

„Christus“ ohne Herrschaftsanspruch? Christologie feministisch, interkulturell, befreiend denken

in: von Stosch, Klaus u. Muna Tatar, Hg., Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, (Beiträge zur Komparativen Theologie, Bd. 5), Paderborn u.a., 2012, 155-168

Sabine Plonz/ Münster

Befreiungstheologie und Wissenschaft¹

Theologie entsteht an mehreren Orten und muss sich dort bewähren: an Orten der Wissenschaft und an einer Vielzahl von Orten der Praxis. Doch während die praktischen Verhältnisse, unter denen theologische Fragen und Einsichten aufbrechen, sich nicht wissenschaftlich verantworten müssen, ist es mit der wissenschaftlichen Theologie anders. Sie muss sich verantworten vor der Praxis: indem sie den sozio-ökonomischen, kulturellen, politischen Kontext, in dem sie sich selbst bewegt, genauso konstitutiv mit reflektiert wie die kontextabhängigen Traditionen, mit denen sie sich befasst. Um es mit dem Habermasschen Motto zu sagen: sie muss *Erkenntnis und Interesse* offenlegen, was vor allem eine Reflektion auf das Theologie betreibende Subjekt ist. Wenngleich es verfehlt wäre, von der wissenschaftlichen Theologie direkte Anwendbarkeit oder Übersetzbarkeit etwa in den gemeindlichen Alltag zu verlangen², so muss sie doch stets im Blick behalten, dass sie anwendungsorientierte und von gesellschaftlichen Vorgängen geprägte Wissenschaft ist. Das betrifft nicht nur die Teildisziplinen der praktischen Theologie, sondern alle theologischen Fächer. Selbst wenn Fundamentaltheologie beispielsweise nichts als eine christliche Spekulation über das verheißene Paradies unter den Bedingungen konkurrierender Paradiesverheißungen anderer Religionen oder säkularer politischer Projekte sein wollte, so zielte sie in diesem Fall womöglich darauf ab, die weitere Gemeinde für ihre Variante zu gewinnen, ja sie mag eine Funktion in einer missionarischen Strategie haben.

Im konkreten Fall meiner unten vorgestellten Überlegungen zu einer befreiungstheologisch und feministisch ausgerichteten interkulturellen Christologie ist dieser Praxisbezug zu finden:

- in der *subjektbezogenen* Orientierung an dem, was Frauen unterschiedlicher Weltregionen mit „Christus“ bezeichnen und was sie (akademisch, populär, schreibend, schreiend, betend...) als Christologie verstehen: beides spielt sich tendenziell zu einem geringeren Anteil im wissenschaftlichen Seminar und in größerem Umfang in informellen religiösen Gruppen, organisierten kirchlichen Arbeitsfeldern oder auch in sozialen Bewegungen ab;
- in der *diskursbezogenen* Orientierung an der Frage, wie interkulturelle Theologie sowohl in je konkret ausgewiesener Treue zur eigenen Glaubenstradition entwickelt, an-

¹ Diese Vortragsnachschrift basiert auf meinem Artikel: „Christus“ ohne Herrschaftsanspruch? Überlegungen zu einer feministisch-interkulturellen Christologie, in: Schlangenbrut 28 (2010) H. 109/110, 5-8. Für die Tagung wurde er erweitert und überarbeitet sowie um Gesichtspunkte aus der Konferenzdiskussion ergänzt.

² Es gab im Protestantismus eine Zeit, in der Resultate homiletischer Seminare mit der Anrede „liebe Gemeinde“ versehen als Predigt und Katechismus-Stunden als verkündigungsbezogener Religionsunterricht ausgegeben wurden. Das sind sicherlich eher Karikaturen von Anwendungsorientierung.

geeignet und in kommunikative Prozesse mit Menschen unterschiedlicher Religion oder Weltanschauung eingeführt werden kann, als auch im Widerspruch zu ihr, sofern sie der vollen Verwirklichung der Menschen- und speziell der Frauenrechte hinderlich ist;

- in der *methodisch-hermeneutischen* Orientierung daran, nicht so sehr positiv greifbare und gleichsam lernbare Ergebnisse der feministisch- befreiungstheologisch-interkulturellen Theologie zu präsentieren, als vielmehr auf abgrenzende Kriterien hinzuarbeiten, die kontexttheologisch reflektiert und analog zur biblischen Denkweise vorzugehen versuchen;
- in der *objektbezogenen* Orientierung am Ziel von Christologie: nämlich die Anteilnahme am Leiden, Kämpfen, Handeln von Menschen in sehr unterschiedlichen Lebensverhältnissen zu lernen und die in „Christus“ die uns besonders, doch in verborgener Gestalt zugewandte Seite Gottes zu erkennen; diese enthüllt zugleich die Vorstellung einer *anderen Wirklichkeit*: eine Welt, in der Menschen wirklich Menschen sein können. Dies wiederum bedeutet einen Blick auf die Welt, in der die Leiden der „Anderen“ als das größte Hindernis der (christlichen) Hoffnung gesehen werden. Insofern gilt die Suche einer „Welt, in der alle Platz haben“ (so die zapatistische indigene Bewegung in Chiapas-Mexico). Diese zu suchen erfordert viel Verständnisarbeit, Analyse, Politikfähigkeit.

Feministische Theologie ist Befreiungstheologie – auch gegen die „Befreiungstheologie“

Feministische Theologie ist keine Subdisziplin der Theologie, sondern es handelt sich um eine Perspektive, die sich kritisch mit religiös bedingter und legitimer Unterdrückung von Frauen auseinandersetzt. Sie ist eine weltweite Bewegung, die mit der politischen „zweiten Frauenbewegung“ in den siebziger Jahren entstand³. Bei aller Ausdifferenzierung nach Fachgebieten und individuell bzw. sozial bedingten Spezifika ist feministische Theologie stark daran interessiert, strukturelle Gewalt und Sexismus in der eigenen christlichen Tradition aufzudecken und Wege ihrer Überwindung zu finden. Wenngleich sie im Wortsinn als eine *Befreiungstheologie* zu verstehen ist, tun sich doch viele Vertreterinnen der feministischen Theologie mit dieser Bezeichnung schwer.⁴ Denn diese gilt zunächst einer Gruppe von Autoren und religiös-sozialen Akteuren der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, speziell in Lateinamerika. Diese war bzw. ist häufig selbst exklusiv männlich, ja auch sexistisch verfasst. In Lateinamerika, aber auch im weiteren Kontext der „*Theologen und Theologinnen der Dritten Welt*“⁵ (EATWOT) haben Frauen sich daher an der „Befreiungstheologie“ kritisch abarbeiten und zu Gehör bringen müssen. Sie haben eigene Schriften erstellt und sehr viele liturgische und praktische Ansätze entwickelt, die Frauen in jeder Hinsicht in den Mittelpunkt stellen. In Deutschland ist feministische Theologie im Wesentlichen eine theologische und religiöse Bewegung in der bürgerlichen, weißen Mittelschicht mit entsprechenden Themenschwerpunkten – und mit einer großen Distanz zu

³ Mit der ersten Frauenbewegung bezeichnet man die bürgerlichen, die radikalen und die proletarischen Feministinnen im 19. Jahrhundert. Die kirchlichen Frauen spielten in diesem Zusammenhang größtenteils eine wenig konstruktive, weil konservative Rolle, zum Beispiel durch Verweigerung politischen Engagements. Dazu: UTE GERHARD (unter Mitarbeit von ULLA WISCHERMANN), *Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung*, Reinbek 1990. – Als schneller Zugang zu Themen der Feministischen Theologie bietet sich an: ELISABETH GÖSSMANN / HELGA KUHLMANN u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 2. vollst. neu bearbeitete Auflage, Gütersloh 2002.

⁴ *Wir tragen die Farbe der Erde. Neue Theologische Beiträge aus Lateinamerika*, EMW (Sabine Plonz/ Freddy Dutz), NMZ (Bärbel Fünfsinn) (Hg.), Blaue Reihe Nr. 10, Hamburg 2004.

⁵ Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT): www.eatwot.org.

wirtschafts- und sozialetischen Herausforderungen. ⁶ Demgegenüber geht Befreiungstheologie der Dritten Welt von den Armen aus und ist – bei aller sozialer Differenz zwischen Priestern und akademischen Theologen zu den Armen – darauf aus, in der Welt der Armen zuhause zu sein⁷.

Ungeachtet der feministischen Kritik an der Befreiungstheologie und ungeachtet der Frage, welche verschriftete theologische Produktion heute konkret als Befreiungstheologie bezeichnet werden kann⁸, möchte ich auf wichtige Gemeinsamkeiten zwischen beiden Strömungen hinweisen. Dies hat auch den Vorteil, dass jüngere Generationen, bzw. aus dem interkulturellen oder interreligiösen Dialog kommende Menschen hier anknüpfen können. Diese Gemeinsamkeiten haben wir vor wenigen Jahren in der Gruppe „Ökufem“ erarbeitet, einem losen Zusammenschluss ökumenisch und feministisch interessierter Theologinnen. Ziel war seinerzeit, in die hiesige kirchliche Bildungsarbeit stärker interkulturelle Horizonte und Impulse einzubauen, da feministische Theologie sich im Zeitalter der Globalisierung und angesichts einer deutschen Einwanderungsgesellschaft soziokulturell breiter ausdifferenzieren und der menschlichen Vielfalt Gerechtigkeit widerfahren lassen muss.⁹

Ich hebe aus unseren damaligen Überlegungen nur wenige Aspekte hervor:

- Parteilichkeit des Engagements – die Welt aus Sicht der Armen / der Frauen sehen und mitgestalten
- Schriftbezug der Theologie – die Basis, das „Laienvolk“ eignet sich die Quelle des Christentums an, liest die konkrete Wirklichkeit in ihrem Licht und die Quelle im Licht der konkreten Wirklichkeit
- Alltag und soziale Praxis als Ort der Gottesbegegnung – Theologie ist „sekundärer Akt“, die konkrete Welt, in der Frauen leben, gebiert Erfahrungen mit religiöser Bedeutung.

Ergänzen möchte ich mit Blick auf die angesprochene struktur- und ideologiekritische Ausrichtung feministischen und befreiungstheologischen Arbeitens die Bereitschaft und Fähigkeit zu einer religionskritischen Sicht. Religion, das mag nicht in allen Kreisen des interreligiösen oder interkulturellen Dialogs so gesehen werden, ist etwas zutiefst Ambivalentes.¹⁰ Aus der Verbreitung von Religion in historischen Epochen und vielen Kulturen und der damit verbundenen Behauptung einer anthropologischen Konstante ist nicht einlinig eine unkritische positive Berufung auf Religion als normativem oder diskursiv nicht transparent zu machenden Faktor abzuleiten. Das Christentum in seiner großen soziokulturellen Vielgestaltigkeit ist sicher als Religion aufzufassen, aber auf der Linie der biblischen Gotteserfahrung ist es auch eine religionskritische Bewegung. Leider hat die Theologie das oft ignoriert oder einseitig gegen andere Religionen gewendet statt gegen die eigene religiöse Selbstzufriedenheit.

⁶ Vgl. SABINE PLONZ, Arbeit, Soziale Marktwirtschaft und Geschlecht. Studienbuch Feministische Sozialethik, Neukirchen 2006.

⁷ Vgl. den Beitrag von STEFAN SILBER in diesem Band.

⁸ Dazu zähle ich nicht nur die lateinamerikanischen oder südamerikanischen Autorinnen und Autoren.

⁹ Das Positionspapier von ÖKUFEM ist unter anderem abrufbar auf: <http://www.emw-d.de/fix/files/Mission-Bildungs-M%E4rz%2006.pdf>; Erläuterungen und Reflektionen auch bei: S. PLONZ, Interkulturelles Lernen und feministische Theologie. Ein Positionspapier, in: dies., Himmlisches Bürgerrecht, Liebe zur Welt. Anläufe zu einer dialogisch-politischen Theologie im ökumenischen Kontext, Frankfurt 2007, 217-223. Die prekären Bedingungen dieser Themen- und Personalbereiche spiegeln sich fatalerweise in der eher sporadischen und nicht vernetzten Umsetzung der anvisierten Bildungsprojekte.

¹⁰ Von daher greifen Beteuerungen, diese oder jene Gewaltausübung, fundamentalistische Haltungen, Xenophobie, Misogynie, Intoleranz usw. widersprechen dem „Wesen“ des Christentums, des Islam etc., zu kurz.

Eine aus meiner Sicht wichtige Voraussetzung interkultureller Kommunikation ist die Fähigkeit zur Selbstkritik. Mag dies eine spezifisch christliche, genauer alttestamentlich und dialektisch-theologisch geprägte Auffassung sein¹¹, so möchte ich diese Haltung für den interreligiösen / interkulturellen Dialog stark machen und dazu einladen, sich auf diese Perspektive einzulassen. Sie bietet nach meiner Auffassung eine sehr gute Basis für einen herrschaftsfreien, kontextsensiblen und ideologiekritischen Diskurs, der - und das dürfte dann meinen Ansatz von einer ‚liberalen Theologie‘ unterscheiden - weder wertfrei noch jenseits konkreter Interessen angesiedelt ist. Eine religions- bzw. ideologiekritische Theologie ist vielmehr unentbehrlicher Begleiter befreiungstheologisch ausgerichteter Theologie, die primär Herrschaftskritik leisten muss und damit die geltenden Hegemonien zu untergraben sucht. Damit schließt sich der Kreis dieser grundsätzlichen Bemerkungen zu feministischer Befreiungstheologie und ich kann nochmals auf die eingangs erwähnten Grundsätze verweisen.

Christologie – immer neu kontrovers und dialogrelevant

Konkret für diese *islamisch-christliche Dialogtagung* über Befreiungstheologie möchte ich anbieten, die Frage der interkulturellen Christologie in den Mittelpunkt zu stellen. Dafür sprechen folgende Gründe:

- Christologie ist Prüfstein für die Tragfähigkeit von Glauben und Theologie aus christlich (-feministischer) Sicht.¹²
- Der deutsche Protestantismus durchläuft eine Kontroversepoche in Sachen Christologie, in der um die hegemonialen theologischen Paradigmen gestritten wird und damit um die Frage, welche Subjekte (legitimer Weise) sich Glauben und Theologie für ihre Interessen zu Eigen machen können.¹³
- Im Katholizismus, zumindest international gesehen, werden ebenfalls Kämpfe um die Definitionsmacht an diesem Schlüsselthema ausgetragen.¹⁴
- Im interreligiösen oder interkulturellen Dialog kommt es im Zweifel an diesem Thema zu Verständigung oder Trennung.¹⁵
- Schließlich kann ich zur Christologie Beobachtungen aus missionstheologischen, ökumenischen, feministischen und sozialetischen Zusammenhängen und mithin aus theologischen Kontexten, in denen Praxis und Wissenschaft tendenziell verbunden sind, einbringen.¹⁶

¹¹ Vgl. KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik I*, 2, Zürich 1940 und dazu: S. PLONZ, *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*, Mainz 1995.

¹² „Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?“ „Kann ich in einer männlichen Gestalt Zuflucht suchen, wenn ich von Männern erniedrigt oder zumindest in meiner menschlichen Entfaltung behindert werde?“...und ähnliche Fragen verweisen auf die damit verbundene Herausforderung. Vgl. feministisch-christologische Literatur weiter unten.

¹³ Vgl. das kollektive Übersetzungsprojekt der „Bibel in gerechter Sprache“ und die Debatten darum sowie die von KLAUS PETER JÖRNS angeregte Debatte um die Sühnetheologie, wobei dort die Anfragen der von der Hochschultheologie bekämpften Feministinnen erneut gestellt und in die Kirche gebracht werden, als hätte es die umfangreichen produktiven Lösungen der weiblichen Theologinnen nie gegeben.

¹⁴ Auch beim Jesus-Buch Papst Benedikts geht es ja nicht nur um theologisch fundierte Erbauungsliteratur. Vgl. alternativ z.B. das Heft *CONCILIUM* 3/2008, *Christus und Christologie*.

¹⁵ Ein Versuch zum Thema: MANUELA KALSKY, DORIS STRAHMIS, Hg., *Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen*, Mainz 2006.

¹⁶ Auch wenn ich meine Ausführungen als systematisch-theologischen Beitrag verstehe, ist doch klar, dass gerade die Disziplin theologische Systematik sich schwer damit tut, befreiungstheologisch, feministisch und interkulturell zu arbeiten, was mit patriarchalen, bürgerlichen und imperialen Einflüssen zusammenhängt; die Gegenthesen zu meinem Beitrag aus Sicht der „liberalen Theologie“ und die Diskussion darüber waren von dieser abgründigen Spaltung geprägt. Der Anspruch „objektiver“ und „ausgleichend-neutralisierender“ Betrachtung wirkt ungebrochen – und exklusiv.

Ich schließe mich, ohne eine neue Christologie als Konzeption oder Projektion vorbringen zu wollen, jenen an, die fragen, ob nicht die Menschlichkeit Christi das ist, was die Religionskritischen und „Säkularen“ aus guten Gründen nicht als das Göttliche bezeichnen wollen und was die zentrale Irritation der Dialogpartner aus Judentum und Islam sein dürfte – und dennoch zumeist als das göttliche Geheimnis am Christentum verstanden wird.

In diesem Sinn die folgende Skizze zur Frage einer herrschaftskritischen Christologie.

Interkulturelle Christologie – ein kontextkritischer Re-Interpretationsprozess

Interkulturelle Christologie hat nichts mit Exotik zu tun, die sich für folkloristische Zutaten zur eigenen Religion aus Übersee interessiert, sondern viel eher mit Exil. Es geht im interkulturellen theologischen Dialog nicht um Identitätswahrung,¹⁷ sondern um einen lebenslangen Weg zu „etwas, das allen in der Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat“ (Ernst Bloch). Der Begriff des „Interkulturellen“ ist theologisch wie kirchlich nicht eindeutig: Die katholische Theologie spricht von „Interkulturalität“ innerhalb der Weltkirche des inkarnierten Christus, während Protestantinnen hier die weltweite Ökumene unterschiedlicher Kirchen und Konfessionen sehen und „Interkulturalität“ eher an der Begegnung mit „anderen Religionen“ festmachen. In den letzten Jahrzehnten ist zunächst das christlich-jüdische Verhältnis theologisch thematisiert worden, zunehmend geht es auch um „Theologie im Angesicht des Islam“ sowie um vielfältige weitere religiöse Erfahrungen – besonders in Afrika und Asien, wo christliche Kirchen manchmal nur 1-2% der Bevölkerung ausmachen oder indigene Religionen nach wie vor lebendig sind. Noch ist es nicht gelungen, all diese Dialoge ohne Vereinnahmungen oder Desorientierung begrifflich überzeugend zu fassen. In der Missionswissenschaft ist Interkulturalität als Rahmenbedingung des Glaubens vermutlich stärker angekommen als in anderen theologischen Disziplinen. Auch wenn sie hierzulande an den Hochschulen zu 100 Prozent männlich besetzt ist, gibt es auf der „Arbeitsebene“ von Missionswerken, ökumenischen Partnerschaften und lockeren Netzen Ansätze einer feministisch-interkulturellen Diskussion.

Solche Prozesse sind anspruchsvoll. Denn die Auseinandersetzung mit dem christlichen Überlegenheitsanspruch ist noch nicht beendet. Das lässt sich durchaus auch in ökumenisch-feministisch interessierten Gesprächszusammenhängen erfahren. In einem solchen Zusammenhang haben wir im erwähnten „*Ökufem*“-Zusammenhang vor ein paar Jahren gefragt, wie Frauen die Wendung der Missionstheologie zur „interkulturellen Theologie“ mit vollziehen und selbst akzentuieren können. Konkret: „Kann und soll es eine Christologie geben, die, frei von Vorherrschaft der westlichen Traditionen, offen für nicht christliche Kulturen, stärkend für Frauen und Männer - und auf diesem Weg ein Angebot „an Alle“ ist?“

In unseren Diskussionen brachen durchaus Spannungen auf, die uns noch einmal deutlich vor Augen führten: „Christus“ kam als *Eroberer* – auch wenn die Unterworfenen ihn aus der Kontrolle durch Missionare und Kolonialmacht befreiten und in der „Christenheit“ neu bekannt machten; auch wenn der biblische Gott die Seiten wechselte, in die Kulturen und Kämpfe der unterjochten Völker einging („Evangelisation des Volkes“ nannte es progressive katholische Theologie in Lateinamerika seit 1968), auch wenn „wir“ doch mit dieser

¹⁷ Der verbreitete „Identitätsdiskurs“, einschließlich des „dialogischen“ tappt leicht in Fallen undialektischen und essentialistischen Denkens. Ansätze (postkolonialer Theologie) versuchen diese Fallen zu umgehen, indem sie auf schwache, flüssige „Identitäten“ setzen. Die Diskussion muss andernorts differenzierten vorgestellt werden; zum Metaphorischen unten mehr.

Tradition brechen wollen, sind wir nicht einfach aus ihren Folgewirkungen entlassen, sondern reproduzieren sie. Dieses Erbe und unsere *postkoloniale Komplizenschaft* sind bewusst zu machen, wenn wir interkulturell lernend an solidarischen internationalen Beziehungen von Frauen interessiert sind. Praktisch heißt das: Die vermeintlich bekannten theologischen Inhalte werden fraglich, müssen unter Rückbezug auf ihren heutigen Kontext angereichert oder durch eine angemessenere Sprache überwunden werden. Interkulturelle Christologie ist ein kontextkritischer Re-Interpretationsprozess, bei dem vielleicht die Bestimmung des „Kontextes“ die umfangreichere Aufgabe ist.

Ökofeminismus und Familien-Ethos – Herausforderungen einer kontextbewussten Christologie

Ich möchte anhand zweier Beispiele aufzeigen, wie eng gesellschaftliche Kontextfragen und Christologie sowie Fragen ihrer feministisch-befreiungstheologischen Erneuerung zusammenhängen:

(1) Im Kampf asiatischer Frauen um wirtschaftliches Überleben, gegen ökologische Zerstörung, sexistische Strukturen und gewalttätige Praktiken entsteht der „Ökofeminismus“. Er ist dort Aufforderung, gesellschaftliche und kulturelle Konflikte, in denen Religion *ein* Faktor ist, konkret am eigenen Ort zu analysieren. In ihrer Suche nach Alternativen beziehen sich die Frauen häufig auf ein Ethos von Harmonie, Ganzheitlichkeit, Ausgleich und Komplementarität, das auch in ihren indigenen Kulturen verankert ist.¹⁸ Ökofeminismus ist *dann* keine Flucht in eine verklärte Vergangenheit, kein Zुकleistern von Konflikten und keine spirituelle Vernebelung, sondern anti-kolonial, anti-kapitalistisch und anti-patriarchal. Im Kontext solcher Kämpfe kann der beziehungsstiftende, manchmal weisheitlich verstandene „Christus“ Protest gegen die zerstörenden Mächte und Gewalten und einen Gewalt legitimierenden „Christus“ sein. Die Herausforderung für eine progressiv politisch denkende westliche Christologie ist hier, postkoloniale, feministisch fragende Ansätze aus anderen Kulturen, Kosmvisionen und Ethiken verstehen zu lernen. Angemessene Dialogformen und Sprachebenen werden dafür wohl noch gesucht.

(2) Feministische Theologie ist in Deutschland entstanden als Protest gegen die patriarchale Familie und Hausfrauenehe als normativem weiblichem Lebenszusammenhang. Der Protestantismus hatte die bürgerlich-patriarchalische Ehe als Abbild der Beziehung Christi zur Gemeinde interpretiert und dem Familienvater, der über „*Das weiße Band*“ (Filmtitel) der Unschuld liebende Kontrolle über die Seinen übt, eine halbgöttliche Stellvertreterrolle zuerkennt. Die katholische Kirche hat Familie als ursprünglichste Gemeinschaftsform interpretiert. Sie schlingt ihrerseits das „*Band der Liebe*“ mittels der sakramentalen Verwaltung des Opfertodes Christi und der mariologisch überhöhten Mutterschaft fest um Kirche, Familie, Gläubige.¹⁹ „Christus“-Rede ist insofern ein ideologischer Baustein frauenfeindlicher Theologie in beiden Konfessionen. Heute steht daher mit dem alten Familienkonzept auch die patriarchalisch interessegeleitete „Christus“-Verkündigung auf dem Spiel, was ein (nicht bewusst gemachter?) Grund für das lange Widerstreben der Kirchen gegen andere Lebensformen sein mag. Demgegenüber haben *Afrikanerinnen, womanistische und lateinamerikanische Feministinnen* in den USA betont, dass Familien auch Überle-

¹⁸ Vgl. z.B. MEEHYN CHUNG (Hg.), *Breaking Silence. Theology from Asian Women*, Delhi 2006.

¹⁹ Zu dieser Gegenüberstellung vgl. Analysen der institutionellen Familiensemantik im Katholizismus von MICHAEL N. EBERTZ und im Protestantismus von S. PLONZ in: GABRIEL/ KARL/ REUTER/ HANS-RICHARD (Hg.), „Religiöse Tiefengrammatik des Wohlfahrtsstaates“ (Arbeitstitel), in Vorbereitung.

bensraum für Kinder, Frauen und Männer unter der Sklaverei, Ausbeutung, Arbeitsmigration und kultureller Vorherrschaft der „Weißen“ sind. Jesus, der sich an die Seite der Leidenden stellt, ging so in alternative, widerständige Erzählungen im Kampf um das Überleben ein. In „seinem Licht“ stellt sich die feministisch hinterfragte „Familie“ anders dar – wenn auch keinesfalls idyllisch – als im westlichen Christentum.²⁰ Im Licht der religiös gedeuteten Lebenserfahrungen nicht-europäischer Gemeinschaften wird „Christus“ selbst befreit von einer dominanten Kultur – und damit auf neue Weise ein lebendiger Faktor im Leben dieser Menschen.

Kriterien

Diese knappen Hinweise auf die internationale feministisch-theologische Dialogarbeit und sozialetische Analysen lassen sich in der vorläufigen Benennung von Kriterien, für eine kontextrelevante und kontextkritische Christologie resümieren. In einer feministisch-interkulturellen Christologie würde es also mindestens um eine „Christus-Rede“ gehen, die

- die Weltbilder, Ideologien, vermeintlich objektiv-wissenschaftliche Erklärungen für die vorgefundenen sozialen Verhältnisse aufbrechen kann,
- die Macht- und Gewaltkritik zum Ausdruck bringen kann und Gerechtigkeit einfordert,
- im konkreten Leben erkennbar ist und dieses „christologisch neu beleuchtet“,
- eine alternative, auf Befreiung zielende Transzendenz vermittelt,
- die zum Widerstehen ermächtigt, Handeln und Protest fördert (also „Versöhnung“ als Befreiung versteht)
- die Offenheit zum Erkennen „Christi“ in Menschen unterschiedlicher Kulturen bietet.

Diese Kriterien sind eindeutig befreiungstheologischer Natur, der Unterschied aber und die Notwendigkeit, explizit feministisch zu reden, bleibt, solange im Geschlechterkonflikt weibliche Perspektiven negiert oder abgewertet werden und Frauen in gesellschaftlichen und kirchlichen diskriminierenden Strukturen leben und arbeiten müssen.

Nachforschungen zur Menschlichkeit des „Christus“

Eine ganze Reihe von feministischen Theologinnen sprechen von der *weitergehenden Inkarnation* Christi. Indem sie nach „seiner“ Präsenz und „seinem“ Beistand fragen, reklamieren sie, dass Gottes Offenbarung in dem einen, jüdischen Menschen Jesus Christus (Messias) nicht abgeschlossen sei. Theologinnen wie Heyward, Hopkins, Jost, McFague, Sölle²¹ unterstreichen die materielle, körperliche Seite der „Fleischwerdung“, die Frauen direkt und nachhaltig mit Gott in Beziehung setze. Asiatische Theologinnen wie Meehyun Chung schlagen die Brücke zur interkulturellen Herausforderung explizit. Inkarnation soll wirklich als Eingehen in (asiatische) Kulturen verstanden werden, aber die kritisch-transformatorische Seite des Christusglaubens will die Autorin darin erhalten. Daher sind ihr biblische, gleichsam vorchristologische Metaphern wie das „lebendige Wasser“ wich-

²⁰ Vgl. exemplarisch: ROSEMARY RADFORD RUETHER (Hg.), *Feminist theologies, Legacy and Prospect*, Minneapolis 2007; ISASI DÍAZ, ADA MARÍA, *Mujerista theology, A Theology for the Twenty-First Century*, Maryknoll 2002; KATIE G. CANNON, *Black Womanist Ethics*, Atlanta.

²¹ Vgl. z.B. CARTER HEYWARD, *Saving Jesus from those who are right. Rethinking what it means to be Christian*. Minneapolis 1999; JULIE HOPKINS, *Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können*, Mainz 1996; CLAUDIA JANSSEN u.a. (Hg.), *Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte*, Gütersloh 2008; DOROTHEE SÖLLE, *Der Erstgeborene aus dem Tod. Dekonstruktion und Rekonstruktion von Christologie*, in: MARLENE CRÜSEMANN/ CARSTEN JOCHUM-BORTFELD (Hg.), *Christus und seine Geschwister*, Gütersloh 2009, 175-189.

tig.²² Über die individuelle Ermutigung hinaus entfaltet der Inkarnationsgedanke politische Bedeutung, wenn „Christus“, wie Marcella Althaus Reid herausarbeitete, in den verarmten, kämpfenden Gemeinden des globalen Südens beim Teilen ihrer elementaren Lebensmittel „gemacht“ wird.²³

Ich möchte den Begriff der *Inkarnation*, der im jüdisch-christlich-islamischen Gespräch und im Kontext sozialer Bewegungen problematisch sein dürfte, im Folgenden ausklammern. Stattdessen schlage ich vor, „Christologie“ im befreiungstheologischen Sinn als *Praxis-Theorie* ausgehend von den widerständigen Subjekten zu verstehen. So praktizierte Christologie würde nicht in religiösem Gewand daherkommen, sie wäre verankert in der Welt, in der wir leben und an revolutionären *Veränderungen im Diesseits* interessiert. Obwohl wir damit den Kern biblischen Denkens und der besten theologischen Traditionen ansprechen, muss er ständig wieder ausgegraben werden. Solche „Archäologie“ betreiben Exegetinnen und Exegeten, mit ihrer *„Bibelübersetzung in gerechter Sprache“* und ihrem beharrlichen Fragen nach dem *Menschen* Jesus.²⁴ Theologen wie der vom Vatikan für seine Christologie gemaßregelte Jon Sobrino sowie zahlreiche nicht prominente Frauen und Männer trotz der atemberaubenden Verschüttung der Menschlichkeit, die aus den Denkfabriken der Dominanz-Theologien wie Lava hervor strömt.²⁵ Ihre Medien türmen Gebirge der Abgrenzung auf, indem sie behaupten, dass *eine* Bibelübersetzung normativ sei oder dass es *einen* christlichen Identitätskern mit universalem Wahrheitsanspruch gäbe, der in allen interreligiösen Dialogen aufrecht zu erhalten sei. *„Christologische Leitdifferenzierungen“*, unter die sich alle, gleichsam Juden wie Griechen, unterwerfen sollen, wie die EKD-Schrift *„Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“* meinte, sind in dieser Abstraktheit zurückzuweisen und überzeugten auch dann nicht, gäbe es keine interreligiöse Herausforderung.²⁶ An ihre Stelle müssen *kontextkritische Differenzierungsleistungen* treten, die jedoch weithin fehlen. Nur in einem solchen Reflexionsprozess wird es zu interkulturell und biblisch verantwortbaren Aussagen kommen darüber, wer *„Jesus Christus heute für uns ist“* (Dietrich Bonhoeffer).

Alternativen zum herrschenden „Christus“? Umkämpfte Geschichte - Offene Entwürfe

Überdeutlich wird die Notwendigkeit der kontextkritischen Differenzierungsleistung angesichts der alltäglichen Verwechslung des „verkündigten Christus“ und einer christlichen Ethik mit den Leitideologien von Kapitalismus, globalen Machtstrukturen und Fundamentalismus. Hatte sich im 20. Jahrhundert der von Feministinnen nicht gerade geschätzte Theologe Karl Barth der Herausforderung des „Imperiums“ gestellt, ist sie heute in ökumenischen Organisationen sowie in theologischen Beiträgen von Frauen und Männern in den USA aktuell.²⁷ Auf verschiedene Weise bearbeiten diese Ansätze die Erkenntnis, dass ein „universales“ Christusbekenntnis nicht immun macht gegen Ideologien und es daher

²² Vgl. MEEHYUN CHUNG, *Water and Rice. A Korean Eco-Feminist Theological Perspective*, in: dies., *Breaking Silence*, 77-89, jetzt auch: dies., *Jesus Christus oder Bari? Das Verhältnis von koreanischem Christentum und Schamanismus*, in: *Schlangenbrut* 28 (2010), 9-12. Eine gute Quelle für feministische asiatische Theologie ist die Zeitschrift: *In God's Image*. Journal of Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology.

²³ Vgl. dazu S. PLONZ, *Impulse für eine feministisch-interkulturelle Christologie*, in: *Europa. Christen, Kirche und Mission*, Hamburg 2006, 212-218.

²⁴ M. CRÜSEMANN u.a. (Hg.), *Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2009.

²⁵ Dazu KRISTIAN HUNGAR, *Die befreiungstheologische Christologie Jon Sobrinos*, in: M. CRÜSEMANN u.a. (Hg.), *Christus und seine Geschwister*, 206-229; JOSE MARIA VIGIL / EATWOT - THEOLOGICAL COMMISSION, (Hg.), *Bajar de la Cruz a los Pobres. Cristología de la Liberación*, 2007, abrufbar unter: <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales>.

²⁶ EKD-Texte 77, Hannover 2003. - Vgl. dagegen diverse Beiträge in: S. PLONZ/ WALTER KLAIBER (Hg.), *Wie viel Glaube darf es sein? Religion und Mission in unserer Gesellschaft*, Stuttgart 2008.

²⁷ Vgl., z.B. BEVERLY W. HARRISSON, *Justice in the Making. Feminist Social Ethics*, Louisville/ London 2004; JÖRG RIEGER, *Christus und das Imperium. Von Paulus bis zum Postkolonialismus*, Münster 2009.

eine Analyse seiner Funktion im Rahmen eines ideologischen Macht-Diskurses braucht. Alternativ fragen sie, ob wir in einem befreienden Erinnerungs- und Praxiszusammenhang stehen – mit Menschen, die der Jesus-Story als ethischer Rahmenstruktur vertrauen (B.W. Harrison), die sich leidend widersetzen und parteilich einsetzen, über ihre religiösen oder kulturellen Grenzen hinaus (so auch Elisabeth Schüssler Fiorenzas Vision der „Gefolgschaft der Gleichen“). Diese und andere geben Echo auf die Bibel, in der die „apiru“, Volksmassen am Rande des ägyptischen Imperiums, geschichtlich-theologisch zentral sind.

„Christus“ ist Teil umkämpfter Geschichte, auf ständige Exegese und Re-Interpretation angewiesen. Es ist hoffentlich deutlich geworden, dass diese Interpretation politisch kritikfähig und damit auch ökonomisch, historisch und diskursanalytisch aufgeklärt sein muss. Es würde zu kurz greifen, das „altfinstere Dogma“ durch freundlichere Metaphern zu ersetzen, um den männlich hegemonialen und exklusiven Christusglauben zu überwinden und vielleicht auch, um eine religiöse Sprache angesichts säkularer Kritik und der multikulturellen Gegenwart zu retten. Metaphern sind nicht unbedingt unschuldiger oder konkreter und aussagekräftiger als die Vergegenständlichung Christi in einer partikularen menschlichen Erzählung (auf die auch das altkirchliche Dogma reagierte). Unkritisch verwendete Metaphern oder Bilder können ebenso wie einst die christliche Vergötzung des „Mannes“ zu Fetischen inhumaner Ideologien werden, brauchen also kontextkritische Analysen. Metaphern haben aber für sich, dass die Bibel selbst nicht Dogmatik bietet, sondern im Kontext umkämpfter Geschichte oft metaphorisch spricht und damit das Gottes- und Christusverständnis im Fluss hält. So konnte die biblische Botschaft auch interkulturelle Transformationen aus dem Ursprungsland in alle Welt überstehen.

Ich schlage über antidogmatische und metaphorische Lösungen hinausgehend vor, sich stärker des Bilderverbotes der biblischen - jüdischen und christlichen Tradition - zu erinnern und es aus befreiungstheologischer wie feministischer Sicht anzueignen. Das biblische Bilderverbot könnte vermutlich helfen, repressive Identitäts-Konstrukte zu vermeiden und einer Metaphorik zu entgehen, die sich auf vermeintlich pluralistischer Verträglichkeit ausruht. Zudem schlägt es eine Brücke zum Dialog mit dem Islam, sowohl in der Rezeption seiner Besonderheiten als auch bezüglich der nötigen Relativierung christlicher Gottesvorstellungen und Universalitätsansprüche.²⁸ Das biblische Bilderverbot stört die Selbstzufriedenheit (Es gibt für Israel kein Zurück an die Fleischtöpfe Ägyptens). Es öffnet Raum für den und die „Anderen“ (Moses darf Gott nicht ins Angesicht sehen, sondern kann nur auf der Spur des ‚ganz Anderen‘ bleiben, um den Exodus weiterzuführen, Ex 33,12ff). Als Teil der Sinai-Gebote erinnert es stetig neu an den Exodus und schreibt ihn als Verheißung in das biblische Gottesverständnis ein. Das biblische Bilderverbot ist dialektisch auf die Vision einer befreiten Welt bezogen. So begleitet es den Weg, die Geschichte, die menschliche Praxis, die biblisch begann, aber für alle Menschen offen ist, die sich auf das Leben, das Leiden und das solidarische Miteinander beziehen, für das auch Jesus einstand.

²⁸ Vgl. dazu: DIETER BECKER, Der Gott der Anderen. Glauben Christen und Muslime an den einen Gott? in: S. PLONZ/ W. KLAIBER (Hg.), Wie viel Glaube darf es sein?, 185-206 oder auch: EVANGELISCHE KIRCHE IM RHEINLAND (Hg.), Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott. Zur Frage gemeinsamen Betens. Eine Orientierungshilfe, Düsseldorf 1998.