

Eine christologische Re-Vision der Feministischen Theologie: Der Ansatz Carter Heywards



Gewidmet meiner im Dezember 2008 verstorbenen Mutter Gertrude.

Eine christologische Re-Vision der Feministischen Theologie: Der Ansatz Carter Heywards

Diplomarbeit

zur Erlangung des akademischen Grades

„Magister der Theologie“

an der Katholisch – Theologischen Privatuniversität Linz

Eingereicht bei:

Eingereicht von:

Univ. Prof. Dr. Franz Gruber

Andreas Fürlinger

Betreut von:

Ferihumerstrasse 27/10
4040 Linz

Univ. Ass. Dr. Ansgar Kreutzer
Institut für Fundamentaltheologie
und Dogmatik

Linz 2009

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	3
Vorwort	5
Einleitung	6
Teil I: Grundanliegen des Feminismus und der Feministischen Theologie	8
A Feminismus	8
1 Begriff und Bestandsaufnahme	8
2 Entwicklungslien des Feminismus von 1963 bis heute	9
B Feministische Theologie	14
1 Begriff, Entwicklungen und Inhalte	14
2 Die Rolle von Männern in der Feministischen Theologie	16
Teil II: Feministische Christologie – ein Streifzug	18
1 Allgemeines zur feministischen Rezeption der Christologie	18
2 Sind Christologie und Feminismus unvereinbar?	20
3 Brennpunkte von Christologie(n) aus der Sicht von Frauen	21
3.1 Das Neue Testament – biblische Grundlagen einer feministischen Christologie	22
3.2 Beziehung – die vergessene Dimension der Christologie	24
3.3 Kontextuelle christologische Ansätze	26
4 Gemeinsamkeiten feministischer Re-Visionen der Christologie	27
Teil III: Carter Heywards Christologie der Beziehung	31
A Carter Heyward: Leben und Werk	31
B Entscheidende Wurzeln der Theologie Carter Heywards	34
1 Martin Buber	34
2 Elie Wiesel	37
3 Andere christologische Einflüsse	39
C Die Reinterpretation der Christologie bei Carter Heyward	44
1 Die hermeneutische Norm: Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst	45

2	Kritik an Chalcedon	46
3	Ein neues Jesusbild: Macht in Beziehung.....	47
4	Der neue Entwurf Carter Heywards.....	48
5	Das Böse als Nicht-Beziehung	54
6	Leiden(schaft) Jesu	56
7	Die Essenz der Christologie Carter Heywards	60
	Schluss: Zusammenfassung, Kritik und Ausblick	67
	Literaturverzeichnis	72
	Lebenslauf.....	76

Vorwort

Ich möchte kurz darstellen, wie ich dazu gekommen bin, meine Diplomarbeit über feministische Christologie zu schreiben, was mich motiviert hat, dieses Thema genauer zu betrachten und wem mein besonderer Dank gilt.

Mein Interesse für Feministische Theologie wurde zu Beginn meines Studiums geweckt, beim Erstellen einer Seminararbeit über dieses Thema. In einem Dogmatik-Seminar gegen Ende meines Studiums bot sich dann die Gelegenheit, weiterzuforschen auf dem Gebiet der feministischen Christologie. Im Gespräch mit einer Dozentin unserer Universität kam ich dann auf die Spur *Carter Heywards* und ihres beziehungs-christologischen Entwurfes. Von Beginn der Auseinandersetzung mit ihrem Ansatz habe ich gespürt, dass dieser kreative und nicht sehr systematische Entwurf den Menschen etwas zu sagen hat. Im Studium ihrer christologischen Hauptwerke („Und sie rührte sein Kleid an“, „Jesus neu entwerfen“) hat sich gezeigt, dass *Heywards* Denken und theologisches Forschen auch für mich bedeutsam ist.

Mein Dank gilt allen, die mich während des Erstellens dieser Arbeit auf verschiedenste Weise unterstützt und motiviert haben, besonders den Mitarbeitern des Institutes für Fundamentaltheologie und Dogmatik: Prof. Franz Gruber und Ass. Ansgar Kreutzer, die mich wissenschaftlich betreut haben, so wie Ass. Andreas Telser, der mir seine Hilfe immer wieder angeboten hat.

Meiner Mutter, die im Dezember 2008 verstarb, möchte ich dafür danken, dass sie mir durch ihren Sinn für Gerechtigkeit und ihre Liebe in zwischenmenschlichen Beziehungen das vorgelebt hat, worauf *Carter Heyward* in ihrer Christologie reflektiert. Zuletzt spreche ich meinen Dank meiner Frau Katharina aus, die mich immer wieder motiviert hat, wenn meine Energie erschöpft war.

Einleitung

Carter Heyward ist als amerikanische Theologin und anglikanische Priesterin im europäischen Raum mäßig bekannt. Als feministische Theologin versucht sie, den traditionellen Christologien einen neuen Entwurf gegenüberzustellen. Dabei schreibt sie sowohl als Feministin als auch als Christin und schöpft ihr ganzes kreatives Potential aus, ein Bild eines „neuen Jesus“ zu entwerfen, das auch für Frauen befreiend wirken kann.

Im ersten Teil der Arbeit werden die Grundanliegen des Feminismus und der Feministischen Theologie in den Blick genommen. Dies stellt die Hintergrundfolie dar, ohne die feministische Christologie und der Ansatz *Carter Heywards* nicht zu verstehen ist. Auch der Frage nach der Rolle von Männern in der Feministischen Theologie wird nachgegangen.

Im zweiten Teil wird in Vertiefung ein Überblick über das mittlerweile nicht mehr so kleine Gebiet der feministischen Christologie geboten. Zur Darstellung gelangen zuerst verschiedene Versuche, aus dem Kontext „männlicher“ Christologien auszubrechen. Weiters wird die Frage erörtert, ob „Feminismus“ und „Christologie“ überhaupt vereinbar sind. In einem nächsten Schritt geht es darum, die drei wichtigsten Brennpunkte von Christologie aus der Sicht von Frauen zu beleuchten: Das Neue Testament als biblische Grundlage, Beziehung als vergessene Dimension der Christologie und kontextuelle christologische Ansätze. Mit der Anführung von Gemeinsamkeiten in den feministischen Re-Visionen von Christologie wird einerseits zusammengefasst, welche Aspekte feministische Christologien auszeichnen und andererseits übergeleitet zu Teil drei, der sich im Speziellen *Carter Heyward* und ihrer Christologie der Beziehung widmet.

Da Theologie und Biografie im Entwurf *Heywards* verwoben sind, findet der dritte Teil eine Einleitung durch einen kurzen Überblick über Leben und Werk dieser Theologin. In der darauffolgenden Skizzierung der Wurzeln ihrer Theologie werden die Einflüsse verschiedener Autoren, besonders *Martin Buber* und *Elie Wiesel* auf ihre Christologie dargelegt.

Um die Darstellung der verschiedenen Aspekte der Reinterpretation der Christologie bei *Carter Heyward* und die Essenz dieser Konzeption geht es schließlich im letzten Teil

der Arbeit, deren hermeneutische Norm die Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst ist. Das Konzil von Chalcedon, das das christologische Problem der Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen auf ontologischem Wege löste, stellt einen der Kritikpunkte ihrer Christologie dar. Anstelle dessen versucht sie diese Polarität durch die Betonung von Beziehung in der Kooperation dieser beiden Aspekte zu lösen. Das neue Jesus-Bild, das *Heyward* vertritt, heißt „Macht in Beziehung“. In Bezugnahme auf das Markusevangelium legt sie einen neuen Entwurf vor, der nicht durchgehend systematisch ist und wo sie nicht jeden Gedanken konsequent zu Ende denkt. Was das Modell *Heywards* jedoch auszeichnet, ist die grundsätzliche Offenheit für Neues. Dies zeigt sich unter anderem im Nachdenken über das Böse als Nicht-Beziehung, das Gott nicht will, das jedoch ebenso in ihr eingeschlossen ist wie das Gute.

Im Zuge der Betrachtung der Leiden(schaft) Jesu, der Passion Jesu, die mehr als Moralismus ist, wird auch *Heywards* Sicht von Inkarnation behandelt. An vier Orten sieht sie in unserem Leben Gott inkarniert: im Verhältnis zu unserem Körper, im Verhältnis zur Welt, im Verhältnis zur Geschichte und im Verhältnis zum Bösen.

Das Bleibende für eine feministische Befreiungschristologie jenseits des „Jesus der Geschichte“ und des „Christus des Glaubens“ bildet als Essenz der Christologie *Carter Heywards* den Schluss dieser Arbeit.

Teil I: Grundanliegen des Feminismus und der Feministischen Theologie

A Feminismus

1 Begriff und Bestandsaufnahme

In diesem ersten Teil meiner Arbeit möchte ich den „neueren“ Feminismus, wie er in den 1960er Jahren bzw. Anfang der 1970er Jahre entstand, beleuchten. Damit sollen die Verdienste von Frauen für Frauen seit der Französischen Revolution von 1789 und auch davor nicht geshmälert werden; da dies jedoch keine historische, sondern eine christologisch-dogmatische Arbeit ist, soll der Blick auf die Entwicklungen in den letzten 40 Jahren genügen, vor allem auch deswegen, weil Carter Heyward, geboren 1945, diese Entwicklungen miterlebte.

An den Beginn stelle ich eine Begriffs-Definition:

Das Wort ‚Feminismus‘ hat mindestens zwei Bedeutungsebenen: Zum einen wird es im gleichen Sinne wie der Begriff Frauenbewegung gebraucht und bezeichnet die Zusammenfassung aller Bestrebungen von Frauen um Anerkennung, Selbstbestimmung, Partizipation und soziale Gerechtigkeit. Zum anderen meint es eine Theorie, eine Gesellschaftstheorie bzw. eine weltanschaulich und/oder wissenschaftlich begründete Idee und Perspektive auf die Welt.¹

Man könnte diese beiden Bedeutungsebenen des Feminismus knapp zusammenfassen in eine politische, aktiv auf gesellschaftliche Veränderung ausgerichtete, und eine wissenschaftlich-theoretische, die eher auf Veränderung der Denkgrundlagen ausgerichtet ist, aber öffentlich nicht so stark wahrgenommen wird und, zumindest teilweise, für die politische Dimension als Hintergrundfolie dient. Während es auf der Ebene der politischen Durchsetzung von Zielen der Frauenbewegung eine Art „Windstille“² zu geben scheint, differenziert sich die feministische Theoriebildung zusehends aus. *Silvia Kontos* meint diesbezüglich, dass

die Akademisierung des Feminismus ein Erfolg [ist], soweit sie sich auf die Entfaltung, Ausdifferenzierung und Professionalisierung der Theoriearbeit bezieht, aber sie ist auch

¹ Gerhard, Ute, Art. Feminismus, in: Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002, 134-138, 134.

² Ebd., 136.

eine Verlustgeschichte, nämlich die Geschichte des Verlustes der politischen Intervention in eine veränderte Welt der Geschlechter.³

Der Feminismus, soweit man hier jenen politisch-aktiven meint, steckt in der Krise, analysierte jüngst auch *Regine Bogensberger* in der österreichischen Wochenzeitschrift „Die Furche“.⁴ Soweit lässt sich zu Beginn eine knappe aktuelle Bestandsaufnahme festhalten. Diese vervollständigt sich durch einen Blick in die neuere geschichtliche Entwicklung des Feminismus.

2 Entwicklungslinien des Feminismus von 1963 bis heute⁵

Grundsätzlich kann man beobachten, dass die grobe Gliederung der Abschnitte, in die der neuere Feminismus samt seiner Theoriebildung eingeteilt wird, in Dekaden erfolgt, beginnend mit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts.

Ausgangspunkt der feministischen Theoriebildung stellt nach *Holland-Cunz* das 1963 in den USA erschienene Buch „The Feminine Mystique“ von *Betty Friedan* dar, indem sie für eine „Selbstbefreiung der Frauen“⁶ plädiert. In dieser Anfangszeit und gesellschaftlichen Aufbruchszeit der sechziger Jahre scheint die Lage klar zu sein: Es stehen sich, auch im theoretischen Diskurs, vor allem zwei „Gruppen“ gegenüber: Frauen als die Unterdrückten und Männer, die herrschen. Die wichtigsten feministischen Inhalte dieser Zeit lassen sich rückblickend als „rigoroses ‚Nein‘ zu den herrschenden Verhältnissen und patriarchalen Zumutungen“⁷ herausheben.

In Europa beginnt in den siebziger Jahren eine „physische, psychische und intellektuelle Selbstverständigung“⁸ zentral zu werden. Dies war vor allem deshalb nötig, weil durch den verspäteten Einstieg von Frauen in das große Feld der Wissenschaft erst zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts „Vorstellungen von ‚Geschlecht‘ und ‚Geschlechtlichkeit‘“

³ *Kontos, Silvia*, Mit „Gender“ in der Bewegung? Eine Antwort auf die Frage „Was kommt nach der Genderforschung?“ aus der Perspektive von Frauenbewegung, in: *Casale, Rita / Rendtorff, Barbara* (Hg.), Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft der feministischen Theoriebildung, Bielefeld 2008, 59-76.

⁴ *Bogensberger, Regine*, Was kommt nach den Machos & Emanzen?, in: Die Furche (2009) Nr. 7 (13.2.2009), 21.

⁵ Ich halte mich in diesem Abschnitt v.a. an folgende Darstellungen: *Kontos, Gender*, 59-76 und *Holland-Cunz, Barbara*, Die alte neue Frauenfrage, Frankfurt 2003, 139-173.

⁶ *Holland-Cunz*, Frauenfrage, 139.

⁷ Ebd., 142.

⁸ Ebd., 143.

bereits aus männlicher Perspektive vorgedacht“⁹ waren. Frauen setzen sich mit sich selbst auseinander, sowohl im „internen“ Gespräch als auch wissenschaftlich; es entsteht eine „Art Sozialisationstheorie, die sich vor allem gegen die Naturalisierung von hierarchisierten Geschlechterdifferenzen wandte“¹⁰. Forderungen waren z.B. die Reform des Abtreibungsverbotes oder auch die faktische Gleichstellung von Frauen im Bildungssystem und in der Berufswelt, ebenso die Unterstützung durch Männer, wenn Frauen ihre Ziele verwirklichen wollten. Zu erwähnen ist jedenfalls, dass der Prozess der „Selbstverständigung“ in dieser Dekade nicht konfliktfrei und nicht nur harmonisch abläuft, so dass einige Frauen „den Eindruck gewinnen, dass hier [...] Bevormundung nun unter Frauen stattfindet“¹¹.

Zudem wird rückblickend bemängelt, dass durch das Vordringen von Frauen in die wissenschaftlichen Diskurse der einzelnen Disziplinen das Gemeinsame und Verbindende der Anliegen von Frauen zum Teil verloren ging.

In den achtziger Jahren hießen die großen Schlagworte „Differenzfeminismus“ und „Ökofeminismus“. Die Kernaussage des Differenzfeminismus war,

dass das hierarchische Geschlechtersystem in die ‚Tiefenstruktur‘ von Gesellschaft und Subjekten, in die Wissensdiskurse, die Denkweisen, Wahrnehmungen und Körperkonzepte abgesenkt ist, und deshalb von Anstrengungen zur Gleichberechtigung oder zur Chancengleichheit in Erziehung, Bildung und Arbeit nicht erreicht wird.¹²

Die gesellschaftspolitische Wirksamkeit dieser Theorie zeigte sich vor allem dadurch, dass es gelang, Projekte von Frauen in den verschiedenen Bereichen nicht durch Budgetkürzungen auf Männerseite zu etablieren, sondern die „Ausstattung der Frauenprojekte [...] aus erweiterten Verteilungsspielräumen“¹³ zu bestreiten.

Dies bedeutet, dass auch politisch feministische Forderungen als Modernisierung durchgesetzt werden konnten. Als Kehrseite dieses Erfolges zeigte sich zusehends die Chancenungleichheit zwischen jenen Frauen, die an Einfluss gewonnen hatten und jenen, die noch immer unter ungerechten Strukturen litten. Das „Wir“-Gefühl der Frauengeneration im Aufbruch ging etwas verloren.

⁹ Becker-Schmidt, Regina, Frauenforschung, Geschlechterforschung, Geschlechterverhältnisforschung, in: dies., Feministische Theorien zur Einführung, Hamburg 2000, 14-62, 14.

¹⁰ Kontos, Gender, 60f.

¹¹ Holland-Cunz, Frauenfrage, 145f.

¹² Kontos, Gender, 63.

¹³ Ebd., 64.

Im Ökofeminismus tritt „[n]eben die Kritik der patriarchalen Herrschaft zwischen Menschen [...] die Kritik der patriarchalen Naturbeherrschung“¹⁴. Unter anderem steht das Unglück Tschernobyl für die Folgen einer männderdominierten Naturbeherrschung. Als *eine* entscheidende Denkerin des Ökofeminismus ist *Mary Daly* zu nennen, die einforderte, dass Frauen „sich allen patriarchalen Zumutungen und Lebenswegen verweigern“¹⁵. Eine ebenso scharfe Kritik an männlicher Naturbeherrschung regte sich im Hinblick auf die Reproduktionsmedizin in Themenbereichen, die heute aktueller denn je sind: künstliche Befruchtung, Embryotransfer, Leihmutterhaft oder auch pränatale Diagnostik. Während heute der Fokus eher auf den ethischen Implikationen liegt, ging es in den achtziger Jahren vor allem darum aufzuzeigen, dass es dabei um „herrschaftliche Verwaltung des Lebens“¹⁶ geht, wobei „herrschaftlich“ durchaus als „männlich“ verstanden wurde. Auch politisch bewegte sich einiges in diesem Jahrzehnt. „Die Institutionalisierung feministischer Anliegen kommt erkennbar in Gang.“¹⁷ Beispielhaft waren die erste deutsche Frauenministerin Rita Süßmuth, Stellen für Gleichbehandlungsfragen oder Quotenregelungen, die den Anteil von Frauen in Politik, Forschung oder Wirtschaft sicherstellen sollten, zu nennen.

Den Feminismus der neunziger Jahre zeichneten vor allem „Gleichstellungspolitiken, Antirassismus und Internationalismus“¹⁸ aus. Diese Schlagwörter bedürfen einer Erläuterung:

Unter „Gleichstellungspolitik“ wurde in dieser Dekade die Fortschreibung der institutionellen Manifestierung von feministischen Anliegen, wie sie in den achtziger Jahren begann, verstanden; diese erreichte ihren (vorläufigen?) Höhepunkt.

Das Stichwort „Antirassismus“ deutete in der feministischen Debatte der neunziger Jahre darauf hin, dass vor allem Theoretikerinnen afrikanischer Herkunft einforderten, „Kritik [...] nicht nur auf den Sexismus des Patriarchats (‘gender’), sondern ebenso auf Rassismus (‘race’) und Klassenherrschaft (‘class’)“¹⁹ zu richten. Damit wurde innerhalb der feministischen Theoriebildung der Grundstein zu einer weiteren Ausdifferenzierung gelegt, die u.a. auch die Gegebenheit von Rassendiskriminierung berücksichtigte.

¹⁴ Holland-Cunz, Frauenfrage, 148.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 151.

¹⁷ Ebd., 152.

¹⁸ Ebd., 155.

¹⁹ Ebd. 158.

Gerade angesichts einer erstarkten rechten und rechts-radikalen Szene, nicht nur in Europa, ist Rassismus, und somit auch Antirassismus, ein aktuelles Thema.

Das Schlagwort „Internationalismus“ bezieht sich, neben der Etablierung von frauenpolitischen Themen und Forderungen auf der Bühne der Weltpolitik, auch auf das Thema der Globalisierung in seiner wirtschaftlichen Dimension. Während die Verhandlung feministischer Forderungen in internationalen Organisationen wie der UNO als „Potential für lokale und nationale Politiken“²⁰ wahrgenommen wird, scheint die Globalisierung der Wirtschaft und das Blühen des Neoliberalismus eher zu einer massiven Verschlechterung der Situation von Frauen zu führen. Vor allem die Präkarisierung von Arbeitsverhältnissen, die eine Zunahme von Teilzeitarbeit, geringfügiger Beschäftigung oder auch „working poor“ mit sich bringt, trifft mit voller Wucht mehrheitlich Frauen.

Auf der theoretischen Ebene haben sich Feministinnen an der Dekonstruktion „der Normativität von Geschlecht und den damit verbundenen disziplinären Praktiken“²¹ abgearbeitet und „mit der Konzentration auf die Identitätspolitik das neue, neoliberalen Machtdispositiv in den Geschlechterverhältnissen vernachlässigt“²².

Die Theoriearbeit der neunziger Jahre, die man mit den Stichworten „Dekonstruktivismus“ und „Gender-Theorie“²³ zusammenfassen könnte und die sicher noch andauert, hat dazu geführt, einen „angemesseneren Subjektbegriff für die laufenden Auseinandersetzungen zwischen den Geschlechtern zu entwickeln“²⁴.

Was die aktuelle Situation seit der Jahrtausendwende angeht, lässt sich beobachten, dass

- es einen „Antifeminismus“²⁵ gibt, der auch von Frauen betrieben wird,
- die Akademisierung des Feminismus mit einer „entpolitisierter[n] Theorie“ und einer „[z]erfallender[n] Öffentlichkeit“²⁶ einhergeht,

²⁰ Ebd., 156.

²¹ Kontos, Gender, 66.

²² Ebd.

²³ Astrid Deuber-Mankowsky definiert den Begriff „Gender Theorie“ so: „Den Gegenstand der Gender Studies verstehe ich im Folgenden als Genealogie der Machtverhältnisse und Archäologie des Geschlechts im Verhältnis zur Geschichte der Sexualität, des begehrenden Körpers, der Institutionen, der Disziplinar- und Regierungssysteme, der Identität, der Kategorien Race/Ethnicity, Class, sexuelle Orientierung, Alter etc. und der Wissenssysteme der Natur und der Kultur.“ dies., Gender – ein epistemisches Ding? Zur Geschichtlichkeit des Verhältnisses von Natur, Kultur, Technik und Geschlecht, in: Casale / Rendorff (Hg.), Genderforschung, 169-190, 171.

²⁴ Kontos, Gender, 67.

²⁵ Holland-Cunz, Frauenfrage, 161.

²⁶ Ebd., 164.

- durch die Gender-Theorie sowohl der „Raum als auch der Zwang, Geschlechterverhältnisse und –konflikte zu reformulieren“²⁷, entstand und
- Forderungen nach neuen Orten der „Verknüpfung von Theorie und Politik“²⁸ des Feminismus laut werden.

Im folgenden Teil versuche ich zu skizzieren, wie die Entwicklung des „allgemeinen Feminismus“ sich in der Disziplin der Theologie auswirkte, welche Inhalte die Feministische Theologie in etwa der selben Zeit hervorbrachte und möchte in diesem Rahmen auch der Frage nachgehen, welche Rolle Männern als feministischen Theologen zukommt.

²⁷ Kontos, Gender, 69.

²⁸ Ebd.

B Feministische Theologie

1 Begriff, Entwicklungen und Inhalte

Wenn wir heute selbstverständlich von „Feministischer Theologie“ sprechen, so ist doch anzumerken, dass der Begriff zur Zeit seiner Entstehung umstritten war:

Wurden in den USA Ende der 1960er-Jahre die Begriffe ‚Feminismus‘ und ‚Theologie‘ selbstverständlich verknüpft, war diese Begriffsbildung in Deutschland zunächst umstritten, da sich die deutsche Frauenbewegung dezidiert laizistisch verstand und für viele kirchlich orientierte Frauen der Begriff „feministisch“ zu radikal und negativ besetzt war.²⁹

Für amerikanische Theologinnen wie *Carter Heyward*, auf die ich ja in meiner Arbeit einen Fokus lege, gab es, so weit dies aus ihren Werken erkennbar ist, diesbezüglich keinen expliziten Diskussionsbedarf. Im Gegenteil: Bei *Heyward* – wie auch bei anderen Theologinnen – wird, im Hinblick auf den erst in den 1960er Jahren begonnenen Diskurs, bereits relativ früh die feministische Diskussion in einer theologischen Teildisziplin (bei ihr die Christologie) geführt.

Grundsätzlich³⁰ versteht sich Feministische Theologie nicht als eine „Theologie der Frau“, sondern als eine Theologie von Frauen, „die das religiöse Patriarchat in Gesellschaft, Kirchen und Zusammenleben erkennen, benennen, kritisieren und zu überwinden trachten“³¹. *Doris Strahm* formuliert deshalb: „Feministische Theologie ist eine Form von *Befreiungstheologie*.“³² Sie charakterisiert – mit Blick auf die darauf folgenden Entwicklungen durchaus prophetisch – Feministische Theologie für Frauen als einen „Prozess der Befreiung von gesellschaftlichen und religiösen Zwängen sowie unsere Suche nach einer eigenen Identität“³³.

Weiters gilt es zu erwähnen, dass die Feministische Theologie, wie der Feminismus insgesamt, sowohl eine Theorie als auch eine Praxis darstellt, eine „weltweite,

²⁹ Schneider-Ludorff, Gury, Art. Feministische Theologie, in: Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch, 144-152, 145.

³⁰ Einen kurzen, aktuellen Einblick zu Feministischer Theologie bietet: Scherzberg, Lucia, Feministische Theologie, in: O.H. (Hg.), Theologien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 67-101.

³¹ Meyer-Wilmes, Hedwig, Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie, Regensburg 1996, 10.

³² Strahm, Doris, Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie, Freiburg (Schweiz) 1987, 16.

³³ Ebd.

internationale, interkontinentale und interreligiöse Bewegung und Diskussion“³⁴, die Frauen – im Sinne von Gleichberechtigung – auf Augenhöhe mit Männern bringen möchte. Feministischer Theologie gelingt es und ist es gelungen, ihren eigenen Horizont möglichst weit und universal zu halten, sodass sie „immer im Plural gedacht“³⁵ werden sollte.

Mit dem berühmten Zitat von *Mary Daly*, „Wenn Gott männlich ist, muß [...] das Männliche Gott sein“³⁶, wird angesprochen, wie das tradierte männliche Gottesbild zur Legitimation von Frauendiskriminierung diente, was seitens der Feministischen Theologie die Notwendigkeit entstehen ließ, die Rede über Gott und allgemein die (religiöse) Sprache zu überdenken, zu überarbeiten und neu zu entwerfen. Dieser Prozess dauert an, wobei nach einer fast 2000jährigen Geschichte männlich dominierten Christentums zu fragen bleibt, ob und wann er zu einem Ende kommen kann.

Zu betonen ist im Vorausblick auf die Theologie und Christologie *Carter Heywards* die Diskussion der neunziger Jahre über Gott als „Macht in Beziehung“³⁷, die als „relationale Selbstvergewisserung von Frauen in einer kyriarchalen Kultur“³⁸ verstanden werden kann. Diese Hervorhebung des Wertes der Relationalität bezog und bezieht sich nicht nur auf das Verhältnis zwischen Männern und Frauen. Ökofeministische Annäherungen an die Bibel³⁹ zeigen insgesamt, dass „[g]egenseitige Abhängigkeit [...] das Gegenmodell zum männlich-abendländischen Modell von

³⁴ Meyer-Wilmes, Hedwig, Art. Feministische Theologie. Programm Feministischer Theologie(n), in: Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch, 147-150, 147.

³⁵ Ebd., 148.

³⁶ Daly, Mary, Jenseits von Gottvater, Sohn und Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980, 33.

³⁷ Heyward, Carter, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1992, 30.

³⁸ Schneider-Ludorff, Feministische Theologie, 149.

Zu den Begriffen „kyriarchal“ und „patriarchal“: vgl. Schütz, Helmut, Missbrauchtes Vertrauen.

Herausforderung an Seelsorge, Kirche und Bibelauslegung, in:

<http://www.bibelwelt.de/html/einleitung.html> (Stand: 1.4.2009):

„Ich halte Schüssler Fiorenzas Wortprägung ‚kyriarchal‘ im Sinne von ‚Herrschaftsausübung der Herren‘, also derjenigen Männer, die es geschafft haben, eine Machtposition zu erreichen, für sinnvoll. Das gängige Wort ‚patriarchal‘ bezieht sich ja eigentlich auf ein im Grunde überholtes Stammesdenken bzw. auf eine Gesellschaftsstruktur, in der die Macht des Familienvaters die zentrale Rolle spielt. Da innerhalb der Familien die traditionelle Macht- und Rollenverteilung nach wie vor noch lange nicht überall überwunden ist, behält der Begriff des Patriarchats seine Bedeutung, aber er sollte eingebettet sein in ein übergreifendes Verständnis von gesellschaftlichen Machtformen, die nichts mehr mit dem Vatersein in einer Familie zu tun haben, der Macht der Konzerne und Institutionen, der Staaten und der sie tragenden Parteien.“

³⁹ Sölle, Dorothee / Schottroff, Luise, Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel, München 1996.

Herrschaft“⁴⁰ ist. Auch *Carter Heyward* verhandelt das Thema „Beziehung zur Schöpfung“ innerhalb ihres Entwurfes einer Theologie der Beziehung.

In neuerer Zeit steht etwa *Manuela Kalskys* Dissertation „Christaphanien“⁴¹ für einen Versuch, „von einer materialistischen Strukturkritik befreiungstheologischer Prägung Abstand [zu] nehmen und die Transformation christlicher Symbole in den Vordergrund [zu] rücken“⁴². Dazu gehören vor allem auch Versuche, das Göttliche zu dekonstruieren und im Zuge dessen neue kulturelle Bilder für Gott zu entwerfen (etwa „Clownin“⁴³). Damit wird auch schon angedeutet, dass sich der theologische Raum durch die Arbeit der Feministischen Theologie verändert und diese Disziplin damit ihren Beitrag dazu leistet, dass die angestrebten Veränderungen in allen Bereichen, die menschliches Leben betreffen können, nach und nach stattfinden (werden).

Nun bleibt noch die Frage offen, welche Rolle Männern als feministischen Theologen zukommt.

2 Die Rolle von Männern in der Feministischen Theologie

Zunächst könnte man einen Widerspruch orten, wenn Männer versuchen, Feministische Theologie zu betreiben. Gehören nicht gerade Männer demjenigen Geschlecht an, von dem sich die Theologie feminisitischer Prägung abzusetzen und zu befreien versucht? Diese Frage kann man gleichermaßen mit „ja“ und „nein“ beantworten. Mit Sicherheit kann man jedenfalls feststellen, dass die Debatte der Feministischen Theologie nicht von Männern, sondern naturgemäß von Frauen eröffnet wurde. Wie bereits oben erwähnt, hat sich aber die Diskussion verändert. Die praktische Auswirkung der Debatte ist u.a., dass „[v]ielen jungen Frauen [...] die Konzentration auf ‚weibliche‘ Perspektiven [...] suspekt und einseitig“⁴⁴ vorkommt. So wie in den Gender Studies bereits versucht wird, die Kategorie „Geschlecht“ im Hinblick auf Frauen *und* Männer zu thematisieren, so wird auch in der Feministischen Theologie, wie sie sich aktuell

⁴⁰ Ebd., 58.

⁴¹ *Kalsky, Manuela*, Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000.

⁴² *Meyer-Wilmes, Hedwig*, Programm Feministischer Theologie(n), in: *Gössmann u.a. (Hg.)*, Wörterbuch, 147-150, 149.

⁴³ *Mathiae, Gisela*, Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen, Stuttgart u.a. 1999.

⁴⁴ *Friebe, Katharina*, Perspektivenwechsel?, in: *Gössmann u.a. (Hg.)*, Wörterbuch, 151-152, 152.

zeigt, versucht, Männer in den Blick zu bekommen. Vor allem die Betonung der Relationalität hat dieses Anliegen befruchtet, weil damit herausgestrichen wurde, dass es nur in wechselseitiger Beziehung – zwischen „Männern und Frauen, Frauen und Frauen, Kindern und Erwachsenen, Mensch und Gott, Mensch und Natur“⁴⁵ – möglich ist, konstruktiv, bzw. im Fall der Feministischen Theologie de-konstruktiv, an der Veränderung von Kultur, Gesellschaft und Religion mitzuwirken. Von daher scheint es auch nicht verwunderlich – und damit löst sich der Widerspruch von Männern als Feministischen Theologen auf –, dass Männer sich aktiv in *der* und in *die* Debatte einmischen, weil es ein Anliegen von Frauen und Männern gleichermaßen sein sollte, Theologie zu einem Ort der Befreiung werden zu lassen. Auch für Männer können neue, nicht der Tradition entnommene Gottesbilder und Vorstellungen des Göttlichen befreiend wirken. Vor allem ist das Engagement auch von Männern in der Feministischen Theologie deswegen wünschenswert, weil nicht „Frauen“ oder „Männer“ dazu berufen sind, Gottes Gegenwart und „göttliche Verhältnisse“ auf der Erde zu verwirklichen, sondern alle „Menschen“ als Ebenbild Gottes und die Natur als Spiegel der Göttlichkeit.

⁴⁵ Meyer-Wilmes, Programm, 149.

Teil II: Feministische Christologie – ein Streifzug

1 Allgemeines zur feministischen Rezeption der Christologie

Christologie im Feminismus [...] fordert eine neue Ganzheitlichkeit. Sie will den Separatismus der Geschlechter überwinden und kämpft gegen einen ‚sexistischen‘ Umgang mit weiblichen Traditionen. Daher ist ihr zentrales Thema nicht die Person, sondern die Sache Jesu.⁴⁶

In diesem Zitat *Elmar Klingers* ist schon angesprochen, worum es allgemein in der Perspektive von Frauen und Männern geht, die die Anliegen des Feminismus in die Theologie, genauer in die Christologie, tragen: Es geht um das Reich Gottes und damit um das „Wunder von Heilung und Befreiung“⁴⁷. Damit stellen sich sogleich Fragen: „Wer oder was soll geheilt werden?“ und „Wer oder was soll befreit werden?“ Geheilt werden sollen – aus Sicht Feministischer Theologie – die seelischen und körperlichen Wunden, die Frauen erleiden müssen, weil Männer sie durch direkten oder indirekten, bewussten oder unbewussten Rekurs auf die Bibel oder auf Jesus Christus unterdrücken. Befreit werden soll das Potential von Frauen, die befähigt und beauftragt sind, die Welt durch ihr Mensch-Sein und ihr Frau-Sein mit- und umzugestalten. Um diese Ziele zu erreichen, üben Frauen und Männer berechtigterweise Kritik an gewissen Sprach- und Handlungsmustern, die die Unterdrückungsgeschichte von Frauen fortschreiben. Es ist daher notwendig, das Zentrum des christlichen Glaubens, die Christologie, aus der Sicht von Frauen in den Blick zu nehmen.

In einem kurzen Überblick zählt *Elisabeth Moltmann-Wendel* auf, welche Versuche, „den männlichen Kontext des Christusgeschehens und der Christusdeutung zu verlassen“⁴⁸, bereits unternommen wurden oder werden:

- Der Versuch, tiefenpsychologisch Jesus als den „reifen Mann“ darzustellen, der seine Weiblichkeit integriert hat und damit die „Androzentrismus der antiken Welt“⁴⁹ überwunden hat.

⁴⁶ *Klinger, Elmar*, Christologie im Feminismus. Eine Herausforderung der Tradition, Regensburg 2001, 147.

⁴⁷ Ebd., 149.

⁴⁸ *Molkmann-Wendel, Elisabeth*, Frauen sehen Jesus. Ansätze einer feministischen Christologie, in: *Thomassen, Jürgen* (Hg.), Jesus von Nazaret. Neue Zugänge zu Person und Bedeutung, Würzburg 1993, 25.

⁴⁹ Ebd.

- Eine matriarchale Sichtweise, in der Jesus der Göttin entsprungen ist, sowie auch die Natur im „Schoß der Göttin“⁵⁰ ruht.
- Jesus als „Gesalbter der Frauen“⁵¹, der durch Frauen zu dem wird, der er ist.
- *Elisabeth Schüssler Fiorenza* ist eine Vertreterin, die das Thema „Frauen und Weisheit“⁵² beleuchtet und herausstreckt, dass mit der weiblichen Tradition der Weisheit ein „faszinierendes Gegenbild gegen die Hoheitstitel und Bruderideologien“⁵³ gefunden wurde.
- Da ja Feministische Theologie auch als Befreiungstheologie gesehen werden kann, gibt es eine Variante der feministischen Christologie, die Jesus als Menschen sieht, der einen Prozess der Befreiung (der Frauen) gestartet hat. *Carter Heywards* Ansatz ist u.a. hier einzuordnen, wird aber treffender kategorisiert als
- „Beziehungs-Christologie“: Jesus wird von ihr gedeutet als „Macht in Beziehung“, wobei er nur *eine* Person ist, in der diese inkarniert ist. „[H]ier und jetzt“⁵⁴ ist jedeR dazu befähigt, göttlich zu handeln.
- Im Umfeld von kontextuellen Ansätzen wird Jesus als in Gemeinschaft mit den Frauen stehend gesehen. „Diese christologische Deutung der Jesusgeschichte umgeht das Problem des männlichen Erlösers, indem es die Menschen als Fortsetzer der Erlösung versteht.“⁵⁵

Diese verschiedenen Zugänge und Varianten versuchen alle, die Weiblichkeit in die Christologie zurückzubringen und mit der Tatsache umzugehen, dass Christus ein Mann war. Es drängt sich die folgende Frage auf:

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Vgl. *Mulack, Christa*, Jesus – der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik, Stuttgart 1987.

⁵² Vgl. *Schüssler Fiorenza, Elisabeth*, Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997, v.a. Teil 3, Die Macht der Weisheit, 197-280.

⁵³ *Moltmann-Wendel*, Frauen, 25.

⁵⁴ *Heyward*, Kleid, 44.

⁵⁵ *Moltmann-Wendel*, Frauen, 26.

2 Sind Christologie und Feminismus unvereinbar?⁵⁶

Julie Hopkins zeichnet die Debatte zwischen *Daphne Hampson* und *Rosemary Radford Ruether* nach und hofft

deutlich zu machen, daß feministische Theologinnen sich je nach ihren intellektuellen, politischen und konfessionellen Bindungen an sehr verschiedene Christologien halten und daß jede „Lösung“ des christologischen Problems für Frauen ein Abwägen verschiedener Perspektiven und Anschauungen im Dialog und in experimenteller Praxis sein muß.⁵⁷

Das heißt, dass nicht alle, die die Christologie für Frauen fruchtbar machen wollen, dieselben Voraussetzungen haben und dass daher auch die Intention und das Ergebnis dieser Arbeit eine je andere sein kann und in vielen Fällen auch sein wird – oder *muss*, wie *Hopkins* meint. Im Wesentlichen lassen sich zwei Positionen unterscheiden, die Antwort geben auf die Frage der Vereinbarkeit von Christentum bzw. Christologie und Feminismus:

Daphne Hampson, die sich als „post-christliche“ Theologin versteht, beschreibt in ihrem Buch „Theology and feminism“⁵⁸, dass es früher üblich war – aber heute eher nicht mehr ist –, dass Männer auch Frauen repräsentierten.⁵⁹ Deswegen war es selbstverständlich und unproblematisch, dass Christus die Menschheit repräsentierte, Männer wie Frauen. Die Grundforderung des Feminismus – die Gleichheit von Mann und Frau – lässt sich auf dieser Basis nicht verwirklichen. Deshalb beschreibt *Hampson* das Grundproblem im Hinblick auf die Christologie so:

Natürlich ist das Problem von Feministinnen mit der Christologie, dass Jesus ein männlicher Mensch war und dass es deswegen als ein Symbol, als der Christus, oder als die zweite Person der Trinität, so scheinen würde, dass ‚Gott‘ auf irgend eine Weise ‚männlich‘ wird.⁶⁰

Nicht zuletzt wegen der weitreichenden Folgen eines männlichen Erlösers kommt *Hampson* zu dem Schluss, dass im Letzten Christus nicht als inklusives Symbol verstanden werden kann, das auch für Frauen erlösend wirkt. Zumindest sagt sie, dass das Gefühl vieler Frauen in diese Richtung geht.⁶¹ Sie mahnt ein, dass weder Jesu Verbindung mit dem Göttlichen noch sein Mensch-Sein überbetont werden dürfe,

⁵⁶ Vgl. *Hopkins, Julie*, Sind Christologie und Feminismus unvereinbar? Zur Debatte zwischen Daphne Hampson und Rosemary Radford Ruether, in: *Strahm, Doris / Strobel, Regula* (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg u.a. 1991, 194-207.

⁵⁷ Ebd., 194.

⁵⁸ *Hampson, Daphne*, Theology and feminism, Oxford 1991.

⁵⁹ Vgl. ebd., 51.

⁶⁰ Ebd. 50f (Übersetzung A.F.).

⁶¹ Vgl. ebd. 52.

jedenfalls aber mit dem Mensch-Sein Jesu seine Männlichkeit verbunden bleibt und deswegen alle Probleme, die sich für Frauen daraus ergeben.⁶²

Rosemary Radford Ruether hingegen versteht sich als christliche Feministin. Deshalb sieht sie in ihrem Buch „Sexismus und die Rede von Gott“⁶³ die Notwendigkeit, die Christologie auf den Boden der synoptischen Evangelien zu stellen (was übrigens auch *Hampson* tut), um dann festzustellen, dass die Gestalt Jesus „bemerkenswert vereinbar mit dem Feminismus ist“⁶⁴. „Die Evangelien arbeiten nicht mit dem Dualismus des Maskulinen und Femininen.“⁶⁵ *Radford Ruether* streicht also in ihrem Ansatz eher Leben und Botschaft des Jesus von Nazareth heraus als seine Person und kommt so zu dem Ergebnis, dass Christologie und Feminismus keine Widersprüche darstellen, weil in Jesu Botschaft die Hierarchien umgedreht bzw. umgedeutet werden und dadurch eigentlich die Ungleichbehandlung von Frauen überwunden sein sollte.

Wie auch immer man die Frage der Vereinbarkeit von Christentum bzw. Christologie und Feminismus beantworten mag, diese Debatte zeigt jedenfalls, dass es nicht unumstritten ist, ob Christologie und Feminismus überhaupt zusammen diskutiert werden können und ob es daher so etwas wie eine „feministische Christologie“ überhaupt geben kann oder darf.

Neben dem bei *Carter Heyward* wichtig gewordenen Thema der Beziehung haben sich verschiedene Brennpunkte von Christologie(n) aus der Sicht von Frauen ergeben, die ich im folgenden exemplarischen Überblick vorstellen möchte.

3 Brennpunkte von Christologie(n) aus der Sicht von Frauen

Es lässt sich beobachten, dass es nicht „die feministische Christologie“ gibt, sondern, wie in Punkt 1 angedeutet, verschiedene Zugänge von Frauen und TheologInnen aus den verschiedenen Erdteilen mit ihren je unterschiedlichen Lebenserfahrungen, Konfessionszugehörigkeiten, Interessen und Erfahrungskontexten. Daraus ergeben sich Brennpunkte, Schwerpunktsetzungen einzelner christologischer „Versuche“, wobei ich

⁶² Vgl. *Hampson*, Theology, 59.

⁶³ *Radford Ruether*, Rosemary, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985.

⁶⁴ Ebd., 167.

⁶⁵ Ebd. 168.

mich auf die Bibel, Beziehung und kontextuelle Ansätze beschränken möchte, auch deshalb, weil diese Bereiche in *Heywards* christologischen Ansatz hineinspielen.

3.1 Das Neue Testament – biblische Grundlagen einer feministischen Christologie

„Aus der Frauenperspektive zeigt sich die biblische Überlieferung im Ganzen neu.“⁶⁶ *Elmar Klinger* zeigt auf, dass die Sicht von Frauen für die Bewertung, das Verständnis und den (Neu-)Entwurf einer Christologie wesentlich ist. Als Grund führt er das Verhältnis von Partikularem zu Universalem an: Ersteres macht letzteres transparent.⁶⁷ Das soll bedeuten, dass das Gesamte der bzw. einer Christologie nicht unter Ausblendung der perspektivischen Sicht von Frauen deutlich und sichtbar wird. Damit wird der besondere Wert des weiblichen Perspektivismus betont. Beispielhaft möchte ich Befunde einblenden, die auf den besonderen Zusammenhang zwischen Jesus und den Frauen hinweisen:

- Einige Theologinnen können dem Bild Jesu als „Kind der Weisheit Gottes“⁶⁸ etwas abgewinnen. Für *Elisabeth Schüssler Fiorenza* „steht fest, daß die Jesusleute, die hinter [der Logien – bzw. Spruchquelle] Q stehen, Jesus als einen Propheten der Sophia verstanden“⁶⁹. Während die Rede vom „Reich“ Gottes in der Schau auf den Feminismus problematisiert wird, weil dem Wort eine patriarchale, politische, negative Komponente inne wohnte und wohnt⁷⁰, stellt sich der Vorteil einer Rede von der „Weisheit“ wie folgt dar:

Weisheit ist ein personaler Begriff: Sie meint die Beziehung, in der Jesus zu anderen Menschen steht, in der er ihnen verbunden ist – als Mensch, von denen er sich aber auch – durch seine Handlungen – unterscheidet; denn er lebt, was er verkündet.⁷¹

Weisheit meint also diese Beziehung, die Jesus zu den Menschen *und* zu Gott hat; in der Beziehung zu allen Menschen ereignet sich das Heil Gottes. Auf diesen Aspekt der Beziehung werde ich im Punkt 3.2 eingehen und im

⁶⁶ *Klinger*, Christologie, 149.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Ebd.; vgl. Punkt 1.

⁶⁹ *Schüssler Fiorenza*, Jesus, 213.

⁷⁰ Vgl. *Klinger*, Christologie, 155-163.

⁷¹ Ebd., 156.

Besonderen im dritten Teil meiner Arbeit, der *Carter Heywards* Christologie der Beziehung thematisiert.

- Ein soziologischer Befund des Neuen Testaments lautet, dass Jesus die Frauen in seiner Sprache und in seinem Verhalten würdigte und ernst nahm. Es kann nachgezeichnet werden, dass Jesus sowohl männernahe als auch frauennahe Symbole verwendete. „Für das Reich Gottes wählt er frauennahe Symbole [...]. Der ‚Backofen‘ wird ihm ebenso zum religiösen Symbol wie die ‚Scheune‘.“⁷² Die Lebenswelt der Frauen, mit denen Jesus „wie mit Schwestern umging“⁷³, ist ihm vertraut. Mit *Christa Mulack* ist festzuhalten, dass „[d]ie Lehre vom Reich Gottes als Ende des Patriarchats“⁷⁴ gesehen werden kann.
- In der Betrachtung von biblischen Christusbekenntnissen wird deutlich, dass es solche Bekenntnisse von Frauen gibt, die aber in ihrer Wirkungsgeschichte bei weitem nicht so mächtig und zentral wurden wie jene von Männern. Im konkreten Vergleich zwischen dem Petrusbekenntnis (Mt 16,16: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!“) und dem Marthabekenntnis (Joh 11,27: „Ja, Herr, ich glaube, dass du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll.“) zeigt *Elisabeth Moltmann-Wendel* auf, „daß das Petrusbekenntnis Kirchengeschichte gemacht hat“⁷⁵, während sie am Beispiel des des Marthabekenntnisses festhält:

Die Christusbekenntnisse der Frauen im Johannesevangelium haben eine eigene Dimension: Sie sehen über den Menschen hinaus die ganze Erde, den Weltkreis. Sie sind nicht anthropozentrisch, sondern kosmozentrisch, nicht nur auf den einzelnen Menschen, sondern auf den Kosmos ausgerichtet. Hier ereignet sich das Heil.⁷⁶

Dieses Zitat weist schon voraus auf den christologischen Ansatz *Carter Heywards*, in dem sie versucht, das exklusive Handeln Gottes in, an und durch Jesus als singulären Menschen auszudehnen auf alle Menschen und den Kosmos, auf die Beziehungen, die Menschen zueinander und zur Schöpfung leben und gestalten.

⁷² Mayer, Anton, Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testamentes, Olten ³1983, 235.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Mulack, Christa, Jesus, 196.

⁷⁵ Moltmann-Wendel, Frauen, 36.

⁷⁶ Ebd.

Diese wenigen biblischen Befunde theologischer und soziologischer Natur sollten dazu dienen aufzuzeigen, dass das Feld feministisch-theologischer Forschung in diesem Bereich großflächig ist und als „Basisforschung“ wertvolle Impulse für die Arbeit verschiedener TheologInnen liefert. Um die Bedeutung der Urkunde unseres Glaubens, der Bibel, nochmals zu unterstreichen, soll nun eine während der Jahrhunderte in den Hintergrund gerückte Dimension der Christologie hervorgehoben werden: die Beziehung.

3.2 Beziehung – die vergessene Dimension der Christologie⁷⁷

Inzwischen haben Frauen bemerkt, daß sie in einer männlichen Kultur leben, die Person und Werk eines Menschen ins Zentrum gerückt hat, und daß dabei eine entscheidende Dimension menschlichen Lebens fehlt: *die Dimension der Beziehung*.⁷⁸

Betrachtet man die Christologie aus der Perspektive der Gotteslehre, in der die Trinität als liebendes Beziehungsgeschehen zwischen Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist ausgefaltet ist, wird deutlich, dass *Beziehung* als einer der wesentlichsten Dimensionen in der Christologie gelten kann. Um so mehr muss es verwundern, dass die „*Aktivität* [...], die *Inspiration*, die von ihnen [den Frauen] ausgeht“⁷⁹, in der Entwicklung und Entstehung dogmatischer Abhandlungen zum Thema Christologie mehr oder weniger unbeachtet blieben. Die feministische Theologie / Christologie ist bemüht, die entscheidende Einflussnahme von Frauen auf Jesu Denken und Wirken aufzuzeigen, vor allem, weil festgestellt wurde, dass „*Frauenerfahrungen* [...] im Lauf der Zeit immer stärker ihre theologische Bedeutung“⁸⁰ verloren.

Die Unterstreichung der Dimension der Beziehung leistet in der christologischen Debatte einiges. Sie zeigt uns

einen Menschen, der Menschen braucht, der sich ängstigt, irrt, frustriert ist und nicht isoliert zu denken ist. Ein an starker und unabhängiger Männlichkeit ausgerichtetes Menschenbild hat uns in der Theologie ein entsprechendes Jesusbild hinterlassen [...]: Ein Junge weint nicht, und ein Jesus stöhnt nicht. Im Frauenkontext begegnet uns [...] ein Mensch, den wir vorher nicht gesehen haben. Ein Mensch, der uns neu lehrt, was

⁷⁷ Vgl. Molmann-Wendel, Elisabeth, Beziehung – die vergessene Dimension der Christologie. Neutestamentliche Ansatzpunkte feministischer Christologie, in: Strahm, Doris / Strobel, Regula (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg-Luzern 1991, 100-111.

⁷⁸ Ebd., 100.

⁷⁹ Ebd., 102.

⁸⁰ Ebd., 107.

Inkarnation ist, nämlich Menschwerdung, nicht Mannwerdung, und von dem her es keine Kirche geben kann, die nur von ordinierten Männern geprägt ist. Dieses Menschenbild – und das ist wichtig – tut sich allerdings nur aus der Perspektive von Frauen auf, aus der Kategorie ‚Beziehung‘.“⁸¹

Die Kategorie Beziehung stellt also das Mann-Sein Jesu hinter sein Mensch-Sein und eröffnet Frauen somit einen geeigneten Zugang zur Person Jesu. Diese Funktion ist wahrscheinlich nicht hoch genug anzusetzen und macht verständlich, warum es Theologinnen wie *Carter Heyward* wichtig wurde, diese Kategorie ins Zentrum ihrer theologischen Weltanschauung zu stellen. Viele andere folgten ihr auf diesem Weg der „Betonung der Gegenseitigkeit“⁸². Was im Bezug auf Relationalität zum Vorschein kommt, ist ein Anliegen der feministischen Theologie insgesamt: aufmerksam zu machen auf die Botschaft Gottes, auf die mögliche und erfahrbare Heilung durch Gott im Hinschauen auf sich selbst und den anderen / die andere. *Elisabeth Moltmann-Wendel* weist darauf hin, dass das Thema Gegenseitigkeit theologisch und politisch kontrovers ist:

Gegenseitigkeit kann sehr harmlos und liberal klingen. Welche politische und theologische Brisanz in dieser Vorstellung liegt, zeigen der Elitedenker *Friedrich Nietzsche*, der sie für eine ‚Gemeinschaft‘ hielt, weil sie den Willen zur Macht der Schwachen fördern könnte, und der patriarchale Theologe *Karl Barth*, der jeden ‚Mutualismus‘ ablehnte, weil sie die Superiorität Gottes über den Menschen in Frage stelle.⁸³

Die Rezeption des Themas in dieser Breite kann wohl darauf hinweisen, dass es keine unbedeutende oder gar zu vernachlässigende Größe darstellt, sondern wohl auch mehr ist, als nur „Thema“. Beziehung hat etwas mit Macht zu tun (diese beiden Worte verwendet *Carter Heyward*, um Gott zu beschreiben), und wo es um Macht geht, geht es um viel. Feministische Christologie versucht den Kern des Christentums freizulegen: Die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die auch die zwischenmenschlichen Beziehungen umfasst. In Beziehung wird wahr, wozu niemand alleine fähig ist: Liebe. Weiter unten werde ich diesen Grundpfeiler von *Heywards* Theologie noch einmal thematisieren.

Im Folgenden soll noch ein weiterer Aspekt feministischer Christologie aufleuchten: die „Konstruktion alternativer christologischer Visionen des Heils für Frauen“⁸⁴.

⁸¹ *Moltmann-Wendel*, Frauen, 29f.

⁸² *Meyer-Wilmes*, Programm, 149.

⁸³ *Moltmann-Wendel*, Frauen, 31.

⁸⁴ *Kalsky, Manuela*, Vom Verlangen nach Heil. Eine feministische Christologie oder messianische Heilsgeschichten?, in: *Strahm / Strobel* (Hg.), Verlangen, 210.

3.3 Kontextuelle christologische Ansätze

Verschiedene Kontinente, eine verschiedene Geschichte, verschiedene Kulturen und Gesellschaften, verschiedene politische und religiöse Systeme und andere Unterschiedlichkeiten bilden die Kontexte, in denen Menschen leben. Viele feministischen Theologinnen versuchen durch Einbeziehung der jeweiligen Kontexte, in denen sie leben oder lebten, Wege zu finden, die ihnen und denen, die sich weniger wirksam artikulieren können, helfen, in Christus, in Gott Heil(ung) zu finden. Wie traditionell diese „Vorgehensweise“ ist, belegt die Bibel, belegt das Neue Testament selbst:

Die Erzählungen im Neuen Testament sind keine systematisch-theologischen Abhandlungen über Sünde, Erlösung, Reich Gottes, Kreuz und Auferstehung, sondern es sind Geschichten, die die Komplexität der Antworten auf existentielle Fragen bezeugen – Fragen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und dem Heil der Menschen in ihrer jeweiligen persönlichen, sozialen, politischen und kulturellen Situation.⁸⁵

Manuela Kalsky stellt fest, dass die Dogmatisierung des Glaubens „die Pluriformität der Glaubenszeugnisse im Namen der Einheit des christlichen Glaubens begrenzt“⁸⁶ hat. Kontextuelle Ansätze der Christologie versuchen, den vielfältigen Erfahrungen von Frauen gerecht zu werden, in dem sie, wie beispielsweise *Rita Nakashima Brock*, versuchen, nicht Jesus als Autorität zu sehen, „sondern die Fähigkeit in uns, Bindungen einzugehen, die es uns ermöglichen, einen Funken der erlösenden Vision zu sehen“⁸⁷. Jesus tritt hier als Teil einer „Christa/Gemeinschaft“⁸⁸ auf, die heilend wirkt. Der Aspekt der Erotik ist *Brock* ebenfalls wichtig, die sie auch in Jesus sieht. Über diese Kraft, die in Beziehungen heilsam wirkt, verfügen alle Menschen.⁸⁹

Ein aus Afrika stammender kontextueller feministisch-theologischer Ansatz stammt von *Mercy Amba Oduyoye*⁹⁰. Diese Theologin versucht einen Spagat zwischen Kontinenten und Kulturen. Sie möchte die vielfältigen Traditionen Afrikas mit dem Erbe des Christentums verbinden und steht für die Möglichkeit, Jesus inmitten der bunten Religiosität Afrikas einen zentralen Stellenwert zu geben. In ihrem christologischen Ansatz sind folgende Punkte wichtig:

⁸⁵ Ebd., 208.

⁸⁶ Ebd., 209.

⁸⁷ Ebd., 217.

⁸⁸ Der Ausdruck stammt von *Rita Nakashima Brock*, zit. nach: ebd.

⁸⁹ Vgl. ebd.

⁹⁰ Ich halte mich an die Darstellung in: *Kalsky*, Christaphanien, 195-221.

[I]hre Präferenz einer biblisch fundierten Christologie; die Abkehr von einer abstrakt formulierten, christologischen Lehre, wie sie sie im Dogma von Nicäa und Chalcedon zu finden meint; ihr Glaubensbekenntnis zu Jesus als dem Retter und Heiler, der durch seine Leben spendende und Leben rettende Funktion im Dienst der Gemeinschaft steht und von afrikanischen christlichen Frauen als der Christus, der Gesalbte Gottes, anerkannt wird.⁹¹

Oduyoye bescheinigt den dogmatischen Formulierungen über Jesus Christus im Kontext der afrikanischen Kultur und Lebensrealität keine unmittelbare Aussagekraft. Die christologischen Spekulationen sind ihrer Meinung nach für die Menschen Afrikas nicht so bedeutsam wie die Funktion des Christus als Retter und Heiler Afrikas. Die Vorstellung des Christus als Sohn Gottes aber „ermögliche es allen Menschen – auch Frauen – aufgrund ihrer Imago Dei ihre Christus-Ähnlichkeit einzufordern“⁹². Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass kontextuelle christologische Ansätze in manchen Bereichen gegenüber einer konventionellen Dogmatik sehr kritisch sind. Sie stellen für Frauen, die unter Männerdominanz, Sexismus, Rassismus, Ausbeutung oder Unterdrückung leiden, Wege dar, die es ihnen ermöglichen, mit und im Blick auf Jesus ihr Leben in die Hand zu nehmen, um eine Verbesserung ihrer Situation einzuleiten oder zu bewirken. Vor allem in dieser Funktion sind diese Ansätze ernst zu nehmen und sind eine Bereicherung der Christologie, die von Männern geprägt und entworfen wurde.

Ich habe versucht, wichtige Brennpunkte der Christologie aus der Sicht von Frauen nachzuzeichnen und möchte nun noch – sowohl ergänzend als auch zusammenfassend – darauf hinweisen, in welchen Punkten die Fäden feministischer Christologie zusammenlaufen.

4 Gemeinsamkeiten feministischer Re-Visionen der Christologie⁹³

Wie gezeigt werden konnte, gibt es nicht „die“ feministische Christologie. Kreativität im Entwurf christologischer Modelle darf man Feministischer Theologie sicher nicht absprechen. *Doris Strahm* gelang es in ihrem Wörterbuchartikel „Feministische Christologien“ die Gemeinsamkeiten dieser verschiedenen Annäherungen trotz

⁹¹ *Kalsky*, Christaphanien, 209.

⁹² Ebd., 211.

⁹³ Vgl. Strahm, Doris, Art. Jesus Christus. Feministische Christologien, in: *Gössmann u.a. (Hg.)*, Wörterbuch, 306-313.

„kontextueller Unterschiede und kultureller Vielfalt“⁹⁴ in einigen Punkten zusammenzufassen:

- *Soteriologische Christologien*: In kyriarchalen Strukturen erfuhren und erfahren Frauen Unterdrückung und Unheil. Daher betonen feministische Christologien in Bezug auf die Person Jesu „die Frage nach einem erlösten, gerechten und guten Leben für alle, auch für Frauen“⁹⁵. In Mitteleuropa wird diese Frage anders beantwortet werden als in den ärmsten Regionen dieser Welt.
- *Christologien von unten*: Die Entscheidung zwischen oben (Jesus, der Sohn Gottes, der Erhöhte) und unten (Jesus, in seiner Lebenspraxis die Botschaft Gottes verwirklichte) fällt in feministischen Christologien klar zugunsten des Bezuges zur Lebenspraxis Jesu und seiner Botschaft aus. Frauen sehen sich in die Nachfolge Jesu, die Heil bringt, hineingenommen.
- *Jesus als Befreier der Frauen*: Was und wie Jesus in seiner Zeit lebte, wird als „neu oder einzigartig innerhalb des damaligen jüdischen Kontextes“⁹⁶ beurteilt. Jesus legt mit seiner nicht-partiarchalen Haltung Zeugnis für die umfassende Liebe Gottes ab, die nicht Männer über Frauen oder Frauen über Männer stellt, sondern die die hierarchischen Prinzipien durchkreuzt durch gelebte menschliche Gegenseitigkeit und Bezogenheit. Es ist zu betonen, dass Jesus selbst Jude war und sich mit seiner Haltung nicht gegen das patriarchale Judentum stellte, sondern gegen menschliche Hierarchien an sich.
- *Keine Sühnopferchristologie*: „[D]ie soteriologische Lehre vom Opfer- und Sühnetod Jesu am Kreuz zur Erlösung von der Sünde“⁹⁷ hat für feministische Theologinnen weithin nicht nur wenig bis keine Bedeutung, sondern wird im Kontext von Frauenbefreiung auch als nicht hilfreich angesehen. Diese Lehre wirke nicht befreiend für Frauen sondern verfestige die Rolle von Frauen als Opfer in patriarchalen Zusammenhängen.
- *Relationale Sicht von Gott und Mensch*: Die Bedeutung von Beziehung in feministisch-christologischen Zusammenhängen habe ich bereits oben deutlich gemacht. *Carter Heyward* setzt in ihrem Verständnis des Verhältnisses

⁹⁴ Ebd., 308.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd., 309.

⁹⁷ Ebd.

zwischen Mensch und Gott wie viele andere TheologInnen nicht einen Dualismus an, der sich in Jesus verbunden hat, sondern einen schöpferischen Prozess des mit-erlösenden und befreienden göttlichen Handelns, das die Gesamtheit der Verbundenheit Gottes mit den Menschen, mit der Schöpfung und der Menschen untereinander umschließt.

- *Incarnatio continua*: Was im vorherigen Punkt schon angeklungen ist, wird hier noch einmal im Besonderen deutlich: Gott hat sich – im Verständnis feministischer TheologInnen – nicht exklusiv in Jesus inkarniert, sondern diese Liebesgeschichte Gottes mit Jesus *setzt sich* in jedem und jeder *fort (Kontinuität)*, der/die in der Nachfolge Jesu das Liebeswerk Gottes in Beziehung zu den Menschen und zur Natur fortschreibt. Bei *Heyward* wird dieser Aspekt im Ausdruck „to god“⁹⁸ – „göttlich handeln“ verdichtet.
- *Beziehungschristologien*: Im Mittelpunkt steht hier nicht der heroische Jesus, der alleine vermag, Heilung zu schenken, sondern eine Beschreibung von Beziehung als *die* befreende und heilende Kategorie an sich, die exemplarisch an der Lebenspraxis Jesu abgelesen werden kann. Er ließ Menschen spüren, dass Gott Ungerechtigkeiten und Verletzungen durch seine wohlwollende Zuwendung heilen kann. In Jesu Hinwendung zu den Menschen, auch zu den Frauen, kann erkannt werden, dass Gott liebende Beziehung ist.
- *Der Körper von Frauen als Ort des Heils*: Wurde das Weibliche lange Zeit als das Sündige abgewertet, ist es feministischen TheologInnen ein Anliegen, den weiblichen Körper als Ort der Gegenwart Gottes zu sehen und auch von einer Inkarnation Gottes im weiblichen Körper zu sprechen, um Frauen auch in ihrer Körperlichkeit ernst zu nehmen. „[D]ie Bejahung des weiblichen Körpers als gute Schöpfung Gottes und die Wiederherstellung seiner Integrität wird als integraler Teil der Reich-Gottes-Vision Jesu neu entdeckt.“⁹⁹
- *Eine nicht-androzentrische Christologie*: „Die Ontologisierung des Geschlechts Jesu als essentielles Merkmal des ‚Christus-Seins‘ wird von feministischen Theologinnen der Ersten und Dritten Welt als sexistisch abgelehnt.“¹⁰⁰ Es wird also betont, dass es nicht blasphemisch ist, sich Jesus als Frau vorzustellen, als

⁹⁸ Heyward, Kleid, 97.

⁹⁹ Strahm, Christologien, 310.

¹⁰⁰ Ebd.

„Christa“, die als weibliche Figur am Kreuz das vielfältige Leiden von Frauen symbolisch verkörpert. Theologinnen weisen darauf hin, dass das Mann-Sein Jesu weder zwingend war noch absolut zu setzen ist, dass beispielsweise die Nicht-Zulassung von Frauen zur Weihe in der katholischen Kirche vor diesem Hintergrund nicht gerechtfertigt ist.

Feministische Christologien versuchen also, ausgehend von Jesu Lebenspraxis, Gottes Wirken in der Welt so zu verstehen und zu deuten, dass es für Frauen heilend und befreiend wirkt und ermöglicht, in gerechten Beziehungen das Miteinander von Frauen und Männern als Teil der Schöpfung zu gestalten.

Welche Aspekte feministischer Christologien bei *Carter Heyward* betont werden, habe ich bereits angedeutet. In Teil III soll nun das Augenmerk vor allem auf die Theologie und Christologie dieser anglikanischen Theologie-Professorin und Priesterin gelegt werden, die durch ihre Vision der „Macht der Liebe und der Gerechtigkeit“¹⁰¹ viele Frauen ermutigt hat und durch ihren beziehungs-christologischen Ansatz zahlreiche TheologInnen inspiriert hat, die Botschaft Jesu neu zu verstehen.

¹⁰¹ Vgl. *Heyward, Carter*, Jesus neu entwerfen. Die Macht der Liebe und der Gerechtigkeit, Luzern 2006.

Teil III: Carter Heywards Christologie der Beziehung

A Carter Heyward: Leben und Werk¹⁰²

(Isabel) Carter Heyward wurde am 22. August 1945 in North Carolina, USA, geboren und wuchs dort mit einem Bruder und einer Schwester auf. In Lynchburg, Virginia, besuchte sie das Randolph-Macon Woman's College mit dem Hauptfach Theologie. 1967 immatrikulierte sie sich am Union Theological Seminary in New York City, einer liberalen protestantischen Universität, deren Aushängeschilder im 20. Jahrhundert Reinhold Niebuhr (+1971) und Paul Tillich (+1965) waren. Diese Universität prägte „den Glauben und das Engagement vieler tausender christlicher Frauen und Männer [...], deren Wirken als Geistliche im Kampf für soziale Gerechtigkeit verwurzelt ist“¹⁰³. Im Frühjahr 1971 erlebte Carter Heyward ihre „Wiedergeburt“ in der Kraft des Heiligen Geistes, eine spirituelle Wandlung, ausgelöst durch die Frauenbewegung. Heyward sagte rückblickend: Der „Kampf für die Befreiung der Frauen brachte mich zum Kern des christlichen Glaubens“¹⁰⁴. Ganz bewusst spricht Heyward in ihren christologischen Büchern als Feministin *und* Christin:

Deshalb spreche ich als Feministin, denn ich bin Teil jener Bewegung unter Frauen und Männern, die dafür kämpft, daß unsere Menschenrechte in einer gerechten und moralischen Welt für alle verwirklicht werden. Ich spreche als Christin, als Frau, die innerhalb einer Tradition von Menschen arbeitet, die im Leben und Lehren des Jesus von Nazareth einen positiven Sinn gefunden haben. Ich stelle mich ganz bewußt in diese Tradition.¹⁰⁵

Heyward bekennt sich auch zu ihrer Homosexualität. Die eigene Begründung ihrer sexuellen Haltung ist dahingehend, dass sie „Ermutigung und Kraft am meisten in der Gemeinschaft von Frauen gefunden“¹⁰⁶ hat. Heterosexualität ist für sie nicht der Weg, der sie kreativ und partizipativ sein lässt.

¹⁰² Zur Biographie: Heyward, Kleid, 15-19; 109; Kalsky, Christaphanien, 160-163;
http://de.wikipedia.org/wiki/Isabel_Carter_Heyward (Stand: 2.5.2009);
http://en.wikipedia.org/wiki/Carter_Heyward (Stand: 2.5.2009);
http://www.columbia.edu/cu/lweb/img/assets/6396/Heward_CFA51305PDF2.pdf (Stand: 2.5.2009).

¹⁰³ Heyward, Kleid, 16.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd., 17.

¹⁰⁶ Ebd.

Am 29. Juli 1974 ließ sie sich gemeinsam mit zehn anderen Frauen zur Priesterin der Episcopal Church¹⁰⁷ weißen. Dieser „Vorgang“ wurde in einer dringenden Sitzung der Bischöfe zunächst für ungültig erklärt, ebnete aber den Weg dafür, dass die Weihe zwei Jahre später, 1976, anerkannt wurde und damit das Priestertum der Frauen durch diese Kirchengemeinschaft.

Inwieweit Theologie und Biographie bei *Carter Heyward* verknüpft sind, kann, *Manuela Kalsky* zitierend, so festgehalten werden:

Auffallend an Heywards Versuch, Gott als Macht-in-Beziehung zu denken, ist der existentiell-(auto)biographische Charakter ihrer theologischen Überlegungen. Schonungslos konfrontiert sie die LeserIn mit ihrer persönlichen Geschichte: mit ihrem Kampf um die Ordination zum Priester, einem Wunsch, den sie bereits als Kind gehegt hatte, mit ihrem ‚coming out‘ als Lesbe Ende der 70er Jahre, ihren Reisen nach Nicaragua, mit ihrer Therapie, ihren seelischen und körperlichen Zusammenbrüchen, ihrem Alkohol- und Bulimieproblem. Heywards existentielle Erfahrungen [...] liegen in all ihrer Verletzlichkeit offen und bloß [...]. Heyward hat damit die Einsicht der Frauenbewegung, dass das Persönliche politisch ist, radikal auf ihr Theologieverständnis angewendet.¹⁰⁸

Von 1975 bis 2006 lehrte sie Systematische Theologie an der Episcopal Divinity School in Cambridge, Massachusetts in den USA. *Heyward*‘s Themen als Priesterin und Theologin waren stets kontroversielle: „Religion, Familienwerte, Sucht und Rehabilitation und die Qualität von Beziehungen, die wir untereinander aufbauen.“¹⁰⁹

Ihre Forschungsschwerpunkte als Professorin waren Anglikanische Theologie des 19. Jahrhunderts, Feministische Befreiungstheologie und Theologie der Sexualität.¹¹⁰ Im Rahmen der Feministischen Befreiungstheologie legte sie in zwei Büchern („Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung.“ und „Jesus neu entwerfen. Die Macht der Liebe und der Gerechtigkeit.“) eine „christo-poetische Reinterpretation der Christologie“¹¹¹ vor. Es darf wohl auf die Frage der Systematik und Kongruenz der von *Heyward* vorgelegten Reinterpretation der Christologie *Manuela Kalskys* Feststellung einiges Gewicht beigemessen werden: „Heywards kreatives und assoziatives Denken erfolgt oftmals auf Kosten einer sorgfältigen

¹⁰⁷ Die Episcopal Church in den Vereinigten Staaten ist Teil der Anglikanischen Kirchengemeinschaft und vornehmlich dort vertreten.

¹⁰⁸ *Kalsky*, Christaphanien, 160f.

¹⁰⁹ http://www.columbia.edu/cu/lweb/img/assets/6396/Heward_CFA51305PDF2.pdf (Stand: 2.5.2009, Übersetzung: A.F.), 2.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 3.

¹¹¹ *Kalsky*, Christaphanien, 162.

systematischen Anwendung von Begriffen und theologischen Gedankengängen, was nicht selten zu in sich widersprüchlichen Aussagen führt.“¹¹²

Mit diesem Hintergrundwissen ausgestattet, soll nun zunächst eine Begutachtung der theologischen Wurzeln der Theologie *Heywards* (Teil B) stattfinden, um anschließend auf die konkrete Ausformung ihrer „Reinterpretation der Christologie“ (Teil C) zu fokussieren.

¹¹² Ebd.

B Entscheidende Wurzeln der Theologie Carter Heywards

1 Martin Buber

Dorothee Sölle streicht in der Einleitung zu *Carter Heywards* christologischem Neuentwurf¹¹³ heraus, dass diese in ihrer Beziehung zum Judentum „die tiefste Treue zur Tradition“¹¹⁴ ausdrückt. Konkret meint *Sölle* damit den Einfluss des Denkers *Martin Buber*¹¹⁵ auf die Theologie *Heywards*. Martin Bubers Hauptwerk, in dem er das Thema „Beziehung“ entfaltet, ist das Werk „Ich und Du“¹¹⁶. Es soll im Folgenden nicht darum gehen, *Martin Bubers* Weltanschauung zu verstehen oder im direkten Vergleich alle Gemeinsamkeiten zwischen *Buber* und *Heyward* darzustellen. Vielmehr sollen durch eine Skizzierung des (philosophischen) Zuganges *Bubers* und der Begrifflichkeiten, die er entwickelt, die Ähnlichkeiten und die geistige Mit-Vaterschaft zu *Heywards* Theologie, die die Beziehung in die Mitte stellt, sichtbar werden.¹¹⁷

Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.¹¹⁸

Buber kennt in „Ich und Du“ zwei „Grundworte“: Das Grundwort Ich-Du und das Grundwort Ich-Es. Dieses „dialogische Prinzip bezeichnet eine ‚Haltung‘, mit der der Einzelne der Wirklichkeit gegenübertritt, eine Haltung, die keiner geordneten Begriffsstruktur entspricht“¹¹⁹. Was aber soll die Unterscheidung zwischen Ich-Du und Ich-Es bedeuten? *Gerhard Wehr* beschreibt die Unterschiedlichkeit der zwei verschiedenen Haltungen des Ich gegenüber einem Du und gegenüber einem Es so: „Wo das Gegenüber als ein bloßes Es, als eine Sache von einer Zuschauerhaltung aus objektartig in Augenschein genommen wird, da ist Beziehung echt personhafter

¹¹³ Einleitung: *Heyward*, Kleid, 7-13.

¹¹⁴ Ebd., 11.

¹¹⁵ *Martin Buber* lebte von 1878 bis 1965 und war ein österreichisch-israelischer Religionsphilosoph.

¹¹⁶ *Buber, Martin, Ich und Du*, Köln 1923; die Seitenangaben und Zitate beziehen sich auf den Nachdruck: *Schneider, Lambert / Bachem, Peter* (Hg.), *Martin Buber. Ich und Du*, Heidelberg 1966.

¹¹⁷ Ich halte mich im Folgenden v.a. an: *Werner, Hans-Joachim*, *Martin Buber*, Frankfurt – New York 1994, 20-126.

¹¹⁸ *Buber, Ich*, 10f.

¹¹⁹ *Werner, Buber*, 20.

Hinwendung ausgeschlossen.“¹²⁰ Hier ist das Wesentliche ausgesprochen: Ich-Es bedeutet, dass das Gegenüber als Objekt wahrgenommen wird, dass ich selbst Subjekt und nicht Person bin. Ich-Du meint die „personhafte Hinwendung“, in der ich mehr als bloß Subjekt bin gegenüber einem Objekt, nämlich Person in echter beziehungshafter Hinwendung zu meinem Gegenüber.

Hier tut sich die wohl größte Ähnlichkeit zwischen *Buber* und *Heyward* auf: in der Betonung von Beziehung (Ich-Du). Ich-Du meint die unmittelbare Beziehung, die in der Gegenwart stattfindet. Diese Beziehung ist Begegnung. „Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“¹²¹ Ich-Es hingegen steht dem Ich-Du gegenüber und kontrastiert es. Es sind zwei verschiedene Ebenen gemeint, die völlig verschieden sind. Ich-Es beschreibt das Verhältnis zu den Gegenständen: „[D]ie eigentliche Grenze, freilich eine schwebende, schwingende, führt [...] zwischen Gegenwart und Gegenstand.“¹²² Damit darf aber fälschlicherweise mit „Gegenstand“ nicht das verstanden werden, was wir umgangssprachlich darunter verstehen. Mit „Gegenstand“ oder mit der Relation „Ich-Es“ ist alles gemeint, was nicht eine gegenwärtige Beziehung mit einem „Du“ bedeutet. Ein „Du“ kann ein Mensch sein, aber auch ein Baum oder eine „geistige Wesenheit“¹²³, namentlich Gott.

„Die Ich-Es-Relation ist [...] durch den Vorrang der Erfahrung geprägt. In ihr dominiert die Tendenz des Einordnens von Neuem in schon Gewußtes, die Haltung des Ausnutzens und Gebrauchens.“¹²⁴ Es zeigt sich also, dass Ich-Es nichts Unmittelbares beinhaltet, sondern eine unendlich größere Distanz als Ich-Du. Beziehung entfaltet sich nach *Buber* nur im Ich-Du, Liebe nur „zwischen Ich und Du“¹²⁵. Welch großes Einfühlungsvermögen der Jude *Martin Buber* in die Welt des Christentums hatte und welch großer Zusammenhang im Denken *Bubers* und *Heywards* in Bezug auf die Person Jesu und dessen Beispiel der Liebe, hinsichtlich der Verantwortung des Einzelnen für den anderen besteht, soll dieses Zitat belegen:

Liebe ist ein welhaftes Wirken. Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe; Gute und Böse, Kluge und Törichte, Schöne und Häßliche, einer um den andern wird ihm wirklich und zum Du, das ist, losgemacht, herausgetreten, einzig und gegenüber wesend; Ausschließlichkeit ersteht wunderbar Mal

¹²⁰ Wehr, Gerhard, Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung, Zürich 1991, 159.

¹²¹ Buber, Ich, 18.

¹²² Ebd., 19.

¹²³ Ebd., 12.

¹²⁴ Werner, Buber, 30.

¹²⁵ Buber, Ich, 22.

um Mal – und so kann er wirken, kann helfen, heilen, erziehen, erheben, erlösen. Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du: hierin besteht, die in keinerlei Gefühl bestehen kann, die Gleichheit aller Liebenden, vom kleinsten bis zum größten und von dem selig Geborgenen, dem sein Leben in dem eines geliebten Menschen beschlossen ist, zu dem lebenslang ans Kreuz der Welt Geschlagenen, der das Ungeheure vermag und wagt: *die Menschen zu lieben.*¹²⁶

Hier klingen mindestens zwei Dinge an, die *Carter Heyward* sehr detailliert aufgreift: Ihr Verständnis von echter Liebe, das nicht fälschlicherweise im Gefühl besteht, sondern in der Verantwortung für den anderen und die herausragende Bedeutung und das besondere Vorbild Jesu. Außerdem spiegelt die offenen Haltung *Bubers* gegenüber dem Christentum auch die ökumenische Offenheit *Heywards* wider, die feministische TheologInnen grundsätzlich auszeichnet. *Heywards* Beziehungs-Theologie profitiert eindeutig von den Anschauungen *Bubers*.

Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass bei *Buber* Beziehung in dreierlei Hinsicht beschrieben wird. „Drei sind die Sphären, in denen sich die Welt der Beziehung errichtet.“¹²⁷ Gemeint sind „das Leben mit der Natur“ (Natursphäre), „das Leben mit den Menschen“ (Menschensphäre) und „das Leben mit den geistigen Wesenheiten“ (geistige Sphäre)¹²⁸. Dies bedarf einer Erläuterung:

Die Ich-Du Beziehung, die eigentliche und innige Beziehung, beschränkt sich bei *Buber* nicht auf das, was sich zwischen Menschen ereignet, sondern wird auf Tiere und Pflanzen ausgeweitet. Wiederum ist zu beachten, dass das Verhältnis Mensch-Tier oder Mensch-Pflanze auch das eines Ich-Es sein kann, sowie auch das Verhältnis zwischen Menschen untereinander ein Ich-Es sein kann, wenn die Begegnung keine verantwortete und innige ist. Aber die Verbindung Mensch-Natur kann auch ein Ich-Du Verhältnis sein, ebenso wie die Verbindung Mensch-Mensch ein Ich-Du Verhältnis sein kann, wenn ich den anderen in seiner Ganzheit meine (so wie Gott ihn meint, könnte man hinzufügen). Die drei Sphären beschreibt Buber so:

Die erste: das Leben mit der Natur. Da ist die Beziehung im Dunkel schwingend und untersprachlich. Die Kreaturen regen sich und gegenüber, aber sie vermögen nicht zu uns zu kommen, und unser Du-Sagen zu ihnen haftet an der Schwelle zur Sprache.

Die zweite: das Leben mit den Menschen. Da ist die Beziehung offenbar und sprachgestaltig. Wir können das Du geben und empfangen.

¹²⁶ Ebd., 22f.

¹²⁷ Buber, Ich, 12.

¹²⁸ Alle drei: Ebd.

Die dritte: das Leben mit den geistigen Wesenheiten. Da ist die Beziehung in Wolke gehüllt, aber sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend. Wir vernehmen kein Du und fühlen uns doch angerufen.¹²⁹

Beziehung ist bei Buber also das, was den gesamten menschlichen „Kosmos“ beschreibt, all das, womit Menschen konfrontiert sind: andere Menschen, die Natur und Gott.

Es konnte also gezeigt werden, wie *Buber* Beziehung definiert. Auch bei *Heyward* spielen alle drei Komponenten von Beziehung eine Rolle, die Betonung liegt aber sicher auf der „Menschenosphäre“ und der „geistigen Sphäre“. *Martin Buber* und *Carter Heyward* ähneln sich auch in der Hinsicht, dass ihre philosophischen und theologischen Weltanschauungen mystische Züge tragen. Die geistige Mit-, „Vaterschaft“ des österreichisch-israelischen jüdischen Religionsphilosophen an der Theologie der amerikanischen feministischen Dogmatikerin und Priesterin ist, wie in einigen Parallelen aufgezeigt werden konnte, unübersehbar.

Von einer anderen Seite, von der „Rückseite“ könnte man sagen, nähert sich *Carter Heyward* dem Thema Beziehung in Bezugnahme auf *Elie Wiesel*¹³⁰, der einer der bekanntesten Überlebenden des Holocaust ist.

2 Elie Wiesel

In zwei Kapiteln ihres christologischen Frühwerkes („Und sie rührte sein Kleid an“) widmet *Carter Heyward* sich *Elie Wiesels* Erfahrung einer „Welt ohne Beziehung“¹³¹. Gemeint ist die Erfahrung von A-7713 (*Wiesels* Gefangenenummer in Auschwitz), der im Konzentrationslager erlebte, wie eine Welt ohne Beziehung aussieht.

Der Holocaust wird als die Negation – Auslöschung, totale Zerstörung – der Beziehung erfahren. In dem Maß, wie für Wiesel Beziehung das ist, was radikal gut ist, ist der Holocaust die Erfahrung des radikal Bösen: die Vernichtung der Bedeutung und des Wertes menschlicher Erfahrung; die Nichtigerklärung der menschlichen Existenz; das, was völlig ohne Beziehung ist.¹³²

Die Nazis arbeiteten systematisch daran, die Juden daran zu hindern, sich als Menschen zu fühlen. In unzähligen Aktionen wurden die Beziehungen zwischen Ariern und Juden

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Elie Wiesel wurde 1928 geboren, überlebte den Holocaust und ist amerikanischer Schriftsteller.

¹³¹ *Heyward*, Kleid, 131.

¹³² *Heyward*, Kleid, 138.

zu unterbinden versucht, und vielfach gelang dies. In den Konzentrationslagern wurde auch versucht, die Verbindungen jüdischer Gefangener untereinander zu verhindern, mehr oder weniger erfolgreich durch den Einsatz von Funktionshäftlingen, den sogenannten Kapos, die aus den jüdischen Gefangenen rekrutiert wurden. Als *Wiesel* auch seinen Vater im KZ verliert, wird er „in das ideale Opfer der Gewaltherrschaft verwandelt: in eine Kreatur, die unfähig zur Beziehung ist“¹³³. Wie waren die Grausamkeiten des Mordens und Schändens in den Konzentrationslagern möglich, muss man fragen. *Carter Heyward* meint, dass „[d]iese Grausamkeit und dieses Unrecht [...] aus einer willentlichen Ablehnung der Macht in Beziehung, aus einer Negierung der Beziehung an sich“¹³⁴ resultierte. Eine Mitschuld am Holocaust gibt sie einer Theologie, „in der eine dominierende Gottheit menschliche Beziehung und Entscheidung unterdrückt und negiert“¹³⁵. Solch ein theologischer Hintergrund hätte die Strukturen, wie sie politisch umgesetzt wurden, mitermöglicht. Dies ist einer der wesentlichsten Gründe, die *Heywards* Einsicht stützen, Gott ist „Macht in Beziehung“. *Elie Wiesel* beginnt, bezugnehmend auf seine Geschichte als A-7713, Fragen zu stellen. Jüdischerseits wie auch christlicherseits wird die Frage nach der Möglichkeit des Bösen bei gleichzeitiger Allmacht Gottes im philosophischen Rahmen der Theodizee (Rechtfertigung) behandelt. *Wiesel* versucht diesem Schema bewusst auszuweichen, er „macht keinen Versuch, Gott zu rechtfertigen“¹³⁶. Gott bleibt ihm eine Frage. „Wiesel ist zu der Überzeugung gelangt, daß sogar das Fragen und Zweifeln eine Bestätigung der Existenz, wenn nicht sogar der Gerechtigkeit Gottes bedeutet.“¹³⁷ In seiner Vorgangsweise, Gott als offene Frage zu entwerfen, ist *Wiesel* nicht alleine.¹³⁸ Seine Methode wird umso mehr verständlich, wenn man bedenkt, dass es vor dem Hintergrund der kaum beschreiblichen und vielleicht auch unvergleichlichen Gräuel, die er erlebt hat, keine absoluten Antworten geben kann. Gott ist in Anbetracht von brennenden, erschossenen Kindern und von Millionen ermordeten Menschen, die als „Ungeziefer“ galten, nicht zu rechtfertigen. Aber man kann hoffen, dass „das Fragen

¹³³ Ebd., 140.

¹³⁴ Ebd., 147.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ebd., 150.

¹³⁷ Ebd., 156.

¹³⁸ Vgl. z.B. *Houtepen, Anton W.J.*, Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999.

nach Gott uns die Augen für Gott selbst öffnet, den Ewigen, den Allerhöchsten, als Frage an uns“¹³⁹.

Was bei *Carter Heyward* stärker als bei *Elie Wiesel* in den Blick kommt, ist der Fokus auf unsere eigene menschliche Verantwortung:

Theologische Spekulationen – wie etwa die Theodizee, der philosophische Versuch, Gott zu rechtfertigen – lenkt uns auf gefährliche Weise von der unmittelbaren moralischen Aufgabe ab, die Menschheit zu ihren eigenen Bedingungen ernst zu nehmen, damit in der Welt Gerechtigkeit hergestellt wird. Gott mag überall derselbe sein oder nicht. Die zwingendste Frage für uns ist, was wir, die Menschen, tun und sein wollen, wo wir auch sind.¹⁴⁰

Heyward betrachtet neben *Wiesels* Fragen an Gott seine Analyse des Bösen und seiner „Ethik der Beziehung“¹⁴¹. Den „Charakter des Bösen [legt er] als eine psychosoziale Struktur des Nicht-Vorhandenseins von Beziehung offen“¹⁴². Gleichzeitig betont sie die Bedeutung von Macht: „Ideale Opfer sind Frauen und Männer, die sich ohnmächtig fühlen, in Beziehung zu irgend jemandem auch nur irgend etwas bewirken zu können.“¹⁴³ Jesus war sich bewusst, etwas bewirken zu können, und seine Macht wirkt bis heute. In Jesu Nachfolge sind wir wohl aufgerufen, von unserer „Macht in Beziehung“ Gebrauch zu machen. *Heyward* betont die Mitverantwortung von uns Menschen an der Erlösung vom Bösen und an der Verwirklichung von Liebe: „Wenn Gott allmächtig ist, ist er es in und durch die Macht menschlicher Liebe.“¹⁴⁴

Waren es bei *Martin Buber* die Betrachtungen über Beziehung an sich, die *Heyward* inspirierten, so war es bei *Elie Wiesel* das Beispiel der Abwesenheit von Beziehung. Neben den grundlegenden Einflüssen *Martin Bubers* und *Elie Wiesels* gibt es noch andere christologische Positionen, die *Carter Heyward* in ihre Betrachtungen mit einbezieht.

3 Andere christologische Einflüsse

Die Positionen, die *Carter Heyward* in einer Zusammenfassung reflektiert, sind jene von *Dietrich Bonhoeffer*, *Jürgen Moltmann*, *Jon Sobrino* und *Dorothee Sölle*, wobei zu

¹³⁹ *Houtepen*, Gott, 9.

¹⁴⁰ *Heyward*, Kleid, 159.

¹⁴¹ Ebd., 160.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Ebd., 161.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 164.

erwähnen ist, dass *Dietrich Bonhoeffers* theologische Überlegungen als Grundlage für die Christologien der anderen drei TheologInnen gelten können.¹⁴⁵

„Bonhoeffer sagt, daß wir in einer Welt leben, in der wir nicht nur ohne Gott zurechtkommen müssen, sondern überdies froh sein sollten, daß dies so ist.“¹⁴⁶ Man könnte diese Aussage missverstehen: Wir Menschen sollten froh sein, keinen Gott zu „haben“. Das ist nicht gemeint. Was *Heyward* herausarbeiten will, mit Rückgriff auf *Bonhoeffer*, ist die „Mündigkeit“¹⁴⁷ der Welt, die Verantwortung, die wir als Menschen auf dieser Welt für diese und untereinander haben. Was beide stark verbindet, ist die zentrale Bedeutung von Jesus Christus und seine Erfahrbarkeit allein in Beziehung zu einem Gegenüber. *Hans-Jürgen Abromeit* schreibt in einer Analyse von *Bonhoeffers* erfahrungsbezogener Christologie:

Vielmehr haben wir in der Person Christi den einzigen Fixpunkt, den wir im Prozeß des Lebens haben können. Aber wir ‚haben‘ Christus nur so, wie man Personen haben kann – in der *personalen Beziehung*, nie als Besitz und durch Definitionen beschreibbar, aber in Begegnung immer wieder aufs Neue als originales Gegenüber erfahrbar.¹⁴⁸

Überhaupt muss gesagt werden, dass für beide der Angelpunkt zwischen der Welt Gottes und der Welt der Menschen *Jesus Christus* ist. „Nur von der Person Christi aus kann es zur gegenseitigen Erschließung von Welt und Gott kommen.“¹⁴⁹ Durch das Aufzeigen dieser Parallelen zwischen *Bonhoeffer* und *Heyward* hat sich aber der Vergleich nicht erschöpft. Es zeigt sich in einem wesentlichen Punkt ein markanter Unterschied: Während *Bonhoeffers* Denkrichtung von Gott zur Welt ist¹⁵⁰, ist dies bei *Heyward* nicht ganz klar. Ihr ist es wichtig, eine Balance zwischen der Verantwortung Gottes und der von uns Menschen zu beschreiben und zu denken.¹⁵¹ Dies ist ihr vor allem deswegen wichtig, um nicht die theoretische Möglichkeit zu eröffnen, dass Menschen ihre Verantwortung unter Berufung auf die Macht Gottes und die eigene Ohnmächtigkeit auf Gott abschieben könnten. An *Bonhoeffer* gefällt *Heyward*

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 121.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.

¹⁴⁸ *Abromeit, Hans-Jürgen*, Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie, Neukirchen-Vluyn 1991, 125 (Hervorhebung A.F.).

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Vgl. ebd.

¹⁵¹ *Heyward, Kleid*, 52: „Wie es in jeder Beziehung geschieht, wird Gott in unserer Beziehung zu ihm von der Menschheit und der Schöpfung bewegt und beeinflußt, geradeso wie wir von Gott bewegt und beeinflußt werden.“

deswegen, dass er Gott als „Arbeitshypothese“ bezeichnet und so ein Fundament legt, „mit dem andere sich ernsthaft auseinandersetzen müssen“¹⁵².

Mit Jürgen Moltmann hat Carter Heyward die besondere Schwierigkeit, dass ihr seine Christologie, die er in „Der gekreuzigte Gott“¹⁵³ entfaltet, zu „jenseitig“ erscheint. Sie stößt sich daran, „daß Gott als ‚außerhalb‘ von uns gedacht wird, während wir in Gott sind“¹⁵⁴. Heyward hegt das Gefühl, dass Moltmann seine LeserInnen ständig in etwas zurückholt, was „eine Zuschauerloge ist, um Gott in Beziehung zu Gott zu betrachten. Mir ist nicht klar, was dies mit dem menschlichen Jesus oder mit uns zu tun hat“¹⁵⁵.

Wesentliche Parallelen zwischen den beiden sind sowohl die kritische, engagierte Zeitgenossenschaft¹⁵⁶ als auch die politische Dimension der christologischen Ansätze, einhergehend mit der Betonung von Relationalität. Geiko Müller-Fahrenholz schreibt, die Trinitätslehre Moltmanns zusammenfassend:

Trinitarisch zu denken, bedeutet nunmehr, alles Geschaffene in gleichwertigen Beziehungen zu denken, alle Vorgänge in ihrer Relationalität zu betrachten, ihre wechselseitige Bedingtheit und Geschichtlichkeit ernst zu nehmen. Und damit verhilft die trinitarische Theologie zu einer kritischen Betrachtungsweise religiöser, sozialer, politischer und ökonomischer Verhältnisse.¹⁵⁷

Auch in Bezug auf die Schöpfung wird sowohl bei Moltmann wie auch bei Heyward klar, dass man sie nur als beziehungshaftes Geschehen verstehen kann.¹⁵⁸

Ein weiterer christologischer Einfluss ist die Theologie Jon Sobrino. Heyward wertet sie als „glänzende[n] Versuch, eine ‚Christologie von unten‘ zu konstruieren“¹⁵⁹ und sieht viele Parallelen zu Moltmann. Das grundsätzliche Problem, das Heyward feststellt, beschreibt sie so:

Wie Bonhoeffer und Moltmann scheint Sobrino zwischen zwei Polen eingewängt zu sein. Auf der einen Seite steht seine Auffassung [...] von der Menschheit und einem immanenten Gott, auf der anderen Seite steht der Glaube an eine Gottheit, deren

¹⁵² Ebd., 122.

¹⁵³ Moltmann, Jürgen, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.

¹⁵⁴ Heyward, Kleid, 123.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Vgl. Müller-Fahrenholz, Geiko, Jürgen Moltmann. In der Befreiungsgeschichte Gottes, in: O.H. (Hg.), Theologien, 159-178, 159.

¹⁵⁷ Ebd., 171.

¹⁵⁸ Müller-Fahrenholz, Moltmann, 172: „Alles Geschaffene lebt in und mit und von einander. Was die Welt zusammenhält, ist die Energie ihrer Beziehungen.“; Heyward, Kleid, 51: „Gott ist, der Gott ist (2. Mose 3,14) in Beziehung zur Schöpfung. Ohne die Schöpfung, ohne die Menschheit existiert unser Gott-in-Beziehung nicht, es wäre dies die Vorstellung einer einsamen, fernen und gnostischen Gottheit, die keine Freunde hat.“

¹⁵⁹ Heyward, Kleid, 124.

essentielles Wesen jenseits der Schöpfung und der menschlichen Erfahrung liegt und etwas völlig anderes ist als diese.¹⁶⁰

In einem wesentlichen Punkt steht *Carter Heyward Dorothee Sölle* näher als allen drei zuvor genannten Theologen: „Sölle geht bei ihrer Arbeit hauptsächlich von menschlicher Erfahrung und heutiger Realität aus.“¹⁶¹ Außerdem schätzt *Heyward* an ihr, dass ihre Theologie nicht bloß Welt-Erklärung ist, sondern darauf gerichtet, die Welt zu verändern.¹⁶² *Sölle* hat nicht ein explizit christologisches Werk geschrieben, sondern entwickelte ihre Christologie in verschiedenen Werken.

Die wohl auffallendste Ähnlichkeit in den Theologien der beiden Frauen ist das starke Interesse an einer diesseitig orientierten Mystik: „Doch ist Mystik in Sölles Verständnis nicht Weltabgewandtheit oder gar Weltflucht, nicht Jenseitigkeit oder gnostische Intellektualisierung von Religion, sondern radikale Diesseitigkeit.“¹⁶³ Dasselbe gilt für die mystische Theologie *Heywards*. Beide betonen die grundsätzliche menschliche Disposition, in der konkreten alltäglichen Erfahrung dem Göttlichen zum Durchbruch verhelfen zu können. Kritisch wirft *Manuela Kalsky* in einer Zusammenfassung des christologischen Ansatzes *Heywards* ein, dass der „die menschliche[n] Möglichkeiten relativierende Glaube an die *sola gratia* [...] bei Heywards leidenschaftlichem Streit für gerechte Beziehungen aus dem Blick geraten“¹⁶⁴ ist. Nicht in allen Ansichten¹⁶⁵ kann *Heyward Sölle* zustimmen, jedoch betont *Heyward*: „Sölles Einfluß war für meine Arbeit ebenso wichtig wie der anderer Theologinnen und Theologen.“¹⁶⁶

Nach dem Versuch, die Theologie *Heywards* durch das Aufzeigen von Wurzeln, Parallelen und mancher Unterschiede zu verorten, soll es im Folgenden darum gehen,

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Ebd., 125.

¹⁶² Vgl. ebd.

¹⁶³ *Boschki, Reinholt / Rehberger, Claudia*, Dorothee Sölle. Religiöse Poesie und befreiende Theologie, in: *O.H. (Hg.)*, Theologien, 221-235, 221.

¹⁶⁴ *Kalsky*, Christaphanien, 182.

¹⁶⁵ *Heyward*, Kleid, 125f: „Mit Christus meint Sölle eine Reihe von Dingen: 1. Christus ist vorläufiger Stellvertreter (nicht Ersatz) sowohl Gottes als auch der Menschheit. [...] 2. Christus ist politisch, er setzt sich mit der Macht auseinander. [...] 3. [...] Für Sölle ist Christus die fortwährende geschichtliche Gegenwart des Jesus, der liebte. [...] 4. Christus ist derjenige, dessen Leben Phantasie offenbarte und dessen Gegenwart sie hervorruft. [...] 5. Christus bedeutet Befreiung. [...] 6. Christus ist Wahrheit, und die Wahrheit ist konkret. [...] 7. [...] Die Identifikation Christi mit Gott und der Menschheit geschieht auf der Grundlage der Nichtidentität. Es ist unklar, in welchem Sinne Christus nicht identisch mit den Menschen ist.“

¹⁶⁶ Ebd., 126.

ihre Christologie so darzustellen, wie sie sie in ihren beiden relevanten Hauptwerken¹⁶⁷ veröffentlicht hat. Der unsystematische und eigensinnige Entwurf kann sowohl als Antwort auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund der feministisch-theologischen Diskussion gelesen werden als auch als Synthese aus Biographie und Theologie. Diese gegenseitige Befruchtung von Lebensentwurf und Theologie spiegelt sich einerseits in der Akzentuierung von Diesseitigkeit und Relationalität wider und zeigt sich andererseits darin, dass sie Macht bzw. Macht in Beziehung auch erotisch konnotiert. Der Tatsache, dass in *Heywards* christologischen Büchern – ihrem Forschungsschwerpunkt „Theologie der Sexualität“ entgegengesetzt – das Thema Sexualität nur am Rande behandelt wird (Sexualität als Intimität und Passion), soll durch eine weitgehende Aussparung dieses Aspektes im Folgenden entsprochen werden.

¹⁶⁷ Und sie rührte sein *Kleid* an. Eine feministische Theologie der Beziehung / Jesus neu entwerfen. Die Macht der Liebe und der Gerechtigkeit.

C Die Reinterpretation der Christologie bei Carter Heyward

Wie bereits in Teil A erwähnt, lässt sich der christologische Entwurf *Carter Heywards* am besten als „christo-poetische Reinterpretation der Christologie“¹⁶⁸ bzw. als „feministische Befreiungschristologie“¹⁶⁹ charakterisieren. Damit ist ausgesagt, dass es sich zum einen um etwas *Neues* handelt (Reinterpretation) und auch, dass man von *Christologie* sprechen kann, wenngleich die Beantwortung der Frage nach der Identität oder gar des Wesens von Jesus dem Christus der Beschreibung der Relevanz seines Lebens und Wirkens nachgeordnet ist. *Heyward* vertritt „die These, daß die historischen Lehrstreitigkeiten über den Menschen Jesus von Nazareth einerseits und den Christus des Glaubens andererseits heute kein Thema mehr für eine kreative theologische Forschung sind“¹⁷⁰. Im Mittelpunkt ihrer Christologie steht das Bemühen, „ein neues Bild von Jesus [zu] entwerfen, weil ich in dem, was er tat, die menschliche Fähigkeit sehe, Gott in der Welt leibhaftig zu machen, eine Fähigkeit, die uns ebenso eigen ist wie Jesus“¹⁷¹.

Nach der nun folgenden Darstellung der wesentlichen Aspekte, die diese „kreative“ Christologie ausmachen, soll im Anschluss und als Abschluss die feministisch-befreiungschristologische Essenz dieser Überlegungen präsentiert werden. Dabei liegen den nachstehenden Ausführungen *Heywards* christologische Hauptwerke („Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung“ und „Jesus neu entwerfen. Die Macht der Liebe und der Gerechtigkeit“) zugrunde sowie ihr Buchbeitrag „Eine feministische Befreiungschristologie jenseits des ‚Jesus der Geschichte‘ und des ‚Christus des Glaubens‘. Eine methodische Untersuchung“.

¹⁶⁸ Kalsky, Christaphanien, 162.

¹⁶⁹ Vgl. *Heyward, Carter, Eine feministische Befreiungschristologie jenseits des ‚Jesus der Geschichte‘ und des ‚Christus des Glaubens‘. Eine methodische Untersuchung*, in: *Jost, Renate / Valtink, Eveline (Hg.), Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie*, Gütersloh 1996, 29-41.

¹⁷⁰ Ebd., 29.

¹⁷¹ *Heyward, Kleid*, 78.

1 Die hermeneutische Norm: Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst

Zwei methodische Überlegungen waren für meine Arbeit grundlegend: 1. Sprache ist ihrem Wesen nach beziehunghaft [...] 2. Die hermeneutische Norm meiner Arbeit – das heißt der Maßstab, nach dem ich entscheide, welche Materialien zu benutzen und wie sie zu nutzen sind – ist die Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst.¹⁷²

Damit sind die Grenzsteine des Ackerfeldes, das *Heyward* theologisch bewirtschaftet, schon ziemlich genau gesetzt. Der große Maßstab ist die Beziehung. Die konkrete Norm ist die Liebe zum Nächsten, also die beziehungshafte Hinwendung, vor allem zu jenen, die Ungerechtigkeit erleiden. *Heyward* steht hier in der Tradition *Gustavo Gutiérrez*', der in seiner „Theologie der Befreiung“¹⁷³ feststellt: „Gotteserkenntnis – wie in biblischer Terminologie Liebe zu Jahwe bezeichnet wird – ist Einsatz für gerechte Verhältnisse unter den Menschen und Anerkennung der Rechte der Armen.“¹⁷⁴

Carter Heyward drückt dies so aus: „Die Liebe zu leben heißt, in der Gesellschaft für Gerechtigkeit verantwortlich zu sein.“¹⁷⁵ Christologisch ist bedeutsam, dass sie den Schlüssel zur Überwindung ungerechter sozialer Strukturen, so wie *Gutiérrez*, „in Christus“ sieht. Das Böse kann und muss „von der Menschheit und Gott in Partnerschaft, das heißt ‚in Christus‘, zerstört werden“¹⁷⁶. *Heyward* macht keinen Hehl daraus, wo für sie der Schwerpunkt im Verhältnis Mensch – Gott liegt. Der Brennpunkt der Theologie „ist die Erde, nicht der Himmel“¹⁷⁷. Im Hier und Jetzt beantwortet sich die Frage nach Gerechtigkeit. Wird diese Frage auf der Erde positiv beantwortet, so kommt darin die Liebe Gottes zum Ausdruck. Wo diese Frage nicht positiv beantwortet wird, „dort kann Gott nicht sein“¹⁷⁸. Diese methodologisch-hermeneutische Voraussetzung der Christologie *Heywards* gilt es also im Folgenden mitzudenken.

¹⁷² Ebd., 55.

¹⁷³ *Gutiérrez, Gustavo*, Theologie der Befreiung, Mainz ¹⁰1992.

¹⁷⁴ Ebd., 250.

¹⁷⁵ *Heyward*, Kleid, 69.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Ebd., 65.

¹⁷⁸ *Gutiérrez*, Theologie, 250.

2 Kritik an Chalcedon

Um die Einheit von Gottheit und Menschsein in Jesus zu bewahren, wurde in Chalcedon (451 n. Chr.) der Gedanke einer *freiwilligen* (moralischen) Verbindung zwischen dem menschlichen Jesus und dem göttlichen Gott preisgegeben [...]. Statt dessen entschied sich die Kirche für eine *hypostatische* (essentielle) *Einheit* der beiden Naturen. [...] Beziehung zu Gott wurde zugunsten einer wesensmäßigen Einheit von Gott und Mensch in Christus aufgegeben.¹⁷⁹

Heyward möchte hier die potentielle Gefahr deutlich machen, dass durch den Verlust des freiwilligen Charakters der Beziehung Jesus – Gott ein entscheidendes Signal in die falsche Richtung gesetzt worden ist. Ihre Kritik richtet sich auf einen „Wandel vom Handeln in der Geschichte zum Glauben an das, was jenseits der Geschichte liegt, [...] ein[en] Wandel von der Liebe zum Nächsten in der Welt zur Liebe zu Gott jenseits der Welt“¹⁸⁰. Durch die chalcedonensische Einigungsformel wurde auf konziliarem Weg eine Lösung für das Problem der zwei Naturen in der Person Jesu gefunden.¹⁸¹ Ganz Gott und ganz Mensch wurde so in Christus denkbar und aussagbar. Die Geschichte hat aber gezeigt, dass „im christlichen Denken [...] der Liebe zu Gott der höhere, spirituellere Wert beigemessen“¹⁸² wurde. *Heyward* glaubt, „daß ein Versuch aus der entgegengesetzten Richtung glücken könnte“¹⁸³. Damit meint sie ihren Ansatz einer „Christologie von unten“, die das Menschsein Jesu betont. Herauszulesen ist dabei die Absicht, uns Menschen unsere Verantwortung für einander in Beziehung – auch zum Göttlichen – bewusst zu machen. Im Entwurf eines neuen Bildes von Jesus will sie ihn nicht „vom Bild des Christus abgrenzen“¹⁸⁴. Ihr Interesse ist es,

das einzigartige und fundamentale Herr-Sein zu bekämpfen, das einer besonderen menschlichen Gestalt zugeschrieben wurde. Damit wurde Jesus über die menschliche Erfahrung hinausgehoben, und wir wurden unserer Verantwortung enthoben, Gott in der Welt zu inkarnieren.¹⁸⁵

Ganz selbstverständlich spricht *Carter Heyward* hier davon, dass „Gott in der Welt inkarniert“ werden müsste. Sie schreibt jedem Menschen die Fähigkeit zu, Gott in der Welt leibhaftig zu machen – so wie es Jesus tat.¹⁸⁶ Damit geht sie weit über das Konzil

¹⁷⁹ *Heyward*, Kleid, 46.

¹⁸⁰ Ebd., 47.

¹⁸¹ Vgl. Breuning, Wilhelm, Art. Chalkedon, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.), LThK³, Bd. 2, Freiburg u.a. 1994, 999-1002.

¹⁸² *Heyward*, Kleid, 60.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Ebd., 79.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 78.

von Chalcedon hinaus, das zwar das Problem der Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen *in Jesus* zu lösen versuchte, aber auf ontologischem Weg. Dieser Ansatz einer ontologischen Lösung des christologischen Problems wird von ihr bezweifelt.¹⁸⁷ Heyward geht davon aus, dass das *Tun* Jesu in Beziehung zu Gott wichtiger ist als sein *Sein* in oder mit Gott.

3 Ein neues Jesusbild: Macht in Beziehung

Carter Heyward ist es wichtig, die Bedeutung von Bildern und das Entwerfen solcher hoch anzusetzen. Dies gerade deshalb, weil sie eine Theologie der Beziehung vorlegt. „Entwerfen heißt die Realität als beziehungshaft darzustellen.“¹⁸⁸ In dieser Verbindung von Entwerfen und Beziehung zeigt sich das eigentliche kreative Potenzial ihrer Theologie. Alles in ihrem christologischen Entwurf soll unmittelbar nachvollziehbar sein für uns. Eine abgehobene Gottheit passt ebenso wenig in ihr Bild von Jesus wie eine Christologie, die nicht existentiell mit unserem Mensch-Sein zu tun hat. Das Bild, das *Heyward* von Jesus zeichnet, ist das Bild eines Menschen, der gar nicht anders kann, als in der Kategorie Beziehung zu denken und zu leben: Beziehung zu den Menschen, die ihn umgeben, Beziehung zu der Umwelt und schließlich Beziehung zu Gott, die Jesu Existenz ausmacht. „Im Anfang ist die Beziehung, die Bewegung, das Werden. Entwerfen oder anschaulich machen heißt einen Weg finden, um Beziehung auszudrücken.“¹⁸⁹

Jesus hatte die Fähigkeit, „Gott in der Welt leibhaftig zu machen oder göttlich zu handeln (to god)“,¹⁹⁰ wie auch wir. „Ich will ein neues Bild von Jesus entwerfen, weil ich in dem, was er tat, die menschliche Fähigkeit sehe, Gott in der Welt leibhaftig zu machen, eine Fähigkeit, die uns ebenso eigen ist wie Jesus.“¹⁹¹ Im Hinblick auf die Verwirklichung von Gerechtigkeit, gleichzusetzen mit Liebe, ist das von zentraler Bedeutung. Wenn wir die Fähigkeit haben, in unserem Tun die Gerechtigkeit Gottes

¹⁸⁷ Ebd., 79.

¹⁸⁸ Ebd., 74.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd., 75.

¹⁹¹ Ebd., 78; vgl. *Heyward*, Jesus, 91.

leibhaftig zu machen, so wie Jesus das tat, dann bleibt die Frage nach der Besonderheit und Wichtigkeit Jesu. Heyward beantwortet sie so:

Jesus ist von Bedeutung, weil der Titel ‚Jesus Christus‘, sei es zum Guten oder zum Bösen, im religiösen (und ich glaube auch im politischen) Bewußtsein des größeren Teils der westlichen Welt einen zentralen Platz innehält. Wir können Jesus nicht einfach vom Mittelpunkt der Bühne vertreiben und ihn durch die Menschheit oder Gott ersetzen.¹⁹²

Damit bleibt die Besonderheit Jesu bei aller „Nicht-Besonderheit“ bestehen. Zwar nicht so, als hätte Jesus Fähigkeiten gehabt, die wir nicht haben, aber doch geschichtlich gesehen und aktuell durch die besondere Verwirklichung dessen, was bei *Heyward* als „ideales Beziehungsverhalten“ dargestellt wird.

Es stellt sich natürlich die Frage, ob *Heyward* die Göttlichkeit Jesu leugnet? Sie gibt folgende Antwort darauf:

Nein, keineswegs. Ich leugne lediglich die Einzigartigkeit seines Status als Sohn Gottes. [...] Ich habe nicht den geringsten Zweifel, dass ihr und ich, also wir alle, genauso wie Jesus, Gottes Töchter und Söhne sind, ja mehr noch, dass dies nicht nur für Menschen, sondern von Anfang an auch für andere Geschöpfe gegolten hat und gilt.¹⁹³

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Wir haben als Menschen die Fähigkeit, göttlich zu handeln und auf diesem Weg die Gerechtigkeit Gottes als Gerechtigkeit für die Menschen erfahrbar zu machen. Darin unterscheiden wir uns nicht von Jesus. Ein Unterschied besteht „lediglich“ in der Tatsache, dass Jesus Christus einen zentralen Platz in der (aktuellen) Geschichte hat, der ihn aus der „Menge der Menschen“ heraushebt.

Wie diese Sicht Jesu genau aussieht und was das Neue am Entwurf *Heywards* ist, ist Inhalt des folgenden Abschnittes.

4 Der neue Entwurf Carter Heywards

Biblische Grundlage des christologischen Entwurfes *Heywards* ist das Markusevangelium.

Ich versuche, den markinischen Jesus ‚aufzuarbeiten‘; ich möchte ihn im Lichte der ‚unmittelbaren, dringenden Bedürfnisse‘ von uns Menschen entwerfen, die versuchen, sich selbst in einer Welt zu verstehen, in der Beziehung gewaltsam zerbrochen ist.¹⁹⁴

¹⁹² Heyward, Kleid, 76.

¹⁹³ Heyward, Jesus, 80.

¹⁹⁴ Heyward, Kleid, 81.

Der Titel ihres ersten christologischen Buches „Und sie rührte sein Kleid an“ ist dem Markusevangelium entnommen (Mk 5,27). Der neue Entwurf soll zu einem dynamischen Bild von Jesus führen, das für uns Menschen greifbar ist und uns hilft, freiwillige und gerechte Beziehung zu verwirklichen.

In acht Vergleichen versucht sie, einem traditionellen Bild ihren eigenen neuen Entwurf gegenüberzustellen:

Traditionelles Bild: Sie sagten: ‚Du bist der Christus‘ (8,29b).

Der neue Entwurf: Ich sage, du bist jemand, in dessen Seinsweise ich Kraft sehe, die Kraft der Gerechtigkeit, der gerechten Beziehung. Ich sage, du kannst uns helfen, diese Kraft zu sehen, diese Kraft zu lieben, diese Kraft in Anspruch zu nehmen und zu gebrauchen.¹⁹⁵

Im neuen Entwurf geht *Heyward* davon aus, dass Jesus uns helfen kann, die Gerechtigkeit, die gerechte Beziehung zu lieben und zu verwirklichen. Diesen Jesus zu entwerfen, bedeutet, in den menschlichen Dimensionen seiner und unserer Existenz „etwas von höchstem Wert“¹⁹⁶, namentlich Gott, anzuerkennen.

Traditionelles Bild: ‚Und eine Stimme erscholl aus den Himmeln: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden‘ (1,11).

Der neue Entwurf: Und sie hörten die Stimme Gottes: ‚Jesus liebt, und ich habe daran Gefallen.‘ Wenn Jesus liebte, so kannte und liebte er die ihm innenwohnende Kraft zu lieben (Gott).¹⁹⁷

Heyward legt das Verhältnis Jesus – Gott dar. Es war eine Eltern-Kind-Beziehung; aber nicht so wie in einer menschlichen Kernfamilie, wo „die Beziehung zwischen Eltern und Kind oft weder freiwillig noch gegenseitig“¹⁹⁸ ist, sondern so, dass Eltern und Kind hineinwachsen in eine freundschaftliche Beziehung. Im Verhältnis Jesus – Gott passierte die Annäherung nach und nach, vergleichbar mit menschlichen Freundschaften, in denen sich Liebe entwickelt. *Heyward* geht so weit, über die Angemessenheit der Frage nachzudenken, ob nicht „Gott als das Kind Jesu zu denken“¹⁹⁹ sei, wobei Jesus das Wachsen Gottes in der Welt fördere.

¹⁹⁵ Ebd., 83; Alle Bibelzitate stammen aus der Zürcher Bibel - Einheitsübersetzung Mk 8,29b: „Du bist der Messias!“

¹⁹⁶ Ebd., 84.

¹⁹⁷ Ebd.; Einheitsübersetzung Mk 1,11: „Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.“

¹⁹⁸ Ebd., 85.

¹⁹⁹ Ebd.

Besonders wichtig ist ihr zu betonen, dass das Verhältnis Jesus – Gott auf Freiwilligkeit basierte. „Die Menschen tragen die Verantwortung, auf der Welt das zu vollbringen, was gerecht und gut ist. Eine christliche Theologie [...] muß auf der Voraussetzung aufbauen, daß Jesus in Beziehung zu Gott für sein Handeln verantwortlich war.“²⁰⁰ Die Ausblendung der Freiheit des Willens Jesu würde Jesus und uns „von jeder wirklich ernsten Rolle im Prozeß der Erlösung“²⁰¹ entbinden. Das Modell, das *Heyward* konsequent anwendet, ist eines der Beziehung, der Kooperation:

Jesus war nicht Gott. Jesus wurde von Gott dazu bewegt, zu lieben und damit Gott in der Welt leibhaftig zu machen. Machen wir das Reich Gottes sichtbar als das Reich der Zusammenarbeit zwischen Menschen und Gott. In diesem Reich ist die Menschheit nur an ein Gebot gebunden: Gott zu lieben, und das bedeutet, den Nächsten wie sich selbst zu lieben; und den Nächsten wie sich selbst zu lieben bedeutet Gott zu lieben.²⁰²

In der Vereinigung dieser beiden wichtigsten Gebote des Christentums liegt der Schlüssel für das Gottes- und Menschenverständnis *Heywards*. Alles, was sie über Jesus Christus denkt, läuft zusammen in dem Gedanken der gerechten Beziehung, der Liebe zu Gott und zum Nächsten.

Die nächsten drei Gegenüberstellungen beziehen sich auf die Bibelverse Mk 5, 25-34:

Darunter war eine Frau, die schon zwölf Jahre an Blutungen litt. Sie war von vielen Ärzten behandelt worden und hatte dabei sehr zu leiden; ihr ganzes Vermögen hatte sie ausgegeben, aber es hatte ihr nichts genutzt, sondern ihr Zustand war immer schlimmer geworden. Sie hatte von Jesus gehört. Nun drängte sie sich in der Menge von hinten an ihn heran und berührte sein Gewand. Denn sie sagte sich: Wenn ich auch nur sein Gewand berühre, werde ich geheilt. Sofort hörte die Blutung auf und sie spürte deutlich, dass sie von ihrem Leiden geheilt war. Im selben Augenblick fühlte Jesus, dass eine Kraft von ihm ausströmte, und er wandte sich in dem Gedränge um und fragte: Wer hat mein Gewand berührt? Seine Jünger sagten zu ihm: Du siehst doch, wie sich die Leute um dich drängen, und da fragst du: Wer hat mich berührt? Er blickte umher, um zu sehen, wer es getan hatte. Da kam die Frau, zitternd vor Furcht, weil sie wusste, was mit ihr geschehen war; sie fiel vor ihm nieder und sagte ihm die ganze Wahrheit. Er aber sagte zu ihr: Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden! Du sollst von deinem Leiden geheilt sein.²⁰³

Diese Stelle von der Heilung einer blutflüssigen Frau ist für *Heyward* Anlass, neu über Intimität nachzudenken als „tiefste Eigenschaft der Beziehung“²⁰⁴. Sie führt aus, dass Intimität nicht ausschließlich als sexueller Akt verstanden werden muss. Intimität hat etwas mit Kreativität, Kooperation, Verlässlichkeit und Vertrauen zu tun. Auf dieser Basis versucht sie, diese Bibelstelle auszulegen.

²⁰⁰ Ebd., 86.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Ebd., 92.

²⁰³ Einheitsübersetzung.

²⁰⁴ *Heyward*, Kleid, 92.

Traditionelles Bild: Jesus kennt diese Frau nicht. Sie hat „gehört“, daß Jesus die wunderbare Macht hat, sie gesund zu machen.

Der neue Entwurf: Jesus kennt diese Frau auf intime Weise, weil er sich selbst als Mensch kennt, der – wie alle Menschen – versucht, zu berühren und berührt zu werden, zu bewegen und bewegt zu werden, zu heilen und geheilt zu werden.²⁰⁵

Das, was hier zwischen Jesus und der Frau geschieht, ist auf eine Weise intim, wie Menschen untereinander intim sein können und ebenso in Beziehung auf etwas Außergewöhnliches, auf Gott. Jesu Menschenkenntnis beruht auf seiner Selbsterkenntnis und auf der Erkenntnis dessen, von dem er weiß, dass es Gott ist. In der Berührung steckt ein Funke des Göttlichen. Man kann das durchaus auch im übertragenen Sinne verstehen: Jesus wird von der Frau berührt. Nicht nur am Gewand, sondern auch in seinem Innersten. Er erkennt das Bedürfnis dieser Frau nach intimer Beziehung und lässt sich ein auf diese Frau. Das Vertrauen, das sie ihm entgegenbringt, erwidert er. „Berühren [...] ist ein Ausdruck des Vertrauens in die *dynamis*, in die Kraft in der Beziehung.“²⁰⁶

Jesus fragt: „Wer hat mein Gewand berührt?“

Traditionelles Bild: Jesus ist geschwächt. Seine Kraft hat ihn verlassen. Er ist bestürzt und rügt die Menge mit seiner Frage.

Der neue Entwurf: Jesus ist bewegt, weil Kraft „von ihm ausgegangen“ ist. Einem anderen Menschen wurde Kraft gegeben. Jesus fragt, wer das sei. Die Frau setzt voraus, daß zwischen Jesus und denen, die Heilung brauchen, eine Beziehung besteht.²⁰⁷

Heyward zeigt auf, was Heilung in diesem Fall und auch sonst bedeutet: „Heilen und Intimität, die es begründet, ist ein gegenseitiger Prozeß, in dem der Heilende vom Geheilten ergriffen wird.“²⁰⁸ Also nicht nur die Frau ist von Jesus ergriffen, sondern genauso Jesus von der Frau. Jesus gibt der Frau Kraft – und umgekehrt. Kraft könnte man auch als Macht bezeichnen, eine Macht, die Jesus nicht durch sich alleine hat, sondern nur gemeinsam, in Beziehung: In Beziehung zu der Frau, zu anderen Menschen und zu Gott. „Liebe ist das gemeinsame Bewußtsein, daß niemand von uns allein ist und daß in der Beziehung zwischen Subjekt und Subjekt Macht liegt.“²⁰⁹

²⁰⁵ Ebd., 93.

²⁰⁶ Ebd., 94.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Ebd., 176.

Jesus sagt: „Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen.“

Traditionelles Bild: Jesus heilt die Frau.

Der neue Entwurf: Ihr Glaube heilt sie. Glaube heißt für die Frau wie für Jesus, Anspruch auf die *dynamis*, die Kraft in der Beziehung, zu erheben. Ob die Frau versteht, was geschehen ist, oder nicht, Jesus weiß, daß *dynamis* der leibhaftige Gott ist und daß der Glaube an diese Kraft in der Tat der Glaube an Gott ist.²¹⁰

Damit ist gemeint, dass wir nicht Jesus in Anspruch nehmen müssen, sondern die Kraft, die er ergriffen hat, und die wir ergreifen können. „In der Beziehung ist *dynamis* göttliche Macht, der konkrete Gott, das was ein Mensch ‚tun kann‘ (*dynamai*).“²¹¹ *Heyward* stellt dar, dass Jesus „kein Monopol“²¹² auf die göttliche Macht hat, schon alleine deswegen nicht, weil diese Macht nur in Beziehung wirksam wird. Bedingung für das göttliche Wirken, die beziehungshafte Kraft, *dynamis*, ist Intimität. In der Bibel werden jene Menschen, bei denen diese Kraft nicht wirken kann, als Menschen „mit verhärtetem Herzen“ beschrieben. Damit ist die Unfähigkeit ausgesagt, intim in Beziehung sein zu können. Grundsätzlich hat jeder Mensch die Möglichkeit, Gottes Kraft wirksam werden zu lassen, göttlich zu handeln. „Alle können es, aber nicht alle tun es.“²¹³ *Heyward* fordert uns auf, Jesus nicht als jenseits der Menschheit lebend zu sehen, sondern wie Jesus die Macht und Kraft Gottes in Beziehung wirksam werden zu lassen, um nicht die Chance zu verpassen, „den Geist des Lebens in der gleichen innigen und unmittelbaren Weise wie Jesus kennen und lieben zu lernen“²¹⁴.

In einem weiteren Vergleich veranschaulicht *Heyward* anhand der Frage der Schriftgelehrten nach dem wichtigsten Gebot (Mk 12, 28-31), dass die Liebe zu Gott die Liebe zu unserem Nächsten *ist*:

Traditionelles Bild: Das erste und wichtigste Gebot ist, Gott zu lieben. Das zweite ist, unseren Nächsten wie uns selbst zu lieben.

Der neue Entwurf: Im christlichen Glauben und in der christlichen Praxis sind die zwei Gebote eines – unteilbar und untrennbar.²¹⁵

In der Tradition des Judentums und des Christentums war es üblich, diese beiden Gebote als verschieden voneinander zu sehen.²¹⁶ Ganz in der Linie einer Christologie,

²¹⁰ Ebd., 95.

²¹¹ Ebd.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd., 96.

²¹⁴ *Heyward*, Jesus, 79.

²¹⁵ *Heyward*, Kleid, 97.

die den Schwerpunkt auf die Erde, nicht auf den Himmel, legt, entwirft Heyward das Bild von Jesus, dessen Liebe zu Gott die Liebe zu seinen Nächsten ist. „Gott zu lieben heißt gerechte Beziehung, Gerechtigkeit, unter den Menschen zu schaffen.“²¹⁷ Gerechtigkeit ist bei ihr immer gerechte Beziehung. So wie Intimität mit Menschen gegeben sein kann, die wir nicht persönlich kennen, ist auch gerechte Beziehung mit Menschen möglich, die wir nicht persönlich kennen. Unser Verhalten unseren Mitmenschen und der Umwelt gegenüber ist bedeutsam, wenn wir als „Gottesträgerinnen und Gottesträger in der Geschichte“²¹⁸ wirken wollen.

In der Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers (Mk 5,35-43) entwirft Heyward ein neues Bild vom Tod:

Traditionelles Bild: Jesus weckt das Kind von den Toten auf.

Der neue Entwurf: Der Glaube der Menschen führt sie vom Tod zum Leben.²¹⁹

Hier soll aufgezeigt werden, dass wir keine Wundergeschichten brauchen, um an die Macht Jesu oder unsere Macht zu glauben, an die Macht in Beziehung, dass wir aber die Macht des Göttlichen nicht einschränken sollten. „Entwerfen wir einen Jesus, [...] der versuchte, [...] die Menschen auf ihre eigenen Fähigkeiten, Gott leibhaftig zu machen, zu konzentrieren.“²²⁰

Traditionelles Bild: Jesus war ein Mittler zwischen Gott und Menschheit.

Der neue Entwurf: Weder Gott noch die Menschheit brauchen Vermittlung. So wie Jesus in Beziehung zu seinem *Abba* und zu seinen Schwestern und Brüdern unmittelbar – ohne Vermittlung – handelte, so konnten auch seine Freunde unmittelbar in der Welt handeln.²²¹

Was spätestens hier klar werden dürfte, ist die dringende Aufforderung Heywards, uns über unsere Macht in Beziehung klar zu sein, sie zu lieben und sie unmittelbar in Anspruch zu nehmen. Eine jenseitige Christologie, die auf das Kommen Gottes nur wartet, ohne das zu nutzen, was Gott uns als Menschen mitgegeben hat, ist das Anti-Bild dessen, was Carter Heyward vermitteln möchte. Sie möchte den Menschen eine

²¹⁶ Vgl. aber: *Rahner, Karl*, Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln u.a. ³1962, 137-155, bes. 151: „Aber vom Gott, den wir in Christus bekennen, muß man sagen, daß er genau da sei, wo wir sind, und da allein zu finden ist. Und wenn er dabei der Unendliche bleibt, dann ist damit nicht gesagt, daß er dies ‚auch‘ noch und irgendwo anders sei [...].“

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Heyward, Jesus, 51.

²¹⁹ Heyward, Kleid, 100.

²²⁰ Ebd., 101.

²²¹ Ebd., 101f.

Portion Mut und die Offenheit des Herzens mitgeben, für das Geben und Nehmen der göttlichen Macht bereit zu sein.

5 Das Böse als Nicht-Beziehung

Die Fähigkeit des Guten im Menschen ist für *Heyward* die Fähigkeit, in Beziehung zu stehen. Die Möglichkeit des Bösen sieht sie in der Ablehnung von Beziehung. Sie reflektiert die Nicht-Beziehung in ihrem ersten christologischen Hauptwerk („Und sie rührte sein Kleid an“) in Anlehnung an Elie Wiesels Erfahrung des Holocaust. Angesichtes dieses grausamen Abschnittes der Geschichte ist es insgesamt schwierig, überhaupt über Beziehung, Liebe, Erlösung oder Gott nachzudenken. In ihrem zweiten christologischen Hauptwerk schreibt *Heyward*: „Sünde ist, unsere Beziehungskraft, die Heilige Quelle unseres Zusammenlebens zu leugnen, die keine Option, sondern der Urgrund unseres Seins ist.“²²² Hier kommt unmissverständlich zum Ausdruck, wie wichtig ihr die Bedeutung der dialogischen Verfasstheit allen Seins ist und wie sehr sie deswegen auch gegen die Nicht-Beziehung, gegen das Böse, gegen die Sünde, gegen Ungerechtigkeit ankämpft. Eine Verkörperung des Bösen und der Sünde sieht sie in der Angst vor Andersartigkeit: „Das Böse ist in unserer Sünde verwurzelt und die Sünde in unserer Angst vor Andersartigkeit. [...] Die Angst vor dem Anderen [...] ist der Schlimmste unter den Dämonen, die christliche Theologen [...] Teufel genannt haben.“²²³ Das Positive an der Situation des Angst-Habens ist das „In-Berührung-Sein“ mit der Wirklichkeit.²²⁴ Als Ausweg aus dieser ganz natürlichen Verfasstheit des Menschen, Angst zu haben, besonders vor dem Fremden, sieht *Heyward* das Erlernen und Einüben von Mut. Vor allem auch der Mut, ungehorsam zu sein, wenn es nötig ist. „Es gibt viele Wege, Mut zu lernen. Gehorsam gegenüber denen, die Macht über uns haben, gehört aber nicht dazu.“²²⁵ Jesu Zorn und Ungehorsam waren Ausdruck dieses Mutes und richteten sich vor allem gegen die Ungerechtigkeit in der Welt, gegen die Nicht-Beziehung: „Der Zorn Jesu hatte ein bestimmtes Ziel: die Nicht-Beziehung.“ In

²²² *Heyward*, Jesus, 115.

²²³ Ebd., 117.

²²⁴ Vgl. ebd., 183.

²²⁵ *Heyward*, Jesus, 119.

Verlängerung des Gedankens eines mutigen Jesus denkt *Heyward* auch über Tod, Auferstehung und Erlösung nach:

Entwerfen wir den ‚Menschensohn‘ neu: [...] einer, der göttlich handelt (gods), einer, dessen Macht in Beziehung nicht an die gegebene soziale Ordnung angepaßt werden kann, einer, der für die Gebrochenheit der Menschheit, die er liebt, mit seinem Leben bezahlen wird. [...] Der Tod Jesu befreit seine Freunde zum Leben, [...] weil diejenigen, die Jesus kannten, in seiner Weigerung, sich loszukaufen, die tödliche Ernsthaftigkeit dessen erkannten, was er unter ihnen tat.²²⁶

Dabei ist herauszustellen, dass Jesus weder die Ungerechtigkeit aus Gehorsam begrüßt hat, noch dass er sein Hineingehen in den gewaltsamen Tod glorifizierte. Seine Passion war mehr als Leiden, sie war Leidenschaft für die Menschen, die er liebte und für Gott, in dessen Freundschaft er den Mut für sein Leiden entwickelte.

Dass der Tod Jesu seine Freunde zum Leben befreite und befreit, führt deshalb zu dem Gedanken, „daß die Auferstehung kein Ereignis im Leben Jesu, sondern im Leben seiner Freunde war“²²⁷. Diese Interpretation von Auferstehung findet sich auch bei H. Verwegen.²²⁸ Das heißt, dass ein Glaube an die Auferstehung Jesu nicht durch biblische „Beweise“ gestützt werden muss, sondern seine Evidenz in der machtvollen Ereignung des Göttlichen im Leben der in Beziehung stehenden Menschen gegeben ist. „Was zwischen Jesus und jenen begann, die ihn liebten und von ihm geliebt wurden, setzt sich unter diesen Menschen, die die Menschheit lieben, fort.“²²⁹

Carter Heyward behandelt auch, wie das Böse mit Gott und mit Jesus zusammenzudenken ist. Sie stellt diesbezüglich fest, dass es im westlichen Denken schwer fällt, Gott und das Böse in Verbindung zu bringen. Ihr pragmatischer Ansatz lautet: „Nicht dass Gott das Böse wäre, sondern das Böse [...] findet statt in Gottes Welt *trotz* der Güte Gottes.“²³⁰ Im Hinblick auf Jesu Geschichte mit dem Bösen sieht sie dieses vor allem im Verrat, wobei „das Element des *Selbstbetrugs*“²³¹ wichtig scheint.

²²⁶ *Heyward*, Kleid, 107.

²²⁷ Ebd., 108.

²²⁸ Hansjürgen Verwegen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, 3. vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 357: „[D]ie heute weitverbreitete Annahme, [...] für den Glauben der Jünger Jesu an die Letztgültigkeit seiner Gottesoffenbarung [sei] eine neue Initiative von Seiten Gottes *nach dem Karfreitag* unabdingbar gewesen, findet am Osterzeugnis der neutestamentlichen Autoren keinen Anhalt.“

²²⁹ *Heyward*, Kleid, 108.

²³⁰ *Heyward*, Jesus, 122.

²³¹ Ebd., 123.

Wir sollten uns weder darüber täuschen, alle Macht zu haben, die Dinge zu verändern, noch darüber, keine Macht zu haben und nichts bewirken zu können.²³²

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass das Böse immer die Verhinderung von gegenseitiger Beziehung ist. Wir dürfen nicht unser eigenes Leben als getrennt von dem Leben der anderen sehen und nicht „unsere eigenen Ängste und Sorgen außerhalb des Bereiches *gemeinsamer* menschlicher und kreatürlicher Erfahrung“²³³ verorten.

6 Leiden(schaft) Jesu

Jesu Passion, sein Leiden, ist zugleich seine Leidenschaft. Diese erschöpft sich nicht in Moralismus, wie wir ihn von den biblischen Erzählungen der Pharisäer kennen oder auch von Menschen, die sich immer im Recht glauben. „Leidenschaft weist auf wirklich tiefes Engagement hin, auf die Unfähigkeit, nur an der Oberfläche des Lebens herumzusegeln.“²³⁴ Man kann sich leicht vorstellen, dass solches tiefes Engagement, das sich an der gerechten Beziehung orientiert und diese verwirklichen will, das sich diesem Ziel verschreibt, nicht ohne Leiden zu haben ist. Wenn wir uns einem leidenschaftlichen Leben im Geist hingeben wollen, dann „indem wir uns mitleidend engagieren, Grenzen überschreiten, uns dem Ungerechten in den Weg stellen und das daraus folgende Leiden annehmen“²³⁵.

In der Linie einer feministischen Befreiungschristologie betont *Heyward* auch den positiven Wert des Körpers:

Diese grundsätzliche und radikale Bejahung und Annahme des Körpers liegt fast allen christlichen und feministischen Befreiungstheologien zugrunde. Und weil diese Bekräftigung so lebenswichtig ist, neigen diese besonderen theologischen Bewegungen dazu, starke, leidenschaftliche, kämpferische und befreende Christologien zu vertreten, in denen die Schönheit unserer Körper gefeiert, die Bewahrung der Schöpfung bekräftigt und, vor allem unter Christinnen und Christen mit unterschiedlicher sexueller Orientierung, auch zur Freude an der Erotik ermutigt wird.²³⁶

Während im Laufe der Kirchengeschichte oft behauptet wurde, unsere Körper wären minderwertiger als unser Geist und müssten befreit werden von den menschlichen Leidenschaften, ist man sich heute vermehrt darüber im Klaren, dass weder der Körper

²³² Vgl. ebd., 124.

²³³ Ebd., 127.

²³⁴ Ebd., 157.

²³⁵ Ebd., 160.

²³⁶ Ebd., 165.

vom Geist „befreit zu werden“ braucht noch umgekehrt. Diese positive Sichtweise hat das Christentum auch der feministischen Bewegung und Theologinnen wie *Carter Heyward* zu verdanken.

Sie sieht weiters Leidenschaft auch als „coming out“ für Liebe, die Gerechtigkeit sucht. Der Gott Jesu, der auch unser Gott ist, wird von ihr gedeutet als „eine spirituelle Kraft, eine Energie, eine Triebkraft, die [...] ein unerbittliches Sehnen nach Gerechtigkeit verkörpert“²³⁷. Jede Frau, jeder Mann hat prinzipiell Zugang zu dieser Kraft, zu dieser Triebkraft, so wie Jesus Zugang dazu hatte. „Dieser, uns allen erreichbare und zugängliche, zu allen Zeiten gerechtigkeitsschaffende Geist ist der Gott, den Jesus liebte, der Ursprung seiner Leidenschaft.“²³⁸ Dass Jesus in Konsequenz seiner leidenschaftlichen Liebe Grenzen überschreiten musste, offenbarte sich spätestens in seinem Weg ans Kreuz. Jesu Tod war die Konsequenz – „nicht Ziel und Zweck“²³⁹! – seines Kampfes für gerechte Beziehungen. Das ist deshalb wichtig, weil damit auch ausgesagt ist, dass der Höhepunkt der „Karriere“ Jesu nicht sein weltversöhnendes Wirken am Kreuz ist, sondern das „Leiden, das für ihn dort beginnt, wo er anfängt, ‚für die Sünden der Welt‘ zu leiden“²⁴⁰. Dazu muss auch gesagt werden, dass Jesus sicher nicht sterben *wollte*, weil es eindeutig transparent ist, dass er den Geist des Lebens liebte, der ihn fort und fort inspirierte, heilvoll in der Welt zu wirken, gerechte Beziehungen aufzubauen und zu erhalten.

Bei der ständigen Betrachtung von gerechter Beziehung, Vollkommenheit, absolut Gutem und der Betrachtung von Nicht-Beziehung als Verrat der Gegenseitigkeit muss man sich folgerichtig auch Gedanken über die Grenzen dieses absoluten Perfektionismus machen. Dies betrifft nicht nur uns, sondern ebenso die Person Jesu. „Wir scheinen zu denken, jeder Irrtum auf Jesu Seite würde automatisch sein Ansehen bei denen schmälern, die zu ihm als Heiland aufsehen.“²⁴¹ *Heyward* hält ihre Linie durch, wenn sie die Schwächen und Grenzen, an die jeder und jede von uns stößt, auch bei Jesus ortet. Dass Jesus beispielsweise nicht alles wusste, „sein begrenztes Wissen, war Teil der Fülle seines Menschseins“²⁴². Dies schmälert seine Gottverbundenheit,

²³⁷ Ebd., 175.

²³⁸ Ebd., 176.

²³⁹ Ebd., 177.

²⁴⁰ Ebd., 177.

²⁴¹ Ebd., 185.

²⁴² Ebd., 186.

seine Offenheit für Gott in ihm nicht. *Heyward* warnt vor der Vorstellung eines „Superman“, der womöglich göttlicher als Gott war und dessen Menschsein zwangsläufig unglaubwürdig erscheinen müsste.

„Jesus konnte gerade als Bruder, der genauso wie wir um Grenzen wusste, göttlich handeln, sodass alle, die Ohren zu hören, Augen zu sehen und Herzen zu spüren haben, in ihm und in sich selbst erkennen konnten: ‚Wahrlich, dieser Mann war ein Sohn Gottes.‘“²⁴³

Leidenschaft ist in der Sicht dieser amerikanischen Theologin das Wesen der Menschwerdung und Weg der Erlösung und Versöhnung. Sie sieht „mindestens vier Orte in unserem Leben, wo Gott inkarniert ist und uns dadurch befreit oder rettet“²⁴⁴. *Erster Ort* ist unser eigener Körper. „Gott ist sinnlich und keineswegs abgehoben von unseren körperlichen Erfahrungen und Gefühlen.“²⁴⁵ In den dualistischen Traditionen des Christentums, in denen Körper und Geist als verschieden voneinander und der Körper als böse und befreiungsbedürftig gesehen wird, sieht *Heyward* den Grund dafür, dass wir in patriarchalen Religionen dazu neigen, „unsere Körper als problematisch zu erfahren“²⁴⁶. Deshalb würden auch viele Frauen, die in positiver Weise in Beziehung zu ihren Körpern stehen, der Kirche den Rücken kehren. Wie ist dann die Verkörperung Gottes in Jesus zu sehen? *Heyward* vermutet, dass Jesus „vom Gott des Patriarchats getötet“²⁴⁷ wurde. Das war aber nicht der Gott Jesu und der Gott der Menschen, die Jesus kannten und seine Art, sich nach Gegenseitigkeit zu sehnen.

Der *zweite Ort* ist die Welt. Im Verhältnis zu ihr „ist Gott ganz, nicht bruchstückhaft“²⁴⁸. Dies soll nicht bedeuten, dass ein einzelner Mensch oder auch die ganze Menschheit alles wissen könnten über sich oder über Gott. Es soll aussagen, dass in der Beziehung all dessen, was wahr ist, Gott ganz und auch vielfältig inkarniert ist. *Heyward* warnt vor einer falschen Arroganz, zu meinen, „wir hätten die Wahrheit gepachtet“²⁴⁹. Sie sieht Wahrheit wie alles andere auch als in Beziehung stehend. Diese Beziehung umfasst Gott, die Menschen, die Schöpfung und ist machtvoll. Inkarnation ist in dieser Sichtweise sehr umfassend: „Alle, die diesen Ort [Anm. A.F.: die Welt]

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Ebd., 190.

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ Ebd., 191.

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Ebd., 192.

²⁴⁹ Ebd., 193.

betreten, haben, wie Jesus, Anteil an der Inkarnation und verkörpern die Wirkung des Geistes in der Geschichte.“²⁵⁰

Der *dritte Ort* der Inkarnation ist die Geschichte. Im Verhältnis zu ihr „ist Gott nicht statisch, sondern dynamisch, nicht unbeteiligt, sondern partizipatorisch“²⁵¹. Heyward sieht Gott als den, der die Geschehnisse der Geschichte, auch das Hier und Jetzt, annimmt, alles, was geschieht, sowohl das Gute als auch das Böse, alle Bemühungen und Unzulänglichkeiten, die ganze Palette menschlichen und geschöpflichen Seins und Wirkens. Sie versucht, das christliche Denken von einem Gott, der unveränderbar und allmächtig außerhalb von Raum und Zeit steht, wegzulenken hin zu einem Verständnis Gottes, der „weder allmächtig (so wie die Welt von Macht denkt – kontrollierend, Macht über jemanden ausübend) noch unveränderbar in der Geschichte“²⁵² ist. Dies ist sowohl als Kritik eines falschen Machtverständnisses zu werten wie auch als Absage an einen Gott, der ein System des Patriarchats und des Kapitalismus’ stützt. Das Heilige, das Menschen inkarnieren können, wird „aus unserer Verpflichtung geboren, einander zu lieben, indem wir in unserer eigenen Zeit und an unserem Ort an der Geschichte mitwirken und dazu beitragen, sie zu einer gerechteren und leidenschaftlicheren Geschichte zu machen“²⁵³.

Der *vierte Ort* der heilenden und befreienden Inkarnation Gottes ist das Böse. „Gottes ganzes Wesen ist letztlich genauso sehr mit dem Bösen verbunden wie mit dem Guten.“²⁵⁴ In Gott ist das Böse insofern eingeschlossen, als er mitleidet. Hier darf aber nicht in rein menschlichen Kategorien gedacht werden, weil Gott keine Kreatur ist. „Dieser leidende Gott ist derselbe Gott, dessen Liebe Macht ausstrahlt. Ihr Mitleiden wie auch ihre Verletzlichkeit ist also gleichzeitig ihre Macht.“²⁵⁵ Heyward plädiert für die Haltung, uns verletzlich zu zeigen, so wie Gott sich verletzlich zeigt. In dieser Haltung gegenüber dem Bösen ist der Kampf gegen es „schon gewonnen, [...] weil die Liebe stärker ist als die Angst“²⁵⁶. Beziehung, Liebe, gegenseitiges Aufbauen und

²⁵⁰ Ebd., 195.

²⁵¹ Ebd.

²⁵² Ebd., 196.

²⁵³ Ebd., 197.

²⁵⁴ Ebd., 198.

²⁵⁵ Ebd., 198f.

²⁵⁶ Ebd.,

Stärken „ist die Kernaussage der Jesusgeschichte, unsere christische Macht zur Befreiung“²⁵⁷.

Nach der vorangegangenen Darstellung der wichtigsten Aspekte der Reinterpretation der Christologie durch *Carter Heyward* soll nun in einem letzten Schritt in systematisch zusammenfassender Aufnahme eines Buch-Beitrages²⁵⁸ von ihr die Essenz ihrer feministischen Befreiungschristologie ausgeführt und erläutert werden.

7 Die Essenz der Christologie Carter Heywards

Carter Heyward hat als Feministische Theologin einen Versuch unternommen, Christologie neu zu definieren, neu zu entwerfen. Dieses Entwerfen (zunächst auch als „seelsorgerisches Anliegen“²⁵⁹) ist ein kreativer Prozess, innerhalb dessen ihr Entwurf auch gewisse Wandlungen vollzog. Während sie in den 1980er Jahren, als ihr erstes christologisches Hauptwerk „Und sie rührte sein Kleid an“ erschien, noch relativ klar davon ausgegangen war, dass Jesus „ganz und gar Mensch“ war, hat sich bis zu ihrem zweiten Entwurf, der englischsprachig 1999 erschien, die Einsicht breit gemacht, dass

dies auch als Ablehnung der Wirklichkeit oder Möglichkeit von Inkarnation aufgefaßt werden [kann]. Wenn man in der Christologie vom historischen Jesus ausgeht, so ist das in jedem Falle eine reaktive Haltung, weil man sich damit den Voraussetzungen der klassischen Christologie anschließt, die besagt, daß das Götliche und das Menschliche am besten als polare Gegensätze zu verstehen sind.²⁶⁰

Es mag eine Unterstellung sein, aber es legt sich beim Lesen ihrer Schriften der Verdacht nahe, dass *Heyward* bewusst traditionelle Klischees des Christentums (z.B. Minderwertigkeit des Körpers und der Frau) und der Christologie (Polarität von Götlichem und Menschlichem) bedient, um die Neuartigkeit ihres Entwurfs zu betonen. Vielleicht kommt sie auch deswegen zu dem Schluss, dass die „klassische Christologie als Gebiet konstruktiven Arbeitens“²⁶¹ tot sei. Ihre Untersuchungen sollten in einem Durchgang durch verschiedene Aspekte die Frage des Verhältnisses zwischen Menschlichem und Götlichem klären und auf eine kreative Weise verbinden. Sie hat

²⁵⁷ ebd., 201.

²⁵⁸ Vgl. *Heyward*, Befreiungschristologie, in: *Jost / Valtink* (Hg.), Ihr aber, 29-41.

²⁵⁹ Ebd., 32.

²⁶⁰ Ebd., 33.

²⁶¹ Ebd., 30.

festgestellt, dass der klassische Dualismus, der auf der Annahme von Gegensätzen basiert, „von einem falschen Beziehungsmuster“²⁶² ausgeht. Die christologische Lösung sah bisher so aus, dass „in der Person Jesu, seinem göttlichen und menschlichem Sein“²⁶³ der Dualismus aufgehoben sei.

Die Spaltung sei überwunden, das Zerbrochene heil, so daß alle Menschen nun im Geiste Jesu, welcher der Christus ist, berufen seien, an dem Fortgang dieses Erlösungsprozesses teilzuhaben. Das Problem bei diesem Szenario ist zweierlei: Wenn wir Jesus als *den Christus, den Sohn, den Heiland* verehren, schließen wir die Augen vor der Möglichkeit, tatsächlich zu sehen, daß die heilige, befreiende Geistin hier und jetzt unter uns ebenso Fleisch geworden ist, wie Sie es in Jesus von Nazareth war. Wir erkennen dann nicht, daß die Erlösung ein fortlaufender Prozeß ist, der historisch weder begonnen noch abgeschlossen wurde in Leben, Tod und Auferstehung Jesu.²⁶⁴

Die Essenz der Christologie *Carter Heywards* ist diese neue Aufwertung von Beziehung, die als Macht verstanden wird, als Macht des Göttlichen, im Hier und Jetzt und unter uns wirkend, so wie sie in Jesus gewirkt hat.

Heyward vertritt eine „*Praxis relationaler Partikularität und Kooperation*“²⁶⁵. „Relationale Partikularität“ bedeutet bei ihr die verantwortete Beziehung der einzelnen Menschen zueinander, während mit „Kooperation“ die Zusammenarbeit des Menschen mit Gott gemeint ist. Für sich und für ihre LeserInnen möchte sie ein Bild von Jesus Christus finden, das tatsächlich befreiendes und erlösendes Potential hat, gerade für jene, die an Ungerechtigkeit leiden. Darin sieht sie den Sinn christologischen Forschens:

*Die christologische Aufgabe für den christlichen Feminismus besteht darin, die Grundlagen der Christologie von der Ontologie dualistischer Gegensätze weg und hin zur Ethik des Tuns der Gerechtigkeit zu bewegen. Das geschieht nur in der Praxis relationaler Partikularität und Kooperation.*²⁶⁶

In *13 Thesen* bietet sie ein Programm an, das als Wegweisung für eine „Christologie aus der Perspektive feministischer Befreiungstheologie“²⁶⁷ verstanden werden kann. Diese sollen hier angeführt und kommentiert werden, um den genuinen christologischen Ansatz *Heywards* klar zu machen:

1. Christologische Wahrheiten basieren auf der Beziehung unterschiedlicher und besonderer menschlicher Erfahrungen – einschließlich der des Jesus von Nazareth – in

²⁶² Ebd., 35.

²⁶³ Ebd., 36.

²⁶⁴ Ebd., 36f.

²⁶⁵ Ebd., 38.

²⁶⁶ Ebd., 39.

²⁶⁷ Ebd.

bezug auf das Heilige, d.h. auf das, was unserem Leben Sinn, Wert, Würde und Hoffnung gibt.²⁶⁸

Im Mittelpunkt steht die Beziehung, die Beziehung „menschlicher Erfahrungen“ zum „Heiligen“. Gott ereignet sich in der Macht, die in dieser Beziehung liegt, die alles ganz und eins sein lässt. Das „Heilige“ erst gibt unserem Leben Sinn. Die Spannung zwischen Menschlichem und Göttlichem wird in die Fülle von Beziehungen hinein entladen, die sich in einer Welt auftun, in der nichts und niemand alleine bestehen kann.

2. Christologie ist der Versuch von Christinnen und Christen, die nicht endende Notwendigkeit und den Prozeß menschlicher Befreiung zu erforschen.

Christologie ist ein Versuch. Auch hier klingen die scharfen Mahnungen *Heywards* an, Abstand von Entwürfen zu nehmen, welche dann zur Universal-Norm erklärt werden und als statisches Gebilde jegliche Dynamik und Entwicklung von vornherein ausschließen. Menschliche Befreiung (aus Ungerechtigkeit, aus Schuld, aus Verantwortungslosigkeit, aus Leidenschaftslosigkeit, aus Unfähigkeit zur Beziehung) ist eine „nicht endende Notwendigkeit“. Als Christinnen und Christen sind wir befähigt und berufen, an dieser Befreiung mitzuwirken, so wie wir es am Beispiel Jesu nachvollziehen können.

3. Als ein philosophisches Sprechen über Erlösung aufgrund falscher Beziehungshaftigkeit oder Beziehungsmuster ist Christologie grundlegend eine ethische Sprache des Eintretens für andere, eine Sprache der Liebe, des Handelns und des Überlebens.

Gott ist Macht in Beziehung, die Macht der Liebe und der Gerechtigkeit. Im Verstehen dieser Definitionen *Heywards* erschließt sich die Grundüberzeugung, dass Christologie und Ethik eng miteinander verknüpft sind. Gerechte Beziehung wird im Eintreten für andere umgesetzt, in welcher Form dies auch immer geschieht. Es wurde deutlich, dass auch Leidenschaft, Leiden und Mitleiden im „Eintreten für andere“ mitgemeint sind.

4. Eine grundlegende christologische Verbindung, die wir herstellen müssen, ist die zwischen der Geschichte des besonderen Menschen Jesus von Nazareth und unseren

²⁶⁸ Alle 13 Thesen im Folgenden: ebd., 39-41.

Geschichten. Dies ist von fundamentaler Bedeutung, weil eben gerade diese Verbindung in der Geschichte und in den Gemeinden gebraucht und auch mißbraucht worden ist als bevorzugtes Mittel, die Welt zu organisieren.

In der Wendung „die Welt zu organisieren“ schwingt die solide Kritik an patriarchalen Strukturen in der Gesellschaft und auch in der Kirche mit. *Heywards* Initiativ-Leistung, sich mit 10 anderen Frauen zur Priesterin weihen zu lassen, war eine Konkretisierung ihrer Forderung nach Gerechtigkeit. Dass die anglikanische Kirche zwei Jahre nach der Weihe diese als gültig anerkannte, kann als Bestätigung ihrer Haltung gesehen werden, nicht im Verweis auf den Gehorsam Unrecht zu dulden. Darüber hinaus sind wir auch in allen anderen Bereichen unseres Lebens angehalten, eine Verbindung zwischen Jesus und uns herzustellen.

5. Christologische Wahrheit ist weder unveränderlich noch universell anwendbar. Sie wird geschaffen in der sozialen, historischen und persönlichen Praxis gerechter Beziehungen, die für die Christologie normativ und zentral ist und bleibt.

Christologie „ist“ nicht, sie „wird“, sie wird geschaffen. „Nicht befreiend ist jede Beziehung bzw. jedes System, das sich Entdeckungen, neuen Wahrheiten und der Selbstkritik verschließt, das neue oder ‚andersartige‘ Menschen, Gedanken oder Möglichkeiten nicht willkommen heißt.“²⁶⁹ *Heywards* Christologie ist eine Art „neue Entdeckung“, ein Entwurf, der wandelbar ist und bleibt. Dies gehört zu ihrem Selbstverständnis und lässt nach vorne hin Möglichkeiten offen, dieses „System“ zu erweitern und zu verändern. Der zentrale Inhalt, die Praxis der gerechten Beziehung, wird wohl deshalb nicht einem Wandel unterliegen, weil er die Liebe Gottes, die sich biblisch als Gerechtigkeit erweist, widerspiegelt.

6. Christologie muß für Christen und Christinnen ein kooperativer Prozeß sein, verwurzelt im bekennenden und prophetischen Handeln, das von Fragen bestimmt wird wie: Auf wessen Seite stehen wir? Für wen sind wir?

Als gläubige ChristInnen müssen wir immer wieder überprüfen, was wir mit unserem Denken, Sprechen und Tun bewirken. Im Zeitalter weltumspannender

²⁶⁹ Ebd., 38.

Kommunikations- und Handlungsmöglichkeiten müssen wir „bekennendes und prophetisches Handeln“ neu definieren. Es gibt viele Möglichkeiten, der Spur Jesu zu folgen und so Gott auf der Welt sichtbar werden zu lassen, göttlich zu handeln.

7. Christologie ist kein ‚neutraler‘ Prozeß. Wir betreiben sie mit, für und in Verantwortung den Armen, Frauen und all den an den Rand gedrängten und übersehenden Völkern gegenüber, insbesondere im Blick auf die, die im Laufe der Geschichte ‚im Namen Christi‘ verfolgt worden sind.

Das Ernstnehmen der geschichtlichen und aktuellen Inkarnation Gottes im Blick auf Jesus Christus verlangt von uns, Verantwortung zu übernehmen für alle Marginalisierten und jene, die der Gewalttätigkeit von Nicht-Beziehung ausgeliefert sind. Eine Christologie, die uns in die Pflicht nimmt, ist eine logische Fortsetzung der Option Jesu für die Armen, unsere Nächsten „par excellence“.

8. Was oder wer für uns ‚Christusbedeutung‘ haben kann, wird sich zeigen an den zeitgenössischen Scheidewegen des religiösen/spirituellen Pluralismus, der globalen Bewegungen zur Befreiung von Unterdrückung, des feministischen Engagements für Gerechtigkeit, für Frauen, für alle, die unter Ungerechtigkeit leiden, und im Einsatz für eine gesunde und respektvolle Beziehung zur Erde und ihren unterschiedlichen Kreaturen.

Die Bestimmung dessen, wer oder was für uns „Christusbedeutung“ haben kann, könnte sich an dem Paulus-Wort „Prüft alles und behaltet das Gute!“ (1 Thess 5,21) orientieren. Nicht alles, was in neuem Kleid einherschreitet – wie die Christologie *Carter Heywards* – muss von vornherein abgelehnt werden. Ob etwas dazu beitragen kann, gerechte Beziehung im umfassenden Sinn zu verwirklichen, könnte demnach zum Gradmesser dafür werden, was in einer Christologie Platz hat oder auch nicht.

9. Was an den ‚kleinen Orten‘ unseres Lebens Christusbedeutung haben kann, ist dieselbe Geistin der Befreiung wie Sie, die die Sterne in ihren Händen hält und die Himmelskörper auf ihren Bahnen lenkt.

In dieser neunten These wird etwas von der spirituellen Dimension der Christologie *Heywards* spürbar. Ein „kleiner Ort“ unseres Lebens kann die Beziehung zu einem

Gegenstand der Schöpfung ebenso sein wie ein gedachtes oder ausgesprochenes Gebet. In Gott und in der Beziehung zu ihm ist alles eingeschlossen, was ist. Gott, die die Sterne hält lässt uns vertrauen, dass das Gute wie das Böse, unsere Fähigkeit wie unsere Unfähigkeit zu gerechten Beziehungen, unsere Macht und unsere Ohnmacht, göttlich zu handeln, in ihr aufgehoben sind.

10. Wir erfahren „Christus“ am intensivsten in unseren konkreten (sinnlichen und erotischen) Beziehungen zueinander, zu anderen Kreaturen und zur Erde.

„Christus“ ist für *Heyward* der Ort, in dem sich Menschliches und Göttliches vereint, wo die Macht der Sünde und des Bösen in Kooperation besiegt werden kann. Unsere Wahrnehmungen, unsere sinnlichen und erotischen Beziehungen sind für sie die intensivste „Christus“-Erfahrung. Hier wird deutlich, dass sie Christologie auch aus ihrer eigenen Erfahrung und interessensgeleitet betreibt. Das ist „auf keinen Fall ‚egoistisch‘, sondern heißt, Verantwortung zu übernehmen für das, was man vertritt“²⁷⁰.

11. Die Wahrheit oder Lüge unserer christologischen Ansprüche werden an den Früchten unseres Lebens sichtbar; in der Art und Weise, wie wir miteinander und mit der Welt umgehen.

„An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ (Mt 7, 16), sagte Jesus, als er vor den falschen ProphetInnen warnte. In ihrem Einsatz für Liebe und Gerechtigkeit, in ihrer Tätigkeit als Professorin und als Priesterin, hat *Carter Heyward* gezeigt, dass es ihr ernst ist mit ihrer Forderung nach gerechten Beziehungen. Sie hat viele Menschen ermutigt, ihrer Berufung, Gott in der Welt leibhaftig zu machen, zu folgen.

12. Wenn weiße christliche Feministinnen Christologie betreiben, müssen sie dem, was farbige christliche Feministinnen und Womanistinnen über Jesus/Christus sagen und schreiben, besonders sorgfältig und respektvoll Aufmerksamkeit schenken; in gleichem Maße auch dem, was jüdische Feministinnen über den Antisemitismus christlicher Feministinnen sagen oder schreiben.

Carter Heyward ist eine Frau, die nicht nur vehement gegen Rassismus und Antisemitismus auftritt, sondern die mit ihrer Christologie die Wurzeln dieses Übels

²⁷⁰ Ebd., 35.

auszureißen beabsichtigt. Die Forderung nach gerechter Beziehung umfasst das gute Miteinander und den respektvollen Umgang mit allen Menschen, unabhängig von Hautfarbe, Religion, geographischer oder sozialer Herkunft, Bildung und darüber hinaus den respektvollen Umgang mit der Schöpfung.

13. Unsere Christologien müssen offenbleiben für Veränderungen; sie müssen revidiert werden können in bezug auf diejenigen, deren Wohlergehen wir nicht kennen oder zu bedenken versäumen, und im Hinblick auf die Beschränkungen dessen, was wir über uns selbst und das Heilige wissen können, im Vollzug jedweder partikularen Praxis.

Angesichts des gewaltigen und gewalttätigen Missbrauchs eines Christusbildes, das die Überlegenheit eines Gottes der Starken und Rechtgläubigen transportierte, darf gefordert werden, dass unsere Christologien offen bleiben mögen. Offenheit in diesem Sinne bedeutet die Hereinnahme des Schwachen und Marginalisierten in unsere Fähigkeit, Gott leibhaftig zu machen. *Heyward* will in Betonung von Gegenseitigkeit und Beziehung verhindern, dass eine Christologie, eine Theologie, eine Religion oder ein Ideal missbraucht werden, womöglich „im Namen Christi“. Offenheit bedeutet auch das Eingeständnis unserer zeitweiligen Ohnmacht, in den Beziehungen, die wir leben, gerecht zu sein.

Zusammenfassend können *Heywards* Thesen als Versuch gewertet werden,

- ihre kreative Christologie in eine systematische Form zu bringen und
- das, was ihr diesbezüglich wichtig ist, in einem knappen Überblick zu verdichten.

Schluss: Zusammenfassung, Kritik und Ausblick

Diese Arbeit verfolgt das Ziel, vom Allgemeinen zum Konkreten zu führen, also im Verlauf immer klarer werden zu lassen, wie durch eine mehr oder weniger systematische feministische Christologie den Forderungen des Feminismus im Allgemeinen entgegengearbeitet wird.

Im ersten Teil werden deshalb die Entwicklungslinien des neueren Feminismus (seit 1963) und dessen Anliegen und Ziele vorgestellt, sowie die relativ parallel verlaufenden Entwicklungen innerhalb einer neu entstehenden Feministischen Theologie. Diese sollte mit den Möglichkeiten einer Theologie den Forderungen von Frauen (und Männern) nach Gerechtigkeit in den verschiedenen Bereichen menschlichen Lebens und Zusammenlebens Vorschub leisten.

Eine Sache (die christliche Theologie) verändern zu wollen, ohne deren Kern (die Christologie) zu modifizieren, hat wenig Sinn. Deshalb haben viele feministische Theologinnen den Versuch unternommen, in diesen Zentralbereich der christlichen Religion vorzudringen und Entwürfe vorzulegen, die in Reflexion auf Person und Wirken Jesu die zentrale Forderung des Feminismus – keine Ungerechtigkeiten, besonders im Hinblick auf Frauen – voranbringen sollten.

Teil II der Arbeit befasst sich deshalb allgemein mit feministischer Christologie. Es werden die wichtigsten Brennpunkte dieser Disziplin (biblische Grundlagen, Beziehung, kontextuelle Ansätze) sowie das Gemeinsame solcher Modelle vorgestellt. Dies einerseits deshalb, um dieses Forschungsgebiet als Vertiefung innerhalb der Feministischen Theologie kennenzulernen, andererseits um den Entwurf *Carter Heywards* innerhalb dieses Spektrums einordnen zu können (als Beziehungschristologie mit den Hauptkomponenten „Christologie von unten“, „incarnatio continua“ und „Jesus als Befreier der Frauen“).

In Teil III wird zuerst Leben und Werk von *Carter Heyward* skizziert; dies vor allem deswegen, um die Verwobenheit von Theologie und Biografie dieser Autorin ein wenig zu verstehen und ihren Entwurf auch diesbezüglich einordnen zu können. Der anschließende Teil III-B ist der Versuch, durch die Befassung mit *Martin Buber*, *Elie*

Wiesel und anderer christologischer Einflüsse die Wurzeln der Theologie *Heywards* offenzulegen.

Im letzten Teil der Arbeit (III-C) kommt ihre Reinterpretation der Christologie, so wie sie in den beiden Hauptwerken („Und sie rührte sein Kleid an“, „Jesus neu entwerfen“) sowie einem entscheidenden Buch-Beitrag („Eine feministische Befreiungschristologie jenseits des ‚Jesus der Geschichte‘ und des ‚Christus des Glaubens‘“) vorzufinden ist. Es werden die verschiedenen Aspekte dieses Ansatzes relativ geordnet und zusammengefasst wiedergegeben und kommentiert. Die Kritik an der christologischen Einigungsformel des Konzils von Chalcedon des fünften Jahrhunderts mündet zunächst in ein Hinausgehen darüber, nämlich in der Feststellung, dass das Problem der Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen nicht *ausschließlich* auf ontologischem Weg, also im Wesen des Jesus des Christus, gelöst werden kann. *Heyward* schreibt allen Menschen die Fähigkeit zu, Gott in der Welt leibhaftig zu machen, zu inkarnieren („to god“). Wir sollten, wenn es nach ihr geht, diese Fähigkeit nutzen, sie lieben und dazu gebrauchen, gerechte Beziehungen auf der Welt zu verwirklichen. Hier gelangt sie zum Kern ihrer Christologie. Diese soll anleiten zu einer „ethischen Praxis des Tuns“, durch die Gerechtigkeit der Menschen untereinander, gegenüber der Schöpfung und in Bezug auf Gott verwirklicht wird.

Der neue Entwurf, den *Heyward* vorlegt, definiert Gott als „Macht in Beziehung“. Auf der Basis des Markusevangeliums stellt sie der Leserin und dem Leser ein neues Bild von Jesus vor, der in Beziehungen machtvoll handelt: Er berührt, bewegt, heilt und wird auch berührt, bewegt und geheilt – durch die Menschen, die ihm die Macht dazu geben durch ihren Glauben an einen Gott, der ihnen in Jesus begegnet.

Das Böse in der Welt denkt *Heyward* als Nicht-Beziehung. Es ist ebenso wie das Gute in Gott eingeschlossen und muss nicht als „Gegenmacht“ zu Gott verstanden werden.

In der Darstellung der Leiden(schaft) Jesu, die mehr als Moralismus ist (gegen den sich *Heyward* in ihrem Buch „Jesus neu entwerfen“ besonders wehrt), kommt etwas von der spirituellen Dimension ihres Jesus- und Gottesbildes zum Ausdruck: Gott wird umschrieben als der/die, der/die mit-leidet. Leidenschaft beschreibt das Wesen der Menschheit und den Weg der Erlösung.

In dem genannten Buch-Beitrag („Eine feministische Befreiungschristologie jenseits des ‚Jesus der Geschichte‘ und des ‚Christus des Glaubens‘“) stellt *Heyward* in 13

Thesen dar, was die Essenz ihrer feministischen Befreiungschristologie ist. Diese werden als das Bleibende ihres Entwurfes und quasi als „Höhepunkt“ der Arbeit an deren Schluss gestellt.

Wie in Teil III der Arbeit vorgestellt, setzt die Christologie *Carter Heywards* die Macht in Beziehung in die Mitte und zielt auf eine „Ethik des Tuns“. Der Mensch soll sich seiner Macht, in der Verwirklichung von gerechter Beziehung Gott leibhaftig machen zu können, bewusst sein, diese Macht lieben und annehmen. *Manuela Kalsky*, die sich in ihrer Dissertation („Christaphanien“) mit verschiedenen christologischen Entwürfen aus der Sicht von Frauen auseinandergesetzt hat, und deshalb als profunde Kennerin feministischer Christologie gilt, gibt zu bedenken: „Der die menschliche[n] Möglichkeiten relativierende Glaube an die *sola gratia* ist bei Heywards leidenschaftlichem Streit für gerechte Beziehungen aus dem Blick geraten.“²⁷¹ *Kalsky* bezieht sich auf *Heywards* erstes christologisches Werk („Und sie rührte sein Kleid an“), deshalb ist diese Kritik verständlich. Im zweiten Buch („Jesus neu entwerfen“) hat sich auch bei *Heyward* eine Wandlung vollzogen, nämlich dahingehend, nicht das göttliche Wirken zu verhindern durch eine allzu diesseitsverhaftete Christologie.

Der zweite Kritikpunkt, den *Kalsky* anführt, betrifft die Abgrenzung vom anderen: „Anstelle von Trennung will sie in Beziehung denken. Aber lässt dieses Beziehungsdenken genügend Raum für das Anderssein des/der Anderen?“²⁷² In diesem Hinweis bestätigt sich auch mein Eindruck, dass *Carter Heyward* einem Ideal nachjagt, das man als „allgemeine Harmonie der Schöpfung“ bezeichnen könnte. Ganz kann ich jedoch die Kritik *Kalskys* nicht teilen, weil besonders im Nachdenken über das Böse, das *Heyward* ebenso in Gott eingeschlossen sieht, ein Raum für die menschliche Realität des Kontingenzen und des Andersseins eröffnet wird. Insgesamt kann aber festgehalten werden:

Es besteht kein Zweifel: Carter Heywards beziehungsorientierter christologischer Entwurf fordert zum Weiterdenken heraus. Zwar liegen Heywards Verdienste nicht so sehr in der präzisen systematischen Ausarbeitung christologischer Fragen, doch die kreative und visionäre Kraft, mit der sie ihren inkarnatorisch-christologischen Ansatz entfaltet, ist beeindruckend. Führt sie auch manche ihrer Gedankengänge nicht konsequent zu Ende, ihre Gedanken zur Inkarnation Gottes als transpersonale Macht-in-Beziehung und zum damit verbundenen epistemologischen Wert der Körperlichkeit sind bahnbrechend.²⁷³

²⁷¹ *Kalsky*, Christaphanien, 182.

²⁷² Ebd., 184.

²⁷³ Ebd., 184f.

Diesem Resümee *Kalskys* möchte ich noch meine eigene Einschätzung anfügen.

Heyward muss einerseits als weiße amerikanische Frau gesehen werden, deren wissenschaftliche und schriftstellerische Tätigkeit sich zeitgleich mit einem sich entwickelnden Feminismus vollzog und andererseits muss ihre Christologie in Zusammenhang mit ihrer Biografie gesehen werden, die unter anderem durch persönliche Krisen und deren gelungene Bewältigung gekennzeichnet ist. Dies mit einbeziehend ist der „leidenschaftliche Kampf für gerechte Beziehungen“ (*Kalsky*) verstehbar, der Gott als „Macht in Beziehung“ definiert und uns deshalb herausfordert, aktiv zu partizipieren an der Verwirklichung von allumfassender Gerechtigkeit. Mir scheint das Ideal, das *Heyward* vorschweben dürfte, nicht nur zu hoch gegriffen zu sein (weil auch in ungerechten Beziehungen Entwicklungspotential steckt), sondern überdies, wie *Kalsky* konstatiert, den Aspekt der Gnade Gottes zu vernachlässigen, von der wir glauben, dass sie vollendet, was uns als Menschen nicht möglich ist. In diesem Sinne könnte in der Orientierung an solch einem Ideal (allumfassende Gerechtigkeit) etwas von der Gelassenheit verloren gehen, die das Leben auch in schwierigen Situationen meistern lässt.

Nichtsdestotrotz werte ich *Heywards* Christologie als einen wichtigen und wertvollen Beitrag in der Entwicklung neuerer Zugänge zu dieser theologischen Kerndisziplin, der uns ermutigen kann, Gott besonders in den Armen, den Marginalisierten zu lieben und deswegen unsere Nächsten wie uns selbst.

In einem Ausblick möchte ich noch in einigen Gedanken festhalten, welche „Zukunftsbedeutung“ *Carter Heyward* zugeschrieben werden könnte:

- Theologische Forschung kann nicht unabhängig von menschlichen Realitäten stattfinden. Die Verbindung von Theologie und Biografie, wie sie bei vielen TheologInnen deutlich wird, kann in einer Zeit, in der sich vieles nur mehr um Zahlen, Statistiken und Nummern dreht, ein wertvoller Beitrag sein, auch im wissenschaftlichen Bereich Sinn zu vermitteln.

- Vielleicht kann das Schriftwort 1 Petr 3,18 (Christus als der Gerechte²⁷⁴) eine Aufwertung durch Heywards Christologie erhalten und in Bezugnahme darauf in neuem Licht erscheinen.
- Unter „Anwendung“ einer Christologie, die in der Geschichte oft das Element des Göttlichen überbetont hat im Vergleich zu unseren menschlichen Fähigkeiten (man lese nur manche Texte von Liedern im Gotteslob), haben viele Menschen sich minderwertig und defizient gefühlt. Durch die im 20. Jahrhundert beginnende Entwicklung, Christologien „von unten“ zu entwerfen, konnte vielen Unterdrückten und Leidenden neue Hoffnung geschenkt und deren Macht gestärkt werden. Der Beitrag der Feministischen Theologie und Christologie ist diesbezüglich nicht hoch genug einzuschätzen.
- Die grundsätzliche Offenheit – für das Fremde, für Neues –, die Heywards Leben, Denken und Forschen auszeichnet, kann als Wegweisung gelten für unsere Zeit, in der Religionen und Kulturen überall auf der Welt zusammenwachsen und in Konflikt geraten. Wer in dieser Situation an die Kraft glaubt, die in gerechten Beziehungen liegt, darf sich ermutigt fühlen, dem Göttlichen auf der Spur zu sein und Jesus Christus alle Ehre zu geben.

²⁷⁴ Vgl. Gnilka, Joachim, Art. Christologie, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.), LThK³, Bd. 2, Freiburg u.a. 1994, 1164-1174, 1165.

Literaturverzeichnis

Abromeit, Hans-Jürgen, Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie, Neukirchen-Vluyn 1991.

Becker-Schmidt, Regina, Frauenforschung, Geschlechterforschung, Geschlechterverhältnisforschung, in: *dies.*, Feministische Theorien zur Einführung, Hamburg 2000, 14-62.

Becker-Schmidt, Regina, Feministische Theorien zur Einführung, Hamburg 2000.

Bogensberger, Regine, Was kommt nach den Machos & Emanzen?, in: *Die Furche* (2009) Nr. 7 (13.2.2009), 21.

Boschki, Reinhold / Rehberger, Claudia, Dorothee Sölle. Religiöse Poesie und befreiende Theologie, in: *O.H. (Hg.)*, Theologien, 221-235.

Breunig, Wilhelm, Art. Chalkedon, in: *Kasper, Walter u.a. (Hg.)*, LThK³, Bd. 2, Freiburg u.a. 1994, 999-1002.

Buber, Martin, Ich und Du, Köln 1923; die Seitenangaben und Zitate beziehen sich auf den Nachdruck: *Schneider, Lambert / Bachem, Peter (Hg.)*, Martin Buber. Ich und Du, Heidelberg 1966.

Casale, Rita / Rendtorff, Barbara (Hg.), Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft der feministischen Theoriebildung, Bielefeld 2008.

Daly, Mary, Jenseits von Gottvater, Sohn und Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980.

Degener, Ursula / Rosenzweig, Beate (Hg.), Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit. Feministische Analysen und Perspektiven, Wiesbaden 2006.

Deuber-Mankowsky, Astrid, Gender – ein epistemisches Ding? Zur Geschichtlichkeit des Verhältnisses von Natur, Kultur, Technik und Geschlecht, in: *Casale / Rendtorff (Hg.)*, Genderforschung, 169-190.

Friebe, Katharina, Art. Feministische Theologie. Perspektivenwechsel?, in: *Gössmann u.a. (Hg.)*, Wörterbuch, 151-152.

Gerhard, Ute, Art. Feminismus, in: *Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.)*, Wörterbuch, 134-138.

Gnilka, Joachim, Art. Christologie, in: *Kasper, Walter u.a. (Hg.)*, LThK³, Bd. 2, Freiburg u.a. 1994, 1164-1174.

Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002.

Gutiérrez, Gustavo, Theologie der Befreiung, Mainz¹⁰ 1992.

Hampson, Daphne, Theology and feminism, Oxford 1991.

Houtepen, Anton W.J., Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999.

Heyward, Carter, Eine feministische Befreiungschristologie jenseits des ‚Jesus der Geschichte‘ und des ‚Christus des Glaubens‘. Eine methodische Untersuchung, in: Jost, Renate / Valtink, Eveline (Hg.), Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie, Gütersloh 1996, 29-41.

Heyward, Carter, Jesus neu entwerfen. Die Macht der Liebe und der Gerechtigkeit, Luzern 2006.

Heyward, Carter, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart⁴ 1992.

Holland-Cunz, Barbara, Die alte neue Frauenfrage, Frankfurt 2003.

Hopkins, Julie, Sind Christologie und Feminismus unvereinbar? Zur Debatte zwischen Daphne Hampson und Rosemary Radford Ruether, in: Strahm / Strobel (Hg.), Verlangen, 194-207.

Kalsky, Manuela, Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000.

Kalsky, Manuela, Vom Verlangen nach Heil. Eine feministische Christologie oder messianische Heilsgeschichten?, in: Strahm / Strobel (Hg.), Verlangen, 208-227.

Klinger, Elmar, Christologie im Feminismus. Eine Herausforderung der Tradition, Regensburg 2001.

Kontos, Silvia, Mit „Gender“ in der Bewegung? Eine Antwort auf die Frage „Was kommt nach der Genderforschung?“ aus der Perspektive von Frauenbewegung, in: Casale / Rendtorff (Hg.), Genderforschung, 59-76.

Matthiae, Gisela, Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen, Stuttgart u.a. 1999.

Mayer, Anton, Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testamentes, Olten³ 1983.

Meyer-Wilmes, Hedwig, Art. Feministische Theologie. Programm Feministischer Theologie(n), in: Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch, 147-150.

Meyer-Wilmes, Hedwig, Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie, Regensburg 1996.

Moltmann, Jürgen, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.

Moltmann-Wendel, Elisabeth, Beziehung – die vergessene Dimension der Christologie. Neutestamentliche Ansatzpunkte feministischer Christologie, in: *Strahm / Strobel (Hg.)*, Verlangen, 100-111.

Moltmann-Wendel, Elisabeth, Frauen sehen Jesus. Ansätze einer feministischen Christologie, in: *Thomassen, Jürgen (Hg.)*, Jesus von Nazaret. Neue Zugänge zu Person und Bedeutung, Würzburg 1993, 23-37.

Mulack, Christa, Jesus – der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik, Stuttgart 1987.

Müller-Fahrenholz, Geiko, Jürgen Moltmann. In der Befreiungsgeschichte Gottes, in: *O.H. (Hg.)*, Theologien, 159-178.

Radford Ruether, Rosemary, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985.

Rahner, Karl, Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln u.a. ³1962

Scherzberg, Lucia, Feministische Theologie, in: *O.H. (Hg.)*, Theologien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 67-101.

Schneider-Ludorff, Gury, Art. Feministische Theologie, in: *Gössmann u.a. (Hg.)*, Wörterbuch, 144-152.

Schiüssler Fiorenza, Elisabeth, Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

Sölle, Dorothee / Schottroff, Luise, Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel, München 1996.

Strahm, Doris, Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie, Freiburg (Schweiz) 1987.

Strahm, Doris, Art. Jesus Christus. Feministische Christologien, in: *Gössmann u.a. (Hg.)*, Wörterbuch, 306-313.

Strahm, Doris / Strobel, Regula (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg-Luzern 1991.

Wehr, Gerhard, Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung, Zürich 1991.

Werner, Hans-Joachim, Martin Buber, Frankfurt – New York 1994.

Internet

Schütz, Helmut, Missbrauchtes Vertrauen. Herausforderung an Seelsorge, Kirche und Bibelauslegung, in: <http://www.bibelwelt.de/html/einleitung.html> (Stand: 1.4.2009).

http://de.wikipedia.org/wiki/Isabel_Carter_Heyward (Stand: 2.5.2009).

http://en.wikipedia.org/wiki/Carter_Heyward (Stand: 2.5.2009).

http://www.columbia.edu/cu/lweb/img/assets/6396/Heward_CFA51305PDF2.pdf (Stand: 2.5.2009).

Bildnachweis

Titelbild: <http://www.ncs.rutgers.edu/~lcrew/gallery/cheward.jpg> (Stand: 2.5.2009).

Lebenslauf

Name	Andreas Fürlinger
Geburtsort, -datum	Linz, 19.10.1978
Staatsbürgerschaft	Österreich
Familie	Peter Leopold Fürlinger, Landesbediensteter, *1956 Gertrude Maria Schwarz, Einzelhandelskauffrau, *1960, +2008 Bruder Michael Peter Fürlinger, *1980, Berufskraftfahrer Bruder Anton Leopold Fürlinger, *1987, Berufskraftfahrer Halbschwester Katharina Roth, *1999
Familienstand	Verheiratet mit Katharina Dunzinger

Ausbildungsweg

1985 – 1989	VS Walding
1989 - 1993	BRG Fadingerstraße, Linz
1993 – 1997	ORG Stiftergym, Linz, <i>Matura</i>
1997	Führerscheine A,B,C,E
1998	Präsenzdienst (Kraftfahrer C,E in Enns)
1998 – 2000	Studium Handelswissenschaft an der WU Wien
2000 – 2002	Kandidatur- und Noviziatszeit im Kalasantiner-Orden, Wien
2003 – 2009	Studium der Theologie (Katholische Religionspädagogik) an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz

Bisherige Tätigkeiten

1997 – 2009	Diverse Ferial-, Neben- und Teilzeitjobs
2003 – 2009	Firmvorbereitung in der Pfarre Ottensheim
2004 – 2005	Mitglied der Studierendenvertretung an der KTU (Strukturkommission, Sozialreferent)
2005	Mehrmonatiges Praktikum im Urbi@Orbi Kircheninfocenter Linz
2006	Einmonatiges Krankenhauspflegepraktikum im KH der Barmherzigen Brüder Linz