

Christaphanien?

Rekontextualisierungen der Christologie aus feministischer Sicht

Manuela Kalsky, Amsterdam

Im Frühjahr 1984 fertigte die englische Bildhauerin Edwina Sandys eine in Bronze gegossene Skulptur von einer Frau in der Haltung des Gekreuzigten an. Sie nannte sie Christa. Dieses Kunstwerk, das in der St. John's Kathedrale in New York aufgehängt wurde, löste bei so vielen Besuchern Empörung aus, dass es bereits nach kurzer Zeit wieder entfernt wurde. Die Vorstellung, dass eine Frau Christus repräsentiert, wurde von vielen Kirchgängern als Blasphemie empfunden. In der Diskussion, die anlässlich dieses Vorfalls entbrannte, fasste die amerikanische Theologin Rosemary Radford Ruether das Problem folgendermaßen zusammen:

„Wenn Menschen einen Mann am Kreuz hängen sehen, dann ist dies das Symbol einer Katastrophe. Aber wenn dasselbe Symbol eine Frau ist, die ermordet am Kreuz hängt, dann sehen sie darin das Symbol von Pornographie.“¹

Wie ist das möglich? Ist Jesu Leiden und sein Kreuzestod nicht ein universales Symbol, das stellvertretend allen Menschen, Männer und Frauen, gilt? Ist die Christologie nicht geschlechtsneutral, allen Menschen zum Heil dienend, ungeachtet der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht oder einer bestimmten Rasse? Diese und andere Fragen beschäftigten und beschäftigen auch heute noch die feministische Theologie und Christologie.

Im Folgenden gehe ich näher auf die Entwicklung feministisch-christologischer Fragen und Ansätze ein. Zunächst erfolgt ein historischer Rückblick auf die Anfänge und Entwicklungen der feministisch-theologischen und christologischen Diskussion. Danach wird der feministisch-christologische Ansatz der nordamerikanischen Theologin Rosemary Radford Ruether dargestellt. Exemplarisch sollen anhand ihrer Ausführungen die Anfragen an die klassische Christologie und Reformulierungsversuche, die sich aus der feministisch-christologischen Diskussion ergeben, deutlich werden. Zum Schluss werde ich die Gedanken Radford Ruethers weiterführen und näher auf die Herausforderungen eingehen, vor denen die Christologie heute aus feministisch-theologischer Sicht steht.

1 Zitiert nach: Hunt, Mary, *Theological Pornography: From Corporate to Communal Ethics*, in: Brown, Joanne Carlson/Bohn, Carole R. (eds.), *Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique*, New York 1990, 94.

Der Blick zurück

Im Zuge der Emanzipationsbestrebungen der „neuen“ Frauenbewegung Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts, wurde auch in Kirche und Theologie der patriarchale Charakter des Christentums und die damit verbundenen negativen Folgen für Frauen kritisiert. Feministische Theologie entstand. Seit den 70er Jahren gibt es innerhalb der Feministischen Theologie Versuche, die Christologie neu zu bestimmen, um sie so von der Exklusivität einer einseitigen männlichen Deutung zu befreien. Ausgehend von der befreiungstheologischen Überzeugung, dass Gott in Jesus Christus Partei für die Unterdrückten ergriffen hat, begaben auch feministische Theologinnen sich auf die Suche nach dem historischen Jesus als ihrem Befreier und Bundesgenossen im Streit gegen patriarchale Unterdrückung. Sie wollten die Hoffnung nicht aufgeben, dass die biblische Botschaft auch für Frauen befreiend ist und dass das Christentum zu reformieren sei.

Beeinflusst vom Gedankengut der Aufklärung und den Entwicklungen im gesellschaftlichen und theologischen Bereich, waren Frauen fest entschlossen, Kirche und Theologie von innen heraus zu reformieren. Die revolutionäre Einsicht Valerie Saiving Goldsteins, dass scheinbar neutrale theologische Aussagen auf geschlechtsspezifischen Erfahrungen basieren und die Universalität theologischer Wahrheiten damit auf verabsolutierte partikulare Erfahrungen von Männern zurückzuführen sind, half ihnen dabei.² Saiving Goldstein kommt 1960 bei einer Untersuchung der Begriffe von Sünde und Liebe bei den Theologen Reinhold Niebuhr und Anders Nygren zu dem Ergebnis, dass deren Interpretationen dieser Begriffe nicht auf einer allgemeinmenschlichen Sichtweise beruhen, sondern auf einer einseitig männlichen. Ohne die Begrenzungen ihrer eigenen partikularen Sichtweise zu realisieren, erhoben sie für ihre Aussagen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Dies veranlasste Saiving Goldstein zu der Frage, inwiefern in der Theologie nicht immer schon Menschsein gleichbedeutend mit Mannsein gewesen sei. Sie bezweifelt, ob es überhaupt eine geschlechtsneutrale Theologie geben könne, und betont die theologische Relevanz von Frauenerfahrung. Saiving Goldstein war mit dieser Einsicht ihrer Zeit voraus und fand zunächst keine Beachtung. Erst Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde die ideologiekritische und erkenntnistheoretische Reichweite dieser Entdeckung für die (feministische) Theologie erkannt.

2 Saiving, Valerie, *The Human Situation. A Feminine View*, in: Christ, Carol/Plaskow, Judith (eds.), *Womenspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York 1979, 27.

Locus theologicus: Frauenerfahrungen

Erfahrungen von Frauen im Kampf um Befreiung von unterdrückenden patriarchalen Strukturen, die bis zu dem Zeitpunkt in Kirche und Theologie nahezu unsichtbar waren, wurden in Feministischer Theologie zum erkenntnisleitenden Prinzip und zum *locus theologicus*. Ebenso wie ihre befreiungstheologischen männlichen Kollegen weisen feministische Theologinnen eine positivistische Wissenschaftsauffassung zurück, die sich auf unparteiliche Objektivität beruft. Auch sie plädieren im hermeneutischen Bereich für einen Primat der Praxis, was einen Bruch im herrschenden Verhältnis von Theorie und Praxis zur Folge hat. Theologie muss im Dienste einer Befreiungspraxis stehen, in diesem Fall im Dienste der Frauenbewegung/Frauenkirche.³

Unterschiedliche feministisch-hermeneutische Ansätze wurden entwickelt, deren Ziel ein Dreifaches war: Erstens die Dekonstruktion patriarchaler Symbole, zweitens die Rekonstruktion eines befreienden Frauenerbes innerhalb der christlichen Tradition und drittens die Suche nach neuen Vorstellungen des Göttlichen aus feministischer Sicht innerhalb und außerhalb der biblischen Tradition.⁴ Ein entscheidender Unterschied zwischen befreiungstheologischen und feministisch-theologischen Ansätzen wird im Paradigmenwechsel von einer androzentrischen zu einer feministischen Sicht der Wirklichkeit sichtbar. Die Option für die Unterdrückten erfolgt jetzt aus geschlechtsspezifischer Perspektive, wodurch nicht nur der androzentrische Charakter der zunächst ausschließlich von Männern betriebenen Befreiungstheologie kritisiert wird, sondern auch die Quellen der christlichen Tradition einer „Hermeneutik des Verdachts“ unterzogen werden.

Ausgehend von der eigenen Lebens- und Glaubenswirklichkeit benannten Frauen gemeinsam die für sie unterdrückenden und befreienden Elemente in der christlichen Tradition. In den Anfangsjahren der Feministischen Theologie führte dies zu einem euphorischen Wir-Gefühl. Unter dem Motto der Frauenbewegung „Gemeinsam sind wir stark“ forderten auch feministische Theologinnen die weltweite Befreiung aller Frauen von patriarchaler Unterdrückung. Die Romantisierung der Schwesternschaft dauerte jedoch nicht lange. Schwarze, lesbische und jüdische Frauen machten auf die Grenzen des Begriffs „Frauenerfahrung“ und der darauf aufbauenden feministischen Theoriebildung aufmerksam. Sie entlarvten den scheinbar universellen Begriff „Frauenerfahrung“ als eine Umschreibung von Erfahrungen weißer Frauen aus der Mittelschicht und kritisierten

3 Vgl. die Ausführungen zur Hermeneutik der Befreiung in: Kalsky, Manuela, Christophanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000, 76-79.

4 Vgl. als Übersicht zum Thema „Hermeneutik“: Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 2002, 276-284.

das Fehlen des Aspektes der Rassen- und Klassenunterschiede in feministischer Theoriebildung. Sie zeigten auf, dass patriarchale Machtstrukturen komplexer sind, als dass sie sich lediglich im Gegensatz „Männer = Unterdrücker“ und „Frauen = Opfer“ manifestieren. Der Vorwurf der Mittäterinnenschaft von (weißen) Frauen wurde laut.⁵ Erschreckt musste festgestellt werden, dass „wir“ nicht alle „im selben Boot“ sitzen. Ebenso wie in traditioneller Theologie drohte auch in Feministischer Theologie die Verabsolutierung der eigenen partikularen Erfahrung. Nahezu selbstverständlich wurde sie zur universalen Wahrheit erhoben, und so erwies sich letztendlich auch die scheinbare Inklusivität des Begriffs „Frauenerfahrung“ als Vereinnahmung derjenigen, die keine Definitionsmacht besaßen.

Die Anderen

Schwarze Frauen aus Nordamerika und Frauen aus den so genannten Dritte-Welt-Ländern begannen ihre Geschichte und Geschichten aus eigener Sicht aufzuschreiben und selbst Analysen ihres Kontextes vorzulegen. So trat an die Stelle des universalistischen „Wir Frauen mit *unseren* Erfahrungen patriarchaler Unterdrückung“ eine kontextuellere Sichtweise der Lebenswirklichkeit von Frauen. Man sprach jetzt von: Frauen in unterschiedlichen sozialen, politischen, religiösen und kulturellen Kontexten, mit partikularen Erfahrungen als weiße, schwarze oder farbige Frauen, heterosexuell oder lesbisch, arm oder reich. Nicht das von vornherein Verbindende, sondern die Differenzen unter Frauen traten Streitbar in den Vordergrund.⁶

Diese Tatsache hat auch die Entwicklung feministischer Christologie entscheidend beeinflusst. Während sie zunächst eine Angelegenheit von weißen westlich-feministischen Theologinnen war, veränderte sich die Situation Mitte der 80er Jahre. Dritte-Welt-Theologinnen und später auch schwarze Theologinnen aus Nordamerika ergriffen das Wort und präsentierten aus ihrem eigenen persönlichen, religiös-kulturellen und politisch-gesellschaftlichen Kontext heraus eigene christologische Modelle, in denen ihre Erfahrungen von Rassismus, Kolonialismus, Sexismus und Armut eine entscheidende Rolle spielten.⁷ Auch jüdische Frauen mischten sich in die Diskussion ein und wiesen auf die Gefahr des

5 Vgl. zum Thema Mittäterinnenschaft: Thürmer-Rohr, Christina, Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin 1988, 38-56.

6 Vgl. Christ, Carol P./Plaskow, Judith (eds), Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality, San Francisco 1989, 1-13.

7 Vgl. als Übersicht: Strahm, Doris, Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997.

Antijudaismus in feministischen Christologien hin.⁸

Die Kritik der konkreten Anderen machte deutlich, dass es nicht ausreicht, lediglich unterdrückende Elemente der christlichen Tradition bloßzulegen. Auch feministische Einsichten müssen selbstkritisch einer „Hermeneutik des Verdachts“ unterzogen werden, da sie Teil einer patriarchalen Kultur sind, die die Erfahrungen, das Denken und die Identität von Frauen tief greifend beeinflusst hat und noch immer beeinflusst. Es droht(e) die Gefahr, mit der Forderung nach Gleichheit, Angleichung zu erzielen und damit nahezu selbstverständlich die Logik der bestehenden (erkenntnis)theoretischen Paradigmen „der Väter“ zu reproduzieren. Der Bruch mit einer Epistemologie, die „die Anderen“ objektiviert und zugunsten einer theoretischen Einheitsidee vereinnahmt bzw. ausgrenzt, hat(te) auch in Feministischer Theologie nicht stattgefunden. Somit bleibt die Suche nach einem neuen Verstehen notwendig, das nicht nur mit Hilfe der zur Verfügung stehenden Methoden zu Neuinterpretationen führt, sondern das die Methoden selbst, die zu diesem Verstehen führen, einer patriarchatskritischen Analyse unterzieht. Die Partikularität der *konkreten Anderen* - die das „Andere“ ihres Kontextes nicht mehr von außen bestimmen lassen, sondern ihre eigene Analyse vorlegen - stellt das herrschende Postulat der Einheit unter den Verdacht der Verabsolutierung partikularer Erfahrungen und fordert so zu einer Neubestimmung von Universalität heraus.⁹

Christologie als patriarchale Idolatrie

Diese Entwicklungen innerhalb Feministischer Theologie sind auch in einer Neubestimmung der Christologie aus feministischer Sicht wiederzufinden. Neben der Dekonstruktion einer frauenfeindlichen Lehre über Jesus Christus begaben sich feministische Theologinnen zunächst auf die Suche nach einer für Frauen befreienden Reinterpretation Jesu Christi. Jesus wurde zum Befreier der Frauen erklärt. Es wurde behauptet, dass er kein Mann wie alle anderen gewesen sei, dass er auf eine ganz besondere Weise frauenfreundlich war, dass sein biologisches Geschlecht als ein historischer Zufall betrachtet werden müsse oder dass die Inkarnation Gottes in der damaligen Zeit aufgrund der Vorherrschaft des Mannes keine Frau habe sein können. Apologetisch such(t)en feministische Theologinnen mit Hilfe einer für sie befreienden Deutung und Bedeutung Jesu Christi nach Nischen im christologischen Diskurs.

In ihrem Buch *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co* warnte Mary Daly davor, lediglich die misogyne Wirkungsgeschichte der Christologie als ein Problem für

8 Vgl. zum Problem des Antijudaismus in feministischer Theologie und Christologie: M. Kalsky, *Christaphanien* 121-133.

9 Vgl. M. Kalsky, *Christaphanien* 326-329.

Frauen begreifen zu wollen. Wie für die Gotteslehre gelte auch für die Christologie, dass *der Kern* dieser Heilslehre und die mit ihr transportierte Symbolik unabänderlich sexistisch seien. Die christliche Fixierung des Heils auf eine einmalige Offenbarung Gottes in dem Mann Jesus sei als Heilsmoment für Frauen unzulänglich, da es sein Mannsein zum Götzendienst, zur Idolatrie erhoben habe.¹⁰ Daly schreibt:

„Der Mythos vom bösen Weib, der in der Geschichte vom Sündenfall Ausdruck findet, wird noch verstärkt durch den Mythos von der Errettung/Erlösung durch ein einziges menschliches Wesen männlichen Geschlechts. Der Gedanke einer einmaligen Menschwerdung Gottes in Gestalt eines Mannes, des Gottmenschen der »Hl. Dreifaltigkeit«, ist im Kern sexistisch und öffnet der Unterdrückung Tür und Tor. Christusanbetung ist Götzenanbetung.“¹¹

Für Daly stand fest, dass diese einmalige, geschlechtsspezifische Offenbarung Gottes nicht der Erlösung von Frauen diene, sondern innerhalb einer androzentrischen Gesellschaft patriarchale Macht stabilisiere. Dass das tatsächlich zutreffend ist, zeigt die 1976 herausgegebene Erklärung des Vatikans zur Priesterweihe von Frauen, die bis heute nicht widerrufen wurde. In ihr wird offiziell verkündet, dass Frauen vom Priesteramt auszuschließen sind, da sie keine physische Ähnlichkeit mit Christus vorweisen können. Jesus sei ein Mann gewesen, und darum könne Christus nur von Männern repräsentiert werden.

Ein männlicher Erlöser

Rosemary Radford Ruether reagierte auf diese Erklärung mit der unter feministischen Theologinnen berühmt gewordenen Frage: „Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?“¹² Während diese Frage von Daly zuvor mit einem eindeutigen *NEIN* beantwortet worden war, hatte sie für Radford Ruether vor allem eine rhetorische Funktion. Sie diene ihr dazu, die theologische Absurdität einer derartigen Argumentation des Vatikans aufzuzeigen und die dieser Aussage zugrunde liegende Anthropologie, die auf einer patriarchal-biologistischen Be-

10 Daly, Mary, *Jenseits von Gottvater*, Sohn & Co, Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1978, 88ff.

11 Daly, Mary, *Der qualitative Sprung über die patriarchale Religion*, in: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), *Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat*, Frankfurt.a.M. 1983, 110.

12 Radford Ruether, Rosemary, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 145-170. Diese Frage ist noch stets aktuell und wird kontrovers diskutiert, vgl.: Hopkins, Julie, *Christologie oder Christolatrie? Feministische Einwände gegen die traditionellen Modelle von Jesus dem Christus*, in: Strahm, Doris/Strobel, Regula (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg/Luzern 1991, 37-51.

stimmung der Geschlechter beruht, der Kritik zu unterziehen.¹³ Obwohl Radford Ruether die Warnung Mary Dalys ernst nahm, lehnte sie es ab, die von ihr gestellte Frage negativ zu beantworten. Sie ging davon aus, dass die Botschaft von der Erlösung, wie sie in der Menschwerdung Gottes geschah, allen Menschen gelte, ungeachtet ihres biologischen Geschlechts, ihrer Rasse, Klasse, usw., wie sie auch bereits in der Taufformel in Gal 3,28 zum Ausdruck gekommen sei. Ebenso wie für viele andere befreiungstheologisch orientierte feministische Theologinnen ist für Radford Ruether nicht das Geschlecht Jesu relevant, sondern seine befreiende Praxis hinsichtlich einer befreiten Humanität für Männer und Frauen.¹⁴

Mit Hilfe einer befreiungstheologisch-biblich orientierten feministischen Hermeneutik sucht Radford Ruether nach einer kontextuell-befreienden Interpretation Jesu Christi. Frauenerfahrungen, die in der Geschichte verschwiegen und ausgeschlossen wurden und die christologischen Glaubensbekenntnisse nicht mitgeprägt haben, werden für sie zur Norm für die Beurteilung einer unheilvollen und zum Ausgangspunkt für die Suche nach einer heilvollen Christologie, die das volle Menschsein *aller* anstrebt. Das kritische Prinzip Feministischer Theologie ist dabei die Förderung des vollen Menschseins für Frauen. Alles, was diesem Ziel im Wege steht oder/und es verleugnet, kann ihres Erachtens nicht als Ausdruck des göttlichen Willens akzeptiert werden. Umgekehrt sei all das, was das volle Menschsein von Frauen unterstütze, als heilig anzusehen. In diesem Sinne will Radford Ruether das „imago-dei-Christus-Paradigma“ von ausschließlich männlichen Attributen befreien und aus feministischer Perspektive neu definieren.¹⁵ Christus ist dabei für sie das Symbol befreiter Menschlichkeit. Ruether schreibt:

„Christus als erlösende Gestalt und Wort Gottes kann nicht ein für »allemal« in den historischen Jesus eingekapselt werden. Die christliche Gemeinde hält Christi Identität aufrecht. Als Weinstock und Reben setzt sich in unseren Brüdern und Schwestern das fort, was christliches Personsein ist. In der Sprache früher christlicher Prophetie können wir Christus in Gestalt unserer Schwester begegnen. Christus als befreite Menschlichkeit ist nicht auf die unveränderliche Vollkommenheit einer einzigen Person festzulegen, die vor 2000 Jahren gelebt hat. Eher ist es so, daß uns die erlösende Menschlichkeit vorangeht und uns an noch unvollendete Dimensionen menschlicher Befreiung erinnert.“¹⁶

Während der *historische Jesus* für Radford Ruether das proleptische Zeichen der

- 13 Vgl. zur Frage von Gleichheit und Differenz in katholischen Verlautbarungen: Rehberger, Claudia, Differenz und Gleichheit der Geschlechter in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Günter, Andrea (Hg.), *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 42ff.
- 14 Vgl. Radford Ruether, Rosemary, *Can Christology Be Liberated From Patriarchy?*, in: Stevens, Maryanne (ed.), *Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology*, New York/Mahwah 1993, 7-29.
- 15 Vgl. R. Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott* 36f.
- 16 R. Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott* 169f.

messianischen Hoffnung auf eine befreite Menschlichkeit ist, ist *Christus* das Symbol für die Erfüllung dieser Hoffnung. Es weist über den historischen Jesus hinaus, der zwar *ein* aber nicht *der* Repräsentant der noch zukünftigen befreiten Menschlichkeit ist. Der Jesus der synoptischen Evangelien ist für sie nicht identisch mit dem Christussymbol. Er weist auf den/die hin, der/die noch kommen muss. Ruether meint, dass eine lediglich auf die Vergangenheit gerichtete Interpretation der Erfüllung des Christussymbols den zukünftigen Aspekt der Befreiung aus den Augen verliert. Erst in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft findet für sie diese Zukunftsvision ihren konkreten Ausdruck. Es ist die messianische Gemeinschaft, die Jesus Christus als dem Paradigma befreiter Menschlichkeit zur Wirklichkeit verhelfen muss.

Die Rekontextualisierung des prophetisch-messianischen Paradigmas

Mit diesem Hinweis auf die Verantwortlichkeit aller Menschen im Heilsprozess Gottes greift Radford Ruether jüdisches Gedankengut auf. Auch sie geht davon aus, dass es der ethische Auftrag des Menschen ist, eine messianische Gemeinschaft aufzubauen, die das Königreich Gottes näher herbeibringt. Die Erwartung des verheißenen Heils lässt Menschen unentwegt nach dem Schalom Gottes suchen.¹⁷ Darin kommt für Ruether die messianische Vision der Erlösung zum Ausdruck, die sowohl im persönlichen als auch im politischen Bereich eine neue Menschlichkeit in einer gerechten und friedvollen Gesellschaft anstrebt. In diesem Zusammenhang plädiert sie für eine radikale Rekontextualisierung des prophetisch-messianischen Paradigmas. Unter Rekontextualisierung versteht sie in erster Linie nicht eine sorgfältige historisch-kritische Exegese biblischer Texte, sondern die Neuerzählung der alten Paradigmen im Kontext moderner Fragestellungen und des modernen Bewusstseins.¹⁸

Ein Beispiel dieser Aktualisierung aus feministischer Sicht ist ihrer Meinung nach die Figur der *Christa*.¹⁹ Radford Ruether betont die Notwendigkeit,

- 17 Vgl. Radford Ruether, Rosemary, *To Change the World, Christology and Cultural Criticism*, London 1981, 69f.
- 18 Vgl. Radford Ruether, Rosemary, *Feminism and Religious Faith. Renewal or New Creation?*, in: *Religion and Intellectual Life* 3 (1986) 13.
- 19 Vgl. die zu Beginn dieses Artikels genannte Christa-Skulptur der englischen Künstlerin Edwina Sandys. Auch unter feministischen Theologinnen wurde über dieses Kunstwerk heftig diskutiert. Es ging dabei hauptsächlich um die Frage, inwiefern das Bild einer leidenden Frau als Identifikationsmodell eine erlösende und heilsame Funktion für Frauen erfüllen könne. Wird auf diese Art und Weise das Leiden von Frauen nicht sanktioniert? Ist es heilend für Frauen, den männlichen Christus durch eine weibliche leidende Christa zu ersetzen? Bedeutet die Kreuzigung ohne die dazugehörige Szene der Auferstehung nicht das totale Scheitern? Vgl. Strahm Bernet, Silvia, *Die gekreuzigte Frau*, in: *Fama* 1

das Göttliche nicht einseitig männlichen Vorstellungen zu überlassen, sondern auch mit Hilfe von weiblichen Metaphern zu umschreiben. Denn auch Frauen seien theomorph, nach dem Ebenbild Gottes erschaffen, und könnten somit Christus imaginieren und repräsentieren. Eine einseitig männliche Christusvorstellung, die das Mannsein Jesu zur ontologischen Heilsnotwendigkeit erhoben habe, sei eine unzulässige Reduktion der Verheißung des göttlichen Heils für alle Menschen. Diese Vorstellung basiere auf einer patriarchalen Anthropologie und es sei an der Zeit, diese hierarchische Sicht der Geschlechter durch eine egalitäre zu ersetzen.

Radford Ruether vertritt die Meinung, dass Frauen die Identifikation mit einer weiblichen Christusfigur benötigen, um so ihrem frauenspezifischen Leiden Ausdruck zu verleihen. Leiden ist für sie keine neutrale Kategorie, sondern äußert sich geschlechtsspezifisch. Gott als heilende Kraft in ihrem Schmerz zu erfahren, gibt Frauen die Möglichkeit, ihr Leiden zu transformieren. Radford Ruether illustriert das anhand einer Geschichte, die sie von einer ihrer Studentinnen hörte. Die Geschichte handelt von einer Frau, die im Wald von einem Unbekannten vergewaltigt und mit dem Tod bedroht wurde. Als ihr Vergewaltiger schließlich die Flucht ergreift, erscheint ihr in einer Vision Christus als gekreuzigte Frau. Diese Vision erfüllte sie mit Trost, da sie ihr die Gewissheit gab, Gott nicht erklären zu müssen, was es bedeutet, als Frau vergewaltigt zu werden. In dieser weiblichen Christusfigur habe sich Gott mit ihr identifiziert.²⁰

Frauen sollen das Schweigen durchbrechen und ihre eigenen Erfahrungen des Schmerzes, der Unterdrückung, des Überlebens und des neuen Lebens als Orte der Präsenz Gottes erfahren. Radford Ruether fordert Frauen auf, aus Erfahrungen des Unheils und Heils neue Midraschim zu schreiben, um so die Geschlossenheit des biblischen Kanons aufzubrechen. Sie nimmt das Bild der Christa keineswegs unkritisch auf. Im Rahmen einer Analyse der Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen wirft sie die Frage auf, inwiefern ein weiblicher gekreuzigter Körper innerhalb einer androzentrischen Kultur als Ausdruck des leidenden Gottes wahrgenommen werden kann oder eher als Pornografie betrachtet wird. Ihrer Meinung nach darf eine patriarchale Interpretation des Frau-

(1988) 12; Dies., Jesa Christa, in: D. Strahm/R. Strobel (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden 172-181.

20 Radford Ruether, Rosemary, *Feminist Theology in the Academy*, in: *Christianity and Crisis* 45 (1985.4) 61; Radford Ruether, Rosemary, *Feminism and Jewish-Christian Dialogue*, in: Hick, John/Knitter, Paul F. (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, London 1988, 146. Interessanterweise erwähnt auch Susan Thistlethwaite diese Geschichte in ihrem Buch *Sex Race, and God*. Während es bei Ruether Gott ist, „der“ weiß, was es bedeutet, um als Frau vergewaltigt zu werden, ist es in der Wiedergabe von Thistlethwaite die gekreuzigte Frau, die vom Kreuz aus sagt: „Du brauchst dich nicht zu schämen, ich weiß, wie sehr du leidest.“ Thistlethwaite, Susan B., *Sex, Race, and God. Christian Feminism in Black and White*, London 1990, 93.

enkörpers nicht dazu führen, dass das Bild der gekreuzigten Frau unbrauchbar wird. Die Konsequenz muss eher sein, dass, ebenso wie Frauen sich in dem gekreuzigten Rabbi von Nazareth erkennen können, auch Männer lernen, in einer vergewaltigten Frau das Antlitz des leidenden Gottes zu erkennen.²¹ Schließlich geht es ihr beim Christussymbol nicht um weibliche oder männliche Prinzipien, sondern um die messianische Vision authentischen Menschseins, das sich in Gleichheit und gegenseitigem Dienen ausdrückt.²² Ihrer Meinung nach ist es die Aufgabe feministischer Christologie, nachdrücklich zu betonen, dass die Inkarnation Gottes inklusiv aufzufassen ist, dass sie allen Menschen gilt, ungeachtet der Hautfarbe, des Geschlechts und der historischen Umstände, in denen Menschen leben.

In diesem Sinne erhebt Ruether Anspruch auf Universalität. Für sie ist es eine unzulässige Reduktion, zu meinen, dass Gott in den historischen Zufälligkeiten der Person Jesu - in seinem Geschlecht, seinem Judesein, seiner sozialen Klasse - mehr Fleisch geworden sei, als in anderen Partikularitäten. Bei seiner ethnischen und sozialen Identität habe diese exklusive Sichtweise nie eine Rolle gespielt. Lediglich seine Zugehörigkeit zum männlichen Geschlecht führe zu dem „Aberglauben“, dass der Mann Christus besser repräsentieren könne als die Frau. Die Erlöserfunktion Jesu Christi hat jedoch nach Radford Ruether nichts mit seinem Mannsein zu tun, sondern beruht auf seiner Identifikation mit den Armen und Unterdrückten. Diese Identifikation Gottes mit den Unterdrückten sieht sie nicht als ein Ereignis, das ausschließlich vor zweitausend Jahren in Jesus von Nazareth geschah. Auch heute noch ist dieses Ereignis durch den Heiligen Geist wirksam und verlangt nach einem kontextuellen Verstehen der Heilszeichen Gottes.²³

Hiermit betont Ruether den dynamischen Aspekt und den unabgeschlossenen Charakter der Offenbarung(en) Gottes. Im Rahmen dieser konkret-eschatologischen Erwartung des Reiches Gottes misst sie der messianischen Gemeinschaft eine entscheidende Bedeutung zu. In der Nachfolge Jesu ist sie zur erlösenden Gemeinschaft berufen. Sie strebt im Sinne der prophetisch-messianischen Tradition nach dem Schalom Gottes für die ganze Schöpfung. Ihre Hoffnung auf Befreiung beschränkt sich dabei nicht auf den Glauben an die Wiederkunft des historischen Jesus, sondern richtet sich auf die Fülle aller menschlichen Diversität, die in der erlösenden Gemeinschaft zusammenkommt. Die messianische Gemeinschaft ist somit für Ruether nicht nur eine Interpretationsgemeinschaft überlieferter Tradition. Sie ist auch traditionsschaffend, indem sie in der Linie der prophetisch-messianischen Tradition, inspiriert durch den Geist Gottes, heute

21 Vgl. R. Radford Ruether, *Feminism and Jewish-Christian Dialogue* 147.

22 Vgl. R. Radford Ruether, *To Change the World* 45-56.

23 Vgl. Radford Ruether, Rosemary, *Feminist Interpretation. A Method of Correlation*, in: Russell, Lety (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford 1985, 111-124.

neue Ausdrucksformen des Heils Gottes findet.

Obwohl Ruether die Verantwortlichkeit des Menschen in der Heilsgeschichte Gottes betont, relativiert sie gleichzeitig die Idee der Machbarkeit des Reiches Gottes, indem sie darauf hinweist, dass das, was heute noch als befreiend erfahren wird, sich morgen bereits für „die Anderen“ als unterdrückend herausstellen kann. Um dies weitgehend zu vermeiden, plädiert sie für eine Erziehung zu einer neuen Beziehung zu »den Anderen«. Hierin müsse ein dualistisches Denken überwunden und „die Tyrannei der Einheit durch die Wertschätzung der Bereicherung des Dialogs ersetzt werden“.²⁴ Statt einem dualistischen Denken fordert sie ein dialogisches Denken, das die Bereitschaft zum „theologischen Besitzverzicht“²⁵ voraussetzt.

Ruether will die Christologie dahingehend reformieren, dass sie nicht länger apologetisch im Gegensatz zu anderen Religionen definiert wird, sondern im Rahmen einer gemeinsamen messianischen Hoffnung. In diesem Sinne fordert sie den Verzicht auf einen christologisch begründeten Absolutheits- und Totalitätsanspruch des Christentums und die Anerkennung pluraler Offenbarungsmöglichkeiten Gottes. Eine Folge dieses Verzichts ist ihre Ablehnung des Dogmas von Chalcedon, in dem sie eine Verfälschung der biblischen Botschaft sieht.

Chalcedon

Das Dogma von Chalcedon ist für Radford Ruether das Symbol der Sakralisierung eines christlich-patriarchalen Triumphalismus. An die Stelle der Botschaft und Praxis des historischen Jesus, wie sie in den Evangelien bezeugt werden, tritt ihres Erachtens ein kosmologischer Mythos. Nicht eine *Kenosis*-Christologie, in der Gott in der Gestalt der Unterdrückten in die Welt gekommen ist, kommt im Glaubensbekenntnis von Chalcedon zum Ausdruck, sondern eine *Logos*-Christologie, die die Inkarnation Gottes in Jesus als mächtigen König auf die Seite der Herrschenden stellt. Als Reichsreligion hat das Christentum nicht Gott, sondern dem Kaiser zur Macht verholfen. Christus wird zum Pantokrator, zum kosmologischen Regenten der herrschenden Ordnung. Der partikulare historische Mensch Jesus wird durch ein universales kosmologisches Symbol ersetzt, das sich von der ursprünglichen Messiaserwartung der ersten ChristInnen weit entfernt habe. Abgesehen von den kirchenpolitischen Konsequenzen, hat das Glaubensbekenntnis von Chalcedon nach Radford Ruether eine patriarchale religiöse

24 Radford Ruether, Rosemary, *Nächstenliebe und Brudermord*. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, München 1978, 243.

25 Peter von der Osten-Sacken benutzte diesen Begriff in seinem Nachwort „Von der Notwendigkeit theologischen Besitzverzichts“ zu R. Radford Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord* 244f.

Symbolik transportiert, die sowohl antijudaistisch als auch sexistisch war und Frauen bis auf den heutigen Tag als Repräsentantinnen des christlichen Glaubens ausschließt.

Auffallend ist, dass Radford Ruether das Dogma von Chalcedon nicht in erster Linie als eine kulturspezifische Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen Gott und Mensch interpretiert, sondern es als eine Verfälschung der prophetisch-messianischen Hoffnung und damit auch der biblischen Botschaft über den historischen Jesus versteht. Im Vordergrund ihrer Analyse steht die kirchenpolitische und theologische Wirkungsgeschichte Chalcedons. Sie übt Kritik an der diesem Glaubensbekenntnis zugrunde liegenden dualistischen Auffassung von Gott und Mensch und an der patriarchalen Anthropologie, die Frauen objektiviert und als Trägerinnen der *Imago Dei* ausschließt. Die Frage, ob eine derartige Christologie für Frauen überhaupt erlösend sein kann, wird negativ beantwortet.²⁶

Sicherlich ist das auf dem Konzil von Nicäa vorbereitete und in Chalcedon formulierte christologische Dogma aus kirchenpolitischer Sicht eine Kompromissformel.²⁷ Unterschiedliche Machtinteressen spiegeln sich in ihm wider.²⁸ Auch die misogynen Wirkungsgeschichte dieser von Männern formulierten Sicht des Heils ist wohl kaum abzustreiten. Meiner Meinung nach lässt sich dieses Dogma jedoch nicht auf ein dualistisches Verständnis von Gott und Mensch reduzieren, wie Radford Ruether und mit ihr andere feministische Theologinnen es tun. Stellt der Gedanke der Inkarnation Gottes in Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott, unvermengt und ungeschieden, nicht gerade den Versuch dar, das Menschliche und das Göttliche als dialektische Einheit zu verstehen? Wäre es nicht interessanter, Chalcedon als eine kontextuelle Suche nach Heil und Befreiung aus patriarchaler Sicht zu verstehen, anstatt es als eine Ver-

- 26 Die meisten feministischen Theologinnen schließen sich der Ablehnung des chalcedonischen Glaubensbekenntnisses an, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. So lehnen Mercy Amba Oduyoye (Ghana) und Virginia Fabella (Philippinen) das chalcedonische Glaubensbekenntnis ab, da die stark von der griechischen Philosophie beeinflusste Sprache und die Symbole in ihrem Kontext als fremd und unzugänglich erfahren werden. Die Ablehnung beruht hier nicht in erster Instanz auf einer unterdrückenden Wirkungsgeschichte, sondern auf der der eigenen Kultur fremden Art des Denkens.
- 27 Vgl. Ohlig, Karl-Heinz, *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 198-306. Der niederländische Theologe Mönnich wies darauf hin, dass man die Aussagen von Chalcedon keineswegs als dogmatisch abgewogenes Kompendium der Christologie oder als klassischen Abschluss des Denkens über Christus auffassen dürfe. Mönnich, Conrad W., *Geding der vrijheid. De betrekkingen der Oosterse en Westerse kerken tot de val van Constantinopel (1453)*, Zwolle 1967, 135-165, bes. 165.
- 28 Vgl. Strahm, Doris, „Für wen aber haltet ihr mich?“ Einige historische Bemerkungen zu Grundfragen der Christologie, in: D. Strahm/R. Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden* 20-26.

fälschung der biblischen Botschaft zu betrachten? Der Versuch, Chalcedon kulturspezifisch, das heißt als von seinem damaligen Kontext abhängigen Glaubensbekenntnis zu interpretieren, böte nicht nur die Möglichkeit, die Irrelevanz von Chalcedon für heutige Generationen aufzuzeigen, sondern auch seine Relevanz, da es gerade jene Glaubenssätze beinhaltet, mit denen sich viele Frauen und Männer des 21. Jahrhunderts nicht (mehr) identifizieren können. Als nicht-normatives Gegenüber könnte es so eine kritische Funktion hinsichtlich der eigenen, kulturspezifisch begrenzten christologischen Antworten erfüllen.

Aus feministisch-theologischer Sicht gäbe Chalcedon dann Anlass zur „ambivalenten Erinnerung“. Ambivalent, da es einerseits als eine Art Mahnmal an die Folgen einer für Frauen unterdrückenden patriarchalen Bestimmung der Anthropologie und der Christologie erinnert, andererseits aber auch zur (selbst)kritischen Reflexion feministischer Benennungen der Beziehung zwischen Gott und Mensch(en) herausfordert. In diesem Sinne wäre das Glaubensbekenntnis zu Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott auch als kritische Anfrage an die feministisch-christologischen Modelle zu verstehen, die Jesus *nur* als Menschen sehen wollen und mit dieser nahezu ausschließlichen Betonung der Immanenz Gottes möglicherweise zu wenig Raum für das Transzendente lassen - das Unbekannte, das Andere, das Unerklärbare und Undurchschaubare - für das, was die Grenzen der menschlichen Vernunft überschreitet. Diese Überlegungen stellen übrigens keineswegs den Versuch dar, dem christologischen Dogma von Chalcedon einen normierenden Status innerhalb Feministischer Theologie zu verschaffen. Auch dafür gilt: In einem androzentrischen Paradigma der Vergangenheit sollte nicht die Legitimation für heutige (feministische) Entwürfe gesucht werden, sondern Inspiration in (selbst)kritischer Distanz.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Radford Ruether ein offenes christologisches Modell vor Augen steht, das die christliche Heilsbotschaft in Jesus Christus weder untergräbt, noch diese auf Kosten der „Anderen“ - der Juden, der Anhänger anderer Religionen, der Frauen - verkündigen muss. Sie betont den dynamischen Aspekt der Heilszusage Gottes, der diametral einem geschlossenen Systemdenken gegenüber steht, wie sie es in Chalcedon vorzufinden meint. Sie bricht mit Chalcedon und hält am kritischen Prinzip der prophetisch-messianischen Tradition fest, das mit Hilfe des befreienden Geistes Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kontextuell reinterpretiert und reaktiviert werden muss. Nicht eine statische Heilslehre, sondern nur eine auf Beziehung und Zusammenarbeit hin ausgerichtete messianische Praxis kann ihrer Meinung nach die Probleme von Rassismus, Sexismus, Ausbeutung der Armen und Zerstörung der Natur weltweit lösen. Das gemeinsame Bauen am Reich Gottes mit der Vision einer gerechten und friedvollen Welt ist für Ruether der Auftrag Gottes an die Menschen. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus beinhaltet für sie eine unerfüllte menschliche Möglichkeit, die sich in einem dynamischen Prozess zwischen dem *schon jetzt* und dem *noch nicht* befindet. Die Dynamik des

Christussymbols offen zu halten und zugleich die kontextuellen Grenzen der eigenen Interpretation dieses Symbols zu sehen und zu akzeptieren, ist für Radford Ruether die Herausforderung, vor der die Revision der Christologie heute steht.

Eine pneumatologisch-befreiungsorientierte Christologie

Ruethers christologisches Konzept hat die Blickrichtung der feministisch-christologischen Re-Vision entscheidend beeinflusst. Die Inkarnation Gottes wird als ein dynamischer Prozess in der Geschichte aufgefasst und nicht als eine exklusive, einmalige, abgeschlossene Offenbarung in der Person Jesu von Nazareth. An die Stelle einer klassisch-dualistischen Weltsicht, tritt eine relationale. Jesus ist nicht länger der einsame göttliche Held, auf dessen Schultern die Erlösung der gesamten Menschheit ruht, sondern - wie die nordamerikanische anglikanische Theologin Carter Heyward es in ihrem Konzept einer Theologie der Beziehung ausdrückt²⁹ - eine Verkörperung der göttlichen Kraft in Beziehung, der "christic power", die im Hier und Jetzt aufleuchtet. Diese pneumatologisch-historische Präsenz Gottes im Leben von Menschen und im Leben Jesu ist in jeweils unterschiedlichen kontextuellen Ausprägungen und Benennungen in den christologischen Entwürfen von Frauen aus unterschiedlichen Kulturen zu finden. So bezeichnet zum Beispiel die südkoreanische Theologin Chung Hyun Kyung die Präsenz Gottes in ihrem christologischen Entwurf als eine „heilsame und Leben spendende Kraft des *Han-pu-ri*“, die Raum für religiöse Pluralität bietet und einen aufs Überleben und auf Befreiung hin orientierten Synkretismus fordert.³⁰

Diese pneumatologisch-beziehungsorientierte Christologie hat unter anderem eine Verschiebung im Erlösungsverständnis zur Folge: Dort, wo mit Hilfe der Leben spendenden Kraft Gottes eine auf das Verlangen nach Befreiung und Heilwerdung ausgerichtete gemeinsame Praxis erfolgt, geschieht Erlösung. Auf die Jesus-Geschichte bezogen bedeutet das, dass nicht sein Kreuzestod, sein Leiden und Sterben als erlösend erfahren werden, sondern sein radikales Eintreten für gerechte Beziehungen zugunsten der an den Rand Gedrängten. Die im Gedanken des Sühnetods Jesu vollzogene Verbindung von Heil und Gewalt stößt nicht länger nur bei europäischen und nordamerikanischen Theologinnen auf Ablehnung.³¹ Auch womanistische Theologinnen und Befreiungstheologinnen der

29 Vgl. zum Heywardschen christologischen Modell: M. Kalsky, *Christaphanien* 160-185.

30 Vgl. zu Chung Hyun Kyung: D. Strahm, *Vom Rand in die Mitte* 114-141. M. Kalsky, *Christaphanien* 245-264.

31 Vgl. zur Kritik an der Kreuzestheologie und zur Verbindung von Gewalt und Heil: Strobel, Regula, *Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien*, in: D. Strahm/R. Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden* 52-64; Kalsky, Manuela, *Die Begegnung mit der Undurchsichtigkeit der Anderen. Ein Beitrag zur Revision klassischer Vor-*

„Dritten Welt“, vor allem die der zweiten Generation, stellen den erlösenden Charakter der Kreuzestheologie inzwischen in Frage. Gemeinsam plädieren sie für eine Spiritualität des Lebens, die nicht den Tod, sondern das (Über)Leben zum zentralen Anliegen der Suche nach dem Heil Gottes macht.³² Dabei geht es nicht um eine Ausblendung des Leidens, sondern um seine Entkralisierung. Leiden wird als eine mögliche und eventuell unvermeidliche Folge des Einsatzes für Gerechtigkeit betrachtet, nicht aber als Heilsnotwendigkeit.³³

Innerhalb dieser pneumatologischen Ausrichtung der Suche nach Heil und Befreiung bleibt der „Jesus des Glaubens“, wie er von den biblischen Geschichten überliefert wird, für viele befreiungstheologisch orientierte Theologinnen die spirituelle Antriebskraft einer auf Heilwerdung ausgerichteten Praxis. Er verkörpert die geisterfüllte Kraft Gottes und ist überall dort gegenwärtig, wo Menschen um ihr Überleben und ihre Menschenwürde kämpfen und sich gegen psychische und physische Ausbeutung wehren. Die christlich-dogmatische Forderung jedoch, ihn als *exklusive* Heilsgestalt und einzigartige Inkarnation Gottes sehen zu müssen, stößt auf Widerstand. Der Grund hierfür ist in der gemeinsamen Ablehnung einer eurozentrisch und patriarchal geprägten Christologie zu suchen, die zu totalitären Ansprüchen neigt, da sie sich ihrer Partikularität ungenügend bewusst ist und somit das eigene kontextuell-begrenzte Heilskonzept unkritisch universalisiert. Unterschiedliche Argumente werden für die Ablehnung der Einzigartigkeit Jesu angeführt: Diese Glaubensüberzeugung führe zum Antijudaismus, worauf besonders europäische und nordamerikanische Theologinnen hinweisen; sie negiere die kulturelle und religiöse Vielfalt an Heilsvorstellungen, die ebenfalls als Wege zu Gott anerkannt werden müssen, was besonders asiatische TheologInnen betonen, und sie verabsolutiere das biologische Geschlecht des Erlösers, was dazu geführt habe, dass lediglich das männliche „Fleisch“, nicht aber das weibliche als christomorph angesehen worden sei.

Obwohl *alle* reformgesinnten Theologinnen immer wieder betont haben, dass das Mannsein Jesu für sie kein Problem darstelle, da sie dessen „Messiasqualität“ nicht mit seinem Mannsein, sondern mit seinem messianischen Handeln in Verbindung bringen, kommen sie im dogmatisch-christologischen Bereich nicht um die misogynen Wirkungsgeschichte herum, die die Idolatrie eines männlichen Erlösers nach sich gezogen hat. Die Hierarchisierung der geschlechtlichen

stellungen von Transzendenz, in: Berlis, Angela/Kalsky, Manuela (Hg.), Alltägliche Transzendenz. Postmoderne Ansichten zu Gott, Münster 2003, 108ff.

32 Vgl. zu Womanistischer Theologie und Christologie: Wollrad, Eske, Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive, Gütersloh 1999; M. Kalsky, Christophanien 264-299.

33 Vgl. die auf dem Kirchentag in Leipzig geführte Diskussion zu diesem Thema: Ihr aber für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Christologie. Gespräch mit Manuela Kalsky, Dorothee Sölle, Doris Strahm, Regula Strobel, 420-429.

Differenz zwischen Mann und Frau durch kirchliche und theologische Autoritäten und die damit im dogmatischen Bereich verbundene Überhöhung des biologischen Geschlechts Jesu, die Frauen in der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen als Repräsentantinnen Christi ausschließt, da lediglich der Mann aufgrund seiner physischen Ähnlichkeit mit dem Erlöser ihn im sakramentalen Handeln repräsentieren könne, lässt christlichen Frauen keine Wahl: Sie sind gezwungen, sich gegen diese bio-ontologische Fundierung der Heilslehre zur Wehr zu setzen, zumindest dann, wenn sie innerhalb der Kirche auf allen Ebenen eine dem Mann gleichwertige Position anstreben.

Ausblick und Herausforderung: Die Transformation christlicher Identität

Der Ausgangspunkt einer feministisch-christologischen Revision wird nicht in traditionell-dogmatischen Aussagen zur Christologie gesucht, sondern in der konkreten Lebens- und Glaubenspraxis von Frauen und ihren alltäglichen Erfahrungen und Vorstellungen von Unheil und Heil. Diese Erfahrungen und Vorstellungen sind es, die zum *locus theologicus* werden und die die Blickrichtung der Christologie bestimmen. Philosophisch-metaphysische Spekulationen über das Wesen Jesu, wie sie der Zwei-Naturen-Lehre von Chalcedon zugrunde liegen, werden einhellig, wenn auch mit unterschiedlichen Begründungen, abgewiesen. Dort, wo am Gottsein des Menschen Jesus festgehalten wird, ist dies auf die Überzeugung zurückzuführen, dass Gott sich *im Leben* Jesu mit den Armen identifiziert habe. Nicht sein „metaphysisches Make-up“ (K. Brown Douglas), sondern das, was er mit seiner Vision der gerechten Beziehungen zwischen Menschen in seinem eigenen Leben und im Leben von Frauen bewirkt hat, macht ihn für sie zum Christus. Die soteriologische Frage nach dem guten Leben für alle, für die gesamte Schöpfung, rückt ins Zentrum der Überlegungen zur Christologie und führt zur christologischen Deutung alltäglicher Erfahrungswelten von Unheil und Heil.

An die Stelle der Re-Interpretation der Person Jesu als Herz der Christologie und der damit nicht selten verbundenen Verherrlichung seiner Einzigartigkeit als Held, tritt eine Vielfalt an Geschichten von Menschen, die miteinander auf der Suche sind nach zeitgemäßen Antworten auf die Frage, was Unheil und Heil heute für sie in aller Verschiedenheit bedeuten.

In diesem Sinne wird christliche Identität nicht mehr nur im historischen Jesus gesucht, der sich als etwas Besonderes von seinem jüdischen Umfeld unterscheidet, der zum Revolutionär oder Feministen werden muss, weil in ihm heutige feministisch-christliche Identität apologetisch begründet werden muss. In einer Neubestimmung christlicher Identität, die nicht auf Kosten der Anderen partikuläre Heilskonzepte zur universalen Wahrheit macht, sondern in der es um eine universale Verantwortung für die gesamte Schöpfung geht, liegt meiner

Meinung nach heute die Herausforderung sowohl für die feministische als auch für die klassische Christologie. Die Revision der Christologie aus feministischer Sicht ist mehr als lediglich die Re-Interpretation Jesu Christi. Es ist nicht länger ausschließlich *seine* Person, *seine* Bedeutung und *seine* Besonderheit, die im Mittelpunkt des christologischen Interesses stehen. Er muss nicht mehr als Frauenfreund, als Feminist im Kontrast zum vermeintlich patriarchalen Judentum ausgewiesen werden, um so apologetisch die christliche Identität im Gegensatz zu den Anderen, in diesem Fall gegenüber seiner jüdischen Zeitgenossen, zu unterbauen. Christliche Identität verortet sich, so gesehen, nicht länger in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft.

Dies würde bedeuten, dass die Person Jesu und die ihn umgebende Jesusbewegung nicht länger als *Legitimation* christlicher Identität fungieren müsste, sondern dass die biblischen Geschichten, die von der Vision einer in Christus vereinten Menschheit (Gal 3,28) erzählen, als *Inspiration* einer in der Zukunft zu suchenden christlichen Identität dienen könnten. Ein Bruch mit der traditionellen Verortung christlicher Identität hätte zur Folge, dass das Herz der Christologie nicht mehr *ausschließlich* in der mit historischer Phantasie gestalteten Rekonstruktion der Person Jesu Christi zu suchen ist, sondern in einer umfassenderen Vorstellung dessen, was Heil und Befreiung, Unheil und Unterdrückung im Horizont messianischer Heilserwartung für Menschen in unterschiedlichen Kulturen bedeuten. Christliche Identität wird so nicht länger als eine feststehende Größe aufgefasst, sondern als ein „Streifzug nach Sinn und Bedeutung“ in der Begegnung mit dem/r konkreten Anderen, die/der sich ebenfalls wie die damalige Jesusbewegung vom messianischen Verlangen nach dem Reich Gottes existentiell ergreifen weiß und sich der praktisch-ethischen Spurensuche nach dem guten Leben für alle anschließt.

Ein anderer wichtiger Bestandteil einer anderen Bestimmung christlicher Identität betrifft den Verzicht auf eine kontrastierende Logik des „Wir und die Anderen“ zugunsten einer *beziehungsorientierten Identitätssuche*, wobei die Differenzen untereinander nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung für die eigene Identität aufgefasst werden.³⁴ Das hieße, dass Identität nicht in Abgrenzung von, sondern in Beziehung zu dem/der Anderen gesucht wird. In diesem Sinne wird Identität nicht als ein monadenähnliches Gebilde, als eine sich selbst genügende Einheit ohne Außenbezug aufgefasst, sondern eher als ein Rhizom, ein Wurzelgeflecht, das sich in ständiger Verbindung und ständigem Austausch mit seiner Umwelt befindet.³⁵ Dieser ständige Austausch bewirkt eine stets *im Wandel begriffene Identität*, die sich in der Spannung der Wahrnehmung der Differenz und der Gemeinsamkeit mit der/dem Anderen befindet. Nicht die Suche

34 Vgl. zum Unterschied zwischen einer apologetischen Benutzung und einer kommunikativen Nutzung von Differenzen: M. Kalsky, *Christaphanien* 128-133.

35 Vgl. Deleuze, Gilles/Guattari, Felix, *Rhizom*, Berlin 1977, 34.

nach der Bestätigung der eigenen Identität mit Hilfe des Wiedererkennens im Anderen, sondern der Abstand, die Anerkennung der Unterschiede und die Infragestellung, die diese Unterschiede für die eigene konstruierte Identität bedeuten, werden zum Ausgangspunkt dieser auf Begegnung und Kommunikation angelegten relationalen Identitätssuche. Auf diese Weise entsteht die Möglichkeit, Andere in ihrer Andersartigkeit wahrzunehmen und anzuerkennen und sie nicht länger auf ein Denken zu reduzieren, das immer wieder zum eigenen „Ich“ zurückführt und somit ein Bild vom Anderen produziert, das der eigenen projizierten Norm entsprechen muss.³⁶

Eine Hermeneutik der Opazität

Diese andere Art der Identitätsfindung und -bestimmung sucht ihr Heil nicht in dem alles durchdringenden Licht des Aufklärungsdenkens und dem damit verbundenen Wunsch nach Transparenz, sondern im Aushalten der Opazität, der „Undurchsichtigkeit des/der Anderen“.³⁷ Sie soll als hermeneutische Kategorie der Gefahr entgegenwirken, „die/den/das Andere/n“ als Alter-Ego zu betrachten und sie/ihn/es damit zu objektivieren und zu funktionalisieren. Für die Begegnung mit dem Anderen bedeutet dies, dass die Beziehung, die entsteht, nicht auf Verschmelzung und Einswerdung hin ausgerichtet ist, sondern Raum für ein *Zwischen* lässt, in dem die Unterschiede-in-Beziehung zu ihrem Recht kommen können. Bei Martin Buber, der in seiner Ontologie der Beziehung diesen Begriff des „Zwischen“ einführt, begegnen das *Ich* und das *Du* einander in diesem „Reich des Zwischen“, auf dem schmalen Pfad jenseits von Subjektivität und Objektivität. In dieser Begegnung wird für Buber der Mensch durch das *Du* zum *Ich*.³⁸ Mit anderen Worten: Beide Parteien, sowohl das *Ich* als auch das *Du*, verändern sich in der Begegnung. Das jeweils eigene *Ich* wird in dem „Zwischen“ transzendiert und beide kommen als Andere aus dieser Begegnung zum Vorschein, ohne dass ihre Eigenheit dabei aufgehoben wird. Ähnlich wie Buber benutzt die französische Philosophin und Psychoanalytikerin Luce Irigaray im

36 Emmanuel Levinas hat diese totalitäre Struktur des Erkennens als „Egologie“ und als „Primat des Selben“ entlarvt und bekämpft. Vgl. Levinas, Emmanuel, *Het menselijk gelaat*, Baarn 1978, 36f.

37 Der Begriff Opazität stammt von dem afro-amerikanischen Religionswissenschaftler Charles Long. Long, Charles H., *Structural Similarities and Dissimilarities in Black and African Theologies*, in: *The Journal of Religious Thought* 33 (1975) 19, 9-24 Der niederländische Theologe Theo Witvliet nimmt den Begriff der Opazität von Long im Rahmen seines Ansatzes einer Anerkennungshermeneutik auf: Witvliet, Theo, *Rassismus und Eurozentrismus. Historische Einblicke*, in: Wagner, Silvia (Hg.), *(Anti)rassistische Irritationen. Biblische Texte und interkulturelle Zusammenarbeit*, Berlin 1994, 198f.

38 Vgl. Buber, Martin, *Werke* 1, 97. 406.

Rahmen ihrer Ausführungen zur Ethik der sexuellen Differenz den Begriff des „Zwischenraumes“. Auch sie sucht nach einer Begegnungsmöglichkeit mit dem Anderen, in der Unterschiede weder nivelliert werden noch zu Oppositionen führen. Die niederländische Theologin Anne-Claire Mulder weist darauf hin, dass es bei Irigaray die Leidenschaft der Verwunderung ist, die in der Begegnung zwischen dem verlangenden Subjekt und der/dem unbekanntem Anderen diesen Zwischenraum schafft. Mulder schreibt:

„Die Verwunderung schafft eine Pause in der Annäherung zur/zum Anderen, einen Moment der Reflexion: Reflexion über den/die Andere/n und sich selbst. Sie bringt das Subjekt zu der Frage »Wer bist Du?«, was den/die Andere/n einlädt, sich zu enthüllen. Verwunderung schafft nämlich zwischen dem verlangenden Subjekt und dem/der Anderen einen Zwischenraum, der den Unterschied zwischen beiden behütet.“³⁹

Die von mir vorgeschlagene Veränderung der Bestimmung christlicher Identität und die damit verbundene Hermeneutik der Opazität, die anstelle einer unproblematischen Identifikation und Verschmelzung nach dem Aushalten der Differenz strebt, hätte auch für die Re-Vision der Christologie aus feministischer Sicht Folgen. Sie könnte zu einem anderen Verstehen der Bedeutung Jesu Christi führen, da die eigene feministisch-christliche Identität nicht länger in der Verschmelzung mit seiner historischen Gestalt gesucht werden müsste. Jesus dürfte „der Andere“ bleiben, müsste nicht heutigen emanzipatorischen Idealen entsprechen. Er bräuchte weder Feminist zu sein noch ein geschlechtsloses androgynes Wesen, sondern dürfte der jüdische Mann aus Galiläa bleiben, der trotz aller Versuche, ihn zu modernisieren, ein Fremder bleibt. Ein Mann mit einer partikularen Geschichte, der uns nicht aus biographischen Überlieferungen bekannt ist, sondern aus Geschichten, die sowohl unterdrückende als auch befreiende Elemente (für Frauen) beherbergen. Diese Geschichten, die der kritisch-feministischen Hermeneutik unterzogen werden müssen, um deren inhärente patriarchale Rhetorik bloßzulegen, müssten nicht länger dazu dienen, unser Handeln heute zu legitimieren. Nur in der Distanz können sie als kritische Instanz fungieren, als die *anderen* Geschichten, die nicht zu *unseren* Geschichten gemacht werden müssen. So werden sie nicht nur einseitig feministischer Kritik ausgesetzt, sondern können selbst auch eine kritische Funktion in Hinsicht auf heutige Geschichten über Unheil und Heil von Frauen erfüllen. Diese, soweit uns heute bekannt, nahezu ausschließlich von Männern aufgeschriebenen biblischen Heilsvorstellungen und -erwartungen haben jedoch keine exklusiv normierende Funktion, vielmehr geben sie die Richtung einer Suchbewegung nach dem Reich Gottes an und stehen kritisch *neben* den Heilsvorstellungen von Frauen gestern

39 Mulder, Anne-Claire/Kalsky, Manuela, Verschillen als uitdaging. Een briefwisseling over ruimte voor vrouwen, in: Kalsky, Manuela/Lascaris, André/Oosterveen, Leo (Hg.), Bouwen met los zand. Theologische reflecties op verschil en verbondenheid, Nijmegen/Zoetermeer 1997, 103 (Übers. MK), vgl. 102-104.

und heute.

Ebenso wie biblische Geschichten eine kritische Inspiration für Feministische Theologie sein können, ohne dabei deren Einbettung in patriarchale Verhältnisse leugnen zu wollen, kann möglicherweise selbst das Dogma von Chalcedon als „ambivalente Erinnerung“ die heutige feministisch-ökumenische Diskussion um das Heil Gottes in menschlicher Geschichte kritisch inspirieren. Trotz aller Kritik, die aus feministisch-theologischer Sicht am Dogma von Chalcedon zu üben ist, erscheint mir eine feministische Rekonstruktion und kontextuelle Interpretation dieses Glaubenszeugnisses angebracht. Meines Erachtens müssen sich feministische Theologinnen die Frage stellen, inwiefern nicht auch sie die Logik der Ausgrenzung reproduzieren, indem sie das Dogma von Chalcedon zum misogynen Feindbild erklären, um es danach auf den Müllhaufen einer patriarchalen-christlichen Tradition zu werfen. Nur wenn bei der Revision feministischer Christologie die Möglichkeit offen bleibt, dass sich in den Glaubenszeugnissen der christlichen Tradition, wie zum Beispiel Chalcedon, kontextuelle Weisheiten des Heils Gottes verbergen können, gerät sie nicht selbst in die Gefahrenzone der dogmatischen Befangenheit.

Mit anderen Worten: Es erscheint mir wichtig, eine kritisch-kreative Spannung zwischen den biblischen Geschichten, der christlichen Tradition und den Geschichten von Frauen heute aufrechtzuerhalten, unter anderem mit dem Ziel, einer Romantisierung von „Frauenerfahrungen und -geschichten“ als *locus theologicus* vorzubeugen, beziehungsweise ihr entgegenzuwirken. Sie bleiben Ausgangspunkt Feministischer Theologie, jedoch in dem Bewusstsein, dass auch sie - abhängig von dem jeweiligen kulturellen und/oder sozio-politischen Kontext - Konstrukte von „Frausein“ zum Ausdruck bringen, deren Wirkung sowohl befreiend wie unterdrückend sein kann und die es mit einer Hermeneutik des Verdachts und der Differenz zu entschlüsseln gilt.

Christaphanien

Doch ehe diese notwendige selbstkritische Reflexion von Frauenerfahrungen im christologischen Bereich erfolgen kann, muss erst dasjenige, was Frauen als Erfahrungen und Visionen von Heil und Unheil vor Augen haben, benannt werden. Zu diesem Zweck habe ich den Begriff *Christaphanien* eingeführt, denn je länger ich mich mit der Heilslehre des Christentums beschäftige, um so mehr wächst meine Überzeugung, dass ein Nachdenken über die Christologie aus feministischer Sicht die Bereitschaft voraussetzt, kreative Heilsvorstellungen von Frauen in Bruch und Kontinuität mit der christlichen Tradition zuzulassen und zu fördern. Ich halte es für wichtig, dass die Antworten auf die Frage, was Heil, Befreiung, Erlösung heute konkret im Leben von christlichen Frauen und Männern bedeuten, nicht länger ausschließlich in männlicher Sprache und mit Hilfe

von männlichen Symbolen dargestellt werden. Das Los, das der bronzenen Christa von Edwina Sandy beschieden war, und die Suche von Frauen in unterschiedlichen Kulturen nach (Auferstehungs)Geschichten und Bildern, brachten mich zu dieser Überzeugung.

Der erste Teil des Wortes - *Christa* - lädt christliche Frauen in unterschiedlichen Kulturen dazu ein, ihre Erfahrungen und Geschichten von Unheil und Heil, von Kreuzigung und Auferstehung zu erzählen und gemeinsam zu reflektieren. *Christa* hat dabei die Funktion, den Erfahrungen von Frauen Nachdruck zu verleihen und sowohl im sprachlichen wie im bildlichen Bereich die Selbstverständlichkeit eines männlichen Christusbildes zu durchbrechen. Sie soll das sichtbare Zeichen dafür sein, dass sich die fortdauernde Möglichkeit der Offenbarung Gottes auch in einem Frauenkörper vollziehen kann. Sie soll die Vorstellungskraft von Frauen anregen, um so möglicherweise andere als die gängigen Heilsvorstellungen aufzuspüren.

Der zweite Teil des Wortes dagegen - *phanien* - hat die Funktion, diese Heilsimaginationen und die damit verbundene Idee der Machbarkeit des Heils für Frauen (und Männer) wieder zu relativieren. *Phanien* soll daran erinnern, dass auch die Bemühungen, heilsame Vorstellungen von Christa zu schaffen, den Weg aller Ideologie gehen und sich in ihr Gegenteil verkehren können. Es soll die Erinnerung an »Epiphanien« wachhalten, an die plötzlichen und unerwarteten Momente, in denen das Heilige erscheinen/geschehen kann. Somit geht es bei Christaphanien nicht nur darum, Heilsvorstellungen und Heilssehnsüchte von Frauen sichtbar zu machen, sondern auch um die Bereitschaft, sich dem zu öffnen, was nicht nur im positiven Sinne überrascht und verwundert, sondern die eigenen Heilsvorstellungen möglicherweise unangenehm kritisiert, verändert und vielleicht als unzulänglich für das gute Leben aller entlarvt. Ich hoffe, dass Christa so nicht zu einem dogmatischen Bild erstarren kann, sondern den beweglichen Charakter des Suchens behält.

Und wo bleibt Jesus? Wird das christliche Glaubensbekenntnis zu ihm als dem Christus nicht bedeutungslos? Meines Erachtens ist das nicht der Fall. Seine Bedeutung verschiebt sich lediglich, da der Glaube *von* Jesus an Wichtigkeit gewinnt. Es ist die Einladung, nicht *an* ihn, sondern *mit* ihm zu glauben - eine Einladung, die nicht nur Feministischen Theologinnen gilt.