

3 Umbrüche und Neuorientierungen in den 1980er Jahren

3.1 Absolut furchtlos – grenzenlos glücklich – immer in Schwierigkeiten: Dorothee Sölle

Dorothee Sölles Lebensweg (1929–2003) ist bewegt und spiegelt viel von ihren theologischen Einsichten und Entwicklungen wider. In ihrem Leben hat sich die Theologie immer auch mit ihrem Alltag und mit ihrer ganzen Person verbunden; schon darin ist ein Grundanliegen feministischer Theologie für sie erkennbar. Ihre Jugend in der Zeit des Nationalsozialismus, der sie trotz kritischem Elternhaus doch auch faszinierte, wird ihr weiteres Leben und auch ihre Theologie prägen. Nach dem Beginn des Studiums der Germanistik, Alten Sprachen und Philosophie entschied sie sich schließlich für ein Theologiestudium, auch angeregt durch ihre Religionslehrerin Dr. Marie Veit⁵¹. Schon früh entdeckte sie ihre Leidenschaft für das Schreiben, veröffentlichte Artikel, Beiträge für den Rundfunk und bald

51 Vgl. Ludwig 2009: 24.

auch erste Bücher. Bekannt wurde Dorothee Sölle vor allem durch die Politischen Nachtgebete 1968–1972 in Köln.

Trotz Promotion und Habilitation sowie zahlreichen Veröffentlichungen war es ihr nicht gelungen, eine wissenschaftliche Karriere an einer deutschen Universität einzuschlagen. Sie selbst beantwortete die Frage nach den Gründen dafür gerne mit einem Zitat aus der Frankfurter Rundschau: »Links und eine Frau, das geht zu weit.«⁵² Doch in den USA unterrichtete sie von 1975 bis 1987 Systematische Theologie am *Union Theological Seminary* in New York. Sie provozierte bis zu ihrem Lebensende mit ihrer Theologie, galt in Kirche wie Theologie als Linksprotestantin und radikal. Dabei verbindet sie Theologie und Poesie ebenso wie Theorie und Praxis. Vor allem ihre explizit politische Theologie verstörte. Sie begriff die biblische Botschaft immer radikal und konsequent politisch. Ziel ihrer Theologie war eine veränderte Gesellschaft, Jesu Botschaft richte sich gegen ungerechte Verhältnisse, gegen die kapitalistische Wirtschaft sowie gegen Militarismus und Aufrüstung.⁵³

Ihre Theologie verstand Sölle immer auch utopisch und Utopien als notwendiges Überlebensmittel. Ihr Ziel war es, diese Utopien auch durch und mit Frauen zu entwickeln und nicht nur für sie. Gott dürfe nicht in eine patriarchatszentrierte Sprache eingesperrt werden, denn Gott übersteige Gott. Mit Recht darf gesagt werden, dass sich Aspekte feministischer Befreiungstheologie schon durch Sölles theologisches Werk ziehen, lange

52 Sölle 2004: 135.

53 Vgl. Ludwig 2009: 13.

bevor sie sich ab Anfang der 1980er Jahre explizit als feministische Theologin verstand. Zur feministischen Theologie ist sie in ihrer Zeit am Union Theological Seminary gekommen. Von Freundinnen dort lernte sie, auch ihre weibliche Sozialisation als eine theologisch-relevante Erfahrung anzuerkennen.

Die Frauenbewegung ließ sich für sie nicht trennen von der Befreiungsbewegung in Lateinamerika, die sie für den deutschen Kontext aktualisierte, von der Friedensbewegung oder von der ökologischen Bewegung. Spektakulär war etwa ihr Auftritt bei der sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver 1983. Ihre Rede dort beginnt mit den Worten: »Ich spreche zu Ihnen als eine Frau, die aus einem der reichsten Länder der Erde kommt; einem Land mit einer blutigen, nach Gas stinkenden Geschichte, die einige von uns Deutschen noch nicht vergessen konnten; einem Land, das heute die größte Dichte von Atomwaffen in der Welt bereithält.«⁵⁴ Hier sind deutlich zwei Erfahrungsverortungen erkennbar: als Frau wie als Deutsche, die sich auch in ihrem theologisches Nachdenken ausdrücken. Ziel war für sie, Trennungen zu überwinden wie die zwischen Gottes- und Nächstenliebe oder zwischen Mann und Frau. So betonte sie vor allem die Gleichheit der Geschlechter, ohne dabei eine Differenz völlig zu negieren.⁵⁵ Deshalb lehnte sie jede Form eines weiblichen Separatismus ab. Besondere Schutzräume könnten immer nur eine Übergangslösung sein, Feminismus sei ein »menschheitliches Unternehmen und eine

54 Ludwig 2009: 10.

55 Vgl. Matthiae 2007: 138.

Notwendigkeit«.⁵⁶ Auch wenn sie etwa Geburt durchaus urbildlich deuten kann, habe diese keine Folgen für die sozialen Rollen von Frauen. Aus jedem Unterschied zwischen Menschen dürfe keine Hierarchie abgeleitet werden. Im Mittelpunkt müsse immer der Kampf um die gerechte Verteilung der Güter der Welt stehen und dieser Kampf werde von Männern und Frauen partnerschaftlich geführt. Solche Überlegungen führten auch zu einem neuen Nachdenken über Gott, Sölle wollte Gott weiter denken als nur als Mann oder Herr, sie begriff ihn vor allem auch als Bruder.

Sölles erste bekanntere Veröffentlichung in den 1960er Jahren trug den Titel »Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ›Tode Gottes‹«⁵⁷. Diesen Tod Gottes begriff sie vor allem als Ende der menschlichen Vorstellungen von Gott, so etwa der Idee göttlicher Allmacht. Gott vermittele sich ins Bewusstsein und werde gerade dadurch für Menschen relevant. Gott könne sich zwischen Menschen ereignen, in der Aussage Jesu Christi, dass das, was Menschen an anderen Menschen getan haben, ein Werk an Gott sei. In ihrer Christologie wird daher auch deutlich, dass Gottes Eingreifen in unsere Welt immer durch unser Handeln geschieht, denn »Gott hat keine anderen Hände als unsere«⁵⁸. Auch damit nimmt sie einen wichtigen Aspekt feministisch christlicher Kritik voraus, nämlich der Kritik an weiblicher Opferrolle und theologischem Sadismus der Kreuzestheologie. Die Partei-

56 Sölle 2004: 144.

57 Sölle 1965.

58 Sölle/Steffensky 1996: 23.

nahme für Gerechtigkeit führt in die Passion des Leidensweges. Christopraxis (christliche Praxis) müsse immer vor Christologie kommen. Konsequenterweise wendet sich Sölle daher in ihren letzten Veröffentlichungen der Mystik als Sehnsucht nach Gott zu, aber immer zusammengedacht mit einem Widerstand gegen die Welt, wie sie jetzt ist.⁵⁹ Sie sieht die Mystik als die zukünftige Form der Religion, weil sich diese auf die Einheit des Lebens beziehe. Von diesem Leben könne dann gelten: »grenzenlos glücklich, absolut furchtlos, immer in Schwierigkeiten«⁶⁰.

Die Bibel blieb für Sölle die Grundlage ihrer ganzen theologischen Arbeit. Die Bibel sah sie dabei vor allem auch unter dem Aspekt der Parteilichkeit für alle diejenigen, die in der gegenwärtigen Gesellschaft am Rande stehen. In dieser Parteilichkeit bleibe sie auch für Frauen heute unverzichtbar. Ihr Ziel war es daher, besonders ihnen eine Stimme zu geben. So prägte gerade ihre gute Freundin Luise Schottroff, feministisch-theologisch arbeitende Neutestamentlerin, ihre Art der befreiungstheologischen Bibelexegese; legendär wurden ihre gemeinsamen Bibelarbeiten auf dem Kirchentag.⁶¹ Auch hier steht, wie in ihrer gesamten theologischen Arbeit, die Analyse der gesellschaftlichen und sozioökonomischen Situation am Anfang. Der gesellschaftliche und politische Kontext werde so lange gelesen, bis er nach Theologie schreit. Dazu müsse die Beschreibung der Pra-

59 Vgl. Sölle 1999.

60 Jost 2007: 124.

61 Vgl. Wind 2008: 153–155.

xis bis zur Tiefe menschlicher Gefühle reichen. Dies geschehe deshalb in der Form einer Erzählung oder eines Zeugnisses. Auf diesen Schritt folgt dann die Analyse der Herrschaftsverhältnisse.⁶² Dazu gehörte in Sölles Gegenwart der Kalte Krieg, die Friedensbewegung gegen den NATO-Doppelbeschluss oder Blockadeaktionen vor US-amerikanischen Militärstützpunkten in der Bundesrepublik.

Voller Begeisterung untersuchte Sölle auch immer wieder biblische Frauengestalten, stets mit dem Anspruch, nicht nur Theologie für Frauen zu betreiben, sondern das Gesamte, das Ziel der Befreiung aller Menschen, nicht aus dem Blick zu verlieren. Sölle nimmt in ihrer feministischen Theologie für sich in Anspruch, nicht lediglich Theologie aus der Perspektive von Frauen zu betreiben, sondern Theologie als Ganze – systematisch-theologische Reflexion wie Exegese – so zu verändern, dass dieses Nachdenken Relevanz für alle Menschen hat.⁶³ Darin liegt sicher ein Teil ihres bleibenden Verdienstes.

3.2 Gerechtigkeit schaffen: Beverly Wildung Harrison

Beverly Wildung Harrison (1932–2012) wurde als jüngstes von vier Kindern in einer presbyterianischen Familie in Saint Paul, Minnesota, geboren. Sie studierte Theologie am Macalester College in Saint Paul. Einer ihrer akademischen Lehrer war hier

62 Vgl. Sölle 1994: 94.

63 Vgl. Matthiae 2007: 135.

Robert McAfee Brown, ein Theologieprofessor, der intensiv in politische und zivilgesellschaftliche Aktivitäten wie der Vereinigung »Clergy and Laity Concerned about Vietnam« involviert war. Anschließend setzte sie ihr Studium am *Union Theological Seminary* in New York fort, wo sie 1975 auch mit einer sozialetischen Arbeit zu H. Richard Niebuhr promoviert wurde. Hier zeichnen sich zwei Linien ihres weiteren Nachdenkens ab: der Gebrauch der sozialhistorischen Methode und die Annahme der sozialen Natur des Individuums.

1967 hatte sie James Harrison, einen Theologen und Psychologen, geheiratet. Sie verbrachte aber viele Jahre ihres Lebens bis zu ihrem Lebensende mit ihrer Partnerin, der Theologin Carter Heyward.⁶⁴ In ihren ersten Berufsjahren dann war sie als Campusfarrerin an der Universität von Kalifornien, Berkeley, tätig. In den 1960er Jahren kehrte sie an das *Union Theological Seminary* zurück, zunächst als Dozentin für Ethik und ab 1986 als *Carolyn Williams Beaird*-Professorin für christliche Ethik.⁶⁵ 1983 wurde sie zudem zur Präsidentin der *Society of Christian Ethics* gewählt und war damit die erste Frau in dieser Position. Innerhalb des Feldes feministischer Ethik war sie vielfältig engagiert. So war sie Gründungsmitglied der »Feminist Ethics Consultation of the Northeast« und seit 1986 Mitherausgeberin der Zeitschrift »The Public Vocation of Christian Ethics«. Nach ihrer Pensionierung 1999 verbrachte sie ihre letzten Lebensjahre in einer großen Lebensgemeinschaft mit zahlreichen anderen Frauen.

64 Vgl. Anonymus 2013.

65 Vgl. Peters 2014: 121.

Ein wichtiger Schwerpunkt ihrer beruflichen Tätigkeit war das engagierte Knüpfen von Netzwerken religiöser Feministinnen, die gerade in den 1970er und 1980er Jahren Glauben, Intellekt und (politisch-gesellschaftliches) Engagement zusammendenken wollten. Wildung Harrison war Marxistin, Feministin und Theologin – diese drei Ebenen waren für sie untrennbar miteinander verbunden. Schülerinnen und Schüler beschrieben sie zudem als großartige Analytikerin.⁶⁶ Wildung Harrisons erstes Buch »Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion« (1983) machte sie schlagartig sehr bekannt und zeigt wesentliche Aspekte ihres theologischen Denkens auf. Hier präsentierte sie eine sozialhistorische Methodik und die höchst umstrittene These, dass die reproduktive Freiheit von Frauen nicht nur für das Leben von Frauen, sondern auch für die Stärke und Integrität der gesamten Gesellschaftsordnung von wesentlicher Bedeutung sei. Besonders provozierend war an diesem Werk, dass sie das Selbstbestimmungsrecht der Frau und ihre körperliche Integrität im Rahmen einer ethischen Abwägung höher einschätzte als das Lebensrecht des ungeborenen Kindes.

Wildung Harrison untersuchte in allen ihren Veröffentlichungen die Möglichkeiten einer Neugestaltung christlicher Sozialethik, die feministische Analysen aufnimmt und unter dem Zielhorizont eines gerechteren Lebens für alle, besonders aber für Frauen, arbeitet.⁶⁷ Für sie war dabei die Grunderkenntnis leitend, dass jeder Mensch in hohem Maße

66 Vgl. *Feminist Studies in Religion* 2012.

67 Vgl. Snarr 2005: 81.

durch seine prägenden sozialen und historischen Umstände und Beziehungen bestimmt sei. Dazu kritisierte sie vor allem die körpervergessene Rationalität, den Dualismus und die Weltabgewandtheit klassischer christlicher Ethik, die häufig auf eine Unterdrückung von Frauen abziele.⁶⁸ Das grundsätzliche Ziel allen ethischen Nachdenkens müsse in einer Verbesserung menschlicher Lebensverhältnisse liegen, im Ernstnehmen von Praxiserfahrungen und im »Tun von Gerechtigkeit«⁶⁹. Damit vertrat sie eine feministische Ethik, die dahingehend utopisch war, dass sie von einer Welt träumte, in der es keine Ausgeschlossenen mehr gibt, zugleich aber davon weiß, dass Menschen ihre Freiheit zum Guten wie zum Schlechten gebrauchen können. Für Wildung Harrison lag der Zentralpunkt darin, dass sich die göttliche Offenbarung in den je konkreten Gruppen und Gemeinden ereigne. Hier komme Frauen eine besondere Rolle zu, da sie durch ihre Erfahrungen von Gebären, Nähren und Sorgen eine besondere Nähe zur Liebe und zu einer Spiritualität der Sinnlichkeit aufwiesen. Dabei blickte Wildung Harrison kritisch auf die bisherige Geschichte und Geschichtsschreibung. Frauen seien zu allen Zeiten auch gestaltende Akteurinnen gewesen, trotzdem sei seit dem 19. Jahrhundert die Auffassung dominant geworden, dass Frauen von Natur aus passiver und reaktiver als Männer seien. Lange Zeit hätten Frauen durch die Realität von Gebären und Ernähren auch kulturelle Macht ausgeübt und damit die Erfahrung gemacht, Leben

68 Vgl. Jones 2001: 95.

69 Vgl. Wildung Harrison 1991: 7–9.

zu empfangen, zu erhalten und weiterzugeben. Dafür sei nun eine Religion, die vor allem Kontemplation und weniger weltliche Aktivität als spirituell angesehen hat, wenig hilfreich. Liebe und Zorn stellten dabei die wichtigsten Handlungsweisen in der Ethik dar. Zorn sei nicht das Gegenteil von Liebe, sondern Ausdruck dafür, dass, in welcher Beziehung auch immer, etwas nicht in Ordnung sei. Zorn sei damit eine Form der Verbundenheit mit anderen und weise daraufhin, dass soziale Beziehungen gestört seien. Zugleich stelle Zorn ein Zeichen des Widerstandes dagegen dar. Für ihre Gegenwart ging sie von einer tiefgehenden Zerstörung dieser sozialen Beziehungen aus: Der Grund liege darin, dass verkannt werde, »was von aller Arbeit der Liebe die menschlichste und wertvollste und grundlegendste ist – die Arbeit der menschlichen Kommunikation, des Sorgens und Behütens, die Arbeit, die persönlichen Bindungen der Gemeinschaft zu pflegen«⁷⁰. Diese Tätigkeit werde häufig als Aufgabe von Frauen angesehen und angenommen, sie lenke vom eigentlichen Geschäft – der »Herrschaft über die Welt« – ab. Solche Akte der Liebe seien aber zentral, um zu Menschen zu werden, die sich selbst und andere achten.

In einer feministischen Sozialethik müssten neben Körpererfahrungen auch Gefühle sehr viel ernster genommen werden. Feministische Moraltheologie lege den Fokus auf das »Mit-sich-ins-Reine-Kommen«; Frauen sollten ihren Mittelpunkt finden, um so Beziehungen zu anderen Menschen und zur Umwelt aufzubauen. Die moralische Frage laute nicht, was fühle ich,

70 Wildung Harrison 1991: 15.

sondern, was tue ich mit dem, was ich fühle?⁷¹ Die Aufgabe der Ethik liege dann darin zu unterstützen, alle Gefühle zu durchleben und adäquate Strategien für unser Handeln zu entwickeln.

Innerhalb ihrer Ethik weist Wildung Harrison auch der Beziehung einen zentralen Stellenwert zu und nimmt hier die feministische Theologin Carter Heyward auf, die Gott in Beziehung denkt. Ein Gottesbild, das Gott autonom und damit beziehungslos denke, bringe auch ein Menschenbild hervor, das nicht zentral in Beziehungen wurzele.

Diese Überlegungen zur Beziehungsdimension und zur wechselseitigen Liebe haben auch Auswirkungen auf Wildung Harrisons Christologie: Jesu Radikalität habe in seiner Bereitschaft zur gegenseitigen Liebe und nicht in einer Entscheidung zum eigenen Opfer gelegen. Sein Tod sei der Preis gewesen, den er für diese radikale Liebe zahlen musste. Auch alle anderen Menschen seien dazu aufgerufen, seinem Beispiel zu folgen. Jesus Christus akzeptierte dabei seinen Tod als Opfer »für die Sache der radikalen Liebe, das heißt dafür, Beziehung zu schaffen und zu erhalten, und vor allem, falsche Beziehung *gerecht zu machen*, und eben dies nennen wir ›Gerechtigkeit schaffen‹⁷².

Wildung Harrison war sich sehr bewusst, welche Privilegien sie als eine der weißen Ethikerinnen hatte.⁷³ Hierarchische Strukturen zwischen Frauen – sei es zwischen Nord und Süd, aber auch

71 Vgl. Wildung Harrison 1991: 19.

72 Wildung Harrison 1991, 27, Hervorh. im Original.

73 Vgl. Herberhold 2008.

zwischen anderen Gruppen – waren für sie zu benennen und zu verändern. Für weiße Frauen sei es zentral anzuerkennen, dass sie sowohl Unterdrückte in sexistischen Strukturen als auch selbst Unterdrückerinnen seien und in diesem Zusammenhang durch ihre Partizipation an der Herrschaft Verantwortung trügen. Frauen seien häufig in ein komplexes Netz von Macht, Ohnmacht, Privilegien und Marginalisierungen eingebunden. Eine kontextuelle feministische christlich-theologische Ethik stelle Selbstverständlichkeiten und Plausibilitäten infrage. Eine wesentliche Aufgabe feministischer Ethik bestand für Wildung Harrison darin, Handlungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Dazu müsse das tägliche Leben mit seinen Erfahrungen und die damit verbundenen Ungerechtigkeiten ernst genommen werden.⁷⁴ Wo feministische Ethik keine Auswirkungen habe, bleibe sie auf halbem Wege stehen. Tun müsse in der Theologie einen ebenso wichtigen Stellenwert wie Sein bekommen so forderte sie.⁷⁵ Feministische Ethik beeinflusse beide Ebenen, sowohl das Tun als auch das Sein. Es sei Aufgabe einer solchen Ethik, sich für gelingende Beziehungen einzusetzen, Wohlergehen, Gemeinschaft und Solidarität zu verwirklichen und sich solchen Strukturen zu widersetzen, die dies verhinderten. Feministische Ethik beeinflusse die politische Praxis, sowohl auf der individuellen als auch der strukturellen Ebene. Ein Zentralpunkt ihres ethischen Nachdenkens war, dass die Behandlung eines moralischen Problems unzureichend sei, wenn die konkreten Erfah-

74 Vgl. Peters 2014: 121.

75 Vgl. Wildung Harrison 1991: 13.

rungen der Handelnden, die vor einer Entscheidung stehen, nicht genügend in den Blick kommen.⁷⁶

Wildung Harrison kann als eine der Begründerinnen einer christlichen feministischen Ethik gelten. Sie versuchte radikal, Ungerechtigkeit zu bekämpfen, und setzte sich für demokratische Strukturen in allen Bereichen menschlichen Lebens, auch in der Wirtschaft, ein. Der Ausgangspunkt für ethisches Denken und Handeln müsse in integrativen und radikalen Gemeinschaften der Gegenseitigkeit liegen.⁷⁷ Ihr theologisches Nachdenken hatte den ethischen Diskurs maßgeblich beeinflusst und verändert. Wildung Harrison gilt als Differenzfeministin. Sie stellte besonders den Erfahrungshorizont von Frauen in den Mittelpunkt und war sich dabei aber immer auch der Zeit- und Situationsgebundenheit dieser Erfahrungen bewusst.

3.3 Schamanin im Bauch – Christin im Kopf: Chung Hyun Kyung

Die koreanische Theologin Chung Hyun Kyung (geboren 1956) ist berühmt, seitdem sie 1991 vor der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im australischen Canberra nach schamanischen Ritualen Geister beschwor. Damals schlug ihr heftige Kritik entgegen, heute ist sie trotzdem, oder vielleicht auch deswegen, eine weltweit gefragte Referentin. Sie

76 Vgl. Wildung Harrison 1985: 123.

77 Vgl. Peters 2014: 121.

lehrt gegenwärtig als Professorin für ökumenische Theologie am *Union Seminary* in New York. Geboren in Kwangju, Südkorea, war ihre interreligiöse Prägung bereits in ihrer Kindheit angelegt: Ihr Vater war Konfuzianer, ihre Mutter Christin. Ihre Familiensituation war eine besondere: Ihre leibliche Mutter war die koreanische Version einer Leihmutter, sie hatte Chung geboren, da ihre soziale Mutter keine eigenen Kinder bekommen konnte. Ihre Person und Rolle wurden jedoch in der Familie totgeschwiegen, erst 1987 lernte Chung sie kennen. In ihrer späteren Deutung beschreibt Chung sie als eine der vielen namenlosen gekreuzigten Menschen.⁷⁸ Als sie elf Jahre alt war, erlebte ihre Familie einen finanziellen Bankrott. Gerade durch diese soziale Absturzerfahrung sah sie die Klassenunterschiede Koreas in scharfem Licht. Trotzdem gelang es ihr durch persönlichen Einsatz, eine der angesehensten Schulen Koreas zu besuchen. In Auseinandersetzung mit ihrer Familie legte sie ihren Nachnamen ab und deutete ihren Vornamen um, von »dunkler Spiegel« in »weiße/schöne Perle«.

Chung studierte sowohl an der *Ewha Womans University*, einer privaten Universität in Seoul, gegründet im 19. Jahrhundert von einer methodistischen Missionarin, als auch an der *School of Theology* in Claremont in Kalifornien und dem *Women's Theological Center* in Boston. 1989 wurde sie am *Union Theological Seminary* in New York mit einer Arbeit unter dem Titel »Struggle to be the Sun Again: Emerging Asian Women's Liberation Theology« promoviert. In dieser Zeit bricht sie bewusst mit der

78 Vgl. Küster 2010: 106.

europäischen Tradition der Theologie und verwirft den Exklusivitätsanspruch des Christentums; für sie sind Heilserfahrungen auch in anderen Religionen möglich.⁷⁹ Es zählt für sie weniger eine Erlösergestalt etwa in der Person Jesu Christi als vielmehr eine Botschaft, die Frauen im Sinne einer Ermächtigung bestärkte und ermutigt. Ihre Kritik richtet sich vor allem auf die negativen Auswirkungen der westlichen Christologie in Asien, insbesondere die Abwertung der asiatischen Kultur. Die Christusfigur sei so zentral geworden, dass andere Formen der Gotteserfahrung in den Hintergrund getreten seien.

Gegenwärtig ist Chung Professorin für Ökumene am *Union Theological Seminary*. Sie versteht sich selbst als asiatische Befreiungstheologin und Ökofeministin und steht damit »in der Tradition afrikanischer und asiatischer Frauen, die seit Ende der 1970er Jahre begannen, in ihrem Kontext der ›Dritte-Welt-Theologie‹ auch geschlechtsspezifische Fragestellungen zu thematisieren«⁸⁰. Chung ging davon aus, dass Frauen aus dem globalen Süden grundlegend andere Erfahrungen als weiße Feministinnen gemacht haben. Für Chung liegt der Zielhorizont ihres theologischen Nachdenkens im gerechteren Zusammenleben aller Menschen in Asien. Dabei geht sie in starkem Maße davon aus, dass gerade Frauen sich in einem Beziehungsgeflecht erlebten. Ziel ist es, dass die Theologie »von unten«, von der Lebenssituation und den entsprechenden Erfahrungen, ansetzt. Dazu seien auch andere Ausdrucksmöglichkeiten (Poesie, Tanz, Kunst)

79 Vgl. Haubner 2004: 16.

80 Haubner 2004: 10.

für Theologie nötig. Zu jedem Zeitpunkt müssten sich die Hoffnungen und die gelebte Religiosität der Frauen in ihrem Kampf ums Überleben in der Theologie spiegeln.⁸¹ Dabei möchte sie als Mittelschichtstheologin keine Theologie für arme Frauen betreiben, sondern mit ihnen. Ihre gesamte Theologie ist zutiefst vom asiatischen Kontext geprägt. Sie definiert sich selbst als »Salimist«, eine koreanische Ökofeministin (ausgehend vom koreanischen Wort »salim« für »Dinge lebendig machen«). Zugleich begreift sie sich als Schamanin. Der Schamanismus kann als älteste und eigentliche Religion Koreas gelten und bedeutet die Verehrung der persönlichen Schutzgeister. Als Schamanin sieht Chung sich als eine Mischung aus Heilerin und Magierin. Ihre primäre Aufgabe liegt in der Kommunikation mit Göttern und Geistern.⁸² Der Schamanismus in Korea stellt eine frauenzentrierte Form der Religiosität dar.

Diese Form der Theologie erlebte durch ihren Vortrag auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1991 in Canberra, Australien, große Aufmerksamkeit. Hier fanden asiatische Theologinnen erstmals internationales Gehör.⁸³ Diesen Vortrag gestaltete sie als religiöse Performance, die weit über einen wissenschaftlichen Vortrag hinausging, ganz klar interreligiös ausgerichtet war und exemplarisch ihren theologischen Ansatz verdeutlichte. Die Vollversammlung stand unter dem

81 Vgl. Haubner 2004: 12.

82 Vgl. Haubner 2004: 22.

83 Vgl. Küster 2010: 103.

Thema »Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung« und Chung definierte diesen Geist nun in ungewöhnlicher Weise. Sie forderte die Teilnehmenden der Versammlung dazu auf, ihre Schuhe auszuziehen und zu tanzen, um so den Weg des Geistes vorzubereiten.⁸⁴ Dann rief sie die Geister all derer an, die gelitten hatten, von biblischen Frauengestalten wie Hagar bis zu den koreanischen Frauen, die während des Zweiten Weltkrieges von japanischen Soldaten vergewaltigt worden waren. Auch die Geister von Erde, Luft und Wasser adressierte sie, da auch diese Ausbeutung erlebten. Alle diese Menschen, die Mord oder Unrecht erlebt haben, seien nach der koreanischen Tradition von Han, verstanden als Zorn, Groll und Bitterkeit, erfüllt. Sie müssten gehört werden, um auch den Heiligen Geist vernehmen zu können. Erst wenn ihre Erfahrungen und ihr Leiden ernstgenommen würden, könne es gelingen, das Wirken des Heiligen Geistes auf der Erde zu erkennen. Gegenwärtig sei unsere Welt massiv durch Gier und »Mammon« bedroht. Deshalb sei es nötig, Buße zu tun, um so den Geist wieder besser hören zu können. Der Heilige Geist, den sie weiblich versteht und der im Zentrum ihrer Theologie stehe, könne so den Weg zu einer politischen »Ökonomie des Lebens« weisen. Chungs Bild des Heiligen Geistes ergibt sich aus dem Bild der Kwan In, einer Göttin des Mitleidens und der Weisheit aus Ostasien. Diese könne als Erleuchtete jederzeit ins Nirvana eingehen, verzichte aber aus Barmherzigkeit darauf, um anderen den Weg zu weisen. Sie könne so zugleich auch ein Bild für Jesus Christus sein. Diese

84 Vgl. Chung 1997: 17f.

»Ökonomie des Lebens« nun beruhe auf »der lebensspendenden Kraft der gegenseitigen Hilfe, der gegenseitigen Abhängigkeit und der Harmonie«⁸⁵. Dazu seien drei Veränderungen nötig⁸⁶: Erstens die Erkenntnis, dass der Mensch mit der Natur lebt und nicht diese beherrscht, zweitens die Überwindung des Dualismus des Lebens und das Wahrnehmen, verbunden mit der Erkenntnis, dass Leben sich in Verbindungen und Verknüpfungen ereignet, und drittens ein Übergang von der »Kultur des Todes« zu einer »Kultur des Lebens«.

Ihr Vortrag löste breite Debatten aus, vor allem unter evangelikalen und orthodoxen Theologen, immer wieder wurde ihr Synkretismus vorgeworfen. Sie selbst betonte, dass es keine »reine« Form des Christentums gebe; es habe zu allen Zeiten auch andere kulturelle Einflüsse in sich aufgenommen. Durch diese Auseinandersetzungsprozesse mit Kulturen könne das Christentum lebendig und bedeutsam bleiben. Die Gestalt des Christentums an jedem Ort und zu jeder Zeit sei synkretistisch, dies sei jedoch westlichen Theologinnen und Theologen meist nicht bewusst.⁸⁷

Chung betont stets, dass für sie Theologie zu treiben eine persönliche und politische Aktivität sei. Als koreanische Frau betreibe sie Theologie auf der Suche nach menschlicher Ganzheit und im konkreten historischen Kampf ihres Volkes für Freiheit.

85 Chung 1997: 25.

86 Vgl. Chung 1997: 25–27.

87 Vgl. Chung 1998.

Indem sie die Präsenz Gottes beanspruche, möchte sie zugleich ihren eigenen Befreiungsprozess und den ihres Volkes unterstützen.⁸⁸ Hier spiegelt sich deutlich die schwierige Geschichte Südkoreas in der Beherrschung durch Japan wider. Wenn Chung von ›asiatischen Frauen‹ spricht, dann ist das ein politischer wie kultureller Begriff.

Chungs Ökofeminismus geht davon aus, dass asiatische Frauen stärker von der ökologischen Krise betroffen sind. Eine Theologie der Frauen sei nun keine exklusivistische Theologie. Vielmehr gelte, dass patriarchales Denken und entsprechende Strukturen allen Menschen schadeten und verhinderten, den Schöpfungsauftrag Gottes umzusetzen und dem Ebenbild Gottes in einer aktiven Verantwortungsübernahme in der Welt zu entsprechen.⁸⁹ Patriarchale Strukturen stellten eine strukturelle Sünde dar, weil sie Frauen daran hinderten, ihre menschliche Würde voll zu entfalten. Asiatische Frauen könnten ihr Menschsein und ihren Glauben nicht losgelöst von ihrem Leiden sehen. Menschsein heiße für sie zu leiden, da Leiden ihre prägendste Lebenserfahrung darstellte. Sie erlebten in besonderer Weise Han, im oben geschilderten Sinne als Gefühl der totalen Verzweiflung und als Reaktion der von Unrecht und Leid getroffenen Menschheit. Ziel der feministischen Theologie sei es, die Frauen von Han zu befreien. Dazu könne in dialogischer Weise in drei Schritten vorgegangen werden – dies nennt Chung

88 Chung 2001: 1.

89 Vgl. Haubner 2004: 53.

auch »Tönen des Han«⁹⁰: erstens mit Hilfe einer Schamanin das Erzählen und Hören des Han (*speaking and hearing*), zweitens die Ursache des Han ausfindig machen (*naming*) und drittens den Han durch rituelle Handlung beseitigen (*changing*). Da für koreanische Frauen Heil und Erlösung gleichbedeutend mit Befreiung von ihrem Han seien, müsse Jesus für sie ein »Priester des Han« sein⁹¹ und damit gnadenvolle Erlösung ermöglichen.

Chung ist heute eine weltweit angefragte Referentin und noch immer sehr umstritten. Ihr überlebens- und befreiungsbezogener Synkretismus provoziert ebenso wie ihre starke Fokussierung auf asiatische Frauen. Eine solche induktive Theologie, die aus einem bestimmten geschichtlichen Kontext und von dem Schicksal koreanischer Frauen aus entfaltet wird, ist gerade an akademische Diskurse nur sehr bedingt anschlussfähig. Zugleich sind ihr wichtige Impulse und eine starke Stimme für die theologischen Interessen und die Lebensrealität jenseits westlicher Mittelschichtstheologie zu verdanken.

90 Chung 2001: 99.

91 Chung 2001: 66.