

Die „Frau am Kreuz“ – ein Beispiel kontextueller Theologie?

† 335 Überlegungen zu einer Anfrage von Teresa Berger

Kann in einer heutigen Darstellung des Gekreuzigten auch eine Frau gemalt, gezeichnet, geformt werden, die am Kreuz hängt? Und kann das „Jesuskind“ in einem Krippenspiel auch ein kleines Mädchen sein? Es gibt viele Darstellungen, in denen der Gekreuzigte als Afrikaner, als Latino oder als Asiate dargestellt wird, ohne daß sonderliche Kritik daran laut würde. Warum sollte Christus dann nicht auch als Frau dargestellt werden?

Diese Fragen hat Teresa Berger gestellt, katholische Professorin für Liturgiewissenschaft, zur Zeit an der Duke University in Durham (NC), USA. In der Folge wurde ihr trotz verschiedener Gespräche 1992 und 1994 das „Nihil obstat“ bei der Berufung auf Lehrstühle in Fribourg (Schweiz) und in Bochum verweigert. Deshalb hat sie in dieser Zeitschrift ihre Fragen noch einmal erläutert: „Vom Christusmädchen in der Krippe und der Frau am Kreuz“¹. Sie berichtet, wie ihr solche Darstellungen der „Frau am Kreuz“ begegnet sind und welche ambivalenten Gefühle dies bei ihr ausgelöst hat. Sie selbst rechnete sich 1993 – so berichtet sie – zumindest teilweise unter diejenigen, denen „ein Christusmädchen in der Krippe oder eine Frau am Kreuz unverständlich oder unakzeptabel scheinen“ (252 f.; vgl. 259). Sie fragt, warum das so ist, und nennt Gründe, warum solche Darstellungen doch akzeptiert werden könnten.

Solch eine Christusdarstellung oder ein Hinweis darauf waren mir zuvor noch nicht begegnet. Nach der ersten Verblüffung fragte ich mich: Warum eigentlich nicht? In unserer Wohnung hängt ein Kreuz mit einem schwarzen Korpus aus Ebenholz, gefertigt in Zaire; es macht deutlich, daß Christus für die hungernden und elenden Menschen, für die Menschen aller Völker gestorben ist. Im Religionsunterricht hatte ich Bilder des Gekreuzigten aus Afrika und Lateinamerika, aus Romanik und Gotik gebraucht; das waren intensive Stunden. Trotzdem blieb nach der Lektüre ein ambivalentes Gefühl: „Nein, es geht doch nicht.“ Doch warum sollte es nicht „gehen“? Was ist der Grund für die Bedenken und ambivalenten Gefühle? Und woher rühren jene massiven Reaktionen der römisch-katholischen Kirche? Dies alles sind erlaubte und spannende Fragen, die der Artikel von Teresa Berger anstößt. Sie selbst erläutert gegenüber verschiedenen Mißdeutungen, wie sie solche Darstellungen verstanden wissen will. Ich stimme ihr in

vielen Überlegungen zu. Damit ist jedoch die Frage, warum trotzdem Bedenken und gemischte Gefühle bleiben, noch nicht erledigt.

Eine eigene Untersuchung verdient dabei die psychologischen Anteile solcher Bedenken und Widerstände, etwa Identifikationsprozesse oder sexuelle Phantasien gegenüber einer Crucifixa; dieser Fragestellung kann hier jedoch nicht nachgegangen werden.

Auch der Blick auf ein verwandtes Gebiet muß kurz bleiben. Da es wenig Bedenken gegen symbolische Darstellungen Jesu gibt, die die Grenzen der Rasse und der Klasse überschreiten, fragt Teresa Berger, warum die Kategorie „Geschlecht“ anders bewertet werden soll: Was ist der Unterschied zwischen den Kategorien „Rasse“ und „Klasse“ auf der einen und „Geschlecht“ auf der anderen Seite? Eben dieser Unterschied wird in der römisch-katholischen Kirche aber auch in der Debatte um die *Priesterweihe der Frauen* geltend gemacht. Jesus selbst hatte in seinen Jüngerkreis Männer jüdischer Herkunft berufen. Trotzdem werden Männer anderer Herkunft, anderer Klasse, anderer Rasse und Hautfarbe zu Priestern geweiht. Menschen anderen Geschlechts dürfen hingegen nach der Ordnung der römisch-katholischen Kirche nicht zu Priesterinnen geweiht werden. Begründet wird dies mit Jesu Praxis (er habe eben nur Männer zur Verkündigung berufen) und der Tradition der Kirche. Daneben tritt, weniger als stringentes Argument, sondern als „Analogie im Glauben“ der Hinweis, nur Männer könnten Christus für die Gemeinde repräsentieren. Dabei wird auch explizit auf die Kategorien „Rasse“ und „Geschlecht“ abgehoben: Der geschlechtliche Unterschied berühre die menschliche Person tiefer als ethnische Unterschiede².

Der Frage, wie triftig diese Begründungen sind, braucht hier nicht nachgegangen werden. Deutlich ist jedoch die Parallele: Würde es mit der Zeit selbstverständlich, daß auch eine Frau zum „Symbol“ für Christus werden kann, dann würde ein Argument des römischen Lehramts für die Verweigerung der Priesterweihe von Frauen wegfallen: Auch Frauen können Christus „repräsentieren“³. Die Heftigkeit der Reaktionen bis zur Verweigerung des „Nihil obstat“ ist vielleicht von daher zu verstehen.

Vorbehalte gegen die Darstellung einer „Frau am Kreuz“ wird es jedoch auch in Kirchen geben, in denen die Frauenordination seit Jahrzehnten selbstverständlich geübt wird. So ist weiter nach den Gründen dieser Bedenken zu fragen. Vor allem bietet es sich an, die Prämissen zu untersuchen, die Teresa Berger bei der Beschreibung von Inkulturationsprozessen macht.

Kreuzesdarstellungen in Inkulturationsprozessen

Parallel zu anderen indigenisierten Kreuzesdarstellungen versteht Teresa Berger die „Frau am Kreuz“ ebenfalls als Symbol in einem Inkulturationsprozeß. Ihr

geht es „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“. In einem bildlichen Vergleich: „Es geht nicht um ein Porträt, sondern um ein Symbol“ (254). Den verschiedenen Schritten dieser Argumentation ist im einzelnen nachzugehen.

Teresa Berger macht zunächst darauf aufmerksam, daß im allgemeinen heute den „Formen der Inkulturation auf der Ebene der Rasse und Klasse nicht unterstellt wird, daß durch sie die Historizität des Heilsgeschehens geleugnet wird“ (253). Diese erste These belegt sie durch den Hinweis, daß die Menschen wohl zwischen der ikonographischen Darstellung des Kreuzesgeschehens mit ihrem theologischen Programm und der Historizität des Ereignisses unterscheiden können (259 u. ö.).

Wieweit trägt dieses Argument? Sicher können „wir“ unterscheiden zwischen dem historischen Geschehen und dem afrikanischen Krucifixus; viele Afrikaner werden das auch können. Aber wird es nicht auch andere geben? Man muß die Möglichkeit von Verwechslungen, gleitenden Übergängen und Mißverständnissen wenigstens in Augenschein nehmen.

Meine Skepsis rührt vor allem aus Beobachtungen im eigenen Kulturkreis. In den Konfirmandengruppen einer Dorfgemeinde hatte ich verschiedene Christus- und Kreuzesdarstellungen betrachtet und dann gefragt, welches die Jugendlichen wohl für das *historisch* am ehesten zutreffende Bild hielten. Die meisten Jugendlichen deuteten auf ein Bild im Jugendstil, Christus komplett angezogen mit sauber gekämmtem Haupt- und Barthaar; er steht mehr mit erhobenen Segenshänden am Kreuz, als daß er dort leidend hinge. Dieses Bild ist historisch falsch (und ich empfinde es als kitschig), aber es wird von den Konfirmanden als historische Darstellung empfunden, weil solche Drucke in den Schlafkammern ihrer Großeltern (und teils ihrer Eltern) hängen. Der legitime Prozeß der Inkulturation prägt auch das, was man sich als historisches Heilsergebnis vorstellt.

Viele Kinder in Deutschland halten es für möglich, daß Kühe auch lila sein können. Das ist ein grandioser Erfolg der Werbung für eine Schokoladenmarke. Dieses extreme Beispiel zeigt einmal mehr, daß die Grenzen zwischen dem Symbol und den Annahmen zur Wirklichkeit fließender sind, als ad bonam partem angenommen wird.

Trotz dieser Skepsis sehe ich Inkulturationsprozesse positiv; zugleich ist jedoch zu fragen, wie sie aufeinander bezogen sind. Ein Beispiel: Es gibt Ansätze zu einer afrikanischen Christologie, in der Christus mit den Kategorien afrikanischen Denkens gedeutet wird: Christus als Häuptling, als Ahne und Ältester, als Meister der Initiation und als Heiler⁴. Es ist legitim, solche Kategorien in Katechese, Predigt und Theologie zu verwenden. Sie können Afrikanern näherliegen als die Probleme der abendländischen Metaphysik, die zur Lehre von der Trinität, der Gottessohnschaft und den zwei Naturen Christi geführt haben. Andererseits

stammt auch das nicänische Glaubensbekenntnis aus einem Inkulturationsprozeß, aus dem Übergang des Christentums in die hellenistische Welt⁵. Die meisten afrikanischen und asiatischen Christen sind dem Christentum in einer Gestalt begegnet, die aus der Begegnung des biblischen Zeugnisses mit dem griechischen Denken hervorgegangen ist. Dieser Geschichte kann man auch durch neue Inkulturation nicht entkommen. Es ist wichtig, daß wir (auch in Zukunft) zusammen mit afrikanischen Christen das Nicänum sprechen können.

Darüber hinaus sehen manche afrikanische Theologen selbst die Gefahren und Grenzen jener Deutekategorien. Der Bantu-Häuptling etwa muß reich sein und die Insignien seiner Macht zeigen, während Jesus auf seine Macht verzichtet. Jesus hat, anders als die Ahnen, keine Nachkommen; er ist der Herr *aller* Geschichte, während die Ahnen nur für die Nachkommen da sind. Der Ahne muß „gut“ sterben, während Christus am Kreuz hingerichtet wird⁶. Die Beispiele zeigen, daß die kritischen Vorbehalte, die vom Neuen Testament her gegenüber afrikanischen Deutekategorien (und dem Gottesbild der griechischen Philosophie)⁷ zu machen sind, darin kulminieren, daß Jesu Weg zum Kreuz führt. Eben darauf macht die Darstellung des schwarzen Christus am Kreuz aufmerksam. Sie zeigt den biblischen Christus, der den Widerstand der Menschen erlitten und das Kreuz auf sich genommen hat. Sie bildet damit ein kritisches Korrektiv gegenüber afrikanischen (und abendländischen) Deutekategorien. Insofern helfen gerade die indigenisierten Kreuzesdarstellungen, in den Inkulturationsprozessen die historischen Ereignisse nicht zu verlieren. Deshalb erfahren sie zu Recht die hohe Akzeptanz, die Teresa Berger beobachtet.

Auf der anderen Seite lernen wir in den letzten Jahrzehnten neu, auf Jesu Herkunft aus dem jüdischen Volk zu achten. Daß der „vere homo“ in der konkreten Person Jesu von Nazareth der „Homo Iudaicus“ ist, war implizit immer in unserem Bekenntnis enthalten. Die theologische Aufgabe ist heute, dies neu und explizit ernst zu nehmen. Teresa Berger sieht diese Aufgabe (254 f.), ohne daß daraus Folgen für indigenisierte Darstellungen gezogen würden. Das historische Judentum Jesu muß jedoch als stete Anfrage auch gegenüber dem „schwarzen Christus“ ernst genommen werden.

Ich fasse zusammen: Bei aller positiven Würdigung von Inkulturationsprozessen und der Rolle, die Kreuzesdarstellungen dabei spielen, ist auch auf Grenzen und Gefahren zu achten. Die Grenzen der Inkulturation liegen in der Gestalt Jesu, wie sie heute in ihren historischen Bedingungen erkennbar ist und in Bekenntnis und Theologie gedeutet wird; sie liegen ferner in der ökumenischen Verständigung über das Verständnis Jesu. Die Grenze zwischen symbolischer Deutung und Historizität ist nicht so klar, wie es oft angenommen wird. Die theologische Reflexion hat die historische Gestalt, die theologische Deutung, die ökumenische Verständigung und die symbolische Präsentation explizit aufeinander zu beziehen.

Gegenüber der fraglos positiven Würdigung von indigenisierten Kreuzesdarstellungen bei Teresa Berger würde ich zurückhaltender urteilen. Wenn es um die Darstellung der „Frau am Kreuz“ geht, ergeben sich weitere Fragen: In welchem theologischen Kontext kämen solche Darstellungen zu stehen? Welches theologische Programm verbindet sich mit diesen Darstellungen? Reicht das Modell der Inkulturation wirklich aus, um die Probleme der Darstellung einer „Frau am Kreuz“ angemessen zu erfassen?

Die Kritik am „männlichen Erlöser“ in der feministischen Theologie

Teresa Berger versichert wiederholt, daß es ihr fernliege, durch ihre Anfrage zur Inkulturation in die Kategorie des Geschlechts das Mannsein Jesu zu hinterfragen. Sie habe „keinerlei Schwierigkeiten damit, daß der menschengewordene Gott in der geschlechtlichen Bestimmung ‚Mann‘ von einer Frau geboren wurde und lebte“ (253). Dies ist in der Tat eine entscheidende Voraussetzung, um über Inkulturationsprozesse nachzudenken, ohne Kernaussagen des Neuen Testaments zur Disposition zu stellen. Diese Voraussetzung wird jedoch nicht immer geteilt. Vielmehr wird es in der feministischen Theologie zuweilen als Problem empfunden, daß Jesus ein Mann war: Ob und wie kann Jesus als ein männlicher Erlöser auch Frauen erlösen? – Solche Stimmen müssen mitgehört werden, wenn man zu Teresa Bergers Überlegungen Stellung nehmen will. Deshalb einige Beispiele:

Elisabeth Moltmann-Wendel: „Das Kreuz der Feministischen Theologie ist bis heute das Kreuz und der männliche Erlöser. Wenn Frauen in ihrer leidenschaftlichen Suche nach sich selbst nur in einer weiblichen Erlöserin ihre Heilung und Transzendenz zu finden meinen, wird das Zentrum des Christentums für sie spröde und dürr sein.“⁸ – *Doris Strahm* im Anschluß an Mary Daly: In unserer patriarchal strukturierten Gesellschaft „führt der Glaube, daß Gott sich *exklusiv* in einem *Mann* inkarniert hat, daß ein Mann die unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes und der universale Erlöser der ganzen Welt ist, unweigerlich zu einer zusätzlichen religiösen Bestätigung des Mannseins als Norm des vollkommenen beziehungsweise erlösten Menschseins und damit zu einer weiteren Abwertung und Diskriminierung der Frau.“⁹ – *Uwe Gerber*: „Wenn der Mann Jesus als einmalige und allgemeingültige Selbstoffenbarung Gottes im Sinne der Menschwerdung der zweiten Person der göttlichen Dreifaltigkeit verstanden wird, dann haben wir eine absolutistische und sexistische Christologie vor uns, die abzulehnen ist.“¹⁰ Die Geschichtlichkeit und Einmaligkeit der Offenbarung, die Berger so betont (259), wird damit ausdrücklich bestritten. – Eine extreme Position, die schließlich zu einem Lehrverfahren geführt hat, vertritt *Jutta Voss*: Nicht das Blut eines von Männern getöteten Mannes, sondern nur das Menstruationsblut einer Frau mit seinem sich regenerierenden Zyklus bei Mutter und Tochter kann ewiges Leben ermöglichen und garantieren¹¹.

Nun ist Teresa Berger nicht verantwortlich für Positionen, die sie expressis verbis nicht teilt¹². In dieser Gemengelage von Anfragen und Versuchen der feministischen Theologie bekommt jedoch die Überlegung, ob nicht auch eine „Frau am Kreuz“ „symbolisch“ das Christusgeschehen darstellen könne, zusätzliches theologisches und öffentliches Gewicht. Die Mißverständnisse, von denen sie

sich ausdrücklich distanziert, liegen in dieser Diskussionslage *doch* auf der Hand. Die „Frau am Kreuz“ könnte leicht zur Identifikationsfigur einer Theologie werden, für die es *doch* zum zentralen Problem geworden ist, „daß der menschgewordene Gott in der geschlechtlichen Bestimmung ‚Mann‘ von einer Frau geboren wurde und lebte“. – Eine ähnliche Diskussion mit entsprechenden Mißverständnissen von Darstellungen des Gekreuzigten in anderer Herkunft und Rasse nehme ich zur Zeit nicht wahr; deshalb sind solche Darstellungen unbefangener möglich.

Die Hinweise auf Mißverständnisse und mögliche Zustimmung von einer Seite, die Teresa Bergers Voraussetzungen gerade nicht teilt, sind noch kein hinreichendes Argument in der Sache, zumal die Auseinandersetzung dann in concreto zu führen wäre. Sie machen aber auf den theologiepolitischen Kontext einer Kontexttheologie aufmerksam und lassen die Vorbehalte in Theologie und Kirche gegenüber der Darstellung der „Frau am Kreuz“ verstehen. Schließlich begründen jene Hinweise auf naheliegende Umdeutungen, warum man die Darstellung einer „Frau am Kreuz“ zwar in einem bestimmten Sinn akzeptieren bzw. in anderen Fällen darüber streiten kann, sie aber nicht gerade fördern und propagieren muß.

Die feministische Kritik an der Kreuzestheologie

Nicht nur mit einem Mann als Erlöser, sondern auch in anderer Hinsicht tut sich die feministische Theologie mit dem Kreuz schwer. Die Kritik geht etwa in folgende Richtungen:

Kritisiert wird das Bild eines gewalttätigen, sadistischen Gottes, der seinen Sohn opfert, um durch dieses Opfer versöhnt zu werden¹³. Gelegentlich wird von „kosmischem Kindsmißbrauch“ gesprochen¹⁴. Auch jenseits solcher extremer Positionen bleibt die Kritik an einem patriarchalen, stoischen Gott. Dabei wird freilich übersehen, daß gerade die christliche Trinitätslehre Gott so nicht denkt; denn: „Die kreuzestheologische Konkretion des Vater-Sohn-Verhältnisses überwindet die abstrakte Allmachtsvorstellung für den als Vater angeredeten Gott.“¹⁵ – Kritisiert wird, welches Gewicht die traditionelle Theologie dem Kreuz Jesu zugemessen hat. Jesu irdisches Wirken, seine Beziehungen zu Frauen (und Männern), durch die Menschen heil und ganz wurden, seien neu zu entdecken und in den Vordergrund zu stellen¹⁶. Oft steht deshalb die Kontinuität der Gnade im Wirken des Heiligen Geistes im Vordergrund, nicht der Umbruch der Befreiung aus der Sünde¹⁷. – Im Kontext einer grundsätzlichen Kritik des Patriarchates werden Erfahrungen der Unterdrückung von Frauen thematisiert. Frauen sind Opfer, keine Täter. Gelegentlich wird dies zugespitzt zur These, deshalb hätten Frauen keine Sünde; sie bräuchten Befreiung, kein Kreuz, keine Versöhnung. – In der Situation der Unterdrückung könne der Hinweis auf das Kreuz – so einige Stimmen – die regressiven Erfahrungen von Frauen noch verstärken¹⁸.

Dementgegen will Teresa Berger die Deutung des Kreuzes als Heilsgeschehen fruchtbar machen, ohne die Historizität der Heilsereignisse aufzugeben. Ihr Anliegen ist, dem Leid von Frauen einen theologischen Ort zu geben und „Christus als jemanden lesbar und erfahrbar zu machen, der gerade auch die weibliche

Hälfte der Menschheit von all den vielen Kreuzen, an denen sie hängt, befreit“ (259)¹⁹. Das Symbol „Frau am Kreuz“ soll das historische Heilsgeschehen für Frauen transparenter machen.

Jene feministische Kritik an der herkömmlichen Erlösungslehre stellt aber den Hintergrund dar, auf dem das Symbol verstanden und diskutiert würde. Von verschiedenen feministischen Ansätzen her wird sich wohl energischer Protest gegen das Bild einer „Frau am Kreuz“ erheben. Oft genug wurde alles Übel und alles Böse auf die Frauen projiziert: Eva im Paradies und die augustinische Erbsündenlehre, die Identifikation von Maria Magdalena mit der großen Sünderin, die Projektion von Allmacht auf den Mann und Ohnmacht auf die Frau. Durch die „Frau am Kreuz“ – so wird der Protest einiger lauten – wird nun auch noch die Leidensgeschichte Christi auf Frauen projiziert.

Bei diesem Stand der Debatte wäre einen Augenblick zu überlegen, ob das Symbol „Frau am Kreuz“ nicht geradezu eine theologische Chance sein könnte. Es steht quer zu den geläufigen Bahnen der Diskussion. In anderen Inkulturationsprozessen bilden indigenisierte Kreuzesdarstellungen ein Korrektiv. Dies könnte vielleicht auch für die „Frau am Kreuz“ gelten. Auf jeden Fall ist – unabhängig von Frauendarstellungen am Kreuz – mit jenen Positionen feministischer Theologie die Auseinandersetzung über die Heilsbedeutung des Todes Jesu zu führen: Welchen Ort hat sein Tod in der Geschichte Jesu? Welchen Ort hat er in der Geschichte Gottes mit den Menschen? Darüber hinaus wäre mit Spannung zu erwarten, ob jene Vertreterinnen feministischer Theologie auch gegenüber der Darstellung der „Frau am Kreuz“ bei dem Vorwurf der Nekrophilie bleiben oder ob sie die Spannung zwischen Karfreitag und Ostern, zwischen dem Widerstand der Menschen gegen Christi Weg und Gottes lebensschaffender Macht neu entdecken. Ich erlebe indes die aktuelle Diskussion so, daß ein Symbol „Frau am Kreuz“ eher zu einer Verschärfung der Kontroversen als zu einer neuen Verständigung führen würde.

Teresa Berger argumentiert also, daß die Darstellung der „Frau am Kreuz“ unbedenklich sei, weil dadurch die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes in dem Mann Jesus von Nazareth nicht in Frage gestellt werde. Die Beispiele zeigen, daß genau dies in verschiedenen Ansätzen der feministischen Theologie doch zum Problem geworden ist und für Teresa Bergers Fragestellung bedacht werden muß.

Das theologische Programm des Symbols

Teresa Berger verweist zu Recht darauf, daß *jede* Christusdarstellung ein theologisches Programm impliziert. „Von Anfang an finden sich deshalb, besonders bei den Kreuzesdarstellungen, neben dem Verweis auf eine historische Tatsache (Jesu Kreuzigung), oft komplexe theologische Aussagen zusammengefaßt“ (255). Sie

nennt die Darstellung des siegreichen und verherrlichten Christus am Kreuz, die Darstellungen des Leidens Christi seit dem Mittelalter, die Kombination mit der Meßopferlehre. Für alle diese „Programme“ (selbst für den Jugendstil-Christus als Symbol gläubiger Innerlichkeit) gibt es gute Gründe. In diesem Sinn ist zu fragen, was das theologische Programm des Symbols „Frau am Kreuz“ ist bzw. sein könnte:

Im Symbol der „Kreuzigung“ ist das geschundene Menschsein präsent. Dies wollen viele indigenisierte Kreuzesdarstellungen und auch die „Frau am Kreuz“ ausdrücken (256). Es geht Berger letztlich nicht darum, „eine Frau ans Kreuz zu hängen, sondern darum, Christus als jemanden lesbar und erfahrbar zu machen, der gerade auch die weibliche Hälfte der Menschheit von all den vielen Kreuzen, an denen sie hängt, befreit“ (259). – Diesem Anliegen läßt sich nur zustimmen.

In indigenisierten Kreuzesdarstellungen wird ausgedrückt, „daß Jesus nicht nur die Partikularität menschlicher Existenz überhaupt, sondern auch die besondere Partikularität zum Beispiel afrikanischer oder asiatischer ... Existenz erlöst hat“. So könnte die Überzeugung, daß Jesus „die besondere Partikularität ... eben auch weiblicher Existenz erlöst hat“, durch das Bild einer gekreuzigten Frau angedeutet werden (259)²⁰. – In der Tat könnte die Überzeugung, daß Jesus auch Frauen erlöst, auch durch solch ein Bild symbolisiert werden. Andererseits ist eben diese Überzeugung schon bisher in der biblischen Geschichte zum Ausdruck gekommen (Jesus begegnet den Frauen, sie stehen unter dem Kreuz, kommen am Ostermorgen). Durch die Jahrhunderte haben Frauen das Evangelium angesichts von Bildern mit dem „Mann am Kreuz“ erfahren.

Verschiedene weibliche Bilder (u. a. die Eucharistie als Gottes Milch, die Liebe Christi als Mutterliebe) sollen christologische Wahrheiten repräsentieren können (257). – Auch dies ist ein berechtigtes Anliegen. Von Gott und seiner Gegenwart (vgl. 256), auch von der Heilsbedeutung des Christusgeschehens läßt sich stets nur in Analogien sprechen; dabei können weibliche und männliche Motive zur Analogie werden. Indes geht es hier um Bilder, die das historische Heilsgeschehen *deuten* (z. B. das Kreuz als Geburt), und nicht um die *Darstellung* einer „Frau am Kreuz“ selbst. Die verschiedenen Ebenen der Symbolisierung dürfen nicht verwechselt werden. Deshalb kann dieser Hinweis nicht zur Begründung solcher Darstellungen dienen, wie Teresa Berger es auch selbst andeutet (257: „In die umgekehrte Richtung...“).

Die Darstellung einer Frau am Kreuz sei deswegen bedeutsam, „weil damit einem bestimmten Menschen, in diesem Fall eben einer Frau, eine großartige Christusähnlichkeit und Christusförmigkeit zugesprochen wird“ (258). Zu dieser Vorstellung habe ich keinen Zugang. Christus ähnlich fühle ich mich, wenn überhaupt, nicht auf Grund des gleichen Geschlechts, sondern weil mir um seinetwillen Vergebung und ewiges Leben zugesprochen wird. Dieser Zuspruch hat schon immer Männern und Frauen gegolten.

Die Erinnerung an Blandina in Lugdunum (256 f.) ist wichtig, um die oft verdrängte Rolle von Frauen in der Geschichte der Kirche bewußtzumachen. Hier geht es jedoch nicht um eine symbolische Darstellung, sondern um eine wirkliche Märtyrerin. Daß Frauen zu Glaubenszeuginnen werden, an ihnen die Gnade Gottes, der Weg und das Leiden Christi sichtbar werden können, wäre auch dann nicht bestritten, wenn man die Darstellung der „Frau am Kreuz“ nicht akzeptieren könnte.

Nicht bei Teresa Berger, aber bei anderen Theologinnen steht die Darstellung der „Frau am Kreuz“ für ein theologisches Programm, das ich nun in der Tat für häresieverdächtig halte: „Vielleicht gelangen wir aber auch auf diesem Weg zur Einsicht, daß mit dem männlichen Christus, weltgeschichtlich gesehen, nicht nur erneut eine Divinisierung des Mannes vonstatten ging, sondern daß diesem Modell stellvertretender Erlösung in einer einmaligen und unüberbietbaren Selbstoffenbarung Gottes als Ganzes kritisch zu begegnen ist. ... Wir sollten uns nicht damit begnügen, Erlösung an Gott zu delegieren, sondern gemeinsam mit Gott auf Erlösung hin kooperieren.“²¹

Die Frage nach dem theologischen Programm des Symbols „Frau am Kreuz“ führt also wieder zu einem zwiespältigen Befund. Neben Anliegen, die ich selbst teile, stehen Überlegungen, denen ich schlicht widersprechen muß. Wieder andere Anliegen sehe ich in herkömmlichen Darstellungen und ihrem theologischen Programm aufgenommen. Im Neuen Testament stehen die Frauen nahe bei Jesus; sie verharren unter dem Kreuz, sie entdecken das leere Grab, sie begegnen dem Auferstandenen. Angesichts dieser Nähe ist zu fragen, ob nicht auch in herkömmlichen Bildern Christus als der erfahrbar wird, „der gerade auch die weibliche Hälfte der Menschheit von all den vielen Kreuzen, an denen sie hängt, befreit“ (259).

Schließlich kann auch umgekehrt nach dem theologischen Programm gefragt werden: Was nutzt das Symbol „Mann am Kreuz“? Was leistet das herkömmliche Christusbild als „Symbol“ für das Selbstverständnis von Männern und Frauen? Das Kreuz ist die Umwertung aller Werte: Jesus ist nicht den Weg der Macht, sondern den Weg der Niedrigkeit gegangen. Er hat auf die Legionen der Engel verzichtet. Er wurde gefoltert. Gott zeigt sich unter dem Gegenteil seiner Macht. Darin ist Jesus gerade nicht zu dem Vorbild geworden, an dem Männer sich sonst orientieren; Jesu Weg bedeutet vielmehr eine Umwertung *männlicher* Werte. Die symbolische Darstellung des gekreuzigten Jesus als Mann hält diese Umwertung im Bewußtsein der Männer und Frauen in seiner Nachfolge. Besonders eindringlich hat darauf Susanne Heine in einer Meditation der Versuchungsgeschichte hingewiesen: Was eine Frau „entgegen dem teuflischen Angebot wählen könnte, (ist) immer schon das ..., was ihr zugeschrieben wird: dienen, verzichten, zugrunde gehen. Deshalb Jesus Christus und nicht Jesa Christa.“²²

Inkulturation und Frauenkultur?

Die stillschweigende Prämisse des ganzen Gedankengangs ist, daß die Darstellung der „Frau am Kreuz“ zu einem Inkulturationsprozeß von der Art gehört wie jener, der zum „schwarzen Christus“ geführt hat. Die Frauenbewegung sei parallel dazu als neu entstehende Kultur zu interpretieren. Diese Prämisse ist nur mit Einschränkung schlüssig.

Unbestreitbar ist, daß wir heute in der Entwicklung von eigenen Frauenkulturen stehen. Frauen nehmen sich selbst, ihre Situation in Vergangenheit und Gegenwart, ihre Möglichkeiten und Fähigkeiten neu wahr. Sie gestalten ihre Rolle in der (westlichen) Gesellschaft immer mehr selbst. Trotzdem gibt und gab es Frauen in allen Kulturen, und es gibt und gab keine Kultur ohne Frauen (und ohne Männer). Von einer „neuen Kultur“ könnte man daher nur reden um den Preis einer generellen Patriarchatskritik, die pauschal und ideologisch bleibt. Deshalb kann man die Entwicklung einer Frauenkultur nicht parallel zu anderen

Kulturen setzen und dann in gleicher Weise mit Inkulturation argumentieren. Der „schwarze Christus“ ist die (späte) Frucht einer Begegnung des christlichen Glaubens mit afrikanischen Kulturen, die Christus zuvor – *nicht* kannten.

An einer Stelle deutet Teresa Berger selbst diesen Unterschied an: Ihr Grundanliegen sei im Kontext des Versuchs zu verstehen, „die Frauenbewegung als *neuentstehende* Kultur zu interpretieren“ (254, Hervorhebung von mir). Es handelt sich also nicht um eine andere, ganz neue Kultur, sondern um einen kulturellen Ausdifferenzierungsprozeß. Dieser Unterschied schärft den Blick dafür, daß Frauen schon bisher das Heilsgeschehen und seine Darstellung durch Bilder mit dem „Mann am Kreuz“ auf sich bezogen. Frauen haben auch bisher, von Galiläa und Jerusalem an durch die Jahrtausende, Erfahrungen mit Jesus von Nazareth als dem Christus gemacht.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage nach dem Unterschied zwischen den Kategorien „Rasse“ und „Geschlecht“. Für unsere Frage liegt der wesentliche Unterschied in ihrer Präsenz im historischen Geschehen²³. Frauen waren dabei, als Jesus gekreuzigt wurde; sie begegneten dem Auferstandenen und verkündigten dies (z. B. Joh 20, 17f.). Indianer, Asiaten und Afrikaner kommen dagegen in der biblischen Geschichte nicht vor. Die Darstellung des Afrikaners oder des Latinos am Kreuz drückt aus, daß auch die Not dieser Menschen am Kreuz präsent ist; das Heil, das Christus erworben hat, gilt auch ihnen. Dies kann auch das theologische Programm der Darstellung der „Frau am Kreuz“ sein; eben dieses Programm wird aber ebenso in den bekannten biblischen Berichten gerade über Karfreitag und Ostern und in den klassischen Darstellungen der Kreuzigung verfolgt.

Das Anliegen, auch die Frauen in der Begegnung mit Jesus, im Heilsgeschehen sichtbar zu machen, ist berechtigt. Die Frauen in den biblischen Geschichten wurden jahrhundertlang übersehen und verschwiegen, oder sie wurden idealisiert wie Maria, die Mutter Jesu. Es ist gut, daß sie heute neu entdeckt werden. Die Darstellung der „Frau am Kreuz“ kann daher vielleicht eine weitere Hilfe zur Heilsaneignung sein, aber sie kann nicht die vielfältigen anderen Formen, in denen das Christusgeschehen für Frauen und Männer heute transparent wird, ersetzen. Kurz: Ich halte sie (recht verstanden) für ein mögliches, aber kein zwingendes Symbol.

Von daher ist es eine Frage der Pastoral, was der bessere Weg ist, jene Anliegen zu verfolgen. Es ist abzuwägen, ob die Anliegen einer „Frauenpastoral“ besser durch den Rückbezug auf bestehende Symbole und Geschichten oder durch ein – emotional und theologisch ambivalentes – Symbol „Frau am Kreuz“ verfolgt werden können. Auch Teresa Berger nimmt davon Abstand, „weibliche Krippen- und Kreuzfiguren zu propagieren“ (253).

Ein Fazit

Teresa Berger fragt, warum „die Inkulturation in Sachen ‚Geschlecht‘ so problematisch“ erscheint (252), und erläutert die Frage durch eine Reihe von Thesen: 1. Indigenisierte Darstellungen in den Kategorien der Klasse und Rasse werden als unproblematisch empfunden. 2. Die „Frau am Kreuz“ ist das Symbol in einem parallelen Inkulturationsprozeß der Frauenkultur. 3. Das Symbol der „Frau am Kreuz“ bzw. die Überlegungen dazu stellen die Historizität des Heilsereignisses und des konkreten Menschen Jesus von Nazareth nicht in Frage. 4. Es gibt ein legitimes theologisches Programm, das durch das Symbol „Frau am Kreuz“ ausgedrückt werden kann.

Nähere Überlegungen ergeben zu allen vier Thesen ein differenziertes Bild: Zwar sind das Recht und die Unvermeidlichkeit von Inkulturationsprozessen nicht zu bestreiten. In einer Zeit, in der viele verschiedene Prozesse dieser Art nebeneinander ablaufen, stellt sich heute um so mehr die Aufgabe, die symbolische Darstellung auf den historischen Gehalt zu beziehen und darauf zu achten, daß Symbole in der Ökumene vermittelbar bleiben.

Die These, daß das Symbol „Frau am Kreuz“ parallel zu anderen Inkulturationsprozessen zu verstehen und zu diskutieren ist, leuchtet nur mit Einschränkungen ein: Es handelt sich um den Ausdifferenzierungsprozeß einer Frauenkultur, der frühere Erfahrungen von Frauen mit den männlichen Christusdarstellungen nicht gegenstandslos macht.

Teresa Berger ist völlig zuzustimmen, daß das Symbol „Frau am Kreuz“ die Historizität der Heilsereignisse nicht in Frage stellen darf. Dies hat sie für sich in aller Klarheit dargelegt. Was sie als „theologisches Programm“ des Symbols „Frau am Kreuz“ entfaltet, kann ich akzeptieren, auch wenn vielleicht manche pastorale Anliegen auf anderem Wege besser verfolgt werden können. – Andere Beispiele zeigen, daß in der feministischen Theologie die Historizität des Heilsgeschehens, der „männliche Erlöser“ und überhaupt die Deutung des Kreuzes verschiedentlich zum massiven Problem geworden sind. Im Blick darauf lassen sich auch die Vorbehalte gegen die Darstellung der „Frau am Kreuz“ verstehen. Ohne eine Erläuterung, wie es recht zu verstehen sei, kann das Symbol „Frau am Kreuz“ zur Identifikationsfigur für ein theologisches Programm werden, das seinerseits sehr kritischer Rückfragen bedarf.

Insgesamt sind meine ambivalenten Gefühle und Bedenken gegen die Darstellung der „Frau am Kreuz“ durch diese Überlegungen eher verstärkt worden. Gleichwohl halte ich einen Prozeß der Bewußtmachung und ein offenes Gespräch über die Fragen, die mit diesen Bildern zusammenhängen (259), für wichtig und fruchtbar und keineswegs für „praktisch häresieverdächtig“. Ich teile aber Teresa Bergers mangelndes „Interesse daran, weibliche Krippen- und Kreuzfiguren zu propagieren“ (253).

ANMERKUNGEN

- ¹ Vom Christusbild in d. Krippe u. d. Frau am Kreuz. Oder: Die Historizität d. Heilsgeschehens u. d. Inkulturation d. Ev., in dieser Zs. 213 (1995) 251–260 (S. in Klammern).
- ² Ap. Schr. v. Papst Johannes Paul II. über d. nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, 22. 5. 1994 (VAPSt 117); zur Repräsentation Christi: Erkl. d. Kongr. für d. Glaubenslehre zur Frage d. Zulassung d. Frauen zum Priesteramt, 15. 10. 1976 (VAPSt 3, 16. 22 ff.); 25 der Hinweis, „daß der geschlechtl. Unterschied in der menschl. Natur einen bedeutenden Einfluß ausübt, mehr noch als z.B. die ethn. Unterschiede: diese berühren die menschl. Person nicht so tief wie der Unterschied der Geschlechter, der direkt auf die Gemeinschaft zw. den Personen sowie auf die menschl. Fortpflanzung hingeordnet ist...“
- ³ So auch R. R. Ruether, Sexismus u. d. Rede v. Gott. Schritte zu einer anderen Theol. (Gütersloh 1985) 156.
- ⁴ F. Kabasélé, A. T. Sanon u. C. Kolié in: Der schwarze Christus. Wege afrik. Christologie (Freiburg 1989) 57–137; G. Hasenbüttel, Schwarz bin ich u. schön. Der theol. Aufbruch Schwarzafrikas (Darmstadt 1991) 116–129.
- ⁵ P. Neuner, Die Hellenisierung d. Chrismus als Modell v. Inkulturation, in dieser Zs. 213 (1995) 363–376.
- ⁶ F. Kabasélé, Jenseits d. Modelle, in: Der schwarze Christus (A. 4) 138–161.
- ⁷ Zum griech. Axiom d. Leidensunfähigkeit Gottes: W. Elert, Der Ausgang d. altkirchl. Christologie. Eine Unters. über Theodor v. Pharan u. seine Zeit als Einf. in d. alte Dogmengesch. (Berlin 1957) 33 ff.
- ⁸ E. Moltmann-Wendel, Feminist. Theol., in: Frau u. Mann befreundet in Christus, hg. v. F. Hauschildt (Hannover 1988) 35. Über d. Bedenken v. Frauen, in einem Mann ihren Erlöser zu sehen: M. Bührig, Die unsichtbare Frau u. d. Gott d. Väter. Eine Einf. in d. fem. Theol. (Stuttgart 1987, 1989) 74.
- ⁹ D. Strahm, Kann ein männl. Erlöser Frauen befreien?, in: Streitfall fem. Theol., hg. v. B. Hübener, H. Meesmann (Düsseldorf 1993) 49.
- ¹⁰ U. Gerber, Auch Männer brauchen ein neues Jesusbild, ebd. 63.
- ¹¹ J. Voss, Das Schwarzmond-Tabu. Die kulturelle Bedeutung d. weibl. Zyklus (Stuttgart 1988, 1993); vgl. z.B. 145 f.; dazu u. a. J. Baur, N. Slenczka, Hat d. Kirche d. Ev. verfälscht? (Stuttgart 1994) 46–50.
- ¹² Auf einen Brief zu ihrem Artikel antwortet sie: „Nun zähle ich mich durchaus fem. Theologien zugehörig, teile aber in der Christologie eben nicht die Ansätze der von Ihnen zitierten Frauen. Fem. Theologie ist heute ein sehr buntes Geschehen, und die schwarzen Feministinnen in den USA z.B. haben die weißen Frauen – gerade in der Christologie – wegen ihres Ansatzes heftig kritisiert.“
- ¹³ E. Sorge, Religion u. Frau. Weibl. Spir. im Chrismus (Stuttgart 1985, 1987) 42. Dort schreibt sie von „biophiler und nekrophiler Spir.“, der Gewöhnung an Symbole der Gewalt und einer sadospirituellen Glaubenshaltung.
- ¹⁴ R. Nakashima Brock, Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power (New York 1988) 53–57.
- ¹⁵ C. Axt-Piscalar, Trinitar. Entzauberung d. patriarchalen Vatergottes. Eine Verständigung über d. Bedeutung d. Trinitätslehre als Beitr. zum Gespräch mit d. fem. Theol., in: ZThK 91 (1994) 483.
- ¹⁶ E. Moltmann-Wendel, Wenn Gott u. Körper sich begegnen. Fem. Perspektiven zur Leiblichkeit (Gütersloh 1989), etwa zur Nekrophilie, zum „Kreuz des Lebens“ u. d. „Ggw. des Leibes“ (45, vgl. 68).
- ¹⁷ So etwa C. J. M. Halkes; vgl. L. Scherzberg, Sünde u. Gnade in d. fem. Theol. (Mainz 1991) 105 ff.
- ¹⁸ Frauen „sehen in der Verkettung von Sündentheologie, Kreuz und Blut Jesu eine Verstärkung ihrer eigenen Unterdrückung, die sie als Frau sowieso erleben: ‚Ich bin die Minderwertige, ich muß mich stets opfern und alles ertragen‘; als Glaubende hören sie dann das Wort vom Kreuz nur in der Form von Sätzen wie: ‚Du bist eine Sünderin und sogar am Tod schuldig...‘“ (E. Schneider-Böcklen, D. Vorländer, Feminismus u. Glaube, Mainz 1991, 128); ähnl. D. Strahm, a. a. O. 53.
- ¹⁹ Ähnlich auch E. Schneider-Böcklen u. D. Vorländer, a. a. O. 129, die „im Kreuz Jesu vorrangig das Mitleiden Gottes mit dem eigenen Leiden sehen.“
- ²⁰ Leserinnenbr. bei S. Strahm Bernet, Jesa Christa, in: Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in fem.-theol. Sicht, hg. v. D. Strahm, R. Strobel (Fribourg 1991) 180: Frauen machen sich nicht mehr allein im Mann das Allgemeine anschaulich. „Ihr Selbst, ihre Geschichte, ihre Opferung und auch ihre Auferstehung brauchen ein eigenes Gesicht, damit dies alles als weibliche Dimension auch wirklich existiert und als Erfahrung erhalten bleibt.“
- ²¹ Ebd. 180.
- ²² S. Heine, Wiederbelebung d. Göttinnen? Zur system. Kritik einer fem. Theol. (Göttingen 1987) 153–162, 156.
- ²³ Ähnliches gilt für die Kategorie „Generation“ oder „Alter“. Der Unterschied zur Kategorie „Rasse“ liegt in der Präsenz im histor. Geschehen. So kenne ich keine Darstellung des Gekreuzigten als alter Mann; dies wäre nicht nur „histor. falsch“ wie der „schwarze Christus“. Sie wäre auch als theol. Programm nicht nötig, da alte wie junge Menschen unter Jesu Kreuz standen, da Jesus auch das Leid der Alten mitträgt und sie erlöst.