

Vom Christusmädchen in der Krippe und der Frau am Kreuz

Oder: Die Historizität des Heilsgeschehens und die Inkulturation des
Evangeliums*

„Die Androzentrik der Liturgie und der liturgischen Sprache wie unseres Denkens überhaupt ist uns ... vielfach gar nicht bewußt und muß erst durch einen Prozeß der Bewußtwerdung ans Licht gebracht werden. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Es lohnt sich, einmal darüber nachzudenken, warum wir uns durchaus daran gewöhnt haben, eine schwarze Christusfigur oder einen Campesino am Kreuz oder eine chinesische Heilige Familie als legitime Form der Inkulturation der christlichen Botschaft zu verstehen und zu akzeptieren – während ein Christusmädchen in der Krippe oder eine Frau am Kreuz vielen von uns unverständlich oder unakzeptabel scheinen.“¹

Mir geht es im folgenden darum, das Reden vom „Christusmädchen in der Krippe“ und der „Frau am Kreuz“, wie ich es in einigen Vorträgen und Veröffentlichungen gebraucht habe, genauer zu erklären, und zwar so, daß deutlich wird, daß es sich hierbei nicht um Bilder handelt, die die Historizität des Heilsgeschehens leugnen, sondern um Bilder, die ihren legitimen Ort innerhalb der theologischen Reflexion über Fragen der Inkulturation des Evangeliums haben. Da kirchliche, besonders vatikanische Behörden sich außerstande sahen, mich um eine (Er-)Klärung meiner Position zu bitten bzw. diese zu akzeptieren, ist es mir für den innerkirchlichen Dialog wichtig, meine theologische Position transparent zu machen und zur Diskussion zu stellen. Dies möchte ich im folgenden tun.

Das Problem

Meine (sicher nicht ganz glücklich gewählten) Bilder vom „Christusmädchen“ in der Krippe und der Frau am Kreuz haben beide einen ganz spezifischen ursprünglichen Sitz im Leben, der bei ihrer Interpretation von entscheidender Bedeutung ist: einerseits (und weniger wichtig) in meiner eigenen Biographie, andererseits – und dies ist nun wirklich wichtig – in einer eng eingegrenzten theologischen Fragestellung.

Was meine eigene Biographie betrifft, so ist folgendes zu sagen: Ich wurde in den ersten Jahren meiner Forschungs- und Lehrtätigkeit hier in Nordamerika mit konkreten Bildern von Frauen am Kreuz konfrontiert, Bildern, die innerhalb der

(kirchlichen) Frauenbewegung aufgetaucht waren und dort auch kontrovers diskutiert wurden². In allen Fällen handelte es sich bei diesen Bildern, mit denen ich konfrontiert war, um Fotografien von Skulpturen, die eine weibliche Figur am Kreuz oder eine weibliche Figur in Kreuzeshaltung zeigten. Die erste Skulptur dieser Art stammte von Edwina Sandy³ und war 1975 für das von der UNO ausgerufene Jahr der Frau geschaffen worden; 1984 wurde diese Skulptur in der St.-John's-Kathedrale in New York ausgestellt. Die zweite Skulptur stammte von Almuth Lutkenhaus-Lackey; auch sie war für das internationale Jahr der Frau geschaffen und in der Karwoche 1979 in einer Gemeinde in Toronto ausgestellt worden. Die dritte Skulptur einer Frau am Kreuz stammte von dem Künstler und Psychotherapeuten James M. Murphy und war 1984 in der Kapelle des Union Theological Seminary in New York zu sehen. Meine erste Reaktion auf die Bilder dieser drei Skulpturen war negativ bzw. ambivalent.

Zu dieser Erfahrung mit Bildern von Frauen am Kreuz kam ungefähr zur selben Zeit eine Geschichte hinzu: Ein Kollege (und international hoch angesehener Liturgiewissenschaftler), der wußte, daß ich mich in wachsendem Maße mit „Frauenfragen“ beschäftigte, erzählte mir beiläufig von einem Krippenspiel in einer deutschen Pfarrei, bei dem ein lebendiges, neugeborenes Baby in der Krippe lag. Das Baby war ein Mädchen. Auch an diesem Punkt regte sich bei mir Ambivalenz.

Diese beiden biographischen Anstöße verdichteten sich zu einer theologischen Frage, als ich mich 1988 intensiv mit dem Thema der Inkulturation des Evangeliums zu beschäftigen begann. Ich war ja umgeben von Formen der Inkulturation, die in der Kirche inzwischen problemlos waren: Ein schwarzer Christus am Kreuz in afrikanisch-amerikanischen Gemeinden und ein Campesino am Kreuz in lateinamerikanischen Basisgemeinden sind kein Problem (mehr). Ebensowenig waren ein asiatischer Jesus und asiatische Apostel, versammelt zum Letzten Abendmahl, in meinem Erstkommunionunterricht im Jahr 1965 ein Problem; das Bild mit diesem asiatischen Abendmahl habe ich heute noch. Und die Krippenfiguren, die meine Familie hier in den USA benutzt, stammen von Indianern; Maria und Josef stehen vor einem Tepi, und unter den Figuren finden sich ein Wolf und ein Bison.

Genau an solchen Punkten bzw. Erfahrungen wurde aber nun diejenige theologische Frage, die sich hinter den Bildern vom „Christusmädchen“ in der Krippe und der Frau am Kreuz verbirgt, akut: Wenn die Inkulturation in Sachen „Klasse“ (der arme Campesino) und „Rasse“ (Jesus als Schwarzafrikaner, bzw. die Apostel als Asiaten oder die Heilige Familie als indianisch) kein Problem ist, warum – so meine Frage – ist die Inkulturation in Sachen „Geschlecht“ so problematisch, bzw. inzwischen müßte ich schon konkreter sagen: praktisch häresieverdächtig? Ich stellte mir diese Frage zuallererst selber und schloß bzw. schließe mich deshalb durchaus ein unter denjenigen, denen „ein Christusmädchen in der

Krippe oder eine Frau am Kreuz unverständlich oder unakzeptabel scheinen“, wie ich es noch 1993 in dem von Rom beanstandeten Artikel formulierte.

Theologische Richtigstellungen

Diese Frage ist bis jetzt nicht aufgegriffen, geschweige denn beantwortet worden. Ich halte sie weiterhin für wichtig und relevant. Da sie aber inzwischen fundamental falsch interpretiert worden ist bzw. einzelne Schlagworte so aus dem Zusammenhang gerissen worden sind, daß sie nur noch als Vergewaltigung des ursprünglichen Sinns bezeichnet werden können, möchte ich hier folgende Punkte festhalten:

1. Sowenig mit einer schwarzen Christusfigur und einer asiatischen Heiligen Familie die Historizität des Heilsereignisses hinterfragt werden soll, sowenig will ich mit meiner Anfrage zu einer möglichen Inkulturation in die Kategorie „Geschlecht“ diese Historizität in Frage stellen. Mit anderen Worten: Wenn Formen der Inkulturation auf der Ebene der Rasse und Klasse nicht unterstellt wird, daß durch sie die Historizität des Heilsgeschehens geleugnet wird, warum dann eine solche Leugnung automatisch annehmen, sobald es um die Kategorie Geschlecht geht?

2. Sowenig mit einer schwarzen Christusfigur und einer asiatischen Heiligen Familie zum Beispiel das Judesein Jesu geleugnet werden soll, sowenig will ich mit meiner Anfrage über eine mögliche Inkulturation in die Kategorie Geschlecht das Mannsein Jesu hinterfragen. Der Vorwurf einer Geschlechtsumwandlung Jesu ist absurd. Um es noch einmal ganz deutlich zu sagen: Ich habe keinerlei Schwierigkeiten damit, daß der menschgewordene Gott in der geschlechtlichen Bestimmung „Mann“ von einer Frau geboren wurde und lebte. Mir geht es, um wiederum auf eines meiner Bilder zu rekurren, nicht um die Krippe in *Bethlehem* und das Kreuz auf *Golgotha* – wer das meint, hat mein Anliegen einfach nicht verstanden –, sondern es geht mir um die Krippen und Kreuze in Köln und in Kyoto, in Mexico City und in Harlem, in Frauenkommunitten und Basisgemeinden, in Gefängnissen und in unseren Familien.

3. Ich habe nie gefordert und habe auch keinerlei Interesse daran, weibliche Krippen- und Kreuzfiguren zu propagieren. Mir ging es, anhand dieser Bildbeispiele, allein um einen Prozeß der Bewußtmachung. Ich wollte wissen, warum „Frauenfragen“ solche emotionale Ablehnung erfahren, auch wenn wir meinen, „keine Probleme mit Frauen zu haben“. Mir ging es also darum zu zeigen, daß wir blind sind gegenüber androzentrischen Elementen der christlichen Tradition, die uns meist auch gar nicht bewußt sind. Ich hätte andere – und vielleicht bessere – Beispiele wählen können, um dies deutlich zu machen. Als ich aber Ende der 80er Jahre zuerst an diesem Thema arbeitete, waren es eben diese konkreten

Bilder von einem „Christusmädchen“ in der Krippe und einer Frau am Kreuz, die ich vor mir hatte und die mich selbst beschäftigten.

4. Mein Grundanliegen lässt sich am besten im Kontext des Versuchs verstehen, die Frauenbewegung als neu entstehende Kultur zu interpretieren. Dies war meine konkrete Aufgabe, als ich 1988 anfing, an dem Thema „Inkulturation“ zu arbeiten: Ich war eingeladen worden, auf einem internationalen Kongress über liturgische Inkulturation über die neue liturgische Bewegung der Frauen zu referieren. Inmitten von Kolleginnen und Kollegen, die über andere „kontextuelle“ Liturgien reflektierten (Afrika, Asien, Gottesdienste mit Jugendlichen usw.), stellte sich mir die Frage, inwieweit eine Theologie der Inkulturation hilfreich sein kann für das Verständnis der liturgischen Bemühungen der Frauenbewegung. Ziel meiner Überlegungen war es, die theologische Arbeit und kirchliche Offenheit gegenüber der Inkulturation auch auf Frauenfragen anzuwenden. Mir erschien dies als vielversprechender Weg, der Frauenbewegung mit kirchlicher und theologischer Offenheit zu begegnen, anstatt sie von vornherein als Angriff auf die Grundlagen unseres Glaubens verteufeln zu müssen.

Eines kann ich zusammenfassend ganz klar feststellen: Alle Interpretationen meiner Anfrage, die sich auf die *Historizität* der Heilsereignisse konzentrieren bzw. diese angetastet sehen, gehen an meinem doch klar formulierten Anliegen vorbei: Es geht nicht um die Historizität der Heilsereignisse (die ich in keiner Weise leugne), sondern um die Frage der Inkulturation des Evangeliums. Mit anderen Worten: Es geht nicht um die Geschichtlichkeit der Mensch- (und Mann-)werdung Gottes vor 2000 Jahren, sondern um die Inkulturation des Evangeliums von dieser Menschwerdung Gottes in den heutigen Kulturen.

Kunst, Kirche und Inkulturation

Um im bildlichen Vergleich zu bleiben: Es geht nicht um ein Porträt, sondern um ein Symbol. Daß dieses Symbol vorgeformt ist durch das ursprüngliche Geschehen und diesem korrespondieren muß, ist ein theologischer Basissatz, an dem ich ohne Abstriche festhalte. Was mich aber darüber hinaus interessiert, ist, wo die Grenzen der Korrespondenz liegen. Sie liegen offensichtlich nicht bei Kategorien wie „Rasse“ und „Klasse“, das ist geklärt. Liegen sie – nicht nur historisch, sondern auch symbolisch normativ – bei der Kategorie „Geschlecht“? Und wenn ja, warum? Sollte hier wirklich ein Verweis auf die Schöpfungsordnung bzw. die geschlechtliche Grundbestimmung der Menschen genügen? Wie hilft sie uns bei Fragen der Inkulturation weiter?

Zur gottgewollten Bestimmung des menschgewordenen Gottessohns gehört sicher auch das Judesein. Sollte es weniger normativ sein als die geschlechtliche Bestimmung Jesu? Und wenn nein, warum darf an dieser geschichtlichen Tat-

sache in Christusbildern gerüttelt werden? Wer gleich die Historizität der Heilereignisse in verschiedenen Formen der Inkulturation geleugnet sieht, der bzw. die müßte auch den schwarzen Christus am Kreuz und die indianische Heilige Familie ablehnen – sie verdunkeln immerhin das historische Judesein Jesu beträchtlich, das nach langer theologischer Vernachlässigung doch jetzt endlich als normativ zur Inkarnation gehörend gesehen wird.

Oder er bzw. sie muß mir theologisch Rechenschaft geben können, warum die Kategorie „Geschlecht“ eine total andere sein soll als Kategorien wie „Rasse“ und „Klasse“. Schon Paulus nennt diese drei in Gal 3, 28 in einem Atemzug. Und in dem sprachlichen Kontext, in dem ich seit zehn Jahren lebe, werden diese Kategorien (Englisch: „race“, „class“, „gender“) auch zusammengesehen. Darüber hinaus verweist die neuere Geschlechterforschung auf den vielfach erst sozial konstituierten Charakter der Kategorie „Geschlecht“. In Zukunft wird diese Kategorie vielleicht als „objektive“ Kategorie auch im theologischen Diskurs an Bedeutung verlieren.

Daß Jesus ein Mann war, wäre auch bei solchen zukünftigen Entwicklungen nicht in Frage gestellt. Was aber vielleicht in Zukunft auch von der Kirche stärker betont werden wird, ist, daß die Tatsache, daß Gott *Mensch* wurde, theologisch Vorrang hat vor der Aussage, daß Gott *Mann* wurde⁴ (zu trennen braucht man die beiden Aussagen deshalb noch lange nicht). Wir bekennen nicht umsonst seit Jahrhunderten die *Menschwerdung* Gottes im Glaubensbekenntnis mit den Worten: „et homo factus est“. Daß Gott Mensch (*homo*) als Mann (*vir*) wurde, ist damit nicht bezweifelt⁵.

Vielleicht lohnt es sich, die Frage auch noch einmal von einer anderen Seite anzugehen, nämlich derjenigen der Kunst. Die ersten Skulpturen von Frauen am Kreuz kamen sicher nicht aus Zufall aus diesem Bereich. Überblicken wir die verschiedenen Christusdarstellungen durch die Geschichte der Kirche, so ist schnell klar, daß es den allermeisten nicht um ein „Porträt“ ging, sondern um eine Glaubensaussage. Von Anfang an finden sich deshalb, besonders bei den Kreuzesdarstellungen, neben dem Verweis auf eine historische Tatsache (Jesu Kreuzigung), oft komplexe theologische Aussagen zusammengefaßt⁶.

So geht es schon in den frühesten Kreuzesdarstellungen nicht primär um Realistik, sondern vor allem um die Darstellung des siegreichen, auferstandenen und verherrlichten Christus. In den späteren irischen Kreuzesdarstellungen steht Jesus manchmal in priesterlicher Gewandung und herrscherlicher Geste am Kreuz – eindeutig keine *historischen* Repräsentationen. Mit dem beginnenden Mittelalter tritt dann das Leiden Jesu immer stärker in den Vordergrund, einmal durch Frömmigkeitsübungen wie Passionsbetrachtungen, aber auch durch die Entwicklungen in der Eucharistielehre (aus Jesu Seitenwunde fließt nun zum Beispiel das Blut direkt in einen Meßkelch). Hier beeinflussen ganz klar theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklungen die Kreuzesdarstellungen. Auch dra-

matische Überbetonungen und Verzerrungen der Leiden Christi hatten in der mittelalterlichen Frömmigkeit und ihren Bildern durchaus ihren Ort – daß damit historische Tatsachen angezweifelt wurden, kam niemand in den Sinn.

Es heißt deshalb eine Kreuzesdarstellung und ihre theologische Aussage vollkommen mißverstehen, wenn man sie nur auf die historische Abbildung festlegt. Natürlich wußte Matthias Grünewald, daß Johannes der Täufer bei der Kreuzigung Jesu selber schon tot war; der Isenheimer Altar ist an diesem Punkt sicher kein historisches „Porträt“. Auch wußten die mittelalterlichen Christen, daß kein Meßkelch zu Füßen von Jesu Kreuz stand. In beiden Fällen geht es um theologische Aussagen, die als solche „gelesen“ werden wollen.

Wenn deshalb in der Moderne die Kreuzesdarstellungen oft als Symbol für geschundenes Menschsein stehen und deshalb das Gesicht bzw. die Hautfarbe dieses geschundenen Menschseins annehmen, sollten diese Aussagen nicht vorschnell abgewertet werden. Ist es nicht letztlich evangeliumsgemäß, wenn geschundenes Menschsein durch das Symbol „Kreuzigung“ repräsentiert wird? Als Aussage über Christi Solidarität mit den geschundenen Menschen korrespondiert diese Repräsentation einer Grundaussage des Evangeliums (Mt 25, 31–46).

Kurz: Die ikonographische Darstellung des Kreuzesgeschehens vermittelt in den allerwenigsten Fällen nur historische Inhalte, immer scheinen auch theologische bzw. anthropologische Überzeugungen mit auf. Sollten auf diesem Hintergrund Bilder von einer Frau am Kreuz nicht anders eingeordnet werden können denn als Leugnung des Mannseins Jesu bzw. der Historizität des Heilsgeschehens?

Schrift, Tradition und die heutige Kirche

Hierbei darf auch nicht vergessen werden, daß die Heilige Schrift und die christliche Tradition uns viele unterschiedliche Gottesbilder an die Hand geben, unter ihnen eben auch weibliche. Jesus selbst hat seine mütterliche Fürsorge in ein weibliches Bild gefaßt (Mt 23, 37) – daß er damit sein Mannsein in Frage stellte, ist zu bezweifeln. Auch die frühen christlichen Gemeinden hatten ja anscheinend wenig Probleme, ihre Reflexionen über Jesus von Nazareth in eine Sophia-Christologie zu betten, das heißt, Jesu Leben zu deuten anhand der Bilder einer weiblichen Gegenwart Gottes, wie wir sie im Alten Testament finden⁷.

Eine gewisse Unbekümmertheit in Fragen christologischer Geschlechterrepräsentation, eine Unbekümmertheit eben, die auch weibliche Bilder für die Gegenwart Gottes finden kann und umgekehrt weibliche Lebenswirklichkeit christologisch zu deuten versteht, zeigt sich in der christlichen Tradition als ganzer. Ich nenne hier exemplarisch nur einige dieser oft vergessenen Traditionselemente.

Im Jahr 177 n. Chr. zum Beispiel sahen die verfolgten Christen und Christin-

nen von Lugdunum in Gallien (Lyon) eine gekreuzigte Christin als Hinweis auf ihren gekreuzigten Erlöser. Daß es sich um eine Frau am Kreuz handelte, machte das Christusbild nur noch intensiver, weil für die Zeugen und Zeuginnen gerade das Martyrium des „schwächeren“ Geschlechts besondere Zeugniskraft hatte. So berichten sie von ihrer Schwester:

„Blandina aber wurde an einem Holzpfahl aufgehängt und sollte den wilden Bestien, die man auf sie losließ, zur Beute dienen. Als die anderen Mitstreiter sie so sahen, *wie sie in Kreuzesform dahing* und mit wohltonender Stimme betete, flößte ihnen das heilige Begeisterung ein. Denn während sie den Kampf zu erdulden hatten, *ging der Blick ihrer leiblichen Augen zwar auf die Schwester, aber durch sie hindurch schauten sie ihn, der für sie gekreuzigt ward.*“⁸

Die (wirkliche) Frau am Kreuz wird für die anderen Märtyrer und Märtyrerinnen transparent für den gekreuzigten Herrn, das heißt, in der gekreuzigten Frau Blandina scheint die Christuswirklichkeit auf.

In die umgekehrte Richtung, nämlich die Repräsentation christologischer Wahrheiten mittels weiblicher Bilder, führt uns das altkirchliche Bild von der Eucharistie als Gottes Milch und Christus als den Brüsten des – hier mütterlich gedachten – Vaters. An diesem Punkt leistete die Feier der Eucharistie selbst weiblich-mütterlichen Gottesbildern Vorschub bzw. wurde von weiblichen Gottesbildern beeinflußt. So wurde in einigen Kirchen bei der Taufeucharistie in der Oster- und Pfingstnacht ein Milch-Honig-Kelch benediziert und den Täuflingen neben Brot und Wein gereicht. Der Patrologe Johannes Betz, der diesen Sachverhalte näher untersuchte, stellt fest: „Die Metapher [von der Eucharistie als Gottes Milch und Christus als den Brüsten des Vaters] empfahl sich einem Denken, in dessen Gottesvorstellung auch die Mütterlichkeit einen Platz hatte.“⁹

Solche weiblichen Motive lassen sich nicht nur in der patristischen, sondern auch in der mittelalterlichen Christusfrömmigkeit nachweisen. Am bekanntesten sind dabei sicher die „Jesus-untere-Mutter“-Bilder in den Schriften von Anselm von Canterbury und von Juliana von Norwich. Aber diese femininen Christusbilder sind viel weiter verbreitet, als nur diese zwei Namen vermuten lassen. Weibliche Christusbilder finden sich frömmigkeitgeschichtlich besonders an drei Stellen: 1. Der Opfertod Christi am Kreuz wird als Geburt geschildert, das heißt, Christus wird als Frau in Geburtswehen gesehen, so zum Beispiel bei der Kartäusermystikerin Marguerite d’Oingt († 1310). 2. Die Liebe Christi wird als Mutterliebe geschildert, so zum Beispiel bei Juliana von Norwich. 3. Christi Selbstingabe in der eucharistischen Nahrung wird als Stillvorgang gedeutet, das heißt, Christus wird als Mutter gesehen, die ihre Kinder an ihrer Brust nährt¹⁰.

Auch das Bild einer Frau am Kreuz läßt sich nachweisen: Ein Dominikaner und Freund der Nonne Lukardis von Oberweimar (um 1274–1309) hatte eine Vision einer Kreuzigung, in der er Lukardis am Kreuz hängen sieht. Eine Stimme, die er als Stimme Gottes identifiziert, deutet die Frau am Kreuz als Lukardis, die mit Christus identifiziert wird, weil sie so viel leiden mußte¹¹. Lukar-

dis war übrigens eine der Frauen, die stigmatisiert waren – und somit Zeichen der Kreuzigung leibhaftig trugen (das Phänomen ist bekanntlich unter Männern sehr selten).

In eine ähnliche Richtung weisen Bilder der Jungfrau Maria, aber auch einzelner heiliger Frauen, die diese in liturgischer Gewandung zeigen: Auch hier sind typische Geschlechterrollen umgekehrt, und zwar so, daß Frauen – zumindest im Bild – Männern vorbehaltene Funktionen übernehmen. Dies ist zum Beispiel der Fall in den Mirakeln der hl. Juliane von Cornillon, die als Ministrantin erscheint, in einer Vision der sel. Benevenuta, die Maria als Zelebrantin sieht, in einer Vision von Mechthild von Magdeburg, die Maria als Lenkerin des Meßablaufs erlebt, und in einer ekstatischen Schau der sel. Ida von Leuwen, die sich selbst in Paramente gekleidet sieht und so die Eucharistie empfängt¹². Diese Bilder von Frauen in liturgischer Gewandung haben natürlich nichts mit der modernen Forderung nach Frauenordination zu tun. Maria vor allem wird in dem Sinn als Priesterin gesehen, als sie der Menschheit als erste Jesu Leib und Blut schenkte.

Noch viele andere Beispiele könnten genannt werden. Sie alle machen aber doch eines deutlich, was Spezialistinnen für mittelalterliche Kirchengeschichte inzwischen vielfach betonen: Geschlechterbilder und -rollen sind im Mittelalter noch fließend, jedenfalls viel fließender als nach der Aufklärung. So werden Geschlechterbilder nicht immer „wörtlich“ benutzt, sondern oft symbolisch, das heißt, mittelalterliche Bilder bedienten sich zwar weiblicher Repräsentationen, aber dies war nicht unbedingt der springende Punkt der Bilder. Auf dieser symbolischen Ebene ist dann das, was wir heute als Geschlechterbild dechiffrieren, gar nicht primär geschlechtlich gemeint. Die Frau am Kreuz war nicht bedeutsam, weil hier ein Mensch mit XY-Chromosomen am Kreuz hängt, sondern weil damit einem bestimmten Menschen, in diesem Fall eben einer Frau, eine großartige Christusähnlichkeit und Christusförmigkeit zugesprochen wird. So können im Gegenzug auch Theologen und geistliche Schriftsteller des Mittelalters sich durchaus anhand weiblicher Bilder beschreiben, während an heiligen Frauen ihre Männlichkeit gerühmt wird. Ebenso können Christusfrömmigkeit und christologische Reflexionen sich weiblicher Bilder bedienen, während die Marienfrömmigkeit sich männlicher Bilder bedienen kann.

Beenden wir hier diesen theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Exkurs. Ich hoffe, er hat erste Einblicke vermittelt in eine Tradition, die (auch an Geschlechterrepräsentationen) reicher ist, als die meisten ahnen. Warum diesen Reichtum unserer Tradition nicht er- bzw. anerkennen? Warum enger sein wollen als das Mittelalter? Eines ist ja ganz offensichtlich: Nirgendwo ist in dieser Tradition erkennbar, daß man mit solchen „Umkehrungen“ der Geschlechterrepräsentationen die Historizität des Heilsgeschehens in Frage stellt.

Nach diesem kurzen Blick auf Schrift und Tradition der Kirche stellt sich eigentlich die Frage, warum ein Grübeln über eine Frau am Kreuz auf solch massi-

ves Unverständnis stößt. Es ging ja in meiner speziellen Anfrage – wie schon erwähnt – nicht um die Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist (an der ich ohne Abstriche festhalte), sondern es ging um die Frage der Inkulturation des Evangeliums. Ich stellte diese Frage zunächst, um mir über meine eigenen ambivalenten Reaktionen auf eine weibliche Krippenfigur und eine Frau am Kreuz klar zu werden bzw. die Reaktionen anderer zu verstehen. Auch heute noch möchte ich die Frage gern fundiert beantwortet sehen, warum Christus das Gesicht eines Campesino, die Augen eines Asiaten, die Hautfarbe von Afrikanern und Afrikanerinnen, aber nicht die Körpermerkmale einer Frau tragen kann. Anders ausgedrückt: Ist es wirklich illegitim, die theologische Überzeugung, daß Jesus nicht nur die Partikularität menschlicher Existenz überhaupt, sondern auch die besondere Partikularität zum Beispiel afrikanischer oder asiatischer oder eben auch weiblicher Existenz erlöst hat, im Bild einer gekreuzigten Frau anzudeuten?

Noch ein weiteres gilt es zu bedenken: Die meisten Christen der Basis scheinen wenig Probleme zu haben damit, daß in einem Weihnachtsspiel ein Mädchen in der Krippe liegt. Sie verstehen instinkтив und wissen ganz genau, daß hier nicht die Historizität des Heilsereignisses angetastet wird. Auch hatte ich als Achtjährige keinerlei Schwierigkeiten, mein asiatisches Apostelbild nicht als historisches Porträt der Zwölf zu sehen. Ebensowenig glaubt unser zehnjähriger Sohn, daß vor 2000 Jahren ein Wolf und ein Bison um die Krippe standen. Ich meine, daß in einem solchen Kontext auch die Frage nach einer Frau am Kreuz bzw. die dahinter stehenden theologischen Entscheidungen offen diskutiert werden können.

„Die“ Kirche und „die“ Zukunft sind weiblich

Ich hoffe, daß die Erklärung meiner Position deutlich gemacht hat, daß ich nicht primär auf eine Zukunft hoffe, in der auch ein „Christusmädchen“ in der Krippe liegen und eine Frau am Kreuz hängen kann. Vielmehr hoffe ich auf eine Kirche, in der die mit diesen Bildern zusammenhängenden Fragen offen und ohne Angst diskutiert werden können. Letztlich aber zielt meine Hoffnung auf etwas viel Größeres und Wichtigeres, nämlich auf Gottes Zukunft, die kein geschundenes Menschsein mehr erzeugen und zulassen wird. Es tragen heute genug Frauen die Last von Kreuzen verschiedenster Art, und viele von diesen Frauen sind in der einen oder anderen Form gekreuzigte Menschen. Um sie, und um Gottes ganze geschundene Schöpfung muß die Kirche ringen. Letztlich geht es mir deshalb nicht darum – um im Bild zu bleiben –, eine Frau ans Kreuz zu hängen, sondern darum, Christus als jemand lesbar und erfahrbar zu machen, der gerade auch die weibliche Hälfte der Menschheit¹³ von all den vielen Kreuzen, an denen sie hängt, befreit.

Aber bevor diese Befreiung und Zukunft Gottes uns alle umfangen, täten wir gut daran, von den frühen Christen und Christinnen in Lugdunum zu lernen: „Während sie den Kampf zu erdulden hatten, ging der Blick ihrer leiblichen Augen zwar auf die Schwester, aber durch sie hindurch schauten sie ihn, der für sie gekreuzigt ward.“¹⁴

ANMERKUNGEN

* Der katholischen Theologin und Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger wurde 1992 das Nihil obstat für ihre Berufung auf einen Lehrstuhl in Fribourg in der Schweiz verweigert. Sie erkämpfte sich im Sommer 1993 das rechtliche Gehör beim Großkanzler. Dieser erklärte gegenüber Rom sämtliche Bedenken aus dem Weg geräumt und bat erneut um das Nihil obstat für sie. Dies wurde statt dessen dem zweitplazierten Mann erteilt. Ohne daß auf den Brief des Großkanzlers eingegangen worden war, wurde Teresa Berger im Frühjahr 1994 auch das Nihil obstat für ihre Berufung auf den liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl in Bochum verweigert. Genauere Gründe für diese Verweigerung – außer einem Hinweis auf einen neueren Artikel Bergers (siehe Anm. 1) und die dort gebrauchte Rede vom „Christusmädchen“ in der Krippe – wurden nicht genannt.

¹ Teresa Berger, Liturgie u. Frauenfrage. Zum Ringen um eine (auch) „Frauen-gerechte“ Feier d. Liturgie, in: US 48 (1993) 212.

² Vgl. z. B. Bobbie Crawford, A Female Crucifix?, in: Daughters of Sarah 14, 6 (1988) 24–27.

³ Das Themenh. d. Journal of Women and Religion 4 (1985) Nr. 2 ist dieser Skulptur gewidmet; vgl. Silvia Strahm Bernet, Jesu Christa, in: Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feminist.-theol. Sicht, hg. v. Doris Strahm, Regula Strobel (Fribourg 1991) 172–181.

⁴ Ich erinnere in diesem Zshg. an eine Bemerkung K. Rahners: Es „stellt sich uns doch, wenn wir ehrlich sind, zunächst einmal eine nicht ganz selbstverständlich zu beantwortende Frage, warum wir den einen Mittler gerade in einem Mann zu erkennen haben und nicht ebenso selbstverständlich in einer Frau. Wir werden dann gewiß sagen, daß die Männlichkeit des einen Mittlers für seine universale Heilsbedeutung für uns alle letztlich unerheblich sei und eben zu den kontingenten Einzelbestimmtheiten gehöre, die das ewige Wort Gottes so oder so annehmen muß, wenn es in einer zahlenmäßig einen Menschennatur unsere Geschichte ergreifen will“ (Rahner S XVI, 330f.).

⁵ Der Satz „Gott ist in Christus Mensch, nicht Mann geworden“ (vgl. Dt. Pfarrerbl. 93, 1994, 350) basiert auf falschen Alternativen.

⁶ Vgl. hierzu u. zum folgenden: F. Mennekes, J. Röhrlig, Das Kreuz in Gesch. u. Ggw., in: dies., Crucifixus. Das Kreuz in d. Kunst uns. Zeit (Freiburg 1994).

⁷ Vgl. hierzu ausführlicher d. Beitr. d. kath. Dogmatikprof. Elizabeth A. Jonson, Wisdom was Made Flesh and Pitched Her Tent Among Us, in: Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology, hg. v. Maryanne Stevens (New York 1993) 95–117; Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology (New York 1994).

⁸ Die Martyrerakten d. 2. Jh., hg. v. H. Rahner (Freiburg 1954) 68 (Hervorhebung v. mir).

⁹ Vgl. J. Betz, Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchr. Sicht, in: ZKTh 106 (1984) 1–26, 167–185, 184.

¹⁰ Hierzu ausführl.: Caroline Walter Bynum, „... And Woman His Humanity“: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages, in: dies., Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion (New York 1992) 158.

¹¹ Hierzu ausführl. dies., The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages, ebd. 181.

¹² Vgl. P. Dinzelbacher, Rollenverweigerung, rel. Aufbruch u. myst. Erleben ma. Frauen, in: Rel. Frauenbewegung u. myst. Frömmigkeit im MA, hg. v. dems., D. R. Bauer (Köln 1988) 43f.

¹³ Ein wichtiges Korrektiv zu dem in feminist. Kreisen (ich schließe mich hier ein) beliebten Gedanken, daß Frauen mehr als die Hälfte der Menschheit ausmachen, bietet nun die engl. Theol. Janet Martin Soskice. Sie verweist darauf, daß diese Rechnung wohl für die „erste Welt“ stimmt, in der Zwei-Drittel-Welt Frauen aber – entgegen der „normalen“ Entwicklung – viel weniger als die Hälfte der Menschheit ausmachen. Ihre Lebenschancen sind durch verschiedene Formen doppelter Marginalisierung drastisch reduziert. So „fehlen“ in der Zwei-Drittel-Welt ca. 100 Mill. Frauen. Vgl. M. Soskices Antwort auf Elisabeth Molmann-Wendel, in: Christ and Context. The Confrontation between Christ and Culture, hg. v. Hilary D. Regan, Alan J. Torrance (Edinburgh 1993) 117f.

¹⁴ Martyrerakten d. 2. Jh. 68.