

deine Verheißungen gegeben. Lass uns erkennen, wie uns Menschen dieses Volkes durch die Jahrhunderte hin an große Gestalten der biblischen Tradition erinnern: Wie Mose haben sie der Welt den Spiegel der zehn Gebote vorgehalten; wie Jakob mit dem Engel und wie Ijob haben sie mit dir gerungen; wie der leidende Gottesknecht haben sie alle Gewalt auf sich gezogen. Darum lass uns sie als deine Zeugen in Ehren halten. Und lass die Wunden, die ihnen geschlagen wurden, verheilen, so dass wir mit ihnen zusammen die Fülle der Erlösung erlangen können. Darum bitten wir durch Jesus Christus, unseren Herrn.

(Oder in kürzerer Form:) Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Nachkommen deine Verheißungen gegeben. Lass uns in den Menschen dieses Volkes den leidenden Gottesknecht und die Zeugen deines Bundesschlusses mit den Menschen erkennen und in Ehren halten. Lass die Wunden, die ihnen geschlagen wurden, verheilen, so dass wir mit ihnen zusammen zur Fülle der Erlösung gelangen können. Darum bitten wir durch Jesus Christus, unseren Herrn.

Das Comeback des Antijudaismus in der feministischen Theologie

Eine Antwort an Maria Clara Lucchetti Bingemer

Katharina von Kellenbach

In ihren jüngsten Überlegungen zu „Männlichkeit und Weiblichkeit: Zwei Gesichter des Mysteriums Jesu Christi“ (CONCILIUM 3/2008) hat Maria Clara Lucchetti Bingemer den feministischen Jesus wiederauferweckt, der die Frauen vom jüdischen Patriarchat befreit hat. Dieses Portrait Jesu als eines feministischen Frauenfreunds, der mit dem patriarchalen Judentum seiner Zeit gebrochen habe, ist als historisch falsch und zutiefst antijudaistisch diskreditiert worden. Seit Mitte der Achtzigerjahre hat in der feministischen Theologie eine gesunde Debatte und wissenschaftliche Überprüfung antijudaistischer Tendenzen Fuß gefasst und eine wesentliche theologische Neubestimmung¹, neue historische Forschungen² und mindestens eine radikal neue Bibelübersetzung³ hervorgebracht. Große Teile dieser kritischen Untersuchung antijudaistischer Vorurteile in der christlichen und postchristlichen feministischen Theologie fanden in Europa und den Vereinigten Staaten statt. Die Befreiungstheologie war eher am Rande in den jüdisch-christlichen Dialog und die Neubewertungen des Antijudaismus einge-

bunden.⁴ Bingemer scheint sich dieser Diskussionen nicht bewusst oder von ihren Ergebnissen unbeeindruckt zu sein.

Ihre historische Rekonstruktion des Judentums im 1. Jahrhundert basiert nicht auf der im Anschluss an diese Debatte getätigten historischen Forschung zum Neuen Testament und stützt sich auf eine einzige Quelle. Deren Verfasserin, die Rabbinerin Sandra Kochmann⁵, scheint auf den ersten Blick durch ihr Amt und ihren mutmaßlichen Status über jeden Verdacht eines christlich-substitutions-theologischen Antijudaismus erhaben zu sein. Die aus Kochmanns Aufsatz zitierten Beispiele dienen dazu, das Judentum in *Gender*-Fragen als exklusivistisch (Beschneidung als Zeichen für den jüdischen Bund) und von der männlichen Überlegenheit überzeugt (das tägliche Dankgebet als Lobpreis Gottes, der den Beter als Mann geschaffen hat), als misstrauisch gegenüber der weiblichen Sexualität (menstruelle Unreinheit, Verachtung für Prostituierte) und ethnozentrisch (gegenüber kanaanäischen, samaritanischen oder syro-phönizischen Frauen) darzustellen. Diese Urteile gehören zum klassischen Arsenal der antijudaistischen Polemik.⁶ Obwohl diese antithetischen Konstruktionen Punkt für Punkt auf historischer wie theologischer Grundlage widerlegt worden sind, kommt Bingemer zu dem Schluss: „Vor diesem Hintergrund erweist sich die Praxis Jesu nicht nur als Neuerung, sondern geradezu als schockierend.“ Ein überspitzt dargestelltes, hyper-patriarchales und frauenfeindliches Judentum bildet den „Hintergrund“ für Jesu „feministischen“ Umgang mit Frauen auf den Straßen, in den Häusern, den Synagogen von Galiläa und im Jerusalemer Tempel.⁷ Die Evangelienberichte über unbefangene und unproblematische *Gender*-Beziehungen im Palästina des 1. Jahrhunderts werden nicht als Zeichen innerjüdischer Verschiedenheit und sozialer Vielfalt, sondern als Beleg für Jesu angebliche Ablehnung des Patriarchats und damit auch des Judentums gewertet. Unglücklicherweise ist der Grundentwurf des theologischen Antijudaismus nach wie vor für viele christliche Gläubige glaubwürdig und wirkungsvoll.

Sein Comeback in der feministischen Theologie verweist auf die wachsende Frustration und Resignation unter feministischen christlichen Denkerinnen. Die theologischen Neuerungen der feministischen Theologie sind sowohl von der römisch-katholischen Hierarchie als auch von den charismatischen und fundamentalistischen religiösen Bewegungen des Protestantismus effektiv blockiert, ignoriert und missachtet worden. Weit davon entfernt, *Gender*-Gleichheit oder auch nur elementare politische und religiöse Rechte für Frauen zu erringen, wurden die Feministinnen gezwungen, den Rückzug anzutreten. Trotz jahrzehntelanger und außerordentlich produktiver historischer und theologischer feministischer Forschung werden die Frauen nach wie vor mit den immer gleichen, aufgewärmten und altersschwachen christlichen Argumenten von der Untertänigkeit und Unterordnung der Frauen konfrontiert. Die „gnadenvolle Unterordnung“ der Frau in der patriarchalischen Familie (wie sie die Southern Baptist Convention im Jahr 2000 forderte) ist wieder da.⁸ Während die wirtschaftliche Ausgrenzung, Ausbeutung und Armut der Frauen zunehmen, predigt man ihnen, sie sollten auf ihre Jungfräulichkeit achten, sich an der Ehe erfreuen und

sich keine Gedanken über Verhütung und Familienplanung machen. Frauen werden dazu aufgefordert, die gottgegebene Führungsrolle des Mannes zu akzeptieren und den politischen Kampf um gleiche Rechte und Vertretung einschließlich der Priesterweihe aufzugeben. Dreißig Jahre nachdem die feministische Theologie geradezu explosionsartig auf der religiösen Bühne erschienen ist, scheinen wir uns immer weiter von der Vision der Erlangung des religiösen Amtes, der religiösen Selbstbestimmung und der religiösen Kreativität der Frau zu entfernen.

Angesichts solcher Bedrohungen scheint es verständlich, dass der Feminismus seine alten theologischen Argumente und seine ehemaligen Feinde wiederaufleben lässt. Es ist eine zutiefst faszinierende Vorstellung, Jesus sei gekreuzigt worden, weil seine feministische Botschaft dazu aufgerufen habe, die armen und geknechteten Opfer einer jüdischen Hierarchie zu respektieren, die mit „allen erforderlichen Mitteln“ an der Aufrechterhaltung des patriarchalen Systems arbeitete. Sein Scheitern am Kreuz wurde in den Triumph seiner Auferstehung verwandelt. Die gläubige Feministin mag ihre Zuflucht in der Hoffnung suchen, dass die Kräfte des Patriarchats (staatliche Gewalt, Unterdrückung, Armut, Restauration usw.) letztlich nicht über die „sanfte“ Gewalt der von Gott gewollten *Gender-Gerechtigkeit* triumphieren werden. Doch eine solche religiös und politisch befriedigende Theologie basiert auf antijudaistischen Tropen. Die These von einem feministischen Jesus, der das jüdische Gesetz gebrochen und das jüdische Patriarchat überwunden habe, hat in der Vergangenheit funktioniert und mag vielleicht auch heute noch Männer und Frauen davon überzeugen, dass die christliche „Frohbotschaft“ auch die Gleichberechtigung und Freiheit der Frauen umfasst. Doch wir wissen, dass die Keime dieses theologischen Entwurfs vom Unkraut des Antijudaismus kontaminiert und unrettbar damit verflochten sind. Diese christliche „Lehre der Verachtung“ muss als in sich falsch zurückgewiesen werden, weil sie Jahrhunderte einer zwar nicht ununterbrochenen, aber unverminderten Gewalt gegen jüdische Männer, Frauen und Kinder gerechtfertigt hat.⁹

Die feministische Theologie steht am Scheideweg. Ihre grundlegenden Paradigmen wurden vor vierzig Jahren von Pionieren wie Mary Daly entwickelt, deren eher bescheidene Forderungen nach Gleichberechtigung in *The Church and the Second Sex* (1968) von ihrem Fanfarenstoß übertönt wurden, mit dem sie die Frauen in *Beyond God the Father* (1973, auf Deutsch: *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co*, 1980) zum Exodus aus dem kirchlichen Patriarchat aufrief

Die Autorin

Katharina von Kellenbach ist Professorin für Religious Studies am St. Mary's College of Maryland, USA. Ihr derzeitiges Forschungsprojekt „Das Kainsmal: Vergebung und Buße im Leben von Tätern des Holocaust“ untersucht die Seelsorge von Gefängnispfarrern an Nazitätern. Veröffentlichungen u.a.: *Frl. Rabbiner Regina Jonas: Eine religiöse Feministin vor ihrer Zeit* (in: *Schlangenbrut* 38/1992); *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings* (Atlanta GA 1994); *Zwischen-Räume. Deutsche feministische Theologinnen im Ausland* (hg. zus. mit S. Scholz, Münster 2000); *Schuld und Vergebung* (in: *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, hg. von B. Krondorfer u.a., Gütersloh 2006). Anschrift: St. Mary's College of Maryland, E. Fisher Road, St. Mary's City, MD 20686, USA. E-Mail: kvonkellenbach@smcm.edu.

(vgl. auch Leonard Swidlers *Jesus was a Feminist*, das ursprünglich 1971 erschien und kürzlich neu aufgelegt wurde).¹⁰ Diese Wegbereiterinnen und Wegbereiter kämpften für den Zugang von Frauen zur theologischen Bildung, entwickelten eine feministische Hermeneutik heiliger Schriften, forderten einen institutionellen Wandel und erforschten die weibliche Spiritualität. Inzwischen haben die Vorkämpferinnen der feministischen Theologie jedoch den Rückzug angetreten, und ihre Töchter und Enkelinnen stehen vor ganz anderen Herausforderungen. Wir gefährden uns selbst (und die Bewegung), wenn wir die Frauenbefreiung und -Gleichberechtigung mit der Wiederholung derselben theologischen Argumente zu begründen suchen.

Nun, da die feministische theologische Bewegung erkannt hat, dass sie in eine religiöse und politische Sackgasse geraten ist, erschließen zwei Jesusgleichnisse über das Wachstum und die Verwirklichung des Himmelreichs andere Strategien und Visionen vom Reich Gottes. Das Gleichnis vom Sämann (Lk 8,4-8) vergleicht die Botschaft vom Reich Gottes mit dem Prozess des Säens, Hegens und Erntens. Seine landwirtschaftliche Bildlichkeit rät zu Geduld, Hoffnung und Realismus im Hinblick auf die Risiken verdorbener Saaten und aggressiven Unkrauts. Im Gegensatz zu diesem bekannten Gleichnis vom Sämann, das das Reich Gottes als die zur reichen Ernte herangewachsene Saat betrachtet, vergleicht das nichtkanonische Thomasevangelium das Himmelreich mit einer Frau, die auf dem Nachhauseweg Mehl aus einem zerbrochenen Krug verliert (ThomasEv 97). In diesem Gleichnis erscheint das Reich Gottes ganz und gar offen und jeder menschlichen Kontrolle oder Besitzergreifung entzogen. Die Frau im Gleichnis entdeckt das Missgeschick mit dem abgebrochenen Henkel erst, als sie zu Hause ankommt und der Krug leer ist. Für Thomas ist das Reich Gottes vollkommen jenseits aller Bestrebungen, Aneignungen und Beeinflussungen vonseiten des Menschen. Es ist nicht schon im Keim vorhanden. Und es gibt keinen Eigentümer des Feldes oder Besitzer der Saat, der letztlich davon profitiert. Das zerronnene Mehl aus dem Thomasevangelium hat für die Frau allen Nutzen verloren, und selbst die, es zufällig finden, können es doch nicht einsammeln und wieder verwenden. Das zerronnene Mehl hinterlässt in der Welt lediglich eine flüchtige Spur. Eine solche Vorstellung vom Reich Gottes verlangt eine radikale Offenheit für die Zukunft und den vollkommenen Verzicht auf intellektuelle (und theologische) Eigentumsrechte.

Was würde es bedeuten, wenn wir die Ziele der feministischen Theologie nicht als Ausbringen der Saat, sondern als das Verfolgen mehligere Spuren auf dem Weg ins Himmelreich interpretierten?

Erschreckend, wie dieser Verzicht auf jeglichen festen Wesenskern der feministischen Theologie erscheinen mag, ist die flüchtige Dynamik des zerronnenen Mehls doch ein passendes Bild für die besondere Kraft der feministischen Bewegung. Die feministische Theologie besteht nicht aus irgendeinem bestimmten Inhalt oder „Saatgut“, sondern eher aus ihrer dynamischen Ermächtigung von Frauen (und ihren Kindern, Freundinnen und Freunden, Familien, Gemeinschaften einschließlich der Männer) ohne Stimme und Vision. Die feministische Theo-

logie ist keiner politischen Ideologie verpflichtet und kämpft nicht gegen irgendeinen identifizierbaren Gegner. Zwar waren die Gestalterinnen der feministischen Theologie als Gemeinschaft von einer gemeinsamen Vision der Geschlechtergleichheit, der gegenseitigen Achtung, des Friedens und der ökologischen Harmonie getragen. Und sie hatten sich auch mehr oder weniger auf einen gemeinsamen Feind verständigt, der als Patriarchat definiert und von hierarchischen, unterdrückerischen und auf männlicher sexueller Gewalt basierenden *Gender*-Beziehungen charakterisiert wurde. Auf eine solche feministische Vorlage ließen sich die religiösen Tropen einer kosmischen Schlacht zwischen Gut und Böse und ebenso die Feindschaft zwischen dem angeblichen jüdischen Patriarchat und dem feministischen Jesus gewinnbringend anwenden. Doch dieser Entwurf ist mittlerweile mehr als umstritten.

Die dritte Welle postmoderner, postkolonialistischer, womanistischer, sexualität- und *gender*-differenzierter, religiös pluralistischer Kritik hat jegliches unkomplizierte „Wir“ in der Frauenbewegung unterminiert. Der Facettenreichtum der Identitätspolitik hat das stabile „Wir“ der „Feminität“ oder „weiblichen Erfahrung“ durch die Realität wechselnder Bündnisse und vielschichtiger Loyalitäten ersetzt. *Entgegen* der von Bingemer vertretenen Darstellung der neutestamentlichen Zeit waren die jüdischen Frauen im Umfeld Jesu ebenso unterschiedlich und individuell wie jede Frau unserer Gegenwartswelt. Es gibt kein festes Konzept der Weiblichkeit, das ihre Persönlichkeit oder die „Hälfte der Menschheit“ erschöpfend beschreiben würde. Frauen waren noch nie auf ein und dieselbe klassen-, rassen-, religionen- und kulturenübergreifende Weise als *Gender* definiert. Sie waren noch nie im Verfolgen ein und derselben politischen oder theologischen Agenda geeint! Und das werden wir auch niemals sein, so Gott will! Vielmehr vollzieht sich feministische Politik einschließlich der feministischen Theologie in der schönen neuen Welt beständig und bewusst zu schmiedender Koalitionen. „Frauen“ führen Gespräche und organisieren sich über tiefe Unterschiede der Rasse, Klasse, Religion, Politik, Nationalität, Geschlechts- und *Gender*-Zugehörigkeit, der physischen Konstitution, des Alters usw. hinweg. Solche Koalitionen werden gebildet, um sich gegen bestimmte Aspekte der Unterdrückung zu wehren, und sie werden gezielt aufrechterhalten, um ganz konkrete Probleme zu lösen. Sie erheben keinerlei Ansprüche auf eine essentialistische Kernidentität oder -ideologie. Weit davon entfernt, harte Körner der Wahrheit auszusäen, wird die feministische Theologie besser beraten sein, wenn sie sich an die Metapher vom zerronnenen Mehl hält und das Reich Gottes als tastende Spur auf dem Boden versteht, die den heftigen Winden der herrschenden Verhältnisse ausgesetzt ist.

Der protestantischen Theologin Nelle Morton zufolge besteht die Erlösungsaufgabe der feministischen Theologie darin, „einander ins Sprechen zu hören“. „Hören“, so schreibt sie, „wie wir es erfahren, geht nicht von einem kollektiven Ohr aus, das auf eine Gesamtheit hindeuten würde, sondern von einem großen Ohr im Herzen des Universums, das die Personen ‚heilmachend‘ hört. Und das Menschsein ist von Inklusivität gekennzeichnet (dem inklusiven ganzen und

nicht nur dem exklusiv männlichen Wort)¹¹ Für viele feministische Theologinnen besteht das Wesen der Unterdrückung in der Sprachlosigkeit und dem Schweigen der Frauen. Laut Nelle Morton verkörperte Jesu Erfolgsgeschichte Momente der Ermächtigung, Funken der Verwirklichung menschlichen Potentials, dem rasch aufflackernden Ins-Sprechen-Hören derer, die ohne Stimme sind. Weit davon entfernt, die Wahrheit des Evangeliums zu predigen, ist die feministische Theologie dem Zuhören verpflichtet, vor allem dem Hören auf diejenigen, die zum Schweigen gebracht worden sind. Ein solches Zuhören erfordert Disziplin – vor allem dort, wo wir selbst privilegierte Machtpositionen besetzen: wo weiße Frauen schwarzen Frauen, heterosexuelle Frauen lesbischen Frauen, reiche Frauen armen Frauen, Frauen aus dem Norden Frauen von der Südhalbkugel oder christliche Frauen jüdischen Frauen zuhören. Nur ein bejahender Respekt vor unserer tiefen Unterschiedlichkeit wird die feministische Theologie in die Lage versetzen, den globalisierten Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu begegnen. Und das jüdische „Nein“ zu Christus und Christentum ist der ursprüngliche Unterschied, die erste Aufgabe und die bleibende Herausforderung für alle christlichen Theologen.

¹ Manuela Kalsky, *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2000.

² Bernadette Brooten, *Early Christian Women and their Cultural Context: Issues of Method in Historical Reconstruction*, in: A. Y. Collins, *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Chico CA 1985, 62-93; Ross Kraemer, *Her Share of the Blessing: Women's Religions among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford 1992; Ross Kraemer/Mary Rose d'Angelo (Hg.), *Women and Christian Origins*, New York 1999; Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995.

³ Ulrike Bail (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006.

⁴ Peter Phan, *Being Religious Interreligiously*, Maryknoll 2004; Otto Maduro, *Judaism, Christianity and Liberation: An Agenda for Dialogue*, Maryknoll 1991; Leon Klenicki, *The Theology of Liberation: a Latin American Jewish Exploration*, in: *American Jewish Archives* 35 (1983/1), 27-39; John Pawlikowski, *Christ in the Light of Jewish-Christian Dialogue*, New York 1982, 59-73 und 163-186; Norman Solomon, *Christian Jewish Relations in Latin America: Society, Theology, Liberation, Education*, in: *Christian Jewish Relations* 23 (Winter 1990), 5-67.

⁵ Vgl. Maria Clara Lucchetti Bingemer, *Männlichkeit und Weiblichkeit: Zwei Gesichter des Mysteriums Jesu Christi*, in: *CONCILIUM* 44 (2008/3), 293-302, hier 302, Anm. 6: Rabbineirin Sandra Kochmann, *O Lugar da Mulher no Judaísmo*, in: *Revista de Estudos da Religião* (2005/ 2), 35-45; im Internet unter www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_kochmann.pdf (zugegriffen am 6. April 2008).

⁶ Katharina von Kellenbach, *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings*, Atlanta, GA 1994.

⁷ Begegnungen zwischen Jesus und den Frauen geschehen auf der Straße (z.B. mit der Syro-Phönizierin in Mk 7,24-30, der Samariterin in Joh 4 oder der kanaanäischen Frau in Mt 15,21-28), in ihren eigenen Häusern (Maria und Marta im Lukas- und im Johannesevangelium) oder in den Häusern anderer (z.B. der erstaunliche Auftritt einer Prostituierten im Haus des Pharisäers, Lk 7,36-50). Auch in den Synagogen waren häufig Frauen anwesend (er heilt eine verkrüppelte Frau in einer Synagoge in Lk 13,10-17 und beobachtet die arme Witwe, die Geld in den Opferkasten wirft, Mk 12,42).

⁸ Vgl. im Internet: www.sbc.net/bfm/bfm2000.asp (6. November 2008) „Ein Ehemann soll seine Frau lieben, wie Christus die Kirche liebte. Er hat die gottgegebene Verantwortung, für seine Familie zu sorgen, sie zu beschützen und sie zu führen. Eine Frau soll sich der dienenden Führung ihres Mannes anmutig unterwerfen, wie die Kirche sich bereitwillig der Leitung Christi unterwirft. Sie, die wie ihr Mann nach dem Bild Gottes geschaffen und ihm also gleich ist, hat die gottgegebene Verantwortung, ihren Mann zu achten und ihm zu dienen als seine Helferin bei der Verwaltung des Haushalts und der Erziehung der nächsten Generation.“

⁹ Jules Isaac, *The Teaching of Contempt*, übersetzt von Helen Heaver, New York 1964 (Original: *L'Enseignement du mépris*, Paris 1962).

¹⁰ Leonard Swidler, *Jesus was a Feminist: What the Gospels Reveal about His Revolutionary Perspective*, kürzlich (2007) bei Sheed & Ward, Lanham MD, wiederaufgelegt.

¹¹ Nelle Morton, *The Dilemma of Celebration*, in: Carol P. Christ/Judith Plaskow (Hg.), *Woman-spirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco 1979, 159-166.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Ausblicke auf die zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika

Ignace Ndongala Maduku

Vom 4. bis zum 25. Oktober 2009 werden die Kirchen Afrikas ihre zweite Kontinentalsynode abhalten. Die von Papst Johannes Paul II. gewünschte und von Papst Benedikt XVI. einberufene nächste afrikanische Synode steht unter dem Thema: „Die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens (Mt 5,13-14)“. Dieses Thema, das einen Aspekt des Sendungsauftrags der Kirchen Afrikas definiert, ist für die derzeitige Krise des schwarzen Kontinents in theologischer und pastoraler Hinsicht von Bedeutung: langwierige Grenzkonflikte, endlose Bürgerkriege, offen wiederaufflackernde Aufstände, zunehmende interethnische Gewalt, die Errichtung von Militärdiktaturen, die Verharmlosung der Korruption, das Aufkommen mafioser Kräfte, tribalistisch bedingte Verzerrungen und Ungleichheiten ... - das alles sind Baustellen des Reichs, das kommen soll. Diese Baustellen rufen die Kirchen Afrikas und ihre Bischöfe in die Verantwortung. Und auch der Wachsamkeit und Sorge des Papstes entgehen sie nicht. Deshalb kann die Einberufung der nächsten afrikanischen Synode nur große Hoffnungen wecken - allzu große, wie einige meinen, die