

Wie Frauen heute von Jesus reden

In der Feministischen Theologie sind Bild und Deutung Jesu ein zentrales Thema. Über die kritische Rückfrage an Exegese, Dogmatik und lehramtliche Tradition hinaus ist im Besonderen das persönliche Jesusbild von Frauen von Bedeutung. Die Religionspädagogin an der Theologischen Fakultät Salzburg, Dr. Silvia Arzt, zeigt in ihrem Beitrag, wie heute Frauen von Jesus reden, welche Bilder leitend sind, welche zurückgewiesen werden. (Redaktion)

1. Systematische Theologie in der Begegnung mit Biografien

Am Beginn ihres Buches, in dem es um die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen geht, setzen sich Roselies Taube u.a. mit dem Verhältnis von Systematischer Theologie und Lebensgeschichten auseinander. Sie plädieren dafür, dass Systematische Theologie auch danach fragt, wie sich der Glaube von Menschen heute gestaltet – als Selbstüberprüfung dieser theologischen Disziplin: „Lässt sich Systematische Theologie auf die Begegnung mit Biografien ein, so betreibt sie eine *Selbstüberprüfung*. Sie nimmt wahr, welche ihrer Inhalte in Lebensgeschichten aufgegriffen und gelebt werden, welche Inhalte keine Relevanz erreichen, welche Wirkungen hervorgerufen werden und wo sich inhaltliche Leerstellen in der eigenen theologischen Reflexion zeigen. Zwar wirken sowohl dogmatische wie ethische Reflexionen selten direkt in die Biografien von Frauen und Männern aus Kirchengemeinden hinein, aber trotz aller Brechungen

durch Predigt, Gruppenarbeiten und Vorträge intendiert Systematische Theologie ja auch dieses: Grundierungen zu geben, Fundamente zu legen für kirchliche Reflexion und Praxis. Wie kann sie das, wenn sie die Stimmen derer nicht vernimmt, denen diese Grundlage letztlich gilt?“¹

Wie aber ist mit diesen Stimmen umzugehen? Lorentz schlägt ein korrelatives beziehungsweise zirkuläres Umgehen mit empirischen Befunden vor, durch das Aussagen von Menschen, die Dogmen oder der Dogmatik nicht zu entsprechen scheinen, nicht sofort als ungenügend abgelehnt werden – dies wäre eine „normative dogmatische ‚Übersteuerung‘“, ebenso aber nicht „die faktisch ‚neuen Gottesbilder‘ beziehungsweise ‚Jesusbilder‘ unkritisch in (normativ-)christlichen Rang zu setzen.“² Was für die Systematische Theologie vielleicht ein eher neues Projekt ist, hat in der Religionspädagogik beziehungsweise Praktischen Theologie schon eine längere Tradition: jenseits eines Verständnisses als bloßer „Anwendungswissenschaft“ hat sie es sich zur Aufga-

¹ Roselies Taube/Claudia Tietz-Buck/Christiane Klinger, *Frauen und Jesus Christus. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen*, Stuttgart u.a. 1995, 11f.

² Matthias Lorentz, *Christologie Jugendlicher. Gruppendiskussionen als Versuch qualitativ-empirischer Gegenstandsannäherung*, in: Christian Henning/Erich Nestler/Walter Sparn (Hg.), *Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie*, Frankfurt/M. 2000, 227–252, 229f.

be gemacht, den Glauben der Menschen heute wahrzunehmen, vor allem auch mithilfe sozialwissenschaftlicher Methoden, mit denen sie auf Menschen hinhört, interessiert ist an ihren Gedankengängen und Interpretationen. Dabei ist es ein Anliegen, sich „an jene differenzierten Argumentations- und Begründungsstrukturen von (...) Kirchenmitgliedern heranzutasten versuchen, die diese in bezug auf Vorstellungen und Figuren des kirchlich-christlichen Dogmenvorrats besitzen.“³ Die meisten quantitativen und repräsentativen Umfragen aber „sind (noch) geprägt von rein theologisch-dogmatisch formulierten Fragen und Antwortvorgaben, die allenfalls ahnungsweise die Bilder in den Köpfen der Menschen angemessen beschreiben können. Sie erfragen nur die (Nicht-)Übereinstimmungen insbesondere jugendlicher Befragter mit einer dogmatisch sicherlich korrekt, aber für viele Menschen nichts sagend beschriebenen Vorstellung über Person und religiöse Funktion von Jesus Christus im Gebäude christlicher Glaubensaussagen.“⁴ Ein Beispiel dafür sind zwei Umfragen, die mit dem (Unter-)Titel „Was die Menschen wirklich glauben“⁵ auch endlich Einsichten über das verheißen haben, was die Menschen von

Jesus beziehungsweise Christus glauben. In den beiden Publikationen erfährt man, dass die Bedeutung Jesu Christi für die Menschen, die an Gott glauben, hoch ist⁶, allerdings nur ein Viertel von ihnen Jesus Christus als Gottesnamen betrachtet.⁷ Die Antworten der PfarrerInnen und Theologiestudierenden veranlassen die Autoren zur Frage, „wie weit die Trinität insgesamt und die Gottheit Jesu Christi im besonderen im *Vollzug des Glaubens* wirklich noch vorkommen oder ob sie (...) zugunsten religionsübergreifender Glaubensorientierungen in den Hintergrund treten und allenfalls Fixpunkte *traditionell-theologischer* Bemühungen sind“⁸. Immer mehr Augenmerk wird aber auch – auf dem Hintergrund des Geflechtes von Lebensgeschichte und Religion – darauf gelegt, den Menschen die theologischen beziehungsweise religiösen Themen nicht vorzugeben, sondern in der Erzählung der Lebensgeschichte die Selbstthematisierungen von Religion und Glaube zu erkennen. Vor allem die qualitativ ausgerichteten Forschungen begnügen sich nicht damit, die Tradition „abzufragen“, sondern die Bedeutung von Religion/Religiosität auch jenseits kirchlicher Begrifflichkeiten im Leben der Menschen aufzuzeigen.⁹

³ Andreas Feige, Personale Autonomieansprüche und Christus-Vorstellungen Jugendlicher. Eine religionssoziologisch-empirische Skizze: *Diakonia* 23 (1992) 43–46, 44.

⁴ Feige, ebd., 45.

⁵ Klaus Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997; Klaus Peter Jörns/Carsten Großholz (Hg.), Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage, Göttersloh 1998.

⁶ Vgl. Klaus-Peter Jörns (s. Anm. 5), 175f.

⁷ Vgl. Klaus-Peter Jörns (s. Anm. 5), 203.

⁸ Albrecht Rademacher/Klaus-Peter Jörns, Antworten von Pfarrerinnen und Pfarrern der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg sowie von Berliner Theologiestudierenden, in: Klaus-Peter Jörns/Carsten Großholz (Hg.), Was die Menschen wirklich glauben (s. Anm. 4), 195–257, 247.

⁹ Exemplarisch dazu: Stefanie Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart u.a. 1994; Regina Sommer, Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung, Stuttgart u.a. 1998; Kristina Augst, Religion in der Lebenswelt junger Frauen aus sozialen Unterschichten, Stuttgart u.a. 2000; Edith Franke/Gisela Matthiae/Regina Sommer (Hg.), Frauen – Leben – Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden, Stuttgart u.a. 2002.

In Bezug auf die Christologie wurden vor allem die Konzepte von Kindern und Jugendlichen erforscht.¹⁰ Was aber wissen wir darüber, wie Frauen heute von Jesus reden?

2. Wie Frauen heute von Jesus reden

Die niederländische Theologin Julie Hopkins befragte Kirchenbesucherinnen über ihren Glauben. Dabei stellte sich heraus, dass Kirchenbesucherinnen die christologischen Lehren nicht glauben. In den Interviews zeigte sich: „Nur fünf von dreißig befragten Frauen glaubten, dass Jesus göttlich, der Sohn Gottes oder unser Erlöser ist. Die übrigen nannten Bilder von Jesus als Propheten, als jüdischen Rabbi, als besonderen Menschen, als ein Vorbild für die Gleichheit zwischen den Geschlechtern oder für eine sittliche Gesinnung. Zehn Frauen sagten, Jesus spiele in ihrem Leben keine Rolle. Sechs Frauen leugneten ausdrücklich die Gottheit Christi. Viele Frauen äußerten Widerstand oder sogar Abscheu gegenüber der klassischen Satisfaktionslehre.“¹¹ Hopkins sagt dazu: „Christinnen, die das Rückgrat der Gemeinden sind, die treu Gottesdienste besuchen und die großzügig Zeit, Geld und Mühe investieren, glauben die christologischen Lehren nicht mehr, die ihnen jede Woche von der Kanzel gepredigt oder in ihren Gesangbüchern lyrisch geschildert werden.“¹² Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen Roselies Taube u. a. Sie befragten 15 in der Kirche engagierte Frauen und stell-

ten fest, dass für 14 Frauen Jesus nicht die zentrale Rolle einnimmt, der Glaube an Gott und ihre Gemeinschaftserfahrungen sind ihnen ungleich wichtiger: „Jesus Christus hat als ‚ethischer Jesus‘ und Begründer der kirchlichen Gemeinschaft eine klar umrissene, auch wichtige Funktion für die Frauen, steht aber nicht im Mittelpunkt ihres Glaubens.“¹³ Die Opfertheologie ist für die befragten Frauen ohne Bedeutung oder belastend. Die Auferstehung interpretieren die Frauen als Leben vor dem Tod, als Auferstehung im Leben.¹⁴ Eine Durchsicht des Liederbuchs der 1. Europäischen Frauensynode im August 1996 in Gmunden (eine Sammlung von viel gebrauchten Texten und Liedern von Frauen aller christlichen Konfessionen) ergibt, dass die Worte „Jesus“ oder „Christus“ ganze drei Mal vorkommen, niemals wird er angerufen oder steht er im Zentrum des Gebets. „Gott“, „Du“, „Weisheit“ kommen häufig vor. Das – allen bekannte – „Gotteslob“ spricht hier eine andere Sprache. Die empirische Begleitstudie über die Teilnehmerinnen der Frauensynode zeigt im Blick auf Jesus Christus folgende Ergebnisse: Der Aussage „Jesus Christus als Sohn Gottes ist für meinen Glauben wichtig“ stimmen 67% der Frauen zu; nur 41% der Frauen fühlen sich durch Jesu Tod am Kreuz erlöst; aber 83% stimmen dem Satz zu „Das Leben und Handeln Jesu und seiner JüngerInnen ist mir Vorbild“.¹⁵ Bei einer Tagung von feministischen Theologinnen im April 1999 in Öster-

¹⁰ Gerhard Büttner/Hartmut Rupp, „Wer sagen die Leute, dass ich sei?“ (Mk 8,27). Christologische Konzepte von Kindern und Jugendlichen, in: JRP 15 (1999) 31–47.

¹¹ Julie Hopkins, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996, 20f.

¹² Hopkins ebd., 21.

¹³ Taube u.a. (s. Anm. 1), 195.

¹⁴ Vgl. Taube u.a. (s. Anm. 1), 196.

¹⁵ Vgl. Barbara Kampf, Die Gestaltung von Glaubenstradition, in: Veronika Prüller-Jagenteufel u.a., Frauen – Kirche – Feminismus. Die Teilnehmerinnen der ersten Europäischen Frauensynode als Avantgarde kirchlicher und gesellschaftlicher Erneuerung, Graz/Wien 1998, 67–87, 69.

reich hatte ich die Gelegenheit, in einem Arbeitskreis mit 14 Frauen dieser Frage nachzugehen.¹⁶ Der Großteil der Teilnehmerinnen waren Religionslehrerinnen, manche auch Pastoralassistentinnen oder Theologiestudentinnen.

Vor allem Jesus als Mensch ist für die Frauen wichtig – als bewusst lebender Mensch, als offener Mensch, als einer, der in seiner Zeit und als Kind seiner Zeit gelebt hat. Als Mann ist Jesus wichtig – als einer, der sich der weiblichen und männlichen Anteile in jedem Menschen bewusst und daher ein anziehender, erotischer Mann ist; als einer, der sein Leben im Griff hat – existenziell und spirituell. Jesus ist Begleiter, Kumpel, Bruder, Freund, Lehrer, Wegbegleiter. In seinen Optionen ist er ethisches Vorbild: Begegnungen mit ihm waren heilsame Begegnungen, er steht auf der Seite der Schwachen. So ist er auch Hoffnungslicht, der Auferstandene, das Gegenüber, Bild für das Göttliche im Menschen – aber das ist nicht nur er; Gott im Menschen zeigt – auch er – auf. Für manche ist er einer, über den man – rational – erzählt, er kommt im Leben nicht mehr vor, aber doch durch die „Hintertür“ herein: durch die eigenen Kinder, die Predigt am Sonntag, den Lehrplan.

Was bedeutet dies für das Christentum? Oder zuerst: wie kommt es zu dieser Diskrepanz zwischen „persönlicher“ und offizieller Christologie? Wo liegt die Ursache für die „Krise der Christologie“¹⁷?

3. Frauenbild und Jesusbild – Krisen und Entwicklungen

Julie Hopkins findet den Grund für die Krise in der Entwicklung eines neuen Bewusstseins weiblicher Subjektivität: „Die christliche ‚Frau‘ im Sinne des kulturellen Stereotyps des westlichen Protestantismus ist eine spirituell intuitive, treusorgende Mutter, die bereit ist, alles für das Wohlergehen ihrer Kinder und ihres Mannes zu opfern. Diesem Bild korrespondiert seit der industriellen Revolution das entsprechende pietistische Stereotyp von Jesus als dem sich selbst opfernden Kind Gottes, der die persönliche Umkehr zu einer Religion verkündigte, die auf einer Ethik der Fürsorge, der Liebe zu einem väterlichen Gott und auf moralischer Disziplin gründete. Mit anderen Worten: Der sanfte Jesus, (...) und die ideale Ehefrau und Mutter sind zwei kulturelle Symbole für dieselbe Sehnsucht nach Sicherheit und bedingungsloser Liebe in einer Zeit schneller und aggressiver sozioökonomischer und technologischer Veränderungen.“ Da viele Frauen nun dieses Weiblichkeitsstereotyp aufgeben, kommen sie in eine christologische Krise: das traditionelle Lehrgebäude passt nicht mehr.¹⁸

Wie gelangen die Frauen zu den angesprochenen Jesusbildern? Wie entwickelt sich die Jesusbeziehung von Frauen? Im Workshop wurde Folgendes deutlich: In der (erinnerten) Kindheit ist die Beziehung zu Jesus eine herzliche, verbunden mit Nähe und Wärme,

¹⁶ Zu den detaillierteren Ergebnissen des Arbeitskreises vor allem auch im Kontext religiöser Entwicklung siehe: Silvia Arzt, „Du findest ihn nicht in Büchern und Formeln“. Christologie als Lernprozeß, in: Hans-Ferdinand Angel (Hg.), Tragfähigkeit der Religionspädagogik, Graz u.a. 2000, 171–187.

¹⁷ Hopkins (s. Anm. 11), 20.

¹⁸ Vgl. Hopkins ebd., 21f. Eine spannende Frage wäre an dieser Stelle natürlich auch, wie es den Männern heute mit Jesus geht. Zu fragen wäre, welche Christus-Beziehung Männer, die heute leben, haben. Auch diese Frage ist in der wissenschaftlichen Literatur weder gestellt noch beantwortet.

Trost und Erinnerungen an den Freund Jesus, der Wunder vollbringt. Dann ist (in der Jugendzeit?) Jesus als „Idol“ wichtig, als Vorbild, ebenso wie sein Weg und Anspruch. Später wird die Beziehung unwichtiger, unpersönlicher – mehr Reden über Jesus als Reden mit Jesus –, oder er kommt im Leben nicht mehr vor. Bei denen, die noch einen „Platz für Jesus“ in ihrem Leben haben, entwickelt sich dann eine neue Beziehung: der Mensch Jesus und seine Lebensgeschichte rücken in den Vordergrund und werden für die eigene Lebensgeschichte bedeutsam – oder er wird auch als „revolutionäre Kraft“ oder „Kraftquelle“ beschrieben, was an mystische Beschreibungen erinnert.

Es zeigt sich, dass in dem Maße der Entwicklung zur selbständigen Frau sich auch die Bezüge zu Jesus Christus verändern. Julie Hopkins stellt dies im Blick auf die Weiblichkeitsstereotype fest. Ihre These kann aus der Perspektive der Lebensgeschichten der Frauen nur bestätigt werden.

Erwachsene Frauen, Theologinnen, die zugleich auch Familien- und Lebensmanagerinnen sind, können mit dem Jesuskindlein ebenso wenig anfangen wie mit dem Christus, der sie und die Welt ein für alle mal erlöst. Frauen wollen ernst genommen werden und ihren Beitrag zur Erlösung leisten. Es ist nicht so, dass die Frauen keinen Bezug mehr zu Jesus Christus haben; doch muss ihnen zugestanden werden, dass sie im Zuge ihrer religiösen Entwicklung ihre Bezüge zu Jesus Christus verändern.

4. Feministisch-theologische Revisionen

Hopkins plädiert in dieser Situation nicht für *eine* neue Christologie, sondern für kontextuelle und facettenreiche Christologien¹⁹ und für eine Christologie „von unten“, die zweierlei beinhaltet: zum einen, bei den zeitgenössischen Erfahrungen anzusetzen und zum anderen, sich nicht auf die Dogmen zu konzentrieren, sondern auf die biblischen Darstellungen des Lebens Jesu,²⁰ denn: „Eine positive und inspirierende Christologie muss aus den Traditionen und Ressourcen glaubender Frauen hervorgehen.“²¹

„Hebammen des Dialogs“²² zwischen Frauenerfahrungen und theologischer Tradition sind schon lange feministische Theologinnen. Ein zentrales Thema feministisch-theologischer Kritik und Rekonstruktion beziehungsweise Revision ist die Christologie.²³

An zwei „Kernthemen“, die in den genannten Befragungen von Frauen immer wieder genannt werden, sollen im Folgenden aus der Fülle feministisch-theologischer Forschung Impulse sichtbar gemacht werden:

- das Unbehagen bzw. die Kritik an der Opfertheologie
- Jesus als ethisches Vorbild bzw. die erlösende Beziehungsmacht

4.1. Kritik am erlösenden Opfer

In der Diskussion um eine feministische Christologie im Westen²⁴ wird immer

¹⁹ Vgl. Hopkins (s. Anm. 11), 134f.

²⁰ Vgl. Hopkins (s. Anm. 11), 137.

²¹ Hopkins (s. Anm. 11), 142.

²² Vgl. Riet Bons-Storm, Putting the little ones into the dialogue: a feminist practical theology, in: Denise M. Ackermann/Riet Bons-Storm (Hg.), Liberating Faith Practices, Luzern 1998, 9–25, 23.

²³ Eine kurze Einführung in die Debatte und in aktuelle Fragestellungen bieten: Marie-Theres Wacker/Elisabeth Hartlieb/Angelika Strotmann, Christologie, in: Irene Leicht/Claudia Rakel/Stefanie Rieger-Goertz (Hg.), Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, Gütersloh 2003, 154–161.

wieder die Erlösung durch Leiden und Opfer am Kreuz diskutiert²⁵. Vor dem Hintergrund der weiblichen Sozialisation Mitte des letzten Jahrhunderts, die für viele Frauen auch von Opferbereitschaft und dem Hintanstellen der eigenen Bedürfnisse gekennzeichnet war, formulierte Mary Daly Kritik an der Vorbildfunktion von Jesus als sich hingebendem Opfer, das sogar sein Leben (freiwillig) hingibt für andere. „Die „imitatio“ Christi verpflichtete Frauen damit auf „Tugenden“ wie aufopfernde Liebe, passives Hinnehmen des Leidens, Demut, Sanftmut usw., zu denen sie angesichts ihrer Opfer-Situation in der sexistischen Gesellschaft gerade nicht ermutigt werden sollten.“²⁶ Hierbei stellt sich die Frage, ob diese „Verstärkungsfunktion“ problematischer Tugenden heute noch die Erfahrung vieler Frauen trifft – da Opferbereitschaft und Selbstlosigkeit in den westlichen Ländern kaum mehr Themen in der geschlechtsspezifischen oder religiösen Sozialisation sind.

Frauen sind aber immer noch betroffen von Gewalt, und mit diesen Gewalterfahrungen wird das Modell des Jesus Christus, der sich im Gehorsam seinem Vater unterwirft, in Zusammenhang gebracht – als ein Beispiel für jene, die unter patriarchaler Unterdrückung leiden. „Es fördere damit die Akzeptanz der Gewalt an Frauen und Kindern, die sich ebenfalls der familiären und häufig

auch der sexuellen Gewalt des Vaters zu unterwerfen haben.“²⁷ Rita Nakashima Brock, die viel mit Opfern sexueller Gewalt gearbeitet hat, bringt dies mit der „double-bind“-Situation zusammen, in der viele der Opfer leben: „Das unschuldige Kind opfert sich dem Willen seines Vaters aus Liebe, und dieser wiederum opfert sein geliebtes Kind – aus Liebe zu den Menschen – oder lässt dieses Opfer zumindest zu.“²⁸

Die „Gottespoetin“ Carola Moosbach formuliert diese Ablehnung des Gottes, der Opfer will, auf dem Hintergrund ihrer eigenen Missbrauchserfahrung poetisch:²⁹

Antigebet

Gott Vater oben auf dem Thron
sandte seinen einzigen Sohn
und wollte dass er geopfert wird
für unser aller Sünde –
das glaub ich nicht das bete ich nicht
das kann mein Gott nicht sein

Die Frau dem Manne untertan
schweig still in der Gemeinde
besudelt ist wer sie berührt
den Apfel nahm sie hat ihn verführt –
das glaube ich nicht das bete ich nicht
kann Gottes Wort nicht sein

Bescheiden gehorsam demütig rein
dem Feinde die andere Wange
alles vergeben alles verzeihen

²⁴ Für Entwürfe von Theologinnen der sogenannten „Dritten Welt“ vgl. *Doris Strahm*, Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997, und *Manuela Kalsky*, Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000.

²⁵ Dazu vor allem auch: *Regula Strobel*, Theologische Interpretationen der Kreuzigung Jesu und die gesellschaftliche Normalität des Opferdiskurses, in: *Charlotte Methuen/Angela Berlis* (Hg.), Befreiung am Ende? Am Ende Befreiung! Feministische Theorie, Feministische Theologie und die politischen Implikationen (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen 10), Leuven 2002, 151–169.

²⁶ *Strahm* (s. Anm. 24), 40.

²⁷ *Strahm* (s. Anm. 24), 51.

²⁸ *Strahm* (s. Anm. 24), 51.

²⁹ *Carola Moosbach*, Gottflamme Du Schöne. Lob- und Klagegebete, Gütersloh 1997, 46.

nicht schreien nicht kämpfen bin ja so klein –
das glaube ich nicht das bete ich nicht
kann meine Wahrheit nicht sein

Christlich heißt auch die Täter verstehen
bloß nicht parteilich die Hände in Unschuld
die Reichen spazieren durchs Nadelöhr
zwei Welten für Sonntag und Alltag –
das glaube ich nicht das will ich nicht
so soll meine Kirche nicht sein.

Das Kreuz Christi kann aber auch für Frauen positiv die Funktion des Trostes im Leiden haben. So betonte eine Krankenhausseelsorgerin, die vielen Menschen beigestanden ist, dass sich ihr Verständnis vom Kreuz durch ihre Arbeit verändert habe: „Immer wieder haben mir die Menschen, denen es sehr, sehr schlecht gegangen ist, gesagt, dass sie an das Kruzifix denken. Dass es für sie tröstlich ist, dass da einer, dass da Gott mit ihnen geht – ans Kreuz, in die unerträglichen Schmerzen. Und dass es dabei nicht bleibt – er geht mit mir hindurch durch den Schmerz zur Auferstehung.“

Krankheit und Schmerz sind Teil des Lebens für viele Menschen. Und diese Realität ist ernst zu nehmen. Was im Zuge der (feministischen) Kritik am Opfer nicht geschehen darf, ist die „Verleugnung der Realität der Liebe und ihrer Verletzbarkeit. Dem Schmerz einen Raum geben, ist notwendig. Unsere weiße Mittelklasse-Wahrnehmung verbietet oft den Blick auf Realitäten, dem Schmerz darf kein Raum gegeben wer-

den (...).“³⁰ Der geschundene und blutende Körper des Jesus, an dem die Todesstrafe vollzogen wurde, ist ein Projektionsbild für geschundene und leidende Körper. Auch Womanist-Theologinnen betonen, dass Jesus seit der Zeit der Sklaverei ein zentraler Bezugs-punkt ihres Glaubens gewesen sei und ihnen in Unterdrückungssituationen Kraft gegeben habe. „In seiner Kreuzigung sahen sie ihre eigene Kreuzigung in Form von Vergewaltigungen, Akten der Erniedrigung und Demütigung, dem Verlust ihrer Familien und dem Verkauf ihrer Babys. Seine Auferstehung barg für schwarze Frauen die Hoffnung in sich, dass Befreiung von ihrer dreidimensionalen Unterdrückung möglich sei und gab ihnen Kraft, für ihre Würde und ihre Befreiung zu kämpfen.“³¹

Dass auch im alpenländischen Kulturreis das Kruzifix eine Projektionsfolie für Leiden war, zeigen die Bilder der „Heiligen Kümmernis“, der „Frau am Kreuz“³², die in Tirol (wieder)entdeckt wurden. Seit dem Mittelalter gab es die Tradition der heiligen Kümmernis, die auf eine Legende zurück geht, nach der eine schöne Prinzessin in frühchristlicher Zeit an Gott glaubte (anders als ihr Vater) und die Ehe mit einem heidnischen König verweigerte. Daraufhin bat sie Gott, sie so zu verwandeln, dass sie von keinem Mann mehr begehrt, aber Christus gleich werde. Ihr Gebet wurde erhört – ihr wuchs ein Bart – und ihr Vater ließ sie daraufhin kreuzigen. Eine wundersame Geschichte, Bilder, die stören. Bilder, die unsägliches Leid symbolisieren – auch von Frauen.

³⁰ Dorothee Sölle, Die Verwundbarkeit Christi. Zur feministisch-theologischen Debatte, in: Sönke Abeldt u.a. (Hg.), „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“ Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie, Mainz 2000, 171–179, 173.

³¹ Strahm (s. Anm. 24), 43.

³² Ilse Friesen, Frau am Kreuz. Die Heilige Kümmernis in Tirol. Ausstellungskatalog. Museum Stift Stams, 1998.

4.2. Jesus als ethisches Vorbild – erlösende Beziehungsmacht

Neben der Kritik an der Kreuzes- und Opfertheologie haben sich feministische Theologinnen darum bemüht, alternative Modelle von Erlösung zu formulieren. Rosemarie Radford Ruether sieht in Jesus, in seiner Botschaft und Praxis, ein Modell für ein neues Menschsein und eine neue Menschlichkeit. „Er führte als historische Figur beispielhaft einen Lebensweg vor, der kritisch sei gegenüber unterdrückerischen Privilegien, die bis heute die Welt regieren und von der Religion ‚sakralisiert‘ werden. Diesen Weg gelte es für jeden Christen und für jede Christin zu gehen, so dass wir für einander ‚andere Christusse‘ werden.“³³

Vor allem die sogenannten Beziehungschristologien sind Neuentwürfe, die Erlösung anders denken wollen. „Nicht mehr Jesus als Befreier, als Erlöserfigur oder einsamer Held ist der Bezugspunkt dieser Reformulierungen der Christologie, sondern ein neues Verständnis von Erlösung, von der erlösenden Qualität gerechter und heilender Beziehungen, von erlösender Verbundenheit und Gemeinschaft, in deren Dynamik Jesus und seine Praxis eingebunden werden.“³⁴

Carter Heyward entwickelte eine „feministische Theologie der Beziehung“. In dieser wird Gott als „transpersonale Macht in Beziehung“ gedacht, „die sich in den gerechten Beziehungen der Menschen untereinander inkarniert“. Erlösung findet dann statt, wenn die Menschen Gerechtigkeit und Liebe reali-

sieren. Aufgabe der Menschen ist es – in der Nachfolge Jesu, der dies vorgelebt hat –, ‚to god‘, das heißt Gott in der Welt zu inkarnieren und die göttliche Macht-in-Beziehung als heilende und wechselseitige Kraft erfahrbar machen:

„Wir fangen an, uns auf uns selbst zu besinnen, gezwungen von der Macht-in-Beziehung. Diese Macht ist schohnungslos in ihrem Entschluss, die Grenzen und Trennwände zwischen uns zu durchbrechen. Wir werden dazu getrieben, das Wort auszusprechen, das sich über uns ergießt: ‚Ohne unser Berühren gibt es keinen Gott. Ohne unsere Beziehung gibt es keinen Gott.‘ Ohne unser Schreien, ohne unser Sehnen, ohne unser Zürnen gibt es keinen Gott. Denn im Anfang ist die Beziehung, und in der Beziehung liegt die Macht, die die Welt durch uns und mit uns schafft, du und ich, ihr und wir und niemand von uns allein. Durch diese Macht werden wir weiter getrieben, als wir uns vorzustellen wagen. Durch diese Macht werden wir dazu ermutigt, zusammen zu leben. Durch diese Macht wird es uns möglich, zu erfahren und zu erkennen, dass wir ermutigt und befähigt werden, unaufhörlich göttlich zu handeln.“³⁵

5. Resümee: Von der Jesusbeziehung zum Christusbekenntnis

Empirische Befunde und Hinweise vor allem aus dem protestantischen, aber auch katholischen Raum zeigen auf, dass viele Frauen, die regelmäßig am kirchlichen Leben teilnehmen, sich aktiv in den Gemeinden und Kirchen engagieren, Unbehagen gegenüber der

³³ Strahm (s. Anm. 24), 42.

³⁴ Strahm (s. Anm. 24), 44f.

³⁵ Carter Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986, 195f.

traditionellen christologischen Lehre formulieren beziehungsweise diese nicht (mehr) glauben. Vor allem die Vorstellung des erlösenden (Selbst-)opfers am Kreuz wird von vielen abgelehnt – wichtig aber bleibt Jesus als ethisches Vorbild und das biblisch bezeugte Leben Jesu. Die Bilder von Jesus, die für Frauen heute bedeutsam sind, beziehen sich vor allem auf die Menschlichkeit Jesu. Braucht es vielleicht neue Bilder und Worte, um die Botschaft von der schon geschehenen Erlösung und dem versprochenen Heil auszudrücken, damit die Göttlichkeit Jesus wieder Relevanz bekommt? Hopkins plädiert in

diesem Zusammenhang für kontextuelle und facettenreiche Christologien und für eine „Christologie von unten“, die zweierlei Pole beachtet: zum einen, bei den zeitgenössischen Erfahrungen anzusetzen, und zum anderen, sich nicht auf die Dogmen zu konzentrieren, sondern auf die biblischen Darstellungen Jesu. Aus der Spannung von Lebenserfahrung und biblischer Überlieferung könnte dann eine positive und inspirierende Christologie hervorgehen, könnten neue Glaubensformeln als Transkriptionen von Bildern des Glaubens in der und in die jeweilige Zeit formuliert werden.³⁶

³⁶ Vgl. Hopkins (s. Anm. 11), 134ff. Ein konkretes Projekt, das in dieser Richtung arbeitet, ist das Credo-Projekt der Zeitschrift *Publik-Forum*, bei dem mittlerweile über 3000 Christinnen und Christen ihr Credo eingesandt haben und das auch systematisch-theologisch reflektiert wird. Vgl. dazu: Urs Bau mann, Was glauben wir eigentlich? Vom Credo zur Bekenntnisvielfalt, in: *Diakonia* 2 (2003) 120–125.