

Annette Esser

Im Whirlpool Feministische Spiritualität im interreligiösen Dialog

Zusammenfassung:

Als feministische Theologin, die sich seit den 1990er Jahren im interreligiösen Bereich engagiert hat, begibt sich die Autorin auf Spurensuche nach Elementen feministischer Spiritualität im interreligiösen Dialog. Obwohl sich dort allerorten die Rede von „Spiritualität“ findet und diese so etwas wie einen gemeinsamen Nenner darstellt, wenn religiöse Erfahrungspraxis der verschiedenen Traditionen und Kulturen thematisiert werden soll, und obwohl es auch einen starken Bezug interreligiöser Organisationen zu politischen und religiösen Frauenorganisationen weltweit gibt, ist in diesem Dialogkontext die Rede von feministischer Theologie und Spiritualität immer noch eher suspekt. Denn gerade da, wo Abgrenzungen als notwendig erachtet und klare Identitäten („man“ ist katholisch oder buddhistisch oder...) als Voraussetzungen des Dialogs gefordert werden, stellt die konstruktive Bejahung religiös-kultureller Vielfalt seitens feministischer Spiritualität eine Provokation dar. Die Autorin findet nun Elemente feministischer Spiritualitäten (1) in den spirituellen Suchbewegungen westlicher Frauen ‚zwischen den Religionen‘, die bis dato als synkretistisch abgelehnt werden; (2) im spirituellen Weg buddhistischer oder islamischer Feministinnen, die bis dato als Einzelgängerinnen galten; und (3) in den rituellen Praktiken von marginalisierten Frauen Asiens u.a. Kontenente, die von Seiten der offiziellen Weltreligionen als irrelevant betrachtet werden. Die Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit feministischer Spiritualitäten hat die Autorin dabei selbst im Traumbild des Whirlpools und im mystischen Bild der Quelle von Teresas von Avila visioniert. Nicht zuletzt diese Vision ermutigt sie dazu, in einem Klima, in dem Synkretismus ein stetes Verdachtsmoment darstellt, zu behaupten, dass sich in Zukunft das feministisch-spirituelle Unterfangen Grenzen zu überwinden, eine alternative Kultur im Grenzraum zu schaffen und Frauen am Rande zu bestätigen und zu ermutigen nicht mehr bloß ein peripheres oder beliebiges Thema feministischer Theologie darstellt, sondern zum zentralen Thema des interreligiösen Dialogs selbst werden wird.

Summary:

As a feminist theologian being engaged in a inter-religious organisation since the 1990s, the author is searching for elements of feminist spirituality in inter-religious dialogue. In this context, even though “spirituality” is a favourite term that seems to serve as a mutual notion when practical religious experience of the various traditions and cultures needs to be named, and even though there is a strong relationship to political as well as religious women’s organisations worldwide, talking about feminist theology and spirituality is still regarded as suspect. For just there, where boundaries are regarded as being necessary and where clear-cut identities (one is Catholic or one is Buddhist) are demanded to be primordial conditions of dialogue, any kind of constructive affirmation of religious-cultural plurality from the side of feminist spirituality is felt to be provocative. The author finds elements of feminist spirituality (1) in the movements of spiritual quest of Western women ‘between the religions’ that so far are being marked as syncretistic; (2) in the spiritual paths of Buddhist or Muslim women who so far counted as merely individual searchers; and (3) in the ritual practises of marginalized women from Asia and other contents who - from the viewpoint of official world religions – were so far were looked at as irrelevant. Furthermore, she envisions the mutuality in the differences of feminist spiritualities in her own dream-image of the whirlpool and in the image of the fountain by Teresa de Jesus. Not at least it is this vision that encourages the author to resume that for the future the feminist-spiritual enterprise of overcoming boundaries, of creating an alternative culture at the borderline and of affirming and encouraging women at the margins will no more remain a peripheral theme, but will become a central theme of inter-religious dialogue itself.

Annette Esser

Im Whirlpool Feministische Spiritualität im interreligiösen Dialog

Im interreligiösen Dialog taucht die Rede von ‚Spiritualität‘ allerorten immer wieder auf - sowohl unter Repräsentanten als auch unter den Mitgliedern der verschiedenen Religionen, und sowohl unter Männern als auch unter Frauen. Damit wird m.E. ein Bedürfnis nach etwas benannt, das scheinbar nicht anders auf den Begriff zu bringen ist. Meine Frage ist nun, ob – nach einer bald vierzigjährigen Geschichte feministischer Theologie - es auch Ansätze und Formen feministischer Spiritualität im interreligiösen Dialog gibt. Und wenn ja, welche Rolle sie dann für Frauen aus verschiedenen Religionen spielen sowie welche Bedeutung ihnen im interreligiösen Dialog zukommen. Diese Fragen stelle ich zum einen vor dem Hintergrund meiner jahrelangen Beschäftigung mit feministischer Theologie und Spiritualität, insbesondere auch im Kontext der ESWTR¹, die 2007 in meiner Dissertation zur feministischen Spiritualität gemündet ist.² Zum anderen frage ich auch vor dem Hintergrund meiner Erfahrungen im interreligiösen Dialog, insbesondere in der bei den UN akkreditierten NGO "Religions for Peace", RfP (auch „World Conference on Religion and Peace“, WCRP), in der ich mich seit Anfang der 1990er Jahre engagiert habe.

Bei „Religions for Peace“ habe ich sowohl sehr bereichernde als auch frustrierende Erfahrungen gesammelt. Bereichernd war und ist mein ehrenamtliches Engagement als Leiterin der Köln-Bonner Gruppe, als Mitglied im deutschen Vorstand („German Executiv Committee“) und auch im „European Governing Board“ sowie meine neue Aufgabe als „Regional Officer“ des neu gegründeten "European Women's Network of Faith" (EWNF). Frustrierend habe ich empfunden, dass in diesem offiziellen interreligiösen Kontext Frauen als Unterstützerinnen des Dialogs von höheren religiösen Repräsentanten meist eher in der zweiten Reihe stehen. So sind „Runde Tische der Religionen“ oder auch das „European Council of Religious Leaders“ (ECRL) fast reine Herrenrunden oder mindestens männlich dominierte Runden. Frustrierend fand ich zudem, dass in dieser NGO nach UN-Manier Entscheidungsprozesse kaum demokratisch ablaufen, sondern vorgeblich in einer Art Konsens, de facto aber oft von wenigen Entscheidungsträgern ‚von oben‘ entschieden werden. Bei „Religions for Peace“ gibt es nun zwar sowohl auf internationaler als auch auf kontinentaler Ebene ein spezielles „Women’s Program“; auch sind viele Frauen im interreligiösen und interkulturellen Bereich frauenpolitisch aktiv und interessieren sich für Spiritualität. Allerdings kenne ich aus diesem Kontext, in dem studierte Theologinnen in der Minderzahl sind, kaum eine Frau, die in der Praxis explizit eine Art feministisch-theologisch orientierten interreligiösen Dialog betreibt und darüber auch noch theoretisch reflektiert hat.

Meine Frage nach feministischer Spiritualität im interreligiösen Dialog führt mich daher zu einer Art Erfahrungsreflexion, die zwar mehr ist als bloß ein persönlicher Erfahrungsbericht, aber auch weniger als eine theoretische Abhandlung des Themas. Vielmehr begeben sich mich

¹ Seit 1987 habe ich regelmäßig an Konferenzen der ESWTR teilgenommen, war zeitweise deutsche Kontaktfrau und Vizesekretärin. 1999 habe ich mit Luise Schottroff das erste ESWTR-Jahrbuch zur „*Feminist Theology in a European Context*“ herausgegeben; 2001 den mit Susan Roll und Brigitte Enzner-Probst den Band zu „*Women, Ritual and Liturgy*“. 1993 gab ich mit Susan Roll und Anne Hunt Overzee das Buch „*Re-Visioning Our Sources: Women’s Spiritualities in European Perspectives*“ heraus.

² Annette Esser, *Interkontexte feministischer Spiritualität. Ein enzyklopädische Studie des Begriffs der religiösen Erfahrung von Frauen in ökumenischer Perspektive*, Münster 2007.

hier als deutsche Christin und feministische Theologin auf eine Art Spurensuche, nach etwas, was im interreligiösen Kontext nicht selbstverständlich ist. Auf dieser Spurensuche möchte ich einzelne Bausteine feministischer Spiritualität zusammenfügen, die nach meiner Wahrnehmung im interreligiösen Dialog bereits vorhanden sind, oder die in Zukunft relevant werden könnten.

Was die begriffliche Ebene betrifft, so habe ich hier nicht vor die Begriffe „Feminismus“, „Spiritualität“ oder „Dialog“ zu definieren. In meiner Dissertation habe ich eine Definition aus grundlegenden Erwägungen heraus verweigert, u.a. deswegen, weil sich niemals von „der feministischen Spiritualität“ (im Singular) sprechen lässt, sondern immer von „feministischen Spiritualitäten“ von Frauen (im Plural!) gesprochen werden muss. Auch scheint mir, dass der jeweilige Feminismusbegriff bei feministisch und spirituell suchenden Frauen oft weniger eine analytische Kategorie darstellt, sondern eher zur Benennung des eigenen Bewusstseins auf dem Weg der persönlichen Identitätssuche als Frau verwendet wird. Ebenso ist der Begriff „Spiritualität“ kaum zu definieren, sondern kann m.E. eher als ein kultureller Ausdruck religiöser Erfahrungs- und Sinnsuche in der postmodernen säkularen Gesellschaft verstanden werden. Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses, das aus einer Reflexion eigener Erfahrungen sowie der Erfahrungen anderer spirituell und feministisch suchender Frauen erwachsen ist, habe ich anstelle einer Definition allerdings sechs begriffliche Kennzeichnungen feministischer Spiritualität formuliert:

- (1) der narrative Charakter des Erfahrungsbezugs feministischer Spiritualität
- (2) die grundlegende Kontextualität und Interkontextualität des Theologisierens
- (3) die Wahrnehmung des Bezugs von Selbsterfahrung und Transzendenzenerfahrung
- (4) die Bedeutung, die der Erfahrung des weiblichen Körpers für eine ganzheitliche feministische Spiritualität zukommt
- (5) das Verständnis feministischer Spiritualität als konstruktiver Praxis feministischer Theologie
- (6) das Primat, das in ihrem Selbstverständnis der Modernitätskritik vor der Patriarchatskritik vorkommt

Diese sechs begrifflichen Kennzeichnungen, bilden den Hintergrund, wenn ich im Folgenden nach Spuren feministischer Spiritualität im interreligiösen Dialog suche.

Das Interesse von Frauen an Spiritualität und an anderen Religionen

Es ist kaum auszumachen, ob das Interesse an Spiritualität bei vielen Frauen zu einem Interesse an anderen Religionen geführt hat, oder ob es eher umgekehrt war. Nach meinen Erfahrungen scheint sich beides gegenseitig zu bedingen. So stoßen Frauen, die sich für Spiritualität interessieren, fast zwangsläufig auf Praktiken wie Yoga oder Za-Zen, die ihre Wurzeln in den asiatischen Religionen des Hinduismus oder Buddhismus haben; auf der Suche nach einer vertieften spirituellen Praxis stellt sich damit auch die Aufgabe sich eingehender mit diesen ‚anderen Religionen‘ zu beschäftigen und auf sie einzulassen. Umgekehrt ist das Interesse vieler Frauen an anderen Religionen kaum allein als vornehmlich intellektuelles oder religionswissenschaftliches Interesse zu charakterisieren, vielmehr liegt die Frage nach anderen Religionen meist selbst schon in einer eigenen spirituellen Suche (und manchmal auch Praxis) begründet.

Um dies zu belegen, möchte ich mich auf Erfahrungen beziehen, die ich seit ca. 30 Jahren in den Spiritualitätsgruppen der ‚Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von

Frauen' (ESWTR) gesammelt habe. So wurde auf der dritten Konferenz der ESWTR in Helvoirt 1987 erst aufgrund großer Nachfrage eine ‚Subject Group Spirituality‘ eingerichtet - entgegen der ursprünglichen Planung, die ‚Spiritualität‘ entsprechend dem Fächerkanon der Theologie überhaupt nicht für ein ‚subject‘ hielt.³ Ich war froh über das Zustandekommen dieser Spiritualitätsgruppe und empfand damals den Austausch und die Kontroversen zwischen akademisch forschenden Frauen, die von unterschiedlichen Ansätzen und Fragen bewegt waren - Tiefenpsychologie, Mystik, meditative Praxis anderer Religionen, feministisches Liturgie, Konstruktion einer inklusiven Gebetsprache -, als sehr spannend und fruchtbar. Die sehr unterschiedlichen Ansätze führten allerdings auch dazu, dass für die nächste ESWTR-Konferenz in Arnoldshain (1989) entschieden wurde, die Spiritualitätsgruppe durch verschiedene thematische Gruppen zu ersetzen: ‚Women's Mysticism‘, ‚Spirituality of Women Today‘, ‚The Great Indian Goddess‘, ‚Liturgy‘. Diese geplante Aufteilung wurde dann allerdings auf der Konferenz selbst von den meisten als sehr unbefriedigend empfunden. Das zeigte sich vor allem daran, dass sich einzelne Gruppen auflösten und zu viele Frauen zwischen den verschiedenen Gruppen hin- und herpendelten. Meine Analyse der Situation war, dass sich viele der Teilnehmerinnen nur ungern auf *eine* spezielle Thematik von Spiritualität festlegen wollten, weil sie im Grunde eher ‚das Ganze‘ suchten. D.h. als Grenzgängerinnen zwischen verschiedenen Bereichen der Spiritualität, z.B. zwischen christlicher Mystik und östlicher Meditation, suchten sie nicht nach einer intellektuellen Vertiefung nur *eines* Bereiches von Spiritualität, für die sie sich vorab entscheiden mussten (wie für eine bestimmte Konfession oder Tradition), sondern sie suchten eher nach einer verbindenden Perspektive, bzw. nach einer ganzheitlichen Form von Spiritualität, die eine Integration verschiedener, vielleicht sogar gegensätzlich scheinender Traditionen und Religionen erlaubte. Aufgrund dieser Erfahrungen wurde für die nachfolgende Konferenz in Bristol (1991) auch wieder beschlossen nur noch *eine* Spiritualitätsgruppe einzurichten. Diese habe ich später so beschrieben:

Als ich zur Gruppe kam, fand ich mich in einem Kreis von etwa 30 Frauen ein. Noch nie war die Spiritualitätsgruppe so groß gewesen. Wir verbrachten fast die ganze Zeit mit der einführenden Vorstellungsrunde; zu einer akademischen Diskussion kamen wir kaum. Allerdings waren die Frauen mit all ihren verschiedenen Hintergründen selbst interessant! Immer wieder gab es neue Aha-Momente und Überraschungen darüber, welche unterschiedlichen Interessen Frauen in diese Gruppe gebracht hatten. So gab es Frauen, die sich nicht nur in Ritualgruppen, sondern auch in ihrer Forschung, mit der Frage nach der ‚keltischen Göttin‘ beschäftigten; Frauen, die Yoga, Za-Zen oder Sufi-Meditation praktizierten; Frauen, die als Therapeutinnen mit sexuell missbrauchten Frauen und Mädchen arbeiteten; Frauen, die mit tiefenpsychologischen Methoden arbeiteten; und wiederum andere, die explizit den Jung'schen Ansatz der Archetypenlehre, insbesondere das Animus/Anima-Konzept ablehnten; es gab Frauen, die sehr persönlich aus ihrer pastoralen Praxis in einem spezifischen Kontext berichteten und wiederum andere, die für die Ordination von Frauen in ihrer Kirche kämpften; und es gab Frauen, die sich durch anthroposophisches und esoterisches Gedankengut inspiriert fühlten. Es war sehr interessant jeder einzelnen zuzuhören, aber in unserem Gruppengespräch kamen wir kaum weiter. Gab es irgendeinen Weg, den wir zusammen gehen konnten und wollten? Gab es überhaupt eine gemeinsame Erfahrungsbasis auf die wir uns alle beziehen konnten? Einige bezweifelten dies. Andere spielten einfach mit den Ideen, die in unserer Runde zum Stichwort ‚Spiritualität‘ hochgekommen waren. Wieder andere schlugen vor, diese Gruppe zu einer Forschungsgruppe über Mystik umzufunktionieren. Aber wir kamen nicht weiter. Kein Vorschlag schien

³ Die Konferenz in Helvoirt, NL (1987) war nach der Gründungskonferenz in Boldern, CH (1985) und der Eröffnungskonferenz in Magliaso, CH (1986) je nach Zählung bereits die zweite oder dritte Konferenz der ESWTR.

durchgreifend genug. Wir saßen fest. Es schien keinen eindeutigen Weg zu geben, all die verschiedenen Interessen zusammenzubringen. Unser Gespräch schien nur wie ein Beginn, eine Einleitung!⁴

Die Einsicht, dass es einerseits ein gemeinsames Interesse und Suchen gab, das uns alle in dieser Gruppe unter dem Thema ‚Spiritualität‘ zusammengeführt hatte und verband, aber dass auf der anderen Seite unsere Unterschiede so groß waren, dass wir uns auf keine gemeinsame Linie für eine akademische Diskussion einigen oder auch nur zu einer Begriffsklärung des Wortes ‚Spiritualität‘ kommen konnten, warf für mich die *grundsätzliche Frage* nach einer Erklärung der Heterogenität der Ansätze auf: Verweist diese einfach auf eine postmoderne Pluralität oder hat sie auch einen gemeinsamen Nenner? Gibt es so etwas wie eine Gemeinsamkeit der Erfahrung von (feministischer) Spiritualität oder muss diese kategorisch abgelehnt werden?

Ich selbst fand eine Gemeinsamkeit schließlich in einem Traumbild vom Whirlpool, in dem die Energie wie Wasser von einer zur anderen Frau durch die Luft spritzt.

Letzte Nacht träumte ich von einem riesigen Whirlpool voll mit Wasser, in dem Energien geschaffen wurden und von dem aus sie weiterströmten wie von einer nie versiegenden Quelle. Jemand berührte auch mich mit dieser Energie und ich flog durch die Luft und gab dieser Energie weiter an die nächste Person. Ich wachte erstaunt auf.⁵

Ich deutete dies so, dass die Gemeinsamkeit nicht in einer gemeinsamen Definition z.B. des Begriffs der Spiritualität lag und liegen konnte. Vielmehr liegt sie in der gemeinsamen Energie, die uns zusammengeführt hatte, sowie in unserer gemeinsamen Suchbewegung. In der Deutung dieser Traumvision musste ich auch an das Bild der Quelle in der vierten Wohnung Teresas von Avila denken. Darin unterscheidet Teresa zwei Formen von Gebet: eine, die sozusagen durch alle möglichen Vorstellungen von außen erzeugt wird und eine, die tief von innen fließt, und die das Gebet der Ruhe darstellt.

Estos dos pilones se hinchon de agua de diferentes maneras: el uno viene de más lejos por muchos arcaduces y artificio; el otro está hecho en el mismo nacimiento del agua, y vase hinchendo sin ningún ruido... Es la diferencia que la que viene por arcaduces es, a mi parecer, los contenidos que tengo docho que se sacan con la meditación; porque traemos con los pensamientos, ayudándonos de las criaturas en la meditación y cansando el entendimiento... Estotra fuente viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios, y ansí como Su Majestad quiere, cuando es servido, hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad, de lo muy interior de nosotros mismos, y no sé hacia dónde ni como, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón... vase revertiendo este agua por todas las moradas y potencias, hasta llegar al cuerpo, que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nuestros, que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad.⁶

Beide Bilder - mein Traumbild vom Whirlpool sowie auch Teresas Bild von der Quelle – können nun sowohl im Blick auf die Gemeinsamkeit als auch auf die Verschiedenheiten von Spiritualität gedeutet werden. So ist das Wasser ein Symbol für die spirituelle Energie, die einzeln oder in einer Gruppe erfahren werden kann, und die nach Teresa als göttliche Kraft zu deuten ist. Im Bild vom Whirlpool können die verschiedenen - durch die religiösen Traditionen bedingten - Erfahrungen wie die Wasserspritzer gedeutet werden, die hin und

⁴ Esser, *Interkontexte feministischer Spiritualität*, a.a.O. 48f.

⁵ ebd., 49.

⁶ Teresa de Jesus, *Las Moradas*, Madrid, 1982, 53-54.

hergehen, und die damit die Vielheit der Gedanken und Vorstellungen in einer Gruppe repräsentieren; diese können zwar einerseits Energie schenken und stets zu neuen Gedanken anregen, sie können aber auch davon abhalten, den gemeinsamen Grund zu sehen und in Ruhe wahrzunehmen. In Teresas Bild ist die Differenz eher in der Art und Weise zu sehen, wie das Wasser fließt, - nämlich wie eine spirituelle Kraft, die fast künstlich erzeugt wird oder wie eine göttliche Quelle, die natürlich fließt; dort steht das Bild von der ruhigen, nicht versiegenden Quelle als Bild für die Tiefe der Gotteserfahrung des Einzelnen (im Gebet der Ruhe).

M.E. stellen die Bilder von der Quelle bzw. vom Whirlpool auch einen Schlüssel zum Verständnis der Interdependenz zwischen individuellem oder kollektivem Grund der Spiritualität und der Vielfalt spiritueller Strömungen dar. Zu erleben wie die vertiefte und ernsthafte Auseinandersetzung mit verschiedenen spirituellen Traditionen und anderen Religionen einzelne Frauen vor eine innere Zerreißprobe gestellt hat, führt dazu die Suche und das Bedürfnis nach einer ganzheitlichen Spiritualität nicht einfach als oberflächlich oder synkretistisch abzutun, sondern lässt den besonderen Wert der konstruktiven Neuansätze (feministischer) Spiritualität entdecken, in denen Frauen es nicht nur unternommen haben, verschiedene Ansätze miteinander zu verweben und zu integrieren, sondern auch nach einem gemeinsamen Grund gesucht haben. In der Tradition christlicher Mystik entspricht dies der Suche nach ‚Unio Mystica‘, d.h. nach der Erfahrung mystischer Einheit jenseits aller Verschiedenheit der Erscheinungsformen und Gegensätzlichkeit der Wege. Hier wird auch deutlich, dass das, was z.B. Christinnen an anderen Religionen anspricht, eben nicht an erster Stelle die Lehre, das Dogma und die vielen fremden Begriffe anderer Religionen sind, sondern dass eine fremde Lehre nur insofern interessant ist, als sie Antwort gibt auf eigene religiöse Fragen, und insofern sie eine Hilfe für die eigene Suche nach einer ganzheitlichen Spiritualität darstellt, - vielleicht auch nach einer bewusst feministischen Praxis.

Nicht wenige spirituell und feministisch suchende Frauen – wie auch ich selbst - haben sich vor diesem Hintergrund im interreligiösen Dialog engagiert und konnten hier zunächst feststellen, dass es in diesem Kontext tatsächlich ein großes Interesse an Spiritualität gibt.

Das große Interesse an Spiritualität im interreligiösen Dialog

Im interreligiösen Dialog ist der Begriff der Spiritualität trotz seiner Ungenauigkeit gerade deshalb unverzichtbar, weil er nicht einfach nur an eine bestimmte Religion oder einen bestimmten Gottesglauben angebunden ist. D.h. dass gerade das, was ein Nachteil des Begriffes zu sein scheint, nämlich seine Beliebigkeit und seine Pluralität, auch sein Vorteil ist. Denn nicht die definitorische Eindeutigkeit, sondern vielmehr die Offenheit des Begriffes macht seine Bedeutung in verschiedenen ökumenischen und interreligiösen Erfahrungs- und Praxiskontexten aus und bildet einen Schlüssel zu seinem Verständnis. So ist heute die Rede von Spiritualität da unverzichtbar, wo Menschen verschiedenen Hintergrunds (Religion, Weltanschauung, Kultur, Kontext) auf kleinstem gemeinsamen Nenner beziehungsweise in der Suche nach größtmöglichem Konsens ihre religiösen Erfahrungen thematisieren und zu einer gemeinsamen Praxis (etwa in der globalen Friedensarbeit) finden wollen. Wenn aber die Funktion des Begriffes gerade darin liegt, dass er die Gemeinsamkeit religiöser Erfahrungen gegenüber Abgrenzungstendenzen der verschiedenen Religionen herausstellt, ist damit auch begründet, warum der Begriff sozusagen nicht aufgebbar ist, und es nicht einfach möglich ist stattdessen wieder von ‚Frömmigkeit‘, ‚Anbetung‘, ‚Devotion‘ oder ‚Andacht‘ zu sprechen. Eine Rückkehr zu diesen älteren Begriffen ist auch inhaltlich nicht deckungsgleich mit dem

Begriff der ‚Spiritualität‘ und wirkt im ökumenischen Kontext meist wie ein eher von religiös konservativen Gruppen gewünschtes Signal der Abgrenzung.

Wenn nun auch im ökumenischen Kontext und im interreligiösen Dialog ein Konsens über das gemeinsame Bedürfnis nach Spiritualität herrscht, so bleibt zu fragen, wie diesem Bedürfnis in der Praxis nachgegangen wird.

Eine wichtige Form sind die sog. ‚Gebete der Religionen‘. Diese werden in Anwesenheit von Vertreter/inne/n anderer Religionen, aber nicht gemeinsam mit ihnen gesprochen. Diese Form hat sich insbesondere im Zuge des Friedengebets von Assisi entwickelt, zu dem Papst Johannes Paul II 1989 Religionsführer aller westlichen und östlichen Religionen eingeladen hatte. Dabei suchen die einzelnen Religionen bzw. religiösen Gruppen - oft zu einem vorab gemeinsam bestimmten Thema, z.B. Frieden - einzelne Gebete und Meditationen aus ihren Traditionen aus. Obwohl dies oftmals gute und signifikante Texte zum jeweiligen Thema sind, wirkt die Aneinanderreihung der verschiedenen Texte oft ermüdend und ist – auch trotz Musikeinlagen - für die Zuhörenden kaum aufnehmbar. Was auch immer ein einzelner denkt, fühlt und glaubt, soll möglichst nicht nach außen bekundet werden. Das ‚Beten im Antlitz des Anderen‘ ist ein Zeugnis des einzelnen vor den anderen, der aber anders ist und anders bleiben soll. D.h. diese Form der Gebete will gerade kein gemeinsames Beten, sondern legt eher Wert auf die grundlegende Verschiedenheit des Glaubens und der Glaubensstraditionen, und will jedweder möglichen Form von Vermischung oder Synkretismus der Religionen vorbeugen. Der eine *ist* Buddhist, der andere *ist* Katholik, und diese Identitätszuschreibungen sollen auch so eindeutig bleiben. Gerade die Abgrenzung vom Glauben des/der anderen wird als Voraussetzung des ‚echten Dialogs‘ angesehen, bei dem jede/r seine Identität wahren kann.

Auf der deutschen Jahresversammlung von ‚Religions for Peace‘ zum Thema ‚Spiritualität‘, im Jahr 2006, schlug ich nach einem Vortrag über meine Dissertation zu ‚Interkontexte feministischer Spiritualität‘ eine andere Form vor. Dabei stellte ich zunächst Elemente feministischer Liturgie nach Diann Neu vor, die ich 1991 kennen gelernt hatte⁷, und lud zur gemeinsamen Vorbereitung der Liturgie nach einem gemeinsam gewählten Thema ein. Der Prozess wonach sich die Gruppen nicht nach einzelnen Religionen, sondern nach gemeinsamen Interessen zusammenfanden und als religiös gemischte Gruppe Texte formuliert, Lieder ausgesucht und Symbolhandlungen gestalteteten, hatte zur Erfahrung einer gemeinsam gestalteten Liturgie geführt. Trotz eines positiven Feed Back der anwesenden Männern und Frauen, wurde diese oder eine vergleichbare Form seither im Kontext der deutschen Organisation ‚Religions for Peace‘ nicht mehr praktiziert. Dies liegt zwar auch in äußeren Umständen begründet, aber wegen der verbreiteten Ablehnung anderer Versuche interreligiöser Liturgien liegt die Vermutung nahe, dass es auch mit der Nähe zum Synkretismus zusammenhängt. Die Skepsis bzw. explizite Ablehnung sog. ‚interreligiöser Feiern‘ seitens der evangelischen und katholischen Kirche, aber auch seitens der muslimischen Gemeinschaften, die selbst das gemeinsame Beten in Frage stellt⁸, hat viele

⁷ Diann Neu, die heute mit ihrer Partnerin Mary Hunt das feministisch-theologische Zentrum WATER („Women’s Alliance for Theology, Ethics, and Ritual“) in den USA leitet, habe ich 1991 auf einer Konferenz in De Tiltenberg (NL) kennen gelernt. Dort stellte sie diese Elemente mündlich vor. Allein auf dieser Basis habe ich sie seitdem in zahlreichen Workshops verwendet.

⁸ Dass beim Thema ‚Gemeinsam beten?‘ auch im interreligiösen Bereich immer noch ein Fragezeichen gesetzt werden muss, zeigt auch der Titel des gleichnamigen Buches von Franz Brendle, dem Vorsitzenden von ‚Religions for Peace Deutschland‘: Franz Brendle (Hg) Runder Tisch der Religionen in Deutschland, *Gemeinsam beten? Interreligiöse Feiern mit anderen Religionen*, Hamburg 2007.

Schulen und Einrichtungen, die nach dem 11. September 2001 interreligiöse Gebetsstunden und ökumenische Gottesdienste praktiziert haben, vor große Probleme gestellt.

Mit der Frage danach, wie im interreligiösen Dialog Spiritualität praktiziert werden soll, ob ‚Gebete der Religionen‘ etwa durch ‚interreligiöse Feiern‘ oder ‚gemeinsame Liturgien‘ ersetzt werden sollen oder können, sind aber nicht nur Fragen an die religiösen oder kirchlichen Hierarchien verbunden, sondern jede/r einzelne ist selbst damit konfrontiert. Eine im interreligiösen Bereich engagierte Muslima hat es mir gegenüber so formuliert, dass sie sich in einer interreligiösen Gebetsituation tatsächlich frage, was sie mitsprechen könne und was nicht, wo sie ein ‚komisches Gefühl‘ habe, und was für sie selbst in Ordnung sei, selbst wenn andere Muslime das möglicherweise anders sehen. Die Frage nach Gebet und Liturgie ist daher tiefer gehend eine Frage nach der Verwurzelung in der eigenen Religion und nach der eigenen religiösen Identität. Und damit ist auch eine Anfrage an das eigene (feministische) Selbstbewusstsein: Kann ich (als Frau) z.B. bestimmte Formen des Gebets mitsprechen oder nicht? Die Erfahrung von Verwirrung und Grenzüberschreitung machen im interreligiösen Kontext an der ein oder anderen Stelle auch ‚Erfahrene‘; ich selbst habe sie z.B. bei einem muslimischen Dhikr und bei einem Voodoo-Ritual in einer christlichen Kapelle erlebt. Frauen im interreligiösen Dialog fragen sich zudem, ob vielleicht Grundsätze und Erkenntnisse feministischer Theologie und Spiritualität Hilfen für eine bessere Bewertung solch verschiedener religiöser Ausdrucksformen, für einen besseren Umgang mit Grenzen oder für die Suche nach einer spirituellen, politischen und feministischen Identität im interreligiösen Dialog bieten können!?

Das Problem mit feministischer Theologie im interreligiösen Dialog

Obwohl feministische Theologie und Spiritualität seit den 1960er Jahren ihre Wurzeln nicht nur im Christentum, sondern auch im Judentum hat⁹, und obwohl es sie explizit zumindest auch im Buddhismus gibt¹⁰, ist die Rede von Feminismus oder auch nur von feministischer Theologie vielen Frauen (Kirchen- und Religionsvertreterinnen) im interreligiösen Dialog immer noch suspekt. Nach meinen Erfahrungen geht es dabei nicht einfach um eine Ablehnung des Feminismus, sondern es ist gerade die Verbindung von Feminismus und Theologie die Probleme bereitet. So bekundeten z.B. auf der internationalen Frauenkonferenz von ‚Religions for Peace‘ in Amman, Jordanien (1999), viele Frauen aus asiatischen Religionen und Kulturen durchaus ihren Bezug zur politischen Frauenbewegung in ihren Ländern, standen aber einer feministisch-theologischen Reflexion ihrer religiösen und spirituellen Traditionen eher skeptisch gegenüber. Auch waren auf dieser Konferenz zwar gemeinsame Meditationen, Gebete und Rituale möglich, die sich aus der Praxis vieler Frauen weltweit entwickelt hatten, aber viele Frauen wollten diese Praxis nicht explizit mit ‚feministischer Spiritualität‘ in Verbindung bringen, vermutlich, weil dieser Begriff als negativ spaltend oder ‚gegen Männer‘ gerichtet verstanden wird, und damit als etwas, das Frauen, die nach einer ganzheitlichen Spiritualität suchen, eher ablehnen. Im Anschluss an die Konferenz habe ich das so evaluiert:

Interessant fand ich, dass wir als Christinnen nach langer Geschichte nun den Begriff ‚Mission‘ kritisch aussprechen und selbstverständlich lieber von Dialog sprechen;

⁹ Als ‚Starting point‘ feministischer Theologie wähle ich hier das Buch von Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, New York 1968; und für feministische Spiritualität das Werk von Carol Christ und Judith Plaskow, *Women Spirit Rising*, San Francisco 1979.

¹⁰ Vgl. z.B. Rita Gross, „Buddhism After Patriarchy?“, in Paula M. Coe et al., *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, New York 1991, 65-86.

dass wir in Unterstützung anderer Religionen die Frage nach der Schöpfung und dem Schutz natürlicher Ressourcen als grundlegend wichtig ansehen; und dass wir wahrnehmen, dass die feministische Theologie, die sich in den letzten 30 Jahren entwickelt hat, speziell der Beitrag christlicher und jüdischer Frauen ist. Leider wurde der Hinweis darauf – nicht auf feministische Theologie sondern bloß auf die Bedeutung der theologischen Forschung von Frauen – nicht ins abschließende Dokument, das eher politisch gehalten ist, aufgenommen; dies geschah mit Rücksicht auf die asiatischen Religionen und Naturreligionen und deren Verständnis von Spiritualität.¹¹

Aus dem europäischen und amerikanischen Kontext heraus¹² war mir diese Skepsis gegenüber feministisch-theologischen Fragen nicht neu, sondern schien vielmehr eine lange Geschichte zu haben. Auch ich selbst hatte mich lange nicht als Feministin verstanden. Dass ich ausgerechnet über meine Entdeckung und intensive Beschäftigung mit der mystischen Tradition von Frauen (Teresa von Avila, Hildegard von Bingen u.a.) einen Weg zu feministischer Theologie und Spiritualität gefunden habe, hat etwas mit der Suche nach einer Erfahrung zu tun, die über die leidige Ebene der (feministischen) Kritik an Kirche und Theologie hinausgeht, und die ich in meiner Dissertation als Erfahrungspraxis in Interkontexten analysiert und beschrieben habe.

Feministische Spiritualität als Erfahrungspraxis in Interkontexten

Die Interdependenz zwischen feministischer Theologie und Spiritualität ist bereits vielfach reflektiert worden (z.B. in befreiungstheologischen Ansätzen oder in der feministisch-spirituellen Arbeit von Chung Hyun Kyung). Waren aber zu Beginn feministische Theologie und feministische Spiritualität nahezu synonyme Begriffe, so empfanden stärker spirituell suchende Frauen das alleinige Interesse an einer feministischen Dekonstruktion traditioneller Religion und Theologie bald unbefriedigend und artikulierten ihr Interesse an Psychotherapie, Kunst und anderen Disziplinen, die zu einer Rekonstruktion religiöser Praxis von Frauen in alternativen Erfahrungsräumen beitragen könnten. Dass es Frauen geschafft haben neue Frauentraktionen in alternativen Erfahrungsräumen zu schaffen (z.B. in der Rekonstruktion feministischer Liturgien), hängt mit dem Charakteristikum der Grenze zusammen. So ist gerade die Grenze ein Ort der Erkenntnis¹³, weil sie einerseits der Ort ist, an dem nach herkömmlicher Weise Abgrenzungen vorgenommen wurden und gepflegt werden (z.B. zwischen Christentum und anderen Religionen), aber weil sie andererseits auch genau der Ort ist, an dem (Grenz-) Begegnungen und Auseinandersetzungen mit anderen Traditionen, Kulturen, Geistesströmungen und Bewegungen stattfinden. Für die Herausbildung feministischer Spiritualität scheinen mir fünf Grenzthemen besonders relevant und prägend gewesen zu sein. So bewegen sich spirituell suchende Frauen, die ich im Laufe der letzten 20 Jahre kennen gelernt habe, vornehmlich

- Zwischen Feminismus und Theologie
- zwischen eigener religiöser Tradition und anderen Religionen
- zwischen Spiritualität und Psychotherapie

11 “Die Frauenversammlung der ‘Weltkonferenz der Religionen für den Frieden’“ in: *WCRP-Informationen* 55 (2000), 16-21, 20.

12 Ich bin seit 1989 Mitglied der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen, habe an ihren Konferenzen teilgenommen, war im Vorstand und habe zwei ihrer Jahrbücher (1993 und 2001) mit herausgegeben. 1994-1998 habe ich am Union Theological Seminary in New York studiert.

¹³ Vgl. Paul Tillich, *Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs*, Stuttgart 1962, 13.

- Zwischen Mystik und Politik
- Zwischen Kunst und Ritual

Diese Zwischenräume, in denen sich Erfahrungen mehrerer Kontexte überschneiden und in denen Auseinandersetzungen zwischen deren verschiedenen Konzepten stattfinden, bezeichne ich als ‚Interkontexte‘. Darunter verstehe ich nicht nur eine Position, in der Frauen ‚zwischen allen Stühlen‘ (wie es Dorothee Sölle einmal von ihrer Position zwischen Theologie, Literatur und Politik gesagt hat) stehen und darunter leiden; vielmehr verbinde ich damit bestimmte Erfahrungen, die zu neuen Erkenntnissen führen können.

So können sich in diesem interkontextuellen Raum die Subjekte gegenseitig zum Benennen ihrer Wirklichkeit und ihres wirklichen Glaubens ermutigen und das tun, was Nelle Morton einmal „hearing each other into speech“ genannt hat.¹⁴ Das heißt sie können - anstatt zu resignieren oder sich einfach bloß an den Rand gedrängt zu fühlen – sich selbst und die anderen in einem gemeinsamen Bewusstwerdungsprozess erfahren, indem sie sich bewusst auf mehr als auf einen Kontext (bzw. eine Tradition) beziehen, der für sie prägend, herausfordernd und Identität bildend (gewesen) ist. Auch können sie in ihrer spirituellen Praxis in Interkontexten neue Rituale und Liturgien kreieren und einfach ausprobieren, ohne dass dieses Tun unter dem Etikett einer bestimmten Tradition, etwa eines christlichen Gottesdienstes, stehen muss. Insofern aber Interkontexte Räume sind, in denen in besonderer Weise Dialog möglich ist, in denen Handlungen, z.B. in Liturgie und Ritual ausprobiert werden können, und in denen Frauen (und Männer) eine neue Identität finden und bejahen können, können sie als Dialogräume, als Handlungsräume und als Räume der Identitätsfindung qualifiziert werden.

Deutlich wird hier, dass die Erkenntnisse und die Praxis feministischer Spiritualität gerade deshalb für die Zukunft des interreligiösen Dialogs eine wichtige Rolle spielen können, weil sie in Interkontexten gewonnene Erfahrungen sind. Was hier noch präzisiert werden muss ist, warum und inwiefern, das, was ich hier beschrieben habe, feministisch zu nennen ist.

Feministische Spiritualität im interreligiösen Dialog

Ein Charakteristikum der von westlichen Frauen entwickelten feministischen Spiritualität ist, dass sie sowohl die feministische Patriarchatskritik aufgenommen als auch die Bedeutung postmoderner Vielfalt erkannt hat. Dabei ist der Bezug auf andere als jüdisch-christliche Frauentraditionen zunächst da wichtig gewesen, wo sich z.B. christliche Frauen mit ihrer eigenen Religion und Glaubenspraxis unwohl fühlen und nach neuen Formen suchen, die sowohl ihrer spirituellen als auch ihrer feministischen Suche gerecht werden können. Insbesondere das Unterfangen neue Frauentraditionen in alternativen Freiräumen zu kreieren, hat dann die Neugier an anderen Traditionen geweckt und auch zunehmend zum Dialog mit Frauen aus anderen Kulturen geführt. Anders als die frühe feministische Theologie, für die Abgrenzungen z.B. zwischen ethischen und ästhetischen Richtungen, oder zwischen radikalen und reformorientierten feministischen Theologinnen, kennzeichnend waren, hatte feministische Spiritualität ein primäres Interesse daran, verschiedene Traditionen und Riten kreativ miteinander zu verknüpfen, zu verweben, zu verbinden. Da wo zu Beginn westliche, feministisch und spirituell orientierte Frauen ihre Identität in der Ablehnung ihrer eigenen religiösen Tradition suchten, um radikal anders sein zu können, so formulierte sie ihre neu

¹⁴ Zitiert bei Carol Christ / Judith Plaskow, *Womanspirit Rising*, a.a.O.. vii.

gefundene feministisch-spirituelle Identität zunehmend in Bezug auf vielfältige religiöse und kulturelle Traditionen und bejahten in konstruktiver Weise ‚multiple religious identities‘.¹⁵

Gerade die Offenheit für andere spirituelle Traditionen hat aber auch - fast unvermutet - zu einem feministisch-interreligiösen Dialog geführt. So haben z.B. westliche christlich sozialisierte Frauen (inklusive Feministinnen) in ihrer spirituellen Suche oftmals fast unkritisch Formen östlicher Meditation übernommen, die ihnen zunächst ganzheitlicher erschienen als tradierte Formen christlicher Spiritualität. Die Erfahrung, dass auch eine stringent exerzierte östliche Meditationspraxis auf Dauer unbefriedigend für die eigene Identitätsbildung als (feministisch-bewusste) Frau sein kann, verschaffte dann ein Gehör für patriarchatskritische Stimmen dieser Religionen. So hat die katholische Theologin Elisabeth Gössman, die den größten Teil ihres Forscherlebens in Japan gelehrt hat, konstatiert, dass der patriarchale Charakter des Buddhismus noch größer sei als der des Christentums.¹⁶ Und die buddhistische Meditationsmeisterin Rita Gross, deren Artikel „Buddhism After Patriarchy“¹⁷ zugleich als Programm gelten kann, hat auf einem Retreat in New York ihre bleibende Zugehörigkeit zum Buddhismus mit der originären Erkenntnis begründet: „*Buddhism is too good to leave it to the patriarchs!*“¹⁸ Ihr Unterfangen den Buddhismus auf eine Weise zu lehren, die auch ihrem Bewusstsein als Frau gerecht werden kann, stellt nicht bloß einen Beitrag zu einer (feministischen) Transformation des Buddhismus dar, sondern ist auch als Beitrag zum interreligiösen Dialog (von Frauen) zu verstehen. D.h. gerade durch ihr Interesse an Formen östlicher Spiritualität, sind westliche, insbesondere christlich sozialisierte Frauen auf einen neuen interessanten Dialog mit feministischen Protagonistinnen anderer Religionen gestoßen.

Wie bereits gesagt, versteht sich bei weitem nicht die Mehrheit der Frauen, die sich auf verschiedenen Ebenen des interreligiösen Dialogs befinden, als Feministinnen oder feministische Theologinnen. Daher muss auf das Beispiel der ‚indigenous women‘ eingegangen werden, deren Interesse an Spiritualität auf der erwähnten Konferenz in Amman offiziell als Argument gegen die Aufnahme des Begriffs ‚feministische Theologie‘ in das Abschlussdokument genannt wurde. Diese Frauen hat zum Beispiel Helen Egnell im Blick, wenn sie in ihrem Artikel feststellt, dass es neben der großen Tradition, d.h. der Religion wie sie vorgeschrieben ist, immer auch eine kleine Tradition (von Frauen) gegeben hat, d.h. der Religion wie sie z.B. in alltäglichen Ritualen tatsächlich praktiziert wird. Nach einem Verständnis feministischer Spiritualität als konstruktiver Praxis von (marginalisierten) Frauen, liegt nun gerade in diesen kleinen Frauentraktionen im Grunde bereits eine feministisch-spirituelle Praxis vor. Als prominente Sprecherin dieser Frauen, hat Chung Hyun Kyung, die sich selbst als Feministin, Christin, Buddhistin und Shamanin bezeichnet¹⁹, diese Praxis in ihrer Vision für eine Theologie asiatischer Frauen im Blick:

¹⁵ Den Begriff habe ich von Gabriella Lettini übernommen. Vgl. G. Lettini, *The „allergy to the other“: Christian Theology and Its ‘Others’ in Modern Western Discourses*“ (=Dissertation, Union Theological Seminary, New York 2003).

¹⁶ Diese These habe ich mündlich von ihr auf einer Konferenz der deutschen ESWTR in Gelnhausen 2004 gehört.

¹⁷ Rita Gross, „Buddhism After Patriarchy?“, in: Paula M. Coe et al., *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religion*, Maryknoll, New York 1991, 65-86.

¹⁸ Auf diesem Retreat, zu dem Prof. Chung Hyun Kyung im Oktober 2008 ins Union Theological Seminary in New York eingeladen hat, habe ich teilgenommen.

¹⁹ Zur Debatte um Ritual und Synkretismus bei Chung Hyun Kyung vgl. Annette Esser, *Interkontexte feministischer Spiritualität*, a.a.O., 336-348.

My fourth and last hope for the future direction of Asian women's theology is that it moves away from the doctrinal purity of Christian theology and risks *the survival centered syncretism*. In their struggle for survival and liberation in this unjust, women-hating world, poor Asian women have approached many different religious sources for sustenance and empowerment. What matters for them is not doctrinal orthodoxy. Male leaders of the institutional church always seem preoccupied with the doctrinal purity of their religions. What matters for Asian women is survival and the liberation of themselves and their communities. What matters for them is not Jesus, Sakyamuni, Mohammed, Confucius, Kwan In, or Ina, but rather the life-force which empowers them to claim their humanity. Asian women selectively have chosen life-giving elements of their culture and have woven new patterns of religious meaning.²⁰

Das was Chung hier feministisch spiritueller visioniert, ist allerdings etwas, was in traditionell christlichen Kontexten immer als synkretistisch abgelehnt worden ist. Ein bekanntes Beispiel dafür ist Teresa von Avila, die sich genötigt sah sich deutlich von ‚Alumbrados‘, Juden und Protestanten abzugrenzen, allein dadurch dass die Inquisition ihre Lebensbeschreibung (*Vida*) Zeit ihres Lebens einbehielt, eben ‚bis man sehe welches Ende diese Frau nehme‘. Auch im interreligiösen Dialog sehen sich Frauen heute dazu angehalten, sich von jeweils anderen Traditionen und Religionen deutlich und klar abzugrenzen, um ihre Loyalität gegenüber ihrer eigenen religiösen Tradition zu dokumentieren. Demgegenüber weht bei Chung sozusagen ‚eine andere Geist‘. Diese/r andere/r Geist feministischer Spiritualität entspringt m.E. aus dreierlei: erstens aus dem Bedürfnis *Grenzen zu überwinden* und verschiedene Kontexte miteinander zu verbinden, anstatt Grenzlinien aufzubauen; zweitens aus dem Bedürfnis eine *alternative Gegenkultur* im Grenzraum zu schaffen, anstatt diese als ‚synkretistisch‘ oder gar ‚sektiererisch‘ zu bekämpfen; und drittens aus dem Bedürfnis *Frauen zu bestätigen und zu ermutigen*, um aus ihrer jeweiligen Lebenssituation eine religiöse Praxis zu konstruieren statt einer orthodoxen Lehre von Seiten der kirchlichen / religiösen Hierarchie ‚von oben‘ Folge leisten zu müssen.

Die Frage ist nun zuletzt, welche Bedeutung einer so verstandenen feministischen Spiritualität im interreligiösen Dialog zukommt. Kann und soll etwa eine feministische Spiritualität, die selbst verschiedenen Traditionen miteinander verbindet, und die sich positiv zum eigenen Synkretismus bekennt, sinnvoller Weise dem interreligiösen Dialog zugrunde liegen? Wie sieht ein solcher interreligiöser Dialog dann aus? Wie kann nun feministische Spiritualität als Bindeglied zwischen feministischer Theologie und interreligiösem Dialog fungieren?

Wenn feministischer Spiritualität eine Erfahrungspraxis von Frauen in Interkontexten ist, z.B. zwischen Theologie und psychologischer Selbsterfahrung, oder zwischen Erfahrungen in verschiedenen Religionen, oder zwischen der Suche nach kreativem Selbstausdruck und der Gestaltung religiöser Liturgien und Rituale, dann ist gerade die Suche nach dem Verbindenden, nach dem Dialog und der Praxis im Grenzraum, ihre Kennzeichnung. Interessant ist nun, dass durch die bewusste Wahrnehmung der Interkontexte als Räume einer alternativen Gegenkultur das, was bis dato im Blick auf die Tradition am Rande stand, nun von der Peripherie ins Zentrum des Interesses gerückt ist. D.h. dass die individuelle Position am Rande (z.B. der Kirche) nun zur bewusst bejahten eigenen Mitte geworden ist, und dass die kirchlich randständige Position feministischer Theologie und Spiritualität in der säkularen Gesellschaft geradezu zu dem Ort geworden ist, der das religiöse Moment in der öffentlichen Kultur präsent bleiben lässt. Auch wenn daher feministische Theologie und Spiritualität von Seiten der religiösen Institutionen immer noch als peripher wahrgenommen wird, so sind ihre

²⁰ Chung Hyun Kyung, *Struggle to be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*, Maryknoll. New York 1990, 113.

Fragestellungen doch mittlerweile zum öffentlichen Diskurs geworden, und auf diesem (Um)Weg sind sie schließlich auch für die kirchlichen und religiösen Institutionen zu einem zentralen Thema geworden. Wenn nun aber die Auseinandersetzungen über die (von religiösen und kirchlichen Institutionen) konservierten Traditionen nicht mehr bloß an der Grenze stattfindet, sondern wenn die Interkontexte, z.B. der interreligiöse Dialog, selbst ins Zentrum des Interesses (von Religion / Kirche selbst) gerückt ist, dann bedeutet dies, dass auch die (intrareligiöse / innerkirchliche) Auseinandersetzung zwischen traditionellem (patriarchalem) Zentrum und denjenigen die bis dato an den Grenzen ihrer Religion / Kirche standen immer bedeutsamer wird. Die Bedeutung feministischer Theologie und Spiritualität speziell für den interreligiösen Dialog liegt dann darin, dass sie die Beziehung zwischen Peripherie und Zentrum, bzw. von Grenzräumen, die zu neuen Zentren werden, zuerst bewusst reflektiert und untersucht hat. D.h. dass (1) die spirituellen Suchbewegungen westlicher Frauen zwischen den Religionen, die bis dato als synkretistisch abgelehnt wurden, dass (2) der spirituelle Weg buddhistischer oder islamischer Feministinnen, die bis dato als Einzelgängerinnen galten, oder dass (3) die rituellen Praktiken von marginalisierten Frauen Asiens u.a. Kontinente, die von Seiten der offiziellen Religion als irrelevant betrachtet wurden schließlich nicht mehr bloß periphere Themen feministischer Theologie sind, sondern zu zentralen Themen des interreligiösen Dialogs selbst geworden sind. Denn ohne den Blick auf diese Erfahrungen von Frauen wird ein interreligiöser Dialog – bloß als Dialog von Religionsvertreter/innen auf offizieller Ebene geführt - seine subjektive Basis verlieren und damit letztlich bedeutungslos werden. Diese Themen in den interreligiösen Dialog eingebracht zu haben und weiterhin ins Bewusstsein zu führen ist der Verdienst feministischer Spiritualität.

Schluss

Zum Schluss möchte ich noch einmal auf meine eingangs gestellten Fragen zurück kommen. Die Frage danach, ob es feministische Spiritualität im interreligiösen Dialog überhaupt gibt, kann in jedem Fall bejaht werden. Denn es gibt sie schon allein durch die *Subjekte*, d.h. durch die Frauen, die sich selbst in den verschiedenen Kontexten und Interkontexten bzw. Dialogfeldern bewegen und einbringen. Zweitens gibt es sie aber auch durch die *thematische Nähe* von Spiritualität und interreligiösem Dialog. Der interreligiöse Dialog zielt immer wieder auf eine Dimension jenseits des begrifflichen Schlagabtausches, nämlich auf die spirituelle Wirklichkeit. Dies habe ich im Bild vom ‚Whirlpool‘ bzw. der ‚Quelle‘ dargelegt. Der offene Charakter der Spiritualität kann auch nicht Halt machen vor Grenzpfosten bzw. ‚Wasserleitungen‘, die durch die verschiedenen Religionen aufgerichtet wurden, - gerade darin liegt seine Kraft, die selbst schwere Hindernisse überwinden kann. Drittens bewegt sich der interreligiöse Dialog aber immer auch in der Nähe *des Synkretismus*. Diesen nicht nur als Gefahr zu brandmarken, sondern damit in ihrer Praxis konstruktiv umzugehen, - damit hat feministische Spiritualität vielfache Erfahrungen gesammelt und darin liegt auch ihre wachsende Bedeutung für die Zukunft des interreligiösen Dialogs.

Annette Esser, geb. 1957 in Köln, Studium der katholischen und evangelischen Theologie, Kunst und Geographie in Köln, Münster und New York. Fortbildungen in Kunsttherapie, Bibliodrama und Psychodrama. Lehrerin und Dozentin. Langjährige Mitarbeiterin in der ESWTR (seit 1987) und bei der UN-NGO *Religions for Peace* (seit 1990). Promotion *Interkontexte feministischer Spiritualität* an der Universität Nijmegen, NL (2007). Mitherausgeberin der ESWTR-Jahrbücher *Feminist Theology in a European Context* (1993) und *Women, Ritual and Liturgy* (2001); außerdem von *Re-Visioning Our Sources. Women's Spirituality in European Perspectives* (1997) und *Kinder haben – Kind sein – Geboren sein. Philosophische und theologische Beiträge zu Kindheit und Geburt* (2008).