Eine Spiritualität des Überlebens

|| Christologische Überlegungen aus womanistischer Sicht

Manuela Kalsky, Nijmegen

In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts entstand innerhalb der Schwarzen Theologie in Nordamerika eine neue theologische Richtung, genannt: *Womanist Theology*. Darin melden sich afro-amerikanische Frauen zu Wort und reflektieren über ihre kulturell-religiöse und gesellschaftlich-politische Situation, die von rassistischer, sexistischer und ökonomischer Ausbeutung geprägt ist. Die Konsequenzen, die sich sowohl aus diesen Erfahrungen wie aus dem religiösen Erbe ihrer Mütter für die Theologie ergeben, sind eigenwillig und spannend. In diesem Artikel sollen die christologischen Aussagen womanistischer Theologinnen im Mittelpunkt stehen. Ich werde sie aus einer zuhörend-affirmativen aber dennoch nicht unkritischen Position beschreiben und analysieren, wobei ich Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu feministisch-christologischen Ansätzen aufzeigen werde.¹

1. *Womanistische Theologie*

Die afro-amerikanische Schriftstellerin Alice Walker kreierte 1983 in ihrem Buch *In Search of Our Mothers' Gardens*² einen neuen Begriff: *womanist*. Walker entnimmt ihn der schwarzen³ Volkstradition, in der Mütter ihre heranwachsenden Töchter ermahnen: „You are acting womanish“, was soviel bedeutet wie: „Du legst ein unverschämtes, gewagtes, kühnes oder eigenwilliges Verhalten an den Tag“. Neben diesem auf Entdeckung hin angelegten spielerischen Charakter von womanistisch ist eine Womanistin in Walkers Augen aber auch „verantwortlich, entscheidungsfähig und ernsthaft“. Sie ist eine schwarze oder farbige Feministin, die die Frauenkultur bevorzugt. Sie liebt Frauen - sexuell und/oder nicht sexuell -, schätzt deren Stärke und Flexibilität der Gefühle. Dabei ist sie keineswegs separatistisch. Individuell liebt sie auch Männer - sexuell und/oder nicht sexuell. Eine Womanistin ist Universalistin und hat sich „dem Überleben der Menschheit und dem ganzheitlichen Menschen verschrieben, egal

- 1 Vgl. M. Kalsky, Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000, 264ff.
- 2 A. Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens*. Womanist Prose, London 1983.
- 3 Wenn in diesem Kapitel von „schwarz“ die Rede ist, dann ist damit „afro-amerikanisch“ gemeint.

ob männlich oder weiblich“. Sie liebt Musik, Tanz, den Mond und den Geist. Sie liebt die Liebe, das Essen und das Runde, den Kampf, ihre Leute und sich selbst „ohne Einschränkung“.⁴

Die Bezeichnung „womanistisch“ ist mehr als nur eine neue Wortschöpfung. Womanistisch symbolisiert den Widerstand schwarzer Frauen gegen die unterschiedlichen Formen der Ausbeutung, die ihnen aufgrund ihrer Hautfarbe, ihres Geschlechts und ihrer wirtschaftlichen Position aufgezwungen werden. Der Begriff womanistisch ist von programmatischer Bedeutung und hat in diesem Sinne auch im feministisch-theologischen Diskurs schwarzer Frauen seinen Einzug gehalten.⁵ Womanistische Theologinnen fordern ihr Erbe innerhalb von Gesellschaft und Kirche ein unter dem Motto: Wenn Rosa Parks sich nicht hingesetzt hätte, wäre Martin Luther King nicht aufgestanden.⁶ Soziale, religiöse und kulturelle Erfahrungen afro-amerikanischer Frauen werden zum *locus theologicus* Womanistischer Theologie. Kelly Delaine Brown Douglas umschreibt Womanistische Theologie folgendermaßen:

„womanist theology begins with Black women’s story of struggle. Womanist theology reflects at least two aspects of that story: first, the complexity of Black women’s oppression and second, Black women’s resolute efforts to survive and be free from that oppression. Specifically, it confronts Black women’s struggles within the wider society as well as within the Black community. It also affirms Black women’s faith that God supports them in their fight for survival and liberation. This means that a womanist theology engages a social-political analysis of wholeness and a religio-cultural analysis.“⁷

Delores S. Williams betont, dass Womanistische Theologie eine auf Überleben (*survival*) hin ausgerichtete und gemeinschaftsformende Theologie ist, die das Wohlergehen der gesamten menschlichen Gemeinschaft zum Ziel hat. Bei ihrer Suche nach einer ganzheitlichen Womanistischen Theologie lässt sie sich von den Erzählungen und Liedern der schwarzen Tradition, ebenso wie von der Prosa und Poesie schwarzer Schriftstellerinnen inspirieren.⁸ Als Theologin, die, wie

4 Vgl. Walker, Search Xlf.

5 Vgl. die Diskussion um den Begriff „womanistisch“: K.G. Cannon/E.M. Townes/M. Shawn Copeland/B. Hooks/C. Townsend Gilkes, Roundtable. Christian Ethics and Theology in Womanist Perspective, in: Journal of Feminist Studies in Religion, 5 (1989) 83-112.

6 Delores S. Williams erinnert hier an den Busboykott, der 1955 in Montgomery begann, ausgelöst von Rosa Parks, die sich weigerte, ihren Platz einem Weißen abzutreten. Vgl. D.S. Williams, *Womanist Theology*. Black Women’s Voices, in: J.H. Cone/G.S. Wilmore (Hg.), *Black Theology 2. A Documentary History 1980-1992*, New York 1993, 265-272, hier 268.

7 K.D. Brown Douglass, *Womanist Theology*. What Is Its Relationship to Black Theology, in: Cone/Wilmore, *Black Theology 2*, 290-292, hier 292. Vgl. als Einführung in Womanistische Theologie: St.Y. Mitchem, *Introducing Womanist Theology*, New York 2002.

8 Vgl. D.S. Williams, *Black Women’s Literature and the Task of Feminist Theology*, in: C.W. Atkinson/C.H. Buchanan/M.R. Miles (Hg.), *Immaculate and Powerful. The*

die meisten womanistischen Theologinnen, eine starke Bindung mit der schwarzen Kirche hat, nennt Williams vier Elemente, die ihres Erachtens für die Entwicklung Womanistischer Theologie konstitutiv sind:

„1) a multidialogical intent, 2) a liturgical intent, 3) a didactic intent and 4) a commitment both to reason *and* to the validity of female imagery and metaphorical language in the construction of theological statements.“⁹

Neben der (historischen) Erfahrung schwarzer Frauen ist die Bibel eine der Quellen, aus denen Williams als gläubige schwarze Christin schöpfen will. Bei der Frage nach dem Verhältnis von biblischen Geschichten und den Erfahrungen schwarzer Sklavinnen legt sie jedoch nicht den Akzent auf die alttestamentliche Exodustradition als Paradigma der Befreiung, wie es vor ihr viele schwarze männliche Theologen taten. Im Gegenteil. Sie kritisiert die unproblematische Identifikation des schwarzen Volkes mit der Auserwählung der Hebräer als Volk Gottes. Ideologiekritisch fragt sie: Wer wurde durch den biblischen Gott befreit und wer nicht? Mit wem haben sich die Autoren der biblischen Geschichten identifiziert und mit wem nicht? Wer wurde in diesen Geschichten nicht befreit oder wurde gar von den Befreiten unterdrückt?

Williams wählt als Identifikationsfiguren nicht diejenigen, die im Scheinwerfer der biblischen Erzählung stehen - die Israeliten als einstmalige Sklaven in Ägypten - sondern diejenigen, die im Schatten dieser Befreiungsgeschichte überlebt haben wie zum Beispiel Hagar, eine ägyptische Sklavin afrikanischer Herkunft, die stellvertretend für Sara einen Sohn geboren hat und deren Geschichte in Gen 16,1-16 und Gen 21,9-21 erzählt wird. In der Geschichte Hagar entdeckt Williams auffallende Analogien zu den Geschichten schwarzer Frauen in Nordamerika. Beide seien Sklavinnen gewesen, die die Demütigungen ihrer HerrInnen ertragen und sich gleichzeitig dagegen gewehrt haben. Ebenso wie Hagar seien viele afro-amerikanische Frauen als Leihmütter ge- und missbraucht und dadurch in ihrer (körperlichen) Integrität verletzt worden. Williams gebraucht den biblischen Begriff der „Wildnis“, in der Hagar verblieb, als Metapher für die menschenunwürdigen Lebensumstände, in denen schwarze Frauen und Männer leben mussten und teilweise noch immer leben.

Aber - und auch hier sieht Williams eine Parallele zu der Geschichte Hagar - schwarze Frauen entwickelten eine „Intelligenz des Überlebens“ und eine Vision, welche die unterdrückenden Kräfte in eine positive, Leben spendende Spiritualität und in die Sorge für mehr Lebensqualität umzuformen wussten. In dieser Transformation sieht Williams das Wirken des Geistes Gottes, der die

Female in Sacred Image and Social Reality (The Harvard Women's Studies in Religion Series), Boston 1985, 88-110.

9 Williams, Womanist Theology 269.

Möglichkeit geschaffen habe, einen Weg aus der Wildnis zu finden, wo zuvor kein Weg mehr sichtbar gewesen sei.¹⁰ Williams schreibt:

„Whereas the vertical encounter in the black experience in black liberation theology involves the meeting between God and oppressed people (read men) resulting in the creation of androcentric cultural forms and hierarchical relational patterns, the encounter between God and women in the wilderness experience does more than strengthen women's faith and empower them to persevere in spite of trouble. The meeting between God and enslaved women of African descent also provides these women with new vision to see survival resources where they saw none before.“¹¹

Die Tatsache, dass es afro-amerikanischen Frauen immer wieder gelungen ist, ihr eigenes Überleben und auch das ihrer Familie zu ermöglichen, kennzeichnet nach K. D. Brown Douglas' Meinung den Unterschied zwischen Befreiungstheologie und Womanistischer Theologie. Während Gott aus befreiungstheologischer Sicht in erster Linie als *Befreier* der Unterdrückten gesehen wird, legen womanistische Theologinnen den Nachdruck darauf, dass schwarze Frauen in ihrem Leben in der Präsenz von Gottes Heiligem Geist erfahren, dass Gott sie trägt und am Leben erhält.¹²

Die Mutter-Tochter-Beziehung innerhalb der schwarzen Gemeinschaft, das Erbe der afrikanischen Herkunft, die Überlebenskunst schwarzer Frauen im Angesicht von Rassismus, Sexismus und ökonomischer Ausbeutung und der Glaube an einen Gott „who makes a way out of no way“ sind Quellen Womanistischer Theologie. Und es gibt noch eine weitere wichtige Quelle im womanistischen Erbe: der Glaube an Jesus Christus. Ebenso wie zuvor schwarze Theologen suchen auch womanistische Theologinnen nach einer Antwort auf die Frage: Wer ist Jesus Christus für uns heute? Der Glaube an und die Bedeutung von Jesus Christus aus womanistischer Sicht und die Folgen der Glaubensaussagen schwarzer Frauen für die Christologie sollen im nun Folgenden im Vordergrund stehen.

Zunächst kommt Jacquelyn Grant ausführlich zu Wort. Sie bezog als eine der ersten womanistischen Theologinnen zu christologischen Fragen Stellung. Inzwischen haben sich auch andere womanistische Theologinnen an der christologischen Diskussion beteiligt, wie K. D. Brown Douglas, Delores Williams und Karen Baker-Fletcher.

10 Vgl. zur Wildniserfahrung: D.S. Williams, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist Gold-Talk*, New York 1993, 110-120 und 159-161; vgl. ebenfalls: E. Wollrad, *Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive*, Gütersloh 1999.

11 Williams, *Sisters* 159.

12 Vgl. Brown Douglas, *Womanist Theology* 298.

2. Christologische Ansätze aus womanistischer Sicht

2.1 Die mehrdimensionale Unterdrückungswirklichkeit schwarzer Frauen

Jacquelyn Grant will im Lichte afro-amerikanischer Frauenerfahrungen die Grenzen weißer feministischer Christologie aufzeigen und einen eigenen christologischen Ansatz aus der Sicht schwarzer Frauen entwickeln.¹³ Dazu ist ihrer Meinung nach, im Gegensatz zu der eindimensionalen Sexismusanalyse in Feministischer Theologie, eine multidimensionale Analyse notwendig, die die unterschiedlichen Unterdrückungsformen, unter denen schwarze Frauen leiden, aufdeckt. Sie macht deutlich, dass auch innerhalb der schwarzen Gemeinschaft Frauen ganz unten auf der gesellschaftlichen Leiter stehen, da sie durch die Folgen von Rassismus und Sexismus einen überproportional hohen Anteil der wirtschaftlich Armen ausmachen.

Wenn man eine Theologie wolle, die die ganzheitliche Befreiung schwarzer Frauen anstrebe, müsse man diese *drei-dimensionale Erfahrungswirklichkeit des Rassismus, Sexismus und der Unterdrückung aufgrund ökonomischer Faktoren* berücksichtigen. Einen dieser Aspekte auszublenden bedeutet Grant zufolge, die ganzheitliche und ineinander verwobene Realität schwarzen Frauseins zu verleugnen.¹⁴ Grant geht davon aus, dass der alltägliche Überlebenskampf schwarzer Frauen, gestern und heute - der sich sowohl von dem schwarzer Männer als auch von dem weißer Frauen unterscheidet - deren Identität bestimmt hat, was in der Umschreibung des Begriffs womanistisch deutlich zum Ausdruck kommt.

Grant will die Stimmen womanistischer Frauen als Quelle für ihre theologischen und christologischen Überlegungen nutzen. Gerade weil Jesus Christus sich mit den Ausgestoßenen, den Geringsten, identifiziert habe, müßte es nun auch deren Lebenswirklichkeit sein, die die Christologie bestimme.¹⁵ Grant erwartet, dass die Interpretation Jesu Christi aus womanistischer Sicht aufgrund der spezifischen drei-dimensionalen Unterdrückungserfahrungen zu anderen christologischen Einsichten führt, als es in feministischen Christologien aus der Perspektive weißer Frauen der Fall ist.

13 Vgl. J. Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus. Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta 1989.

14 Vgl. Grant, *White Women's Christ* 209.

15 Vgl. Grant, *White Women's Christ* 6.

2.2 Die Bedeutung des biblischen Jesus

Grant geht davon aus, dass Gott der Befreier der Unterdrückten ist. Dies sei die Glaubensüberzeugung afro-amerikanischer christlicher Frauen. Trotz der Tatsache, dass das Christentum in erster Linie die Religion ihrer Unterdrücker gewesen ist, haben schwarze Frauen und Männer die biblische Offenbarung Gottes im Kontext ihrer eigenen Erfahrungen gehört und interpretiert. So ist die in der Schrift enthaltene befreiende Botschaft zu einer der wichtigsten Quellen ihres Glaubens geworden. Im Anschluss an den schwarzen Theologen James Cone meint Grant, dass dabei der Exodus der Hebräer aus dem Sklavenhaus Ägypten als paradigmatische Botschaft der Befreiung von unterdrückenden Strukturen eine entscheidende Rolle gespielt habe.¹⁶ Die biblischen Geschichten haben dem Gottesbewusstsein schwarzer Frauen Inhalt gegeben. Grant schreibt:

„The understanding of God as creator, sustainer, comforter, and liberator took on life as they agonized over the pain, and celebrated the hope that as God delivered the Israelites, they would be delivered as well. The God of the Old and New Testament became real in the consciousness of oppressed Black Women.“¹⁷

Dieses Zusammenspiel von Schrift und Erfahrung ist in der Tradition schwarzer Frauen zu beobachten. Wenn Weiße die Schrift auf eine Art und Weise auslegten, die im Lichte schwarzer Frauenerfahrung eine unterdrückende Botschaft enthielt, wurde diese Interpretation von schwarzen Frauen mit Argwohn betrachtet. Howard Thurmans Schilderung, wie seine Großmutter als ehemalige Sklavin mit der rassistischen Auslegung biblischer Passagen von Weißen umging, illustriert diese Haltung:

„During the days of slavery«, she said, »the master's minister would occasionally hold services for the slaves. Old man McGhee was so mean that he would not let a Negro minister preach to his slaves. Always the white minister used as his text something from Paul. At least three or four times a year he used as a text: 'Slaves, be obedient to them that are your masters..., as unto Christ'. Then he would go on to show how it was God's will that we were slaves and how, if we were good and happy slaves, God would bless us. I promised my Maker that if I ever learned to read and if freedom ever came, I would not read that part of the Bible.«¹⁸

Schwarze Frauen hörten die biblischen Geschichten, selbst lesen konnten sie sie nicht. Als Sojourner Truth gefragt wurde, ob die Quelle ihrer Predigten die Bibel sei, antwortete sie:

16 Wie bereits erwähnt, stehen Williams und Brown Douglas dieser Auffassung skeptischer gegenüber. Sie legen den Nachdruck nicht in erster Linie auf Gott als Befreier, sondern als *sustainer* schwarzer Frauen.

17 Grant, *White Women's Christ* 211f.

18 H. Thurman, *Jesus and the Disinherited*, New York 1949, 30-31, zitiert nach R.J. Weems, *Reading Her Way through the Struggle. African American Women and the Bible*, in: C.H. Felder (Hg.), *Stony the Road We Trod. African American Biblical Interpretation*, Minneapolis 57-77, hier 61f.

„No honey, can't preach from the Bible - can't read a letter. When I preache, I has just one text to preach from, and I always preaches from this one. My text is, 'When I found Jesus!'“¹⁹

Ebenso wie bei Sojourner Truth hat Jesus im Leben vieler schwarzer christlicher Frauen eine zentrale Bedeutung. Wie Cone betont auch Grant, dass der Glaube an den geschichtlichen Jesus, wie er in den biblischen Geschichten überliefert worden ist, eine entscheidende Rolle im Leben der schwarzen Gemeinde spielt. Er wird als der Christus gesehen, als die Inkarnation Gottes. Man ist von der Göttlichkeit des Menschen Jesus überzeugt, da man zu erkennen meint, dass Jesus die Zusage Gottes, auf der Seite der Armen und Unterdrückten zu stehen, gelebt hat.

Grant konstatiert, dass schwarze Frauen Jesus als ihren Kameraden erfahren und sich durch ihn gestärkt fühlen. Für viele von ihnen sei er nicht nur die ständige Präsenz und Kraft in schwierigen Zeiten, sondern auch derjenige, der ihnen hilft, *times of trouble* zu überwinden.²⁰ In ihm und in seinem Handeln sehen sie den Geist Gottes wirken. In ihm wurde Gott einer von ihnen. Darum kann Jesus nicht weiß sein - er ist für sie der schwarze Messias, der sie auf allen Ebenen von Unterdrückung befreit. Seine Kreuzigung ist auch ihre Kreuzigung in Form von Vergewaltigungen und im Verkauf ihrer Babies gewesen. Sie identifizieren sich mit ihm, weil er sich mit ihnen identifiziert habe. Grant zitiert in diesem Zusammenhang das Gebet einer alten Sklavin, in dem diese nahezu selbstverständliche Identifikation deutlich wird:

„Come to we, dear Massa Jesus. De sun, he hot too much, de road am dat long and boggy (sandy) and we ain't got no buggy for send and fetch Ooner. But Massa, you 'member how you walked dat hard walk up Calvary and ain't weary but tink about we all dat way. We know you ain't weary for to come to we. We pick out de torns, de prickles, de brier, de backslidin' and de quarrel and de sin out of you path so dey shan't hurt Ooner pierce feet no more.“²¹

Für Grant besteht kein Zweifel: Jesus hat schwarze Frauen in ihrer Menschenwürde bestätigt und zur aktiven Hoffnung im Kampf um ein befreites Leben inspiriert.²² Sie schreibt:

„It is as Jesus (Christology) acted (Soteriology) in the lives/experiences of women that we are able to know the salvific significance of Jesus Christ for women today.“²³

- 19 O. Gilbert, *Sojourner Truth: Narrative and Book of Life, 1850 and 1875*, reprint Chicago 1970, 118-119. Zitiert nach Grant, *Womanist Theology*. Black Women's Experience as a Source for Doing Theology, with a Special Reference to Christology, in: Cone/Wilmore, *Black Theology 2*, 273-289, hier 283.
- 20 Vgl. J. Grant, „Come to My Help, Lord, For I'm In Trouble“. *Womanist Jesus and the Mutual Struggle for Liberation*, in: M. Stevens (ed.), *Reconstructing the Christ Symbol*. Essays in Feminist Christology, New York 1993, 54-74, hier 56.
- 21 H.A. Carter, *The Prayer Tradition of Black People*, Valley Forge 1976, 49; zitiert nach Grant, *White Women's Christ* 213.
- 22 Vgl. Grant, *White Women's Christ* 217.

Nicht die dogmatischen Aussagen von Nicäa oder Chalcedon bilden die Grundlagen der gläubigen Überzeugung afro-amerikanischer Frauen, dass Jesus göttlich sei, sondern ihre Geschichte der Sklaverei und ihre alltäglichen Erfahrungen der Unterdrückung, in denen sie Jesus als parteiliche Inkarnation Gottes an ihrer Seite erfahren haben. Grant umschreibt die Bedeutung Jesu für schwarze Frauen mit vier Begriffen: Mit-Leidender, Gleichmacher,²⁴ Befreier und Freiheit. Jesus wird von schwarzen Frauen als göttlicher Mit-Leidender erfahren. Er hat ihnen in Situationen der Unterdrückung Kraft gegeben; er ist unterschiedslos für die Erlösung aller Menschen gestorben; seine befreiende Verkündigung und sein befreiendes Handeln hat schwarze Frauen zum Kampf für Befreiung inspiriert, diesem Jesus nachzufolgen bedeutete für sie: Freiheit.²⁵

2.3 Christus - eine schwarze Frau

Grant konstatiert eine Diskrepanz zwischen der Jesuserfahrung schwarzer Frauen und der befreienden Rolle, die er in ihrem Leben spielt, und der „offiziellen“ theologischen und kirchlichen Lehre über ihn, die ihrer Meinung nach die sozialpolitischen Interessen einer männlichen, oftmals weißen privilegierten Klasse widerspiegeln.

Obwohl schwarze Frauen selbst das Mannsein Jesu nicht als ein Problem erfahren, sei es dennoch gegen sie verwendet worden. So habe die Affirmation der Göttlichkeit Jesu für schwarze Frauen in der Tradition die negative Kehrseite der Christus-Unähnlichkeit zur Folge gehabt. Auch innerhalb der schwarzen Kirche ist der Zugang für Frauen zum Priesteramt mit dem Problem des Mannsein Christi versperrt worden. Der Ausschluss von Frauen aus leitenden Positionen wurde mit historischen, biblischen und theologischen Argumenten gerechtfertigt und wird es noch immer. Dass Jesus lediglich Männer in seinem Jüngerkreis gehabt haben soll, spielt hierbei ebenso als Argument eine Rolle, wie die Frage nach dem Sein Jesu, die letztendlich zu der Aussage führte, dass Frauen nicht *in persona Christi* auftreten können, womit in Zweifel gezogen wird, dass auch Frauen nach dem Bilde Gottes (*imago dei*) erschaffen sind.

Grant klagt diese patriarchale Interpretation der Person Jesu an und weist darauf hin, dass schwarze Frauen immer wieder betont hätten, dass Gott und Christus nicht das wahre Mannsein, sondern das wahre Menschsein repräsentieren, das als Potential in jedem Menschen präsent ist, in Männern und in Frauen. Bereits Jerena Lee habe sich für eine „egalitäre Christologie“ eingesetzt mit der Begründung, dass der Erlöser sowohl für Frauen als auch für Männer gestorben

23 Grant, *White Women's Christ* 82.

24 Grant benutzt hier den Ausdruck *equalizer*.

25 Vgl. Grant, *Lord* 66-69.

sei. Mithilfe dieses christologischen Arguments forderte Lee das Recht zu predigen für Frauen. Sie schrieb:

„If the man may preach, because the Saviour died for him, why not the woman? Seeing he died for her also. Is he not a whole Saviour instead of a half one? As those who hold it wrong for a woman to preach, would seem to make it appear.“²⁶

Auch die ehemalige Sklavin Sojourner Truth verwehrt sich in ihrer berühmten Rede *Ain't I A Woman?*, die sie 1852 auf einer Konferenz für Frauenrechte hielt, gegen den patriarchalen Missbrauch des Mannseins Jesu. Entschieden wies sie die ontologische Verbindung von Erlöser/Christus = Mann und Sünde/Eva = Frau mit humorvoller Schärfe zurück:

„Then that little man in black there, he says women can't have as much rights as men, cause Christ wasn't a woman! Where did your Christ come from? From God and a woman. Man had nothing to do with Him. If the first woman God ever made was strong enough to turn the world upside down alone, these women together ought to be able to turn it back, and get it right side up again! And now they is asking to do it, the men better let them.“²⁷

Mithilfe der Jesusinterpretation ihrer womanistischen Vormütter sucht Grant nach einer befreienden Christologie für afro-amerikanische Frauen heute. Sie will die exklusive Vorstellung eines rassistischen und patriarchalen Christus durch eine inklusive schwarze Christusvorstellung ersetzen, mit der schwarze Frauen sich identifizieren können. Es sind die christologischen Überlegungen James Cones, auf die sie sich dabei stützt. Aufgrund der unterdrückenden Funktion eines weißen Christusbildes für Schwarze gelangte Cone zu der Überzeugung, dass der in den biblischen Geschichten bezeugte Jesus als Parteigänger der Armen nicht die Farbe und damit auch nicht die Werte und Normen des Unterdrückers repräsentieren kann. Die Identifikation Jesu mit den Armen rechtfertigt - ja fordert geradezu - den Schluss, dass Christus in einer rassistischen Gesellschaft schwarz sein müsse. Nur ein schwarzer Christus kann seiner Meinung nach eine adäquate Antwort auf ein weißes Christusbild innerhalb einer rassistischen Gesellschaft sein. Grant schließt sich dieser Meinung an und schreibt:

„The identification is so real that Jesus Christ in fact becomes Black. It is important to note that Jesus' blackness is not a result of ideological distortion of a few black thinkers, but a result of careful christological investigation.“²⁸

Die apologetische Haltung Grants ist auf dem Hintergrund der Kritik von weißen Theologen verständlich, die James Cone vorwarfen, dass Theologie bei ihm zur Ideologie wurde. Sie befürchteten, dass die Identifikation der Black-Power-Be-

- 26 J. Lee, *The Life and Religious Experiences and Journal of Mrs. Jerena Lee. A Colored Lady Giving an Account of Her Call to Preach*, Philadelphia 1836, 16; zitiert nach Grant, *Womanist Theology* 286.
- 27 S. Truth, *Ain't I A Woman?*, in: M. Schneur (Hg.) *Feminism. The Essential Historical Writings*, New York 1972, 94; zitiert nach Grant, *Womanist Theology* 286.
- 28 Grant, *Womanist Theology* 284.

wegung mit dem Werk Christi den „eschatologischen Vorbehalt“ aus den Augen verliere und die Offenbarung Gottes verfügbar mache.²⁹ Grant zitiert Cone und schließt sich ihm an, wenn er das Schwarzsein Jesu aufgrund seines Judeseins interpretiert. Cone schreibt:

„Die soteriologische Bedeutung seines [Jesu] Judeseins ist der Grund für die christologische Bedeutsamkeit seines heutigen Schwarzseins. Er ist schwarz, weil er ein Jude war. Das Bekenntnis zum schwarzen Christus läßt sich besser verstehen, wenn sein damaliges Judesein auf sein heutiges Schwarzsein dialektisch bezogen wird. Das Judesein Jesu stellt ihn in den Zusammenhang mit dem Exodus und verbindet sein Auftreten in Palästina mit Gottes Befreiung der unterdrückten Israeliten aus Ägypten. Ohne daß Jesus von Juden abstammte, würde es theologisch wenig überzeugend erscheinen, ihn als die Erfüllung des Bundes Gottes mit Israel zu bezeichnen. Das Schwarzsein Jesu bringt jetzt die soteriologische Bedeutung seines Judeseins für unsere heutige Situation zum Ausdruck, wenn wir Jesu Kreuz und Auferstehung betrachten. Ohne die göttliche Gnadenwahl Israels zu negieren, stellen Kreuz und Auferstehung Jahwes Erfüllung seiner ursprünglichen Absichten mit Israel dar“.³⁰

29 J.Th. Witvliet weist meines Erachtens zurecht darauf hin, dass das Konzept vom „schwarzen“ Gott und vom „schwarzen“ Christus gerade nicht die Verfügbarkeit, sondern die Unverfügbarkeit Gottes darstelle. Es unterstreiche das „Andersein“ Gottes innerhalb einer rassistischen Kultur. Nicht die Projektion des eigenen Verlangens stehe im Vordergrund, sondern der Protest gegen die Identifikation Gottes mit den bestehenden Mächten. Die Selbstverständlichkeit des weißen Gottes werde entlarvt. In diesem Punkt sieht Witvliet Übereinstimmungen zwischen James Cone und Karl Barth. Er schreibt: „In beiden Fällen ist die Rede von einer »Reflexion der Differenz«, die nicht dialektisch-idealistisch, sondern ontologisch gemeint ist: Gottes *Sein* ist auf keinerlei Weise in Einklang zu bringen und zu identifizieren mit den bestehenden Mächten. Gottes *Allmacht* als absolute Fortsetzung (und damit Legitimation) der vorhandenen Mächte sehen zu wollen, wird radikal abgewiesen, - darin liegt der Sinn des Bekenntnisses zu Gottes Alterität.“ Th. Witvliet, *De weg van de zwarte messias. De hermeneutische uitdaging van zwarte theologie als een theologie van bevrijding*, Baarn 1984, 215 (Übersetzung MK). Als Unterschied zwischen beiden sieht Witvliet, dass bei Cone der ganz andere Gott nicht „senkrecht von oben“ in die menschliche Geschichte einbreche, sondern sich in der Körperlichkeit des *Schwarzsein* manifestiere. Hierin spiegle sich auch der Kontext der Schwarzen Kirche wider, wo die Präsenz des Geistes körperlich erfahren werde. Witvliet umschreibt Cones Theologie als christologische Pneumatologie. Vgl. Witvliet, *Weg* 207-216.

30 J.H. Cone, *Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie*, Stuttgart u.a. 1982, 93-94.

Ohne den Erfüllungsgedanken in Cones Theologie zu kritisieren,³¹ schließt Grant sich seinem Gedanken an, dass die soteriologische Bedeutung der Partikularität des historischen Jesus auf den universalen Willen Gottes hinweise, Menschen in ihrem jeweiligen Kontext von Unterdrückung zu befreien. Darum spiegle die heutige Lage Schwarzer das Kreuz Jesu wider und seine Auferstehung bilde die Hoffnung auf die Befreiung aus Unterdrückung. Somit ist der christologische Titel „der schwarze Christus“ einerseits gebunden an die Partikularität eines spezifisch historischen und sozialen Kontexts, er verweist jedoch gleichzeitig auf die universale Befreiung der Unterdrückten als Zusage Gottes, dass die Letzten die Ersten sein werden.

Für Cone waren die „Geringen“ die Schwarzen in den Vereinigten Staaten, Grant folgert im Sinne der Argumentation Cones, dass die „Geringsten der Geringen“ schwarze Frauen sind. Deren drei-dimensionale Erfahrungen von rassistischer, sexistischer und ökonomischer Ausbeutung macht sie zu den „Unterdrückten der Unterdrückten“, zu den *servants of servants*.³² Ihre Situation repräsentiert damit die „Partikularität innerhalb der Partikularität“. Gleichzeitig formt die drei-dimensionale Unterdrückungserfahrung afro-amerikanischer Frauen auch das Bindeglied zur gesamten Menschheit. Mit schwarzen Männern erleiden sie Rassismus, mit weißen Frauen und Frauen aus der Dritten Welt teilen sie die Erfahrungen des Sexismus, und Armut erfahren sie mit armen Weißen und Schwarzen aus allen Teilen der Welt. In der Partikularität der eigenen Situation

31 Obwohl Cone die Erwählung Israels nicht negiert, da er die soteriologische Bedeutung des Exodus im Heilshandeln Gottes erkennt, meint er im selben Atemzug, dass das Kreuz und die Auferstehung Jesu die Erfüllung der göttlichen Absicht mit Israel sei, als ob das jüdische Volk nicht mehr existiere, als ob es in der Tat ein Spätjudentum gegeben habe, das durch das Christentum abgelöst worden sei. Meines Erachtens ist Cone sich in diesem Punkt ungenügend der antijudaistischen Tendenz bewusst, die einem derartigen christlichen Erfüllungsdanken wirkungsgeschichtlich zugrunde liegt. Cone läuft in diesem Punkt Gefahr, die Partikularität Jesu, sein Judesein und die damit verbundene Messiaserwartung christlich zu vereinnahmen. Seine apologetische Haltung gegenüber einer weißen Theologie, veranlasst ihn meiner Meinung nach zu dieser systematisch-theologischen Argumentation, die ihn im erkenntnistheoretischen Rahmen des Kontrastdenkens gefangen hält. Dieses Beispiel macht meines Erachtens deutlich, dass der erkenntnistheoretische Bruch mit der weißen Theologie auch bei Cone noch nicht radikal genug vollzogen worden ist.

32 Neben der rassistischen Annexion Jesu kritisiert Grant auch den Missbrauch Jesu durch eine privilegierte Klasse, die das Bild von Jesus als Knecht dazu verwendet hat, die Knechtschaft der schwarzen Bevölkerung aufrecht zu erhalten. Die *servanthood language* einer weißen privilegierten Klasse müsse entlarvt werden, da sie der Internalisierung der Knechtschaft schwarzer Menschen dienlich gewesen sei. Vgl. Grant, Lord 59-66; vgl. ebenfalls J. Grant, *The Sin of Servanthood. And the Deliverance of Discipleship*, in: E.M. Townes (Hg.), *A Troubling In My Soul (The Bishop Henry McNeal Turner Studies in North American Black Religion 8)*, New York 1993, 199-218.

liegt die Möglichkeit einer impliziten Universalität durch die Identifikation mit den „Anderen“ weltweit.³³ Grant kommt zu dem Schluss:

„To locate the Christ in Black people is a radical and necessary step, but understanding of Black women's reality challenges us to go further. Christ among the least must also mean Christ in the community of Black women.“³⁴

Die Bedeutung Christi in der Gemeinschaft schwarzer Frauen liegt nicht in seinem Mannsein, sondern in seiner Menschlichkeit. In Jesu Leben und Wirken, in der Kreuzigung und der Auferstehung ist das Absolute konkret geworden. Die Vorstellung der göttlichen Präsenz darf jedoch nicht ausschließlich in dem gekreuzigten Mann Jesus gesucht werden, sondern muss auch im Leben derjenigen wahrgenommen werden, die die Veränderung anerkennen, die der auferstandene Retter - Christus - gebracht hat. Für Jerena Lee bedeutete diese Veränderung, dass auch Frauen predigen können, für Sojourner Truth, dass Frauen gemeinsam möglicherweise die Welt verändern und für Grant bedeutet es, dass der Christus, der heute in den Erfahrungen schwarzer Frauen zu finden ist, eine *schwarze Frau* sein muss.³⁵

Mit dieser Aussage macht Grant deutlich, dass Christus weder durch eine rassistisch noch durch eine sexistisch geprägte theologische Vorstellung begrenzt werden darf. Konsequenterweise hätte sie Christus im Rahmen ihrer drei-dimensionalen Analyse der Unterdrückungswirklichkeit schwarzer Frauen eigentlich als *arme schwarze Frau* umschreiben müssen. Warum sie das nicht tut, bleibt unklar. Auch eine weitere Ausarbeitung der Konsequenzen, die sich aus dem Bild Christi als schwarzer Frau ergeben, bleibt sie den LeserInnen schuldig. Weiterhin fällt auf, dass die „Regeln des christologischen Spiels“, wie sie sie bei James Cone vorfindet, nicht hinterfragt werden. Während James Cone aus den eigenen Reihen der Vorwurf traf, dass er weiße Theologie schwarz zu färben versuche, kann man bei Grant die Frage stellen, ob sie sich in ihren christologischen Überlegungen nicht zu unkritisch vom christologischen Entwurf Cones leiten ließ, wodurch der Eindruck entstehen kann, dass sie schwarze Christologie womanistisch färbt. Der theologische Antijudaismus bleibt bei beiden ein „blinder Fleck“.

Bei aller Kritik muss jedoch berücksichtigt werden, dass es zu dem Zeitpunkt keinen anderen theoretischen Referenzrahmen gab, der Grant für ihren Versuch, die Christologie aus der Sicht afro-amerikanischer Frauen systematisch-theologisch zu durchdenken, zur Verfügung stand. Grant hat mit ihrem Ansatz die Grenzen weißer feministischer christologischer Ansätze aufgezeigt und gleichzeitig die Grundlage für die Weiterentwicklung christologischer Fragen im womanistischen Diskurs geliefert.

33 Vgl. Grant, *Womanist Theology* 184-185.

34 Grant, *Womanist Theology* 285.

35 Vgl. Grant, *White Women's Christ* 220.

Die Frage drängt sich auf, inwiefern ihre christologische Aussage, dass Christus in der heutigen Realität der schwarzen Kirche als eine schwarze Frau vorgestellt werden müsse, auf die Zustimmung anderer womanistischer Theologinnen stößt. Sind auch sie der Meinung, dass schwarze Frauen unter einer dreidimensionalen Unterdrückung leiden? Auch stellt sich aus der vorhergehenden Kritik die Frage, ob die Suche nach einer „egalitären Christologie“, die von den heutigen Erfahrungen womanistischer Frauen ausgeht, nicht die christliche Erlösungsvorstellung selbst in Zweifel ziehen muss. Bevor zu dieser letzten Frage Delores Williams gehört werden soll, gehe ich zunächst auf die kritischen Überlegungen von Kelly Delaine Brown Douglas zur Christologie ein, in denen sie unter anderem auch zu Grants Ansatz Stellung bezieht.

3. Ein womanistischer schwarzer Christus

Brown Douglas hat sich im Rahmen ihrer Dissertation ausführlich mit dem Konzept des schwarzen Christus beschäftigt.³⁶ Zunächst war es für sie die Präsenz Christi im Leben ihrer Großmutter, die sie von der Wichtigkeit eines schwarzen Christusbildes überzeugte. In ihrem Glauben war Christus derjenige, der sich ihrer Lebenssituation als armer schwarzer Frau angenommen und ihr die Stärke verliehen hat, jeden Tag neu mit Würde zu überleben. Brown Douglas schreibt:

„As I now reflect on my grandmother's faith in Christ, I realize that the Christ in her life had to be one who understood more than just what it meant to live in a racist society. My grandmother's Christ was one whom she could talk to about the daily struggles of being poor, Black, and female. So, it is in this regard that I continue to learn from my grandmother's faith. Her faith in Christ's empowering presence suggests, at the very least, a womanist Black Christ. But most importantly, it is in the face of my grandmother, as she struggled to sustain herself and her family, that I can truly see Christ.“³⁷

Später, während ihrer Beschäftigung mit Schwarzer Theologie und dem schwarzen religiösen Erbe, fand Brown Douglas heraus, dass der schwarze Christus nicht nur in der Glaubensüberzeugung ihrer Großmutter, sondern auch im Glauben vieler Schwarzen die Kraft Gottes in menschlicher Geschichte repräsentierte, mit deren Unterstützung sie sich Befreiung von den dämonischen Kräften des weißen Rassismus erhofften. Brown Douglas ist davon überzeugt, dass das Bild des schwarzen Christus zu einem positiveren schwarzen Selbstwertgefühl beigetragen hat. Es war ein Remedium gegen den Selbsthass, der von vielen Schwarzen innerhalb einer weißen rassistischen Gesellschaft Besitz ergriffen hatte.

Aber, so fragt sie, konnte das Bild des schwarzen Christus, wie es in der Schwarzen Theologie auf dem Hintergrund der Black-Power-Bewegung entwi-

36 Vgl. K. Brown Douglas, *The Black Christ*, New York 1994.

37 Brown Douglas, *Christ* 116-117.

ckelt wurde, auch der Komplexität der Unterdrückungswirklichkeit *innerhalb* der schwarzen Gemeinschaft gerecht werden? Hatte es auch eine prophetisch-kritische Aussagekraft im Hinblick auf die gegenseitige Ausbeutung von Schwarzen, zum Beispiel aufgrund ökonomischer Belange. War und ist es in der Lage, den Sexismus und die Homophobie innerhalb der schwarzen Kirchen anzuklagen? Nein, meint Brown Douglas und kommt zu dem Schluss, dass ein lediglich auf Anti-Rassismus zielendes christologisches Konzept nicht ausreicht, um in der heutigen Situation der schwarzen Gemeinschaft einen Beitrag zu wirklichen Veränderungen zu leisten. Wenn das Bild des schwarzen Christus auch heute noch, ebenso wie in den sechziger Jahren, seinen prophetischen Charakter bei der Suche nach Freiheit für die gesamte schwarze Gemeinschaft behalten will, dann muss es dem mehrdimensionalen Verständnis der sozialen Unterdrückung auch innerhalb der schwarzen Gemeinschaft Rechnung tragen.³⁸

In diesem Sinne schließt sich Brown Douglas dem Plädoyer Grants an, eine Analyse der mehrdimensionalen Unterdrückungsrealität afro-amerikanischer Frauen (und Männer) in die christologischen Überlegungen einzubeziehen. Sie ist jedoch der Meinung, dass eine, wie sie es nennt, *sozial-politische Analyse der Ganzheitlichkeit* nicht auf die drei Elemente - Rassismus, Sexismus, Armut - beschränkt werden darf. Die Ablehnung homosexueller und lesbischer Beziehungen innerhalb der schwarzen Gemeinschaft muss ebenfalls als Teil der komplexen Unterdrückungsrealität schwarzer Frauen und Männer gesehen werden.

Neben einer sozial-politischen Analyse der Ganzheitlichkeit sei eine *religiös-kulturelle Analyse* erforderlich, die deutlich macht, welche Aspekte im Leben der schwarzen Gemeinschaft unterstützend und befreiend sind und welche nicht. Eine dieser befreienden Aspekte findet man in der „Spiritualität des Überlebens“, die afro-amerikanische Frauen zum Wohle ihrer Gemeinschaft entwickelt haben. Ihr Glaube an die unterstützende Präsenz des Geistes Gottes im alltäglichen Leben und dessen transformierender Kraft habe ihr Selbstwertgefühl gefördert und sie und ihre Gemeinschaft vor der Vernichtung bewahrt. Eine religiös-kulturelle Analyse soll die schwarze Gemeinschaft aber auch vor dem Missverständnis bewahren, dass alles, was ein Teil der schwarzen Kultur ist, auch automatisch ihrer Gemeinschaft zugute kommt.

Ebenso wie Grant ist Brown Douglas davon überzeugt, dass eine Christologie aus womanistischer Sicht der gläubigen Überzeugung schwarzer Frauen Rechnung tragen muss, dass Jesus die unterstützende Kraft in ihrem Kampf ums Überleben und um Freiheit war und noch immer ist. Sie weist darauf hin, dass es in den historischen Glaubenserfahrungen vieler schwarzer Frauen und Männer keinen Unterschied zwischen Jesus und Gott gibt. Im dogmatischen Bereich ist diese Gleichsetzung ihrer Meinung nach problematisch, da damit die Aussage über die Inkarnation als Selbstoffenbarung Gottes ausschließlich an den Mann Je-

sus gebunden wird. Wenn kein Unterschied zwischen Jesus und Gott gemacht wird, bedeutet dies automatisch, dass die Vorstellung von Gott männlich ist.

Die Folgen illustriert Brown Douglas anhand der Aussage einer schwarzen kirchlichen Frau, die meinte: „Gott »sie« zu nennen, klingt irgendwie nicht richtig“. Bedeutet dies, fragt Brown, dass die unmittelbare Identifikation von Jesus und Gott schwarze Frauen davon abhält, den Satz der schwarzen Schriftstellerin Ntozake Shange „I found God in myself and I loved her / I loved her fiercely“ ausrufen zu lassen? Ohne hieraus bereits definitive Schlüsse ziehen zu wollen, plädiert Brown Douglas für eine Diskussion über die Beziehung zwischen der biologischen Partikularität des historischen Jesus und den universalen Qualitäten des Christus des Glaubens und schreibt: „At stake is whether or not black women are able to see themselves in Christ and Christ in themselves.“³⁹ Es scheint, als spreche sich Brown Douglas mit dieser Aussage, ebenso wie Grant, für eine weibliche Vorstellung des schwarzen Christus aus, um so eine Identifikationsmöglichkeit schwarzer Frauen mit Christus zu schaffen. Sie lässt diesen Gedankengang jedoch recht unvermittelt wieder fallen und meint, dass die unterdrückende Konnotation des Mannseins Jesu⁴⁰ seine zentrale Bedeutung als Christus für afro-amerikanische Frauen nicht schmälern dürfe. Der Grund hierfür liegt für sie in der Tatsache, dass schwarze Frauen ihn als die Inkarnation Gottes erfahren haben. Er sei ihr Freund und Helfer in Situationen gewesen, in denen ihnen kein anderer mehr geholfen hat. Brown Douglas fasst zusammen:

„The tasks for womanist theology are clear. The centrality of Jesus as Christ is essential because Jesus of Nazareth makes God real, brings God down to earth, for black women. Yet, womanist theology must also make a distinction between Jesus of Nazareth and Christ. It must find a way to affirm that Jesus is Christ, that is, God incarnate, Resurrected Savior, while disaffirming a relationship between Jesus maleness and his being Christ. The key to making these distinctions between the male Jesus and God, maleness and Christ, lies within the very experiences and testimonies of black women. Black women know that Jesus is a part of their lives because of what Jesus the Christ does, not because of what the Savior happens to look like. They refer to Jesus as the »healer of a sick child«, or the »provider of food to eat«, or a »helper in times of trouble«. Their testimonies emphasize Jesus Christ's activities in their struggle to survive and be free, not his maleness. Black women's testimonies are, in fact, compatible with what appears to be Jesus' own understanding of his significance.“⁴¹

Während bei Grant die Trennung von historischem Jesus und dem Christus des Glaubens noch unhinterfragt in Anlehnung an Cone geschieht, liegt das bei

39 K. Brown Douglas, *God Is As Christ Does. Toward a Womanist Theology*, in: *Journal of Religious Thought* 46 (1989) 14, 7-16.

40 Wie Grant weist Brown Douglas auf die unterschiedlichen Ausschlussmechanismen innerhalb der Schwarzen Kirche aufgrund des Mannseins Jesu hin, die die Gleichstellung schwarzer Frauen verhindern sollen.

41 Brown Douglas, *God* 15-16.

Brown Douglas anders. Sie weist darauf hin, dass die Aufhebung der Einheit zwischen Jesus und Christus/Gott - ohne dabei die Glaubensüberzeugung schwarzer Frauen aufgeben zu wollen, dass Jesus der Christus sei - für Frauen Vorteile habe, da das Mannsein Jesu auf diese Weise nicht automatisch mit seiner Göttlichkeit verbunden werden muss. Auch wenn womanistische Vormütter diese Trennung zwischen Jesus und Christus/Gott nicht explizit gemacht haben, komme diese Trennung im theologischen Bereich deren Intention entgegen, dass das Mannsein Jesu nicht dogmatisch gegen Frauen missbraucht werden darf. Zurückgreifend auf diese Jesusinterpretationen darf die Bedeutung Jesu darum nicht in seinem biologischen Geschlecht oder in seiner Hautfarbe gesucht werden, sondern in seinen unterstützenden, befreienden und prophetischen Aktivitäten zugunsten der Unterdrückten, wie es auch in den biblischen Geschichten bezeugt wird.

In diesem Sinne kann man Christus in den Gesichtern schwarzer armer Frauen in ihrem alltäglichen Kampf ums Überleben ihrer Gemeinschaft wiederentdecken. Hierin sieht Brown Douglas Gemeinsamkeiten mit Grant, die der Meinung ist, dass Christus heute im Kontext der schwarzen Gemeinschaft eine schwarze Frau sein muss. Sie kritisiert jedoch, dass Grant ihr Christusbild auf dieses eine Bild beschränkt. Sie plädiert dafür, die Möglichkeit offen zu halten, Christus auch in den Gesichtern schwarzer Männer zu erkennen, die sich für die Rechte schwarzer Frauen und Männer einsetzen und damit der gesamten schwarzen Gemeinschaft auf ihrem Weg zur Ganzheitlichkeit dienlich sind. Brown Douglas schreibt:

„regardless of how tempting it may be to describe Christ in the biological likeness of a black woman, as a quick and easy means to allow black women to see themselves in Christ and Christ in themselves, to do such a thing is theologically misleading. Although Christ can certainly be embodied by a black woman, it is more in keeping with black women's testimonies to Jesus and Jesus' own self-understanding if womanist theology describes Christ as being embodied wherever there is a movement to sustain and liberate the entire black community, male and female.“⁴²

Aufgrund ihrer Untersuchungen innerhalb der schwarzen (christlichen) Gemeinschaft bestätigt Williams Brown Douglas Aussage.⁴³ Williams zieht den Schluss, dass afro-amerikanische Frauen Jesus/Christus als geisterfüllte Kraft betrachten, die die Bemühungen der schwarzen Gemeinschaft um Überleben und Befreiung unterstütze. Sie schreibt:

„Thus black women's question about Jesus Christ is not about the relation of his humanity to his divinity or about the relation of the historical Jesus to the Christ of faith. Black women's stories attest to black women's belief in Jesus/Christ/God involved in their daily affairs and supporting them. Jesus is their mother, their father, their sister and their brother. Jesus is whoever Jesus has to be to function in a supportive way in the struggle.

42 Brown Douglas, God 16.

43 Vgl. Williams, Sisters 202-203.

Whether we talk about Jesus in relation to atonement theory or christology, we womanists must be guided more by black Christian women's voices, faith and experiences than by anything that was decided centuries ago at Chalcedon.⁴⁴

Stärker als Brown Douglas zieht Williams die Bedeutung der klassischen Fragen der Christologie - wie sie auch in Schwarzer Theologie zu finden ist - für die Diskussion um eine Christologie aus womanistischer Sicht in Zweifel. Sie bezweifelt die Relevanz der klassischen Trennung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens für die Entwicklung womanistischer Christologie und fragt sich, inwiefern die bis jetzt benutzten analytisch theologischen und dogmatischen Kategorien überhaupt tauglich sind, um die Schätze der schwarzen christlichen Kultur ans Tageslicht zu fördern. Mit anderen Worten:

„The question is this: Is the subject of the christological inquiry, that is, the meaning of the person of Jesus, broad enough or relevant enough to serve as an analytical tool for assessing *all* the African-American Christian understanding of Jesus or God?“⁴⁵

Diese von Williams gestellten Fragen richten sich auf mehr als „nur“ auf eine Reinterpretation der Christologie aus womanistischer Sicht innerhalb des vorgegebenen Referenzrahmens klassisch europäischer Theologie und Schwarzer Theologie. Sie zieht *the master's tools* in Zweifel, wodurch die epistemologischen Grundlagen des christologischen Diskurses ins Wanken geraten und die Suche nach einer christlichen womanistischen Identität in den Mittelpunkt rückt.⁴⁶ Ihre kritische Stellungnahme zur christlichen Erlösungslehre, auf die ich nun näher eingehen will, ist meines Erachtens auf dem Hintergrund dieser Kritik am bestehenden Interpretationsrahmen der Christologie zu sehen.

4. Das Kreuz mit dem Kreuz aus womanistischer Sicht

Als eine der ersten womanistischen Theologinnen übt Delores Williams Kritik an der christlichen Heilsvorstellung, dass Jesus sterben musste, um die sündige Menschheit zu erlösen. Sie ist vom erlösenden Charakter dieser Stellvertreterfunktion Jesu aus womanistischer Sicht nicht überzeugt. Die Begründung hierfür liegt nicht im dogmatisch-theologischen Bereich, sondern ist in den historischen Erfahrungen afro-amerikanischer Frauen zu suchen. Williams weist darauf hin, dass schwarze Frauen vor und nach dem Bürgerkrieg in den Vereinigten Staaten in ganz unterschiedlichen Bereichen des alltäglichen Lebens die Rolle der „Stell-

44 Williams, *Sisters* 203. Auch Brown Douglas äussert sich kritisch zum Dogma von Chalcedon und lehnt es ab, ihm innerhalb der schwarzen Gemeinschaft heute noch eine normative Funktion zu zuerkennen. Vgl. Brown Douglas, *Christ* 112f.

45 Williams, *Sisters* 216.

46 Vgl. Williams, *Sisters* 216f.

vertreterin“ auf sich nehmen mussten.⁴⁷ Für diese strukturelle Ersatz-Funktion mussten ausschließlich schwarze Frauen herhalten. Williams schreibt:

„Only black women were mammies. Only black women were permanently assigned to field labor. Only black women permanently lost control of their bodies to the lust of white men. During slavery, black women were bound to a system that had respect for neither their bodies, their dignity, their labor, nor their motherhood except as it was put to the service of securing the well-being of ruling class white families.“⁴⁸

Diese auferlegte Ersatz-Rolle hat schwarze Frauen nicht nur materiell ausgebeutet, sie hat auch zu einer Klischeevorstellung von schwarzen Frauen geführt, die sie ihres Selbstbewusstseins, ihrer Würde und der Sorge für sich selbst beraubte.⁴⁹ Es ist diese Lückenbüßerin-Erfahrung schwarzer Frauen, die für Williams die gängige christliche Vorstellung der Erlösung in einem anderen Licht erscheinen lässt. Williams wirft der (schwarzen) Kirche vor, dass sie, indem sie den stellvertretenden Kreuzestod Jesu als erlösende Tat für die Sünden der Menschheit predigt, die Stellvertreter-Rolle und das damit verbundene Leiden sakralisiert. Kann, so fragt Williams, der Glaube an die göttliche Stellvertretung Jesu auf dem Hintergrund der Ersatz-Erfahrung schwarzer Frauen, aus womanistischer Sicht befreiend sein? Fördert diese Vorstellung der Erlösung nicht eher die passive Akzeptanz der unterdrückenden Funktion ihrer eigenen Stellvertreterinnen-Rolle? Kann das Kreuz Jesu als ein Symbol der Unterdrückung wirklich eine erlösende Kraft haben?

Williams kommt zu dem Schluss, dass auf dem Hintergrund der historischen Erfahrungen der Stellvertreterinnen-Rolle, die traditionelle Sichtweise der Erlösung für afro-amerikanische Frauen nicht länger vertretbar ist. Sie lehnt eine Kreuzestheologie ab, in der das Kreuz als die Offenbarung der Liebe Gottes und das existentielle Leiden Schwarzer als heilsamer Schritt zur Versöhnung mit Gott gesehen wird:

„Black women should never be encouraged to believe that they can be united with God through this kind of suffering. There are quite enough black women bearing the cross by rearing children alone, struggling on welfare, suffering through poverty, experiencing inadequate health care, domestic violence and various forms of sexism and racism.“⁵⁰

Williams will den Gedanken der Erlösung vom Kreuz befreien und das Kreuz von der Heiligen Aura, die es umgibt.

47 Williams macht im Rahmen ihrer Ausführungen zur Stellvertreterinnenrolle schwarzer Frauen einen Unterschied zwischen *coerced surrogacy* (erzwungener Stellvertretung) vor dem Bürgerkrieg und *voluntary surrogacy* (freiwilliger Stellvertretung) nach dem Bürgerkrieg. Vgl. D. Williams, *Black Women's Surrogacy Experience and the Christian Notion of Redemption*, in: P.M. Cooley/W.R. Eakin/ J.B. McDaniel (Hg.), *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, New York 1991, 1-8.

48 Williams, *Surrogacy* 5.

49 Vgl. Williams, *Surrogacy* 8.

50 Williams, *Sisters* 169.

„Jesus did not come to redeem humans by showing them God's love »manifested« in the death of God's innocent child on a cross erected by cruel, imperialistic, patriarchal power. Rather, the spirit of God in Jesus came to show humans *life* - to show redemption through a perfect *ministerial* vision of righting relationships.“⁵¹

Gottes Geschenk an die Menschen ist die Einladung zur Teilnahme an dieser *ministerial vision of righting relations* gewesen. Die Auferstehung Jesu und das Wirken des Geistes Gottes in der Welt als Folge der Auferstehung zeigt den Sieg dieser *ministerial vision* über das Böse auf und nährt die Hoffnung auf das Reich Gottes. Williams bezeichnet es als die Aufgabe womanistischer Theologinnen, deutlich zu machen, dass Erlösung nichts mit dem Aufsichnehmen der Stellvertreterinnen-Rolle schwarzer Frauen zu tun hat.

Das Kreuz selbst ist für Williams nicht heilbringend, sondern es weist auf die Sünden der Menschheit hin, auf deren Neigung, die Visionen gerechter Beziehungen zwischen Menschen und zwischen Natur und Menschen zu zerstören. In Jesus hat Gott den Menschen die ethische Möglichkeit aufgezeigt, wie sie in Frieden und Gerechtigkeit miteinander leben können. Somit wurde die Menschheit nicht durch den Tod Jesu, sondern durch sein Leben erlöst, das im Dienst der Wiederherstellung zerstörter Beziehungen stand.⁵² Zwar können und dürfen christliche schwarze Frauen das Kreuz nicht vergessen, doch darf es in keinem Fall zur Glorifizierung von Ausbeutung und Leiden beitragen. Im Blut des Kreuzes ist nichts Göttliches zu entdecken.⁵³

Mit dieser Auffassung macht Williams den ersten Schritt auf dem Weg zu einer Re-Vision der traditionellen Erlösungslehre und Kreuzestheologie im Lichte der „Wildnis-Erfahrung“ afro-amerikanischer Frauen.⁵⁴ Sie bezweifelt die

51 Williams, *Surrogacy* 11.

52 Williams schreibt: „Rather, Jesus conquers the sin of temptation in the wilderness (Mt 4,1-11) by resistance; by resisting the temptation to value the material over the spiritual (Man shall not live by bread alone); by resisting death (not attempting suicide; if you are the son of God, throw yourself down); by resisting the greedy urge of monopolistic ownership (He showed him all the kingdoms of the world and the glory of them; and said to him, »All these I will give you, if you will fall down and worship me«“, Williams, *Surrogacy* 12.

53 Williams, *Sisters* 167, vgl. 161-167.

54 Williams weist in diesem Zusammenhang auf den Artikel von Joanne Carlson Brown und Rebecca Parker, *For God so Loved the World*, in: J. Carlson Brown/C.R. Bohn (Hg.), *Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique*, New York 1989, 1-30. Vgl. zur Kritik an der Kreuzes- und Erlösungstheologie aus weißer feministischer Sicht: E. Schüssler Fiorenza, *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997, 152-196; R. Strobel, *Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien*, in: D. Strahm/R. Strobel, *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg/Luzern 1991, 52-64; M. Kalsky, *Die Begegnung mit der Undurchsichtigkeit der Anderen*, in: A. Berlis/M. Kalsky, *Alltägliche Transzendenz. Postmoderne Ansichten zu Gott* (Forum Religionsphilosophie 2), Münster/Hamburg/London 2003,

Angemessenheit traditionell-dogmatischer Aussagen zur Christologie im Rahmen womanistischer Theologie und sieht es als die Aufgabe womanistischer Theologinnen:

„to show black women their salvation does not depend upon any form of surrogacy made sacred by traditional and orthodox understandings of Jesus' life and death. Rather their salvation is assured by Jesus' life of resistance and by the survival strategies he used to help people survive the death of identity caused by their exchange of inherited cultural meanings for a new identity shaped by the gospel ethics and world view.“⁵⁵

Wenn überhaupt Dogmen in den schwarzen Kirchen gebraucht werden, dann sollten es, so Williams, Dogmen des Widerstandes sein, die im schwarzen afrikanischen Erbe und den biblischen Geschichten zu finden sind. Doch ebenso wie Brown Douglas warnt auch sie vor einer Mystifizierung des afrikanischen Erbes. Auch diese Quelle des Glaubens Schwarzer muss erst von ihrem inhärenten androzentrischen, homophobischen, klassengebundenen und auf die Hautfarbe bezogenen Charakter „dekodiert“ werden, bevor sie dem Wohle der schwarzen Gemeinschaft dienen kann. Afro-amerikanische Christen brauchen ihre eigenen Glaubensgrundsätze, die ihren Erfahrungen mit Gott entspringen und in ihren Erzählungen, Sagen und Liedern zum Ausdruck kommen.⁵⁶

Ein einseitig auf männlicher Identität beruhendes schwarzes befreiungstheologisches Verständnis der Inkarnation und der Offenbarung Gottes lehnt Williams ab.⁵⁷ Sie schlägt vor, die Inkarnation Gottes nicht länger ausschließlich mit Jesus Christus zu verbinden, sondern die Selbstoffenbarung Gottes durch den Heiligen Geist auch in einer Frau wahrzunehmen, nämlich in Maria, wie es im Lukasevangelium bezeugt wird: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden“ (Lk 1,35). Das Wort wurde in Marias Körper Fleisch. Hier liegt für Williams eine Möglichkeit, um aus womanistischer Sicht die Inkarnation Gottes als Manifestation des Heiligen Geistes, beginnend mit Maria, dann in Jesus und später in das Leben der Kirche überfließend, zu interpretieren.

103-124.

55 Williams, Sisters 164.

56 Williams, Sisters 217-218.

57 Williams vertritt die Auffassung, dass die ethischen Prinzipien im Werk von James Cones und James Deotis Roberts von deren Identität als schwarze Männer und von der historischen Situation der Beziehung von Schwarzen und Weißen geprägt sind. Davon ausgehend haben sie eine Umwertung der Werte angestrebt, die jedoch aus der heutigen womanistischen Sicht nicht zur Befreiung schwarzer Frauen geführt hat, sondern ebenfalls unterdrückend gewesen ist. Vgl. Williams, Sisters 168-177.

5. Die transformierende Kraft des Geistes Gottes

Ausschlaggebend für die Entwicklung Womanistischer Theologie und Christologie ist für Williams die Frage, inwiefern sie einen positiven Beitrag für den *survival/quality-of-life struggle of suffering black people* liefern kann und im Stande ist, neue Visionen aufzuzeigen, wo zuvor keine waren. Sie plädiert für eine Hermeneutik des Überlebens und der Qualität des Lebens. Befreiung bleibt dabei das letztendliche Ziel, doch bevor es soweit ist, muss das Überleben und das Wohlergehen der schwarzen Gemeinschaft im Zentrum der hermeneutischen Überlegungen Womanistischer Theologie stehen.⁵⁸

Während Grant die pneumatologische Ausrichtung ihrer Theologie an die Christologie bindet - die Offenbarung Gottes wird auch heute noch durch den Geist Gottes vermittelt, wodurch Jesus als Lebendiger in der Gemeinschaft schwarzer Frauen zu finden ist -, sucht Williams nach einer Theologie des Geistes, ohne diese direkt christologisch zu fundieren. Sie bestreitet nicht, dass es in den Lebensgeschichten schwarzer Frauen oftmals Jesus Christus gewesen ist, den sie als die Präsenz des Geistes Gottes erfahren haben. Sie weist jedoch auch auf Quellen des womanistischen Erbes hin, in denen allein vom Geist Gottes als transformierender Kraft die Rede ist, die das Alltägliche mit dem Heiligen verbindet.

Sie betont, dass Selbstbewusstsein und Selbstliebe die Liebe zum Geist, zum Göttlichen, zur Natur und Kultur nicht ausschließen. Diese Liebe ist ganzheitlich und hält die dialektische Verbindung zwischen der Transzendenz und der Immanenz Gottes aufrecht. In der Präsenz des Geistes Gottes haben schwarze Frauen die Kraft verspürt, die sie und ihre Gemeinschaft vor dem Tod bewahrt und ihnen neue Visionen geschenkt hat, mitten im Streit ums Überleben.

Eine Womanistin *liebt* den Geist, schrieb Alice Walker in ihrer Definition von womanistisch und brachte damit kurz und bündig zum Ausdruck, was viele Womanistinnen in Vergangenheit und Gegenwart als Wirklichkeit erfahren. Auffallend ist, dass viele womanistische Theologinnen die Prosa und Poesie schwarzer Schriftstellerinnen als Quelle ihrer Theologie nutzen. Auch eine der jüngeren Vertreterinnen Womanistischer Theologie, Karen Baker-Fletcher, greift in ihren Überlegungen zur Christologie und Spiritualität auf sie zurück. Inspiriert von der pantheistischen Weltsicht Celias - eine der Hauptfiguren im Roman *The Color Purple* von Alice Walker - meint Baker-Fletcher, dass eine schöpfungszentrierte Spiritualität bei der Suche nach der Spiritualität afro-amerikanischer Frauen mehr Aufmerksamkeit verdiene.

In Walkers Roman verkörpert Gott sich nicht nur in Menschen, sondern in der gesamten Schöpfung. Ebenso wie in den Körpern schwarzer Frauen ist Gott auch in den purpurroten Blumen des Feldes, den Felsen und den Bäumen zu fin-

den. Menschsein bedeutet bei ihr nicht die Loslösung von, sondern die Einbindung in die Natur. Baker-Fletcher ist der Meinung, dass Womanistinnen die Implikationen dieser dynamischen Verbundenheit mit allem, was lebt, stärker in ihren christologischen Überlegungen berücksichtigen sollten.

So verdient ihres Erachtens beispielsweise die Heiligkeit der Erde als Teil des afrikanischen religiös-kulturellen Erbes mehr Aufmerksamkeit. Sie ernährt und erhält die menschlichen Gemeinschaften. Sie ist der älteste Ahne; aus ihrem Schoß kommt unser Fleisch. Auch das Fleisch Jesu, alles was sein Menschsein ausmacht, ist aus den Elementen der Biosphäre erschaffen. Darum identifiziert Jesus sich nicht nur mit dem Leiden und der Freude menschlicher Wesen, sondern mit denen der gesamten Schöpfung. Darum darf eine womanistische Christologie sich nach Baker-Fletchers Meinung nicht auf die anthropozentrische Diskussion bei der Symbolisierung Christi und beim Verständnis von Gemeinschaft beschränken.

In den traditionellen afrikanischen Welt-Vorstellungen, wie der Muntu Kosmologie und der Bantu Kultur, umfasst die Gemeinschaft nicht nur Menschen, sondern auch Pflanzen, Tiere, die Erde, Sonne, Mond und Sterne. In ihnen ist die Menschheit nicht von der gesamten Schöpfung loszulösen. Der gesamte Kosmos wird in die Aktivität Gottes einbezogen und spendet die Mittel zum Überleben und zur Ganzheitlichkeit. In diesem Sinne ist die Inkarnation Gottes in Jesus für Baker-Fletcher nicht nur bedeutungsvoll, weil Gott sich damit in einem Menschen manifestiert hat, sondern weil Gott sich damit in einer Kreatur manifestiert hat, die ein Teil der gesamten Schöpfung ist.⁵⁹ Bezugnehmend auf die Ausführungen von Brown Douglas schreibt sie: „Not only do we see Jesus in the faces of black women; we see Jesus in the face of the earth, in the face of the waters, in the faces of wind and sun and moon.“⁶⁰ Karen Baker-Fletcher stellt sich die Frage, ob dieser Panentheismus mit seinem Akzent auf einer schöpfungszentrierten Spiritualität zur Folge hat, dass Christus nicht länger das Zentrum Womanistischer Theologie ist. Sie kommt zu dem Schluss:

„While not all womanist spirituality is Christ-centered, and Walker definitely does not seek Christ-centeredness, creation/Spirit-centered theology is not antithetical to Christ-centeredness. If one understands Christ as creation/Spirit-centered, it is possible to be womanist and Christian. I understand Christ as the incarnation of Spirit in creation. Christ as fully human and fully God is the perfect manifestation of Spirit in creation working in harmony with itself, something most of humankind fails to do.“⁶¹

59 Vgl. K. Baker-Fletcher, *God as Spirit. Womanist Perspectives on God*, in: K. Baker-Fletcher/G. Kasimu Baker-Fletcher, *My Sister, My Brother. Womanist and Xodus God-Talk*, New York 1997, 25-42.

60 K. Baker-Fletcher, *Immanuel. Womanist Reflections on Jesus as Dust and Spirit*, in: Baker-Fletcher/ Kasimu Baker-Fletcher, *Sister* 73-93, hier 84.

61 Baker-Fletcher, *Immanuel* 86.

6. Ausblick

Womanistische Theologinnen blicken auf eine reiche narrative (Glaubens)Tradition afro-amerikanischer Vormütter zurück, die sie als spirituelle Quelle für ihre heutige Theologie nutzen. Geboren aus der Situation der Unterdrückung, waren diese existentiellen Erfahrungen mit der unterstützenden Kraft des Göttlichen im Leben schwarzer Frauen der Motor für persönliche und politische Veränderungen, die ihrem eigenen Wohl und dem der afro-amerikanischen Gemeinschaft zugute kamen. Sie legten Zeugnis darüber ab, wie ihnen das Heil Gottes als unmittelbare Offenbarung durch den Heiligen Geist widerfuhr oder ihnen durch biblische Geschichten zuteil wurde, die sie im Lichte ihrer eigenen Erfahrung hörten und interpretierten. Eine pietistisch anmutende Glaubensfrömmigkeit geht hier Hand in Hand mit dem Willen zur Transformation gesellschaftspolitischer Verhältnisse. Aus ihren existentiellen Erfahrungen der Präsenz Gottes durch den Heiligen Geist und aus den Erzählungen über das Leben Jesu als göttlicher Inkarnation zogen sie ethische und damit durchaus auch gesellschaftspolitische Konsequenzen.

Womanistische Theologinnen sind sich darüber einig, dass diese historischen Glaubenszeugnisse der Heilsbedeutung Jesu Christi bei ihrer Suche nach einer Neubestimmung der Christologie aus womanistischer Sicht bedeutend sind. In ihren Antworten auf die Frage nach der Bedeutung Jesu im heutigen Kontext afro-amerikanischer Frauen setzen sie unterschiedliche Akzente. Während Grant Jesus im Rahmen einer Hermeneutik der Befreiung, wie sie sie bei Cone vorfindet, als Befreier sieht, interpretiert Williams ihn aufgrund ihrer Hermeneutik des Überlebens eher als eine Stütze im Kampf um Freiheit und um das Wohlergehen der Gemeinschaft. Mit ihrem Nachdruck auf einer Spiritualität des Überlebens, die sie sowohl in den biblischen Geschichten (Hagar, Maria) als auch in der Literatur schwarzer Frauen entdeckt, bleibt Williams dicht bei dem alltäglichen, konkreten Überlebensstreit schwarzer Frauen. Die alltägliche Praxis des Überlebens ist bei ihr der erste Schritt auf einem Weg, der in der gläubigen Hoffnung auf die Zusage des Reiches Gottes zur Befreiung führen soll.

In Williams Ansatz ist meines Erachtens innerhalb Womanistischer Theologie eine Tendenz zu erkennen, die christologische Frage nicht länger auf die Person Jesu Christi zu beschränken. Zunächst wurde in den Spuren Schwarzer Theologie nach einer Antwort gesucht auf die Frage: „Wer ist Jesus Christus für uns heute?“ und im Rahmen der Diskussion um den historischen Jesus und den Christus des Glaubens nach der soteriologischen Bedeutung der Offenbarung Gottes für afro-amerikanische Frauen in Vergangenheit und Gegenwart geforscht. Jetzt liegt der Nachdruck stärker auf der soteriologischen Frage: „Was bedeuten Heil und Befreiung in Bruch und Kontinuität mit der schwarzen religiösen Geschichte aus heutiger womanistischer Sicht?“

In der Weisheit des Überlebens suchen womanistische Theologinnen, allen voran Delores Williams, nach Antworten auf diese Frage. Sie findet die Weisheit des Überlebens in der biblischen Geschichte der Hagar, in den mündlichen und schriftlichen Überlieferungen der von Alice Walker beschriebenen Ratschläge schwarzer Mütter an ihre Töchter seit der Sklaverei und in der schwarzen Frauenliteratur. Afro-amerikanische Frauen schaffen so einen eigenen Kanon, der ihnen Raum bietet, um bis zu einem gewissen Grad unabhängig von und doch in Beziehung zu dominanten theologischen Strömungen (Weiße Theologie/Schwarze Theologie/Feministische Theologie) eine eigene Sicht auf Unheil und Heil, Erlösung und Befreiung zu entwickeln, die der gesamten afro-amerikanischen Gemeinschaft zugute kommen soll.

Das, was in der Vergangenheit zum Überleben ihrer Gemeinschaft beigetragen hat, wird im Lichte der gegenwärtigen Erfahrungen kritisch daraufhin überprüft, inwieweit es zur Transformation unterdrückender Strukturen dienlich sein und einen Beitrag an der zukünftigen Befreiung liefern kann. Diese womanistische Spiritualität des Überlebens hat sich im Sinne Walkers „dem Überleben der Menschheit und dem ganzheitlichen Menschen verschrieben, egal ob männlich oder weiblich“ und richtet sich darum nicht nur auf die eigene partikulare, sondern auch auf die universelle Situation. Sie dient dem Leben, nicht dem Tod, und verbindet den Menschen mit sich selbst, mit Gott, mit anderen Menschen und dem Kosmos.

Im Unterschied zu feministisch-christologischen Ansätzen fällt in womanistischen Aussagen zur Christologie auf, dass Jesus nicht nur in seinem Menschsein von Bedeutung ist, sondern auch in seiner Göttlichkeit. Im Grunde wird die Aussage vom Konzil von Chalcedon „wahrer Mensch und wahrer Gott“ in den historischen Glaubenserfahrungen schwarzer Frauen bestätigt. Bei schwarzen Frauen führt jedoch nicht die spekulative Diskussion über die ontologische Frage nach dem Wesen Jesu zu dieser Antwort, sondern die Glaubensüberzeugung, dass Gott sich im Leben Jesu mit den Armen identifiziert hat. Nicht sein metaphysisches „*make-up*“ (Brown Douglas), sondern das, was er in seinem eigenen Leben und im Leben schwarzer Frauen bewirkt hat, seine „*ministerial vision of righting relationship*“ (Williams), bringt afro-amerikanische Frauen zu der Überzeugung, dass dieser Jesus der Christus ist.

In der Glaubensüberzeugung schwarzer Frauen gibt und gab es keinen Unterschied zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens. Auch die oben genannten womanistischen Theologinnen unterscheiden in ihrem Sprachgebrauch nicht explizit zwischen Jesus und Christus. Selbst dort, wo sie vom „historischen“ Jesus der biblischen Überlieferung sprechen, bezeichnen sie ihn als Christus. Wenn sie von Jesus sprechen, sprechen sie vom Jesus des Glaubens, der ihnen in den biblischen Geschichten begegnet; wenn sie von Christus sprechen, meinen sie den Christus, der ihnen in der (alltäglichen) Geschichte begegnet. Nur dann, wenn es um theoretisch-christologische Erörterungen geht und

sie sich auf akademisch christologische Entwürfe beziehen, taucht die Frage nach dem Verhältnis von historischem Jesus zum Christus des Glaubens wieder auf.

Verwirrend ist in diesem Zusammenhang der Titel des Buches von Jacquelyn Grant: *White Women's Christ and Black Women's Jesus*. Er suggeriert eine Trennung zwischen Christus und Jesus, die es nach (ihren eigenen) womanistischen Aussagen, so nicht gibt. Für schwarze Frauen war Jesus als der Auferstandene wichtig. Erst die Tatsache, dass Gott ihn auferweckt und somit die göttliche Inkarnation in ihm bestätigt hat, gab ihnen die Hoffnung, dass das Leiden nicht das letzte Wort haben kann. Auch ausschließlich vom Christus weißer Frauen zu sprechen, ist meines Erachtens eine Simplifikation der feministisch-theologischen Suche nach der Reinterpretation Jesu aus der Sicht weißer Frauen. Ohne die Unterschiede bagatellisieren zu wollen, die sich aufgrund der Verschiedenartigkeit historischer Unterdrückungserfahrungen weißer feministischer und womanistischer Theologinnen ergeben, wird meines Erachtens gerade in diesem Punkt ein Dilemma sichtbar, vor dem feministische und womanistische Theologinnen gemeinsam stehen, nämlich wie Jesus als der Christus gedacht werden kann, ohne dass sein Mannsein die Vorstellung seiner Göttlichkeit auf das männliche Geschlecht begrenzt.

Ähnlich wie feministische Theologinnen weisen auch womanistische Theologinnen darauf hin, dass die Inkarnation Gottes nicht auf eine einmalige Inkarnation in Jesus beschränkt werden dürfe. In der fortdauernden Offenbarung Gottes betonen sie die patriarchatskritische Offenbarungsmöglichkeit Gottes in einer schwarzen Frau (Grant), in den Gesichtern schwarzer Frauen und Männer (Brown Douglas) und in Hagar und Maria als Empfängerinnen der Weisheit des Überlebens (Williams).

Womanistische Theologinnen haben auf die mehrdimensionale Unterdrückungsrealität afro-amerikanischer Frauen hingewiesen und damit ein eindimensionales Analysemodell als unzulänglich verworfen. Hiermit stellen sie sowohl schwarze Theologen als auch weiße feministische Theologinnen vor die Herausforderung, ihre Beziehung zu der Lebenswirklichkeit schwarzer Frauen selbstkritisch zu durchleuchten und neu zu bestimmen. Ebenso wie feministische Theologinnen aus allen Teilen der Welt betonen auch womanistische Theologinnen, dass eine nur auf die eigenen partikularen Erfahrungen ausgerichtete Neubestimmung der Theologie und Christologie nicht ausreicht. Sie alle schließen sich dem Adagium an: „Keine Frau ist befreit, ehe nicht alle Frauen befreit sind“. Damit bleibt trotz aller Unterschiede die Sehnsucht nach einem gemeinsamen Horizont der Befreiung bestehen, die Solidarität und eine gemeinsame messianische Praxis fordert.

Welche Folgen hat dies für die Re-Vision der Christologie aus ökumenisch-feministischer Sicht? Müssen Frauen in unterschiedlichen Kulturen nach einer gemeinsamen Christologie, nach einer einheitlichen Reinterpretation Jesu Christi suchen, in der zugunsten der Einheit das sie trennende, überwunden werden

muss? Kann ein derartiges Konsensdenken dem Andersartigen der Erfahrungen, die sich in den christologischen Entwürfen zeigen, gerecht werden? Wohl kaum. Vor vielen Jahren plädierte die schwarze Schriftstellerin Audre Lorde dafür, Unterschiede nutzbar zu machen und sie nicht unter dem Schleier des „Wir sind alle Schwestern“ zu verstecken. Sie wies darauf hin, dass es nicht die realen Unterschiede in Hautfarbe, Geschlecht, Alter und sexueller Neigung sind, die Frauen voneinander trennen, sondern die Weigerung, diese Unterschiede anzuerkennen und zu nutzen. Sie forderte damals:

„Als Frauen müssen wir verinnerlichte Verhaltensmuster der Unterdrückung in uns selbst mit der Wurzel herausreißen, wenn wir über die oberflächlichsten Aspekte sozialer Veränderung hinausgehen wollen. Jetzt müssen wir Unterschiede zwischen Frauen als Unterschiede zwischen Gleichberechtigten sehen, weder als Zeichen der Überlegenheit noch der Unterlegenheit, und Wege ausfindig machen, um unsere jeweiligen Unterschiede dazu zu nutzen, unsere Visionen und gemeinsamen Kämpfe zu bereichern.“⁶²

An vielen Orten wird der Versuch, die Unterschiede zwischen Frauen fruchtbar zu machen, bereits praktiziert. Auch bei der Re-Vision der Christologie aus feministisch-ökumenischer Sicht sollte die Anerkennung und Nutzung der Unterschiede eine entscheidende Rolle spielen. Nicht in einer von vornherein gegebenen einheitlichen Lehre über Jesus Christus, sondern in der Interaktion, in der Begegnung mit den andersartigen Erfahrungen von Unheil und Heil sollte nach göttlicher Wahrheit und Momenten der inhaltlichen Bestimmung der Christusinterpretation gesucht werden. Ob es dabei gelingt, die Unterschiede im christologischen Sprechen nicht nur anzuerkennen, sondern auch so zu nutzen, dass sie zur heilsamen Auseinandersetzung mit den jeweils eigenen unheilvollen „blinden Flecken“ führen, muss sich in der Praxis der Begegnung erweisen.

62 D. Schultz (Hg.), A. Lorde, A. Rich, Macht und Sinnlichkeit. Ausgewählte Texte, Berlin 1991, 209-210.