

Elizabeth A. Johnson

Jesus der Mann

Die Erzählung von der Kreuzigung und Auferweckung Jesu von Nazaret, von dem wir bekennen, daß er der Christus ist, ist für Christen das Herzstück ihres Glaubens an Gott. Kraft der gnadenvollen Macht des Sophia-Geistes in der schicksalsträchtigen Geschichte der Glaubensgemeinde erzählen und erleben Christen immer aufs neue jene Geschichte als die Geschichte vom Gott-mit-uns: Erlösung und Befreiung aller Menschen und des Kosmos selbst. Tatsächlich eine frohe Botschaft. Sie wird jedoch im Keim erstickt, wenn Jesu Mannsein — statt historisch als zu seiner Identität gehörig — christologisch-soteriologisch gedeutet wird. Dann verkommt Christus zum religiösen Mittel, Frauen an den Rand zu drängen und auszugrenzen. Eines sollte klar sein: Daß Jesus von Nazaret ein Mann war, steht nicht zur Debatte. Sein Geschlecht war konstitutiv für seine historische Person, gemeinsam mit anderen Merkmalen, z. B. daß er als Jude (Rasse) im Galiläa des ersten Jahrhunderts gelebt hat (Situation). In diesem Sinne will «Sexus» verstanden sein. Nicht Jesu Mannsein an sich ist das Problem, sondern wie es in androzentrischer Theologie und kirchlicher Praxis interpretiert wird.

Die wirkliche Geschichte vom Manne Jesus

Feministisch-theologische Forschung deckt dreifach auf, wie ein solches Zerrbild in der Auslegung entstehen konnte:

1. Seitdem wir den Mann Jesus als Offenbarung Gottes bekennen, verweist das Christus-Symbol ontologisch auf Männlichkeit als wesentliches Merkmal des göttlichen Wesens selbst. Der exklusive Gebrauch der Vater- und Sohn-Metaphern zur Interpretation des Verhältnisses

Jesus-Gott sowie die Verwendung des Logosbegriffs, der in der griechischen Philosophie mit dem männlichen Prinzip verknüpft wurde, um mit seiner Hilfe Jesu personale Wirklichkeit als des Gottes-mit-uns zu artikulieren, verschärfen obendrein diese Tatsache: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» (Joh 14,9). Buchstabengetreu heißt dies: der Mann Jesus ist die Fleischwerdung des männlichen Logos und Offenbarer eines männlichen Vatergottes, obwohl Schrift und Tradition klar zu erkennen geben, daß das Mysterium Gottes jegliche Aussage über Gott übersteigt und eine weibliche Wirklichkeit im Gottesbild, auch in der Ebenbildlichkeit schafft.

2. Der Glaube an das fleischgewordene Wort, das in männlicher Gestalt unter uns lebte, zeigt: Männer finden sich dank ihrer natürlichen Körperlichkeit besser in Christus wieder als Frauen. Männer sind nicht bloß ihrem Geschlecht nach gott-gleich, sie sind auch christus-gleich in einem Maße, das die Möglichkeiten von Frauen übersteigt. Also sind unter den menschlichen Wesen allein Männer imstande, Christus ganz zu versinnbildlichen. Frauen mögen Empfängerinnen göttlicher Gnade sein, es ziemt ihnen jedoch nicht, öffentlich Handlungen im Sinne Christi auszuführen — gemäß ihrem biologischen Unterschied zu seiner «Männlichkeit». Bei dieser Grundhaltung ist der Gedanke, das Wort hätte womöglich in weiblicher Gestalt Fleisch werden können, ernsthaft nicht einmal denkbar — dies ein Gradmesser für die Ohnmacht von Frauen, sich selbst in Christus wiederzufinden, trotz des Schöpfungsgedankens, der kirchlichen Taufpraxis und der Tauftheologie.

3. Infolge des Dualismus, der Frauen strikt von Männern trennt, gefährdet Christi Männlichkeit das Heil für Frauen. Christliche Heilsgeschichte kennt nicht bloß Gottes Mitleiden und seinen Willen, sich zu erbarmen, sondern weist auch den Weg, diesen Willen zu verwirklichen: Gott beteiligt sich an der sündhaften Menschheitsgeschichte und wandelt sie von innen heraus. Ein frühchristlicher Aphorismus, «was nicht angenommen ist, ist nicht erlöst», besagt, daß Gottes Solidarität im rettenden Handeln mit den Menschen die wichtigste Voraussetzung für die Geburt einer neuen Schöpfung ist — wie es das Credo von Nizäa (325) bekennt: «Et homo factus est». Tatsächlich aber pflegt man hier «et vir factus est» zu verstehen. Wenn «Männlich-

keit» christusgemäßes Leben begründet, fallen Frauen aus der Heilssphäre heraus, denn weibliche Sexualität war nicht Inbegriff des fleischgewordenen Wortes. Wer Christi Mannsein ontologische Bedeutung beimißt, muß Rosemarie Radford Ruethers suchende Frage «Kann ein männlicher Erlöser Frauen retten?» mit Nein beantworten — trotz des christlichen Glaubens an die Universalität des göttlichen Heilswillens¹.

Die wirkliche Geschichte der Christus-Symbolik zeigt überzeugend, wie eine unausgewogene Betonung der «Männlichkeit» Christi die Rede von Gott, die christliche Anthropologie und die christliche Heilsbotschaft verzerrt. Für eine Neubildung der Christologie muß die ihr zugrundeliegende Anthropologie mit ihrer Fixierung auf «Männlichkeit» aufs neue bedacht und muß die theologische Frage, wer Christus ist, noch einmal gestellt werden.

*Anthropologie: fort vom Primat der
Männlichkeit hin zum Lobpreis des
Unterschiedes*

Der soziale Ort jener so bedenklichen Auslegung ist die Kirchengemeinde, in der laut Gesetz offiziell bloß Männer zu Wort kommen, zur Wahl stehen und zu sehen sind. Sich in intellektuelle Formulierungen hineinzusteigern, die zwangsläufig den Status quo bekräftigen, ist eine Form von Patriarchat, die den Grundstein legt für einen androzentrischen Aufbau geschlechtsspezifischer Differenzen, der zur Umdeutung der «Männlichkeit» Christi verleitet. Das Bestreben, die Gemeinde anders zu gliedern, nämlich auf dialogische Gegenseitigkeit hin anzulegen, erlaubt feministischem Denken einen anthropologischen Entwurf, der auf Gleichheit zielt, in der Absicht, ebenso kritisch wie praxisbezogen zu wirken. Dann ist der Weg frei für eine Auffassung der «Männlichkeit» Christi, die ebenso ihre Bedeutung relativiert, wie sie Freiheit schenkt.

Zu Beginn dieses Versuchs stand von vornherein fest, daß eine feministische Theologie sich dem derzeitigen dualistischen Konzept verweigert, weil es Frauen und Männer als entgegengesetzte Pole hinstellt, die je ihre einzigartigen, das andere Geschlecht ausgrenzenden Merkmale tragen. Jenes Konzept nun sieht «männlich» und «weiblich» komplementär; es legt vorweg strikt fest, welche Eigenschaften Mann hier, Frau dort fördern sollen und welche Rolle beide spielen

können. Es urteilt eher naiv über die eigene Sozialisation, baut auf Stereotypen auf und leugnet die Ganzheit menschlicher Erfahrung, die es doch für sich beansprucht — damit liefert es einen Vorwand, Frauen zu unterdrücken. Sie werden hier dann stets dem Privaten, Passiven zugeordnet².

Entgegen jener dualistischen Anthropologie entwickelte feministisches Denken zuerst eine Ein-Natur-Anthropologie, die den Geschlechtsunterschied biologisch als für die Fortpflanzung unerlässlich anerkennt; er darf jedoch als solcher nicht die Person determinieren. Solange sich die Abklärung dessen, was «männlich» und was «weiblich» ist, noch historisch herausbildet, sind beide, Mann und Frau, frei, die besten maskulinen und femininen Eigenschaften auf dem Wege zur Ganzheitlichkeit zu entwickeln. So können sie öffentliche und private Rollen gemäß ihrer Begabung übernehmen. Hier liegt der Ton vor allem auf der grundlegenden Gemeinsamkeit vor aller Differenz, bis hin zu dem Punkt, an dem Unterschiede nahezu gegenstandslos werden. Abgesehen davon, daß Sexualität hier auf «Sexualität zum Zwecke der Fortpflanzung» eingeeengt wird, verdient diese Anschauung Kritik, da sie dazu neigt, einem einseitigen — androgenen? — Ideal des Menschen zu huldigen und so die ursprüngliche Pluriformität der Menschheit zu verdecken.

Einerseits wehrt sich die feministische Theologie gegen eine gleichbleibende binäre Denkweise, die den Menschen sexuell polar versteht; sie führt unweigerlich zum Unterordnungsschema. Aber auch die Reduktion auf eine Gleichheit von Gleichen bei Vernachlässigung der geschlechtlichen Differenzen ist keine Alternative. Geht es um zwei verschiedene Gestalten der einen Menschennatur beziehungsweise um Unisex?

Es gibt einen Weg, der über beide Optionen hinausführt: Eine menschliche Natur, rühmenswert dank der Interdependenz einer Vielzahl von Unterschieden. Keine dualistische Sicht, die uns ein für alle mal auf «männlich» und «weiblich» fixiert, auch keine Verkürzung auf ein einziges Ideal oberhalb der Leiblichkeit, vielmehr eine bunte Vielfalt menschlicher Lebensweisen; eine außerordentlich hohe Zahl von Kombinationen wichtiger menschlicher Wesensmerkmale, unter denen Sexualität bloß eine ist. Der Mensch ist von Haus aus vieldimensional. Wer-

den Männlichkeit und Weiblichkeit in einem ganzheitlichen Kontext gesehen, verstehen wir ihre Relationalität viel angemessener. Jeden Menschen prägt eine Reihe anthropologischer Konstanten von Bauelementen, die seine Identität ausmachen. Da zu ihnen auch die Sexualität gehört, die das Verhältnis zum eigenen Körper einschließt, ist sie Medium seines Bewußtseins. Der Leib hält Verbindung mit dem gesamten ökologischen Netzwerk der Erde. Relationalität, die Beziehung zu anderen, zu geliebten Menschen, ist die Matrix, in der sich eine Persönlichkeit entfaltet. Menschsein ist auch bestimmt von sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen unter den geschichtlichen Bedingungen von Raum und Zeit. Das Spiel der Theorie in der Praxis der eigenen Kultur steht im Gegensatz zum Instinkt des einzelnen und seinem Bild der Hoffnung, zum Sog der Zukunft⁴. Diese Konstanten bedingen einander und prägen in unausdenklich vielen Kombinationen jegliches Menschendasein. Die bloße Veränderung nur einer dieser Kombinationen ergibt einen anderen Menschen.

Es wäre kurzsichtig, immer und überall Sexualität aus der Fülle der übrigen Konstanten isolierend herauszugreifen und zur Basis des konkreten geschichtlichen Daseins zu erklären. Gewalt gegen schwarze Sklavinnen im amerikanischen Süden vor dem Bürgerkrieg veranschaulicht dies beispielhaft. Welcher Grund wird einer mißhandelten Frau einleuchten: Haben primär Rasse oder Wirtschaftssystem, d.h. die Sklaverei, ihre Identität geprägt oder hat dies an erster Stelle Sexualität getan? Heute trifft der Protest schwarzer Feministinnen namentlich einen weißen Feminismus, der einzig Sexismus an den Pranger stellt, nicht jedoch Rassen- und Klassenvorurteile, unter denen schwarze Frauen ebenso leiden. In der Erfahrung dieser Frauen sind Sexismus, Rassismus und Klassendenken so eng miteinander verknüpft, daß sie nicht unterscheiden können, welche der genannten Diskriminierungen ihr Leiden verursacht⁵.

Noch ein Beispiel: büßt bei zunehmendem Alter Sex an Bedeutung ein, treten biologische Unterschiede zwischen Frauen und Männern in den Hintergrund, gemessen an Fragen wie denen, ob die finanziellen Mittel für einen Lebensabend in Würde ausreichen oder ob Armut droht.

Übertriebener Vorrang der Geschlechtlichkeit unter Ausklammerung anderer, ebenbürti-

ger und grundlegender Elemente gleicht einer mikroskopischen Untersuchung dieses einen Aspektes menschlichen Lebens, während ein Teleskop das geeignete Instrument wäre, die Galaxien in der Fülle menschlicher Vielfalt ins Auge zu fassen. Sexualität gehört in ein ganzheitliches Menschenbild eingebettet; wer sie zum Prüfstein individueller Identität macht, entstellt sie. Das anthropologische Modell einer menschlichen Natur als einer ungeheuren Vielfalt in Verschiedenheiten taugt weit mehr als jene Denkmuster, die wie der sexistische Dualismus oder die Idee der Gleichheit gleicher Individuen von der Absicht geleitet sind, die Unterschiede als völlig normal zu werten. Es gilt, ein Dual- oder Gleichheitsschema in mehrdimensionales Denken umzusetzen. Ein solches Denken erlaubt Begegnung in Verschiedenheit und muß nicht auf Dauer Identität in Gegensatz oder Einheitlichkeit sichern. Hier werden alle Menschen in ihren zahllosen Kombinationen aus anthropologischen Konstanten uneingeschränkt konkret ernstgenommen. Statt in «Differenzen» ein Hemmnis der Gemeinschaft zu sehen, stiftet ein kreativer Umgang mit Unterschieden erst recht «Gemeinschaft», wie sie die Dichterin Audre Lorde schätzt: «Difference is raw and powerful connection . . .»⁶.

Anthropologie im Sinne einer «Polarität in Vielfalt» gestattet einer Christologie, Christi «Männlichkeit» zu integrieren: sie berücksichtigt die Interdependenz der Unterschiede als erste Kategorie und bestreitet so der Sexualität ihre ideologisch verzerrte Erstrangigkeit.

Christus: von der statischen Auffassung eines vollkommenen Mannes zu einer eschatologischen lebendigen Gemeinschaft

Feministische Hermeneutik wirkte bahnbrechend, als sie zeigte, wie die Evangeliengeschichten von Jesus sich nicht dazu eignen, patriarchale Herrschaft jeglicher Couleur zu rechtfertigen⁷. Jesu Zeugnis und sein Leben bringen das Gegenteil zum Ausdruck. Deshalb zog er sich den Zorn religiöser und staatlicher Autoritäten zu. Sie nagelten ihn ans Kreuz. Im Lichte der Evangelienzählung scheint Jesu Mannsein eine ganz bestimmte soziale Bedeutung zu haben. Hätte damals eine Frau erbarmende Liebe gepredigt und Herrschen durch Dienen vorgelebt, wäre man ihr bloß mit verständnislosem Achselzucken be-

gegnet. Ist so etwas nicht genau das, was Frauen von Natur zu tun haben? Jesus jedoch predigte und handelte vor dem Hintergrund männlicher Privilegien — eben darin liegt die Herausforderung! Auch das Kreuz selbst ist ein handfestes Symbol für die «Kenosis des Patriarchats», für die Selbstentäußerung männlicher Vorherrschaft zugunsten erneuerter Menschen, die im Mitleiden dienen und sich gegenseitig Macht zusprechen⁸. Wie die Evangelien eindeutig zeigen, ist das Hauptproblem gar nicht Jesu «Männlichkeit», es besteht vielmehr darin, daß die meisten Männer gerade nicht wie Jesus sind.

Wie sollen wir nun «Christus» deuten? Begriffe wie Auferweckung, Weisheitschristologie und die biblische Rede vom «Leib Christi» sind Anhaltspunkte einer feministischen Interpretation.

Die Auferweckung ist ein Glaubenswunder, eingebettet in das Mysterium Gottes. Sie vereitelt eine buchstäbliche Deutung Jesu, als lebe er noch wie zur Zeit seines Erdendaseins, bloß mit dem Unterschied, daß er jetzt unsichtbar sei. Jesus ist wirklich gestorben — das bedeutet einen grundsätzlichen Wandel: Körperlich lebt er nicht mehr in der geschichtlichen Zeit. Glaube an die Auferstehung bekräftigt, daß Gott angesichts dieses hingerichteten Opfers staatlicher Ungerechtigkeit das letzte Wort hat, und dieses Wort heißt «Leben», uns zum Segen. Der geschichtliche Jesus ist in Herrlichkeit auferstanden durch die Kraft des Geistes. Was dies genau bedeutet, wissen wir nicht. Sein Leben ist jetzt im heiligen Mysterium Gottes geborgen, während wir seine Anwesenheit nur durch den Geist erfahren, wenn nämlich «zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind», das Brot gebrochen wird und die Hungrigen gesättigt werden.

Das aber verwandelt so nachhaltig sein Menschsein, daß es unsere Vorstellungen übersteigt. Wie die Bescheidenheit dieses apophatischen Ansatzes zu erkennen gibt, geschieht das Reden von Christi «Männlichkeit» hier analogisch-verneinend: eher im Bruch mit aller geschichtlichen Auffassung von «Männlichkeit» als in Entsprechung zu ihr.

Weisheitschristologie beschreibt den Christus Jesus unter dem Bild der «Sophia», einer weiblichen Personifizierung der Weisheit voller Kraft: Sie ist Schöpferin, Erlöserin, die das Volk Israel, faktisch die ganze Erde, aus göttlicher Kraft erneuert (Weish 7 und 10). Indem Jesus ihr in Sprechen und Handeln gleicht, auch wie sie auf Ab-

lehnung stößt, erscheint er als Kind der Sophia, wird er als ihr Prophet, letztlich sogar als ihre Inkarnation dargestellt (Lk 11,49; Mt 23,34; Joh 1). Die Gleichsetzung koppelt den gekreuzigten Propheten mit dem Faktum der Wertschöpfung und schickt die Kirche auf den Weg nach Nizäa. Eine Jesus-Sophia-Christologie bringt die männliche Vorherrschaft ins Wanken, wie sie in ausgrenzender Sprache von Jesus als dem ewigen männlichen Logos oder als dem Sohn des Vaters zum Ausdruck kommt. Jene Christologie kann sogar über Inkarnationschristologie in weiblichen Metaphern reden — voller Kraft und Anmut⁹.

Von Anfang an bekennen Christen, daß Jesus Sophia der Christus, der Gesalbte, der Gesegnete ist. Indem sie dies bekennen, zeugen sie ebenso von der Wahrheit, daß sie als geliebte Gemeinde mit Jesus sein Christsein teilen, indem sie an Leben, Sterben und Auferstehen Christi solchermaßen partizipieren, daß auch sie als Gemeinde «christomorph» sind. Angesichts eines naiven Physikalismus, der den Christus ganz im Menschen, im Mann Jesus aufgehen läßt, fordern Metaphern wie die vom «Leib Christi» (1 Kor 12,12–27) und die von der «Rebe am Weinstock» (Joh 15,1–11), Christi Wirklichkeit weiter zu fassen, nämlich die ganze erlöste Menschheit, die als Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern unterwegs ist, einzubeziehen. Mitten im Leiden und in historischen Auseinandersetzungen sind sie Glieder der Nachfolgegemeinschaft *en Christo*, ihr Leben selbst erhält eine Christus-Struktur. Eine biblisch-kosmologische Christusverkündigung faßt den Begriff «Christus» noch weiter (Kol 1,15–20): Dem Universum selbst ist verheißen, christomorph zu sein im Sinn eines mit Gott versöhnten neuen Himmels und einer neuen Erde¹⁰.

Frauen als «imago Christi»

Die grundlegenden Gleichheitsmaximen der Tauf- und Märtyrertraditionen verstehen die Christus-Ebenbildlichkeit von Frauen auf eine Art, die man erst seit kurzem neu zu würdigen weiß. «Einer in Christus sein» heißt: Weibliche Täuflinge haben nicht oberhalb ihrer Leiblichkeit, sondern eben in ihrer spezifischen Körperbeschaffenheit «Christus angelegt» (Gal 3,27f). Paulus läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, wenn er hier «Imago-Christi»-Vorstellungen

gen ins Gedächtnis ruft. Hoffnung, so schreibt er, läßt uns kühn auftreten, denn wir enthüllen unser Antlitz, um Christus unmittelbar anzublicken. Infolge der Kraft des Geistes «werden (wir) in (Christi) eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit . . .» (2 Kor 3,18). Das inklusive «wir alle» zeigt, daß die Verwandlung nach dem Bilde Christi (griechisch: *eikōn*) der ganzen Gemeinde, Frauen wie Männern gilt; sie alle sind «imago Christi».

Noch ein Beispiel: Nach Gottes Plan, so heißt es von der Gemeinde, hat sie «an Wesen und Gestalt seines Sohnes teil» (Röm 8,29). Das Griechische lautet hier aufschlußreich, denn die Gemeinde wird als *sým-morphos* zur *eikōn* dargestellt: Sie hat an der Ebenbildlichkeit teil, anders ausgedrückt: Sie ist nach der «imago Christi» gebildet. Hier scheidet jede geschlechtsspezifische Diskriminierung aus, sie ist schlicht unnötig. Christus-Ebenbildlichkeit des Menschen hängt nicht vom Geschlecht ab. Sie beruht nicht auf sexueller Gleichheit mit dem Menschen Jesus, dem Mann; «imago Christi» heißt vielmehr: immer aufs neue erzählen, wie Jesus sich kraft des Geistes befreiend und barmherzig der Welt angenommen hat. Theologisch gibt es keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen in ihrer Fähigkeit, an Wesen und Gestalt Christi teilzuhaben.

Ebenso atmen Berichte über Frauen und Männer, die um ihres Christenglaubens verfolgt wurden, diesen Geist: Sie bezeugen die Christus-Ebenbildlichkeit von Frauen. Sehr treffend veranschaulicht das Lukas, als er von des Paulus Bekehrung erzählt: «Saulus wütete immer noch mit Drohung und Mord gegen die Jünger des Herrn. Er ging zum Hohenpriester und erbat sich von ihm Briefe an die Synagogen in Damaskus, um die Anhänger des (neuen) Weges, Männer und Frauen, die er dort finde, zu fesseln und nach Jerusalem zu bringen» (Apg 9,1-3). Als ein Licht vom Himmel strahlte, als eine Stimme fragte: «Warum verfolgst du mich?», als Saulus sich wunderte: «Wer bist du, Herr?», kam die entscheidende Antwort: «Ich bin Jesus, den du verfolgst» (Apg 9,3-5). Verfolgte Frauen werden hier nicht anders als Männer ausdrücklich mit Jesus identifiziert. Saulus' mörderische Pläne und die Folter von Jüngerinnen sind uneingeschränkt Aktionen gegen Christus selbst.

Wenn das Zweite Vatikanum Jahrhunderte später über Märtyrertum schreibt, setzt es also

eine lange Auslegungstradition fort: Glaubenszeugenschaft intensiviert die Ebenbildlichkeit von Jüngern und Jüngerinnen mit Christus, da sie als Märtyrer, männliche und weibliche, «das Bild Christi bis zum Blutvergießen»¹¹, also bis ins letzte hinein, leben. Der Konzilstext unterscheidet hier nicht zwischen den Geschlechtern, nur das ist auch sachgemäß. Die vier nordamerikanischen Frauen im kirchlichen Dienst, die 1980 in El Salvador ermordet wurden, und die sechs Hochschullehrer, Jesuiten, die samt Haushälterin und ihrer Tochter zehn Jahre später dort umgebracht wurden, waren Zeugen aufgrund ihrer persönlichen Einzigartigkeit unter theologisch gleichen Bedingungen.

Die Taufliturgie drückt bis auf den heutigen Tag jene Realität aus, die besagt, daß die grundlegende Fähigkeit, «imago Christi» zu sein, nicht an die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht gebunden ist. Frauen sind Leib Christi. Die Märtyrertradition hat erkannt, daß Frauen, wenn sie ihr Leben hingeben, Christi Ebenbildlichkeit in einer verdichteten, anschaulichen Weise zum Ausdruck bringen. Die entscheidend praktische Konsequenz dieser Evangelienwahrheit bricht mit der wesenhaften Verbindung von Männlichkeit und Christus; sie bedeutet für die patriarchale Herrschaft eine Herausforderung.

Jesu Mannsein im Christuskontext

Die wichtigsten Gesichtspunkte feministischer Christologie haben wir jetzt zwar gesammelt, aber noch nicht aufeinander bezogen. In einer Synthese wird das Symbol «Christus, der Erlöser» seinen Rang behalten, aber die Zuordnung symbolischer Elemente wird sich wandeln, da sie um Inhalte weiblicher Erfahrung ergänzt werden. Ohne die Scheuklappen einer dualistischen Anthropologie kann das Symbol «Christus» inklusiv und eschatologisch gedeutet werden. In der Kraft des Geistes setzt die Jesus-Geschichte eine Geschichte gleichberechtigter Nachfolge unter Frauen und Männern in Gang, die voranschreitet in bruchstückhafter Vorwegnahme von Heilung und Befreiung. Mitten in der Fülle menschlicher Vielfalt ist Jesu Mannsein als solches von Belang für sein eigenes persönliches Selbstverständnis und für den historischen Moment seiner Sendung, aber theologisch nicht relevant für seine Identität als Christus, auch nicht normativ für das Selbstverständnis

der christlichen Gemeinde. In der Kraft des Sophia-Geistes sind Frauen wie Männer Ebenbild Christi, auch Schwarze und Weiße, Alte und Junge, Juden und Griechen, ja der Kosmos selbst. Alle sind auf dem Wege zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Die Diskussion um Christi «Männlichkeit» hätte genaugenommen nicht

geführt zu werden brauchen, hätte die Kirche in Theorie und Praxis Frauen nur die gleichen Rechte, dieselbe Menschenwürde wie Männern zugesprochen — eine Idealvorstellung! In einer Kirche, die in mehr Gerechtigkeit gelebt hätte, würde diese Auseinandersetzung nie einen solchen Stellenwert erhalten haben.

¹ Rosemary Radford Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie (Gütersloh 1985).

² Hierzu und zum folgenden Modell vgl.: A. Carr, Transforming Grace: Women's Experience and Christian Tradition (San Francisco 1988) 117-33 und M.A. O'Neill, Toward a Renewed Anthropology: Theological Studies 36 (1975) 725-36.

³ M. Marx Ferree/B. Hess (Hgg.), Analyzing Gender: Perspectives from Social Sciences (Beverly Hills u.a. 1987); J. Scott, Deconstructing Equality-Versus-Difference, in: Feminist Studies 14 (1988) 33-50. Den theologischen Gewinn dieses Modells verdeutlicht R. Chopp, The Power to Speak: Feminism, Language, God (New York 1989).

⁴ Edward Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg i.B. 1975).

⁵ B. Hooks, Ain't I A Woman? Black Women and Feminism (Boston 1981) und die Stellungnahme von Susan Thistlethwaite, Sex, Race and God: Christian Feminism in Black and White (New York 1989).

⁶ A. Lorde, Sister Outsider (Freedom, CA 1984) 112.

⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (München u.a. 1988); R. Nakashima Brock, Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power (New York 1988).

⁸ Rosemary Radford Ruether, aaO.

⁹ Elisabeth A. Johnson, Jesus, the Wisdom of God. A Biblical Basis for a Non-Androcentric Christology, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 61 (1985) 261-94.

¹⁰ Elisabeth Schüssler Fiorenza, Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament, in: Robert Wilkens (Hg.), Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity (Notre Dame, IN, 1975) 17-41.

¹¹ Lumen Gentium 42.

¹² Mary Grey, Feminism, Redemption and the Christian Tradition (Mystic, CN, 1990).

Aus dem Englischen übers. von Dr. Mieke Korenhof

ELIZABETH A. JOHNSON

Professorin der Theologie an der Catholic University of America, Washington, DC. Mitglied des «USA Lutheran/Roman Catholic Dialogue». Früher auch Mitglied der Catholic Theological Society of America. Veröffentlichungen: Mehr als 30 Artikel in theologischen Zeitschriften; neueste Publikation: Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology (Crossroad, New York/G. Chapman, London 1990). Ihre Vorlesungstätigkeit hat sie nach Südafrika, Kanada und Mexiko sowie in zahlreiche U.S.-amerikanische Universitäten und Kirchen geführt. Anschrift: Prof. Elizabeth A. Johnson, The Catholic University of America, School of Religious Studies, Dept. of Theology, Washington, D.C. 20064, USA.

DANK AN DEN REDAKTEUR

Herr Dr. Ansgar Ahlbrecht, der über lange Jahre hin die deutsche Ausgabe von CONCILIUM redaktionell betreut hat, tritt nunmehr in den wohlverdienten Ruhestand. Seine sprach- und sachkundige, zuverlässige und engagierte Arbeit war ein entscheidender Beitrag zur Qualität und zum Erfolg von CONCILIUM im deutschen Sprachraum. Dafür möchten wir Ihm herzlich danken!

Als Übersetzer wird uns Herr Dr. Ahlbrecht weiterhin zur Verfügung stehen. Seine Nachfolge als Redakteur wird Herr Dr. Bruno Kern, Lektor im Matthias-Grünewald-Verlag, antreten.

Der Verlag