Grundprobleme, *BThZ* 5(1988) 24-47. 146-178. – *Dies.* 1991: Umstrittene Pfarrerin. Zu einer unvollendeten Reformation der Kirche, in: *M. Greiffenhagen* (Hg.), *Das Evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*, Stuttgart, 83-107. – *Dies.* 1995: Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in K. Barths "Kirchlicher Dogmatik", erscheint in: *H. Kuhlmann* (Hgin), *Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh. – *U. King* 1989: Women and Spirituality. Voices of Protest and Promise, Houndmills. – *H. Köhler u.a.* 1990: Frauen fordern gerechte Sprache, Gütersloh. – *J. Laplanche/ J.-B. Pontalis* 1972: Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt a.M., Bd 1. – *P.N. Levinson* 1992: Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie, Gütersloh. – *G. Lloyd* 1985: Das Patriarchat der Vernunft. "Männlich" und "weiblich" in der westlichen Philosophie, Bielefeld. – *C. Matthews* 1993: Sophia – Göttin der Weisheit. Die Vorstellungen von der weiblichen Gottheit quer durch die Religionen, Freiburg i.Br. – *H. Meier-Wilmes* 1990: Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Freiburg u.a. – *C. Mulack* 1985: Maria. Die Geheime Göttin im Christentum, Stuttgart. – *Dies.* 1988: Gnosis. Verdrängte christliche Erkenntnis, in: *M. Kassel* (Hgin), *Feministische Theologie*, aaO 13-44. – *D. Pahnke* 1993: "Sich mit den frühen Zeiten verbinden". Ein Interview mit J. Marler, in: *schlangenbrut* 42, 11-13. – *W. Pannenberg* 1967: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: *Ders.*, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd 1, Göttingen, 252-295. – *S. Perera* 1980: Der Weg zur Göttin der Tiefe. Die Erlösung der dunklen Schwester: Eine Initiation für Frauen, Interlaken. – *S.H. Pfürner* 1993: Nicht übers Ziel hinausschießen, in: *B. Hübenner/ F. Meesmann* (Hgg.), *STREITFALL Feministische Theologie*, Düsseldorf, 146-159. – *R.R. Ruether* 1987: Frauenbilder – Gottesbilder. Feministische Erfahrungen in religionsgeschichtlichen Texten, übers. v. B. Keunen u. M. Baumotte, Gütersloh. – *Dies.* 1988:

Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, übers. v. O. Rinne, Stuttgart. — *E. Schmetterer* 1989: "Was ist die Frau, daß du ihrer gedenkst". Eine systematisch-dogmatische Untersuchung zum hermeneutischen Ansatz Feministischer Theologie, Frankfurt a.M. — *E. Schüssler Fiorenza* 21991: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, übers. v. K. Hermans, München. — *Dies.* 1992: But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation, Boston. — *Dies.* 21993: Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Urprünge, übers. v. C. Schaumberger, Gütersloh. — *Dies.* 1994: Der "Athenakomplex" in der theologischen Frauenforschung, in: *D. Sölle* (Hgin), Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt, Gütersloh, 103-111. — *H.P. Siller* 1991: Synkretismus. Bestandsaufnahme und Problemanzeigen, in: *Ders.*, Suchbewegungen. Synkretismus — Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt, 1-17. — *D. Sölle* 1983: Gott und ihre Freunde. Zur feministischen Theologie, in: *L.F. Pusch* (Hgin), Feminismus, aaO 196-209. — *Dies.* 1986: Vorwort zu: *C. Heyward*, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, übers. v. H. Schneek, 7ff. — *N. Sommer* (Hg.) 1985: Nennt uns nicht Brüder! Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen, Stuttgart. — *Starhawk* (=Pseudonym) 1979: The Spiritual Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess, San Francisco. — dt. 1985: Der Hexenkult als Urreligion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen, Freiburg. — *F.J. Stendebach* 1991: Zur Frage des Synkretismus im Alten Testament, in: *H.P. Siller* (Hg.), Suchbewegungen, aaO 31-41. — *T. Sundermeier* 1991: Synkretismus und Religionsgeschichte, in: *H.P. Siller* (Hg.), Suchbewegungen, aaO 95-116. — *Ders.* 1992: Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung, *EvTh* 52, 192-209. — *L. Swidler* 1974: Jesu Begegnung mit Frauen: Jesus als Feminist, in: *E. Moltmann-Wendel* (Hgin), Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung, München/ Mainz, 130-146. — *M.M. Thomas* 1985: The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centered Synkretism, *ER* 37, 387-397. — *J. Voss* 1988: Das Schwarzmond-Tabu. Die kulturelle Bedeutung des weiblichen Zyklus, Stuttgart. — *M.-T. Wacker* 1987: Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe, in: *Dies.* (Hgin), Der Gott der Männer und die Frauen, Düsseldorf, 11-27. — *F. Wagner* 1992: Rez. v. Fr.-W. Marquardt, Von Elend und Heimsuchung der Theologie, *ZEE* 36, 309-311. — *Ders.* 1994: "Nämlich zu Haus ist der Geist nicht im Anfang". Systematisch-theologische Erwägungen zum Synkretismus, *NZStH* 36, 237-267. — *J.M. Weaver*, Wer ist die Göttin und was bringt sie uns?, in: *schlangenbrut* 28, 6-15. — *M. Weippert* 1990: Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigungen im alten Israel, in: *J. Assmann/ D. Harth* (Hgg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt a.M., 143-179.