

schwerpunkt

神の子イエス

言わずと知れた
仏教とキリスト教の
祖である

目覚めた人ブツダ



Zu Beginn des ersten Kapitels werden Jesus und Buddha als Religionsstifter vorgestellt, denen viele Menschen gefolgt sind.

Sabine Plonz

„Christus“ ohne Herrschaftsanspruch?

Überlegungen zu einer feministisch-
interkulturellen Christologie

Christologie, so Sabine Plonz in ihrem Artikel, ist immer ein „kontextkritischer Re-Interpretationsprozess“. Dieser erfordert Herrschaftskritik und einen geschichtlich reflektierten Dialog über unterschiedliche Lebenserfahrungen. Jesus „gehört“ niemanden, sondern ist eher eine Verheißung auf dem Weg ins Unbekannte.

Interkulturelle Christologie hat nichts mit Exotik zu tun, sondern vielmehr mit Exil. Es geht nicht um Identitätswahrung, sondern um einen lebenslangen Weg zu „etwas, das allen in der Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat“ (Ernst Bloch).

Der Begriff des „Interkulturellen“ ist theologisch wie kirchlich nicht eindeutig: Die katholische Theologie spricht von „Interkulturalität“ innerhalb der Weltkirche des inkarnierten Christus, während Protestantinnen hier die weltweite Ökumene unterschiedlicher Kirchen und Konfessionen sehen und „Interkulturalität“ eher an der Begegnung mit „anderen Religionen“ festmachen. In den letzten Jahrzehnten ist zunächst das christlich-jüdische Verhältnis theologisch thematisiert worden, zunehmend geht es auch um „Theologie im Angesicht des Islam“ sowie – besonders in Asien und Afrika – um vielfältige weitere religiöse Erfahrungen. Noch ist es nicht gelungen, all diese Dialoge ohne Vereinnahmungen oder Desorientierung begrifflich überzeugend zu fassen.

In der Missionswissenschaft ist Interkulturalität als Rahmenbedingung des Glaubens vermutlich stärker angekommen als in anderen theologischen Disziplinen. Auch wenn sie hierzulande zu 100 Prozent männlich besetzt ist, gibt es auf der „Arbeitsebene“ von Missionswerken, ökumenischen Partnerschaften und lockeren Netzen Ansätze einer feministisch-interkulturellen Diskussion. Solche Prozesse sind anspruchsvoll. Denn die Auseinandersetzung mit dem christlichen Überlegenheitsanspruch ist noch nicht beendet. „Christus“ kam als Eroberer – auch wenn die Unterworfenen ihn aus der Kontrolle durch Missionare und Kolonialmacht befreiten und in der „Christenheit“ neu bekannt machten; auch wenn der biblische Gott die Seiten wechselte, in die Kulturen und Kämpfe der unterjochten Völker einging („Evangelisation des Volkes“ nannte es die progressive katholische Theologie in Lateinamerika seit 1968). Dieses Erbe und unsere postkoloniale Komplizenschaft sind bewusst zu machen, wenn wir interkulturell lernend an solidarischen internationalen Beziehungen von Frauen interessiert sind. Praktisch heißt das: Die vermeintlich bekannten theologischen Inhalte werden fraglich, müssen unter Rückbezug auf ihren heutigen Kontext angereichert oder durch eine angemessenere Sprache überwunden werden. Interkulturelle Christologie ist ein kontextkritischer Re-Interpretationsprozess, bei dem vielleicht die Bestimmung des „Kontextes“ die umfangreichere Aufgabe ist.

Zwei Beispiele: Ökofeminismus und Familie

(1) Im Kampf asiatischer Frauen um wirtschaftliches Überleben, gegen ökologische Zerstörung, sexistische

Strukturen und gewalttätige Praktiken entsteht der „Ökofeminismus“. Er ist dort Aufforderung, gesellschaftliche und kulturelle Konflikte, in denen Religion ein Faktor ist, konkret am eigenen Ort zu analysieren. In ihrer Suche nach Alternativen beziehen sich die Frauen häufig auf ein Ethos von Harmonie, Ganzheitlichkeit, Ausgleich und Komplementarität, das auch in ihren indigenen Kulturen verankert ist. Ökofeminismus ist dann keine Flucht in eine verklärte Vergangenheit, kein Zukleistern von Konflikten und keine spirituelle Vernebelung, sondern anti-kolonial, anti-kapitalistisch und anti-patriarchal. Im Kontext solcher Kämpfe kann der beziehungsstiftende, manchmal weiseitlich verstandene „Christus“ Protest gegen die zerstörenden Mächte und Gewalten und einen Gewalt legitimierenden „Christus“ sein. Die Herausforderung für eine progressiv politisch denkende westliche Christologie ist hier, postkoloniale, feministisch fragende Ansätze aus anderen Kulturen, Kosmvisionen und Ethiken verstehen zu lernen. Angemessene Dialogformen und Sprachebenen werden dafür wohl noch gesucht.

(2) Feministische Theologie ist in Deutschland entstanden als Protest gegen die patriarchale Familie und Hausfrauenehe als normativer weiblicher Lebenszusammenhang. Der Protestantismus hatte die bürgerlich-patriarchalische Ehe als Abbild der Beziehung Christi zur Gemeinde interpretiert und dem Familienvater, der über „das weiße Band“ der Unschuld Kontrolle über die Seinen übt, eine halbgöttliche Stellvertreterrolle zuerkannt. Die katholische Kirche hat Familie als ursprünglichste Gemeinschaftsform interpretiert. Sie schlingt mittels der sakramentalen Verwaltung des Opfertodes Christi und der mariologisch überhöhten Mutterschaft das „Band der Liebe“ fest um Kirche, Familie, Gläubige. „Christus“ ist ideologischer Baustein frauenfeindlicher Konstrukte in beiden Konfessionen. Heute steht daher mit dem alten Familienkonzept auch der „Christus“ der Kirchen auf dem Spiel, was ein Grund für das lange Widerstreben der Kirchen gegen andere Lebensformen sein mag. Demgegenüber haben Afrikanerinnen, womanistische und lateinamerikanische Feministinnen in den USA betont, dass Familien auch Überlebensraum für Kinder, Frauen und Männer unter der Sklaverei, Ausbeutung, Arbeitsmigration und kultureller Vorherrschaft der „Weißen“ sind. Jesus, der sich an die Seite der Leidenden stellt, ging so in alternative, widerständige Erzählungen im Kampf um das Überleben ein. In „seinem Licht“ stellt sich die feministisch hinterfragte „Familie“ anders dar – wenn auch keinesfalls idyllisch – als im westlichen Christentum. Im Licht der religiös gedeuteten Lebenserfahrungen nicht-europäischer Gemeinschaften wird „Christus“ selbst befreit von einer dominanten Kultur – und damit neu lebendig.

Kriterien

In einer feministisch-interkulturellen Christologie würde es also mindestens um eine Christus-Rede gehen, die

- die Macht- und Gewaltkritik zum Ausdruck bringen kann und Gerechtigkeit einfordert
- Weltbilder, Ideologien, vermeintlich objektiv-wissenschaftliche Erklärungen aufbrechen kann
- eine alternative, auf Befreiung zielende Transzendenz verkörpert
- im konkreten Leben erkennbar ist und dieses „christologisch neu beleuchtet“
- ermächtigt zum Widerstehen, Handeln und Protest (also „Versöhnung“ als Befreiung versteht)
- Offenheit zum Erkennen „Christi“ in Menschen unterschiedlicher Kulturen bietet.

Nachforschungen zur Menschlichkeit „Christi“

In diesem Sinn sprechen Feministinnen von der weitergehenden Inkarnation Christi. Indem sie nach „seiner“ Präsenz und „seinem“ Beistand fragen, reklamieren sie, dass Gottes Offenbarung in dem einen, jüdischen Menschen Jesus Christus (Messias) nicht abgeschlossen sei. Theologinnen wie Sölle, Heyward, Hopkins, Jost, McFague unterstreichen die materielle, körperliche Seite der „Fleischwerdung“, die Frauen direkt und nachhaltig mit Gott in Beziehung setze. Über die individuelle Ermutigung hinaus entfaltet der Inkarnationsgedanke politische Bedeutung, wenn „Christus“ in den verarmten, kämpfenden Gemeinden des globalen Südens beim Teilen ihrer elementaren Lebensmittel „gemacht“ wird, wie Marcella Althaus Reid sagte (Plonz, 2006).

Ich möchte den Begriff der Inkarnation, der im jüdisch-christlich-islamischen Gespräch und im Kontext sozialer Bewegungen problematisch sein dürfte, im Folgenden ausklammern. Stattdessen schlage ich vor, „Christologie“ im befreiungstheologischen Sinn als Praxis-Theorie ausgehend von den widerständigen Subjekten zu verstehen. So praktizierte Christologie würde nicht in religiösem Gewand daherkommen, sie wäre verankert in der Welt, in der wir leben und an revolutionären Veränderungen im Diesseits interessiert. Obwohl wir damit den Kern biblischen Denkens und der besten theologischen Traditionen ansprechen, muss er ständig wieder ausgegraben werden. Solche „Archäologie“ betreiben Exegetinnen und Exegeten, mit ihrer „Bibelübersetzung in gerechter Sprache“ und ihrem beharrlichen Fragen nach dem Menschen Jesus (vgl. den Band „Christus und seine Geschwister“, 2009). Theologen wie der vom Vatikan für seine Christologie gemäßregelte Jon Sobrino sowie zahlreiche nicht prominente Frauen und Männer trotzen der atemberaubenden Verschüttung der Menschlichkeit, die aus den Denkfabriken der Dominanz-Theologien wie Lava hervorströmt. Ihre Medien türmen Gebirge der Abgrenzung auf, indem sie behaupten, dass eine Bibelübersetzung normativ sei oder, dass es einen christlichen Identitätskern mit universalem Wahrheitsanspruch gäbe, der in allen interreligiösen Dialogen aufrecht zu erhalten sei. „Christologische Leitdifferenzierungen“, unter die sich alle, gleichsam Juden wie Griechen, unterwerfen sollen, wie die EKD-Schrift „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ (Texte 77, Hannover 2003) meint, sind in dieser Abstraktheit zurückzuweisen. An ihre Stelle müssen „kontextkritische Differenzierungsleistungen“ treten, die jedoch weithin fehlen. Nur in einem solchen Reflexionsprozess wird es zu interkulturell und biblisch verantwortbaren Aussagen kommen darüber, wer „Jesus Christus heute für uns ist“ (Bonhoeffer).

Umkämpfte Geschichte und Bilderverbot

Überdeutlich wird die Notwendigkeit der kontextkritischen Differenzierungsleistung angesichts der alltäglichen Verwechslung des „verkündigten Christus“ und einer christlichen Ethik mit den Leitideologien von Kapitalismus, globalen

Machtstrukturen und Fundamentalismus. Hatte sich im 20. Jahrhundert der feministisch nicht beliebte Theologe Karl Barth der Herausforderung des „Imperiums“ gestellt, ist sie heute in ökumenischen Organisationen sowie in theologischen Beiträgen aus den USA aktuell (Beverly W. Harrison, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Jörg Rieger u. a.). Auf verschiedene Weise bearbeiten diese Ansätze die Erkenntnis, dass ein „universales“ Christusbekenntnis nicht immun macht gegen Ideologien und es daher eine Analyse seiner Funktion im Rahmen eines ideologischen Macht-Diskurses braucht. Alternativ fragen sie, ob wir in einem befreienden Erinnerungs- und Praxiszusammenhang stehen – mit Menschen, die der Jesus-Story vertrauen, die sich leidend widersetzen und parteilich einsetzen, über ihre Grenzen hinaus. Beverly W. Harrison spricht von der Jesus-Story als ethischer Rahmenstruktur. Elisabeth Schüssler Fiorenza von der JüngerInnenschaft der Gleichen, die hebräische Bibel von den „apiru“, den Volksmassen am Rande des ägyptischen Imperiums. „Christus“ ist Teil umkämpfter Geschichte, auf ständige Exegese und Re-Interpretation angewiesen.

Es ist hoffentlich deutlich geworden, dass diese Interpretation politisch kritikfähig und damit auch ökonomisch, historisch und diskursanalytisch aufgeklärt sein muss. Es würde zu kurz greifen, das altfinstere Dogma durch freundlichere Metaphern zu ersetzen, um den männlich hegemonialen und exklusiven Christusglauben zu überwinden und vielleicht auch, um eine religiöse Sprache angesichts säkularer Kritik und der multikulturellen Gegenwart zu retten. Metaphern sind nicht unschuldiger und nicht unbedingt aussagekräftiger als die Vergegenständlichung Christi in einer partikularen menschlichen Erzählung (auf die auch das altkirchliche Dogma reagierte). Unkritisch verwendete Metaphern oder Bilder können ebenso wie einst die christliche Vergötzung des „Mannes“ zu Fetischen inhumaner Ideologien werden.

Das Bilderverbot der biblischen, jüdischen und christlichen (vermutlich auch der islamischen) Tradition könnte vermutlich helfen, repressive Identitätskonstrukte zu ver-

meiden und einer Metaphorik zu entgehen, die sich auf vermeintlich pluralistischer Verträglichkeit ausruht. Das biblische Bilderverbot stört die Selbstzufriedenheit (Es gibt für Israel kein Zurück an die Fleischtöpfe Ägyptens). Es öffnet Raum für den und die „Anderen“ (Moses darf Gott nicht sehen, damit er den Exodus weiterführen kann). Das Bilderverbot begleitet den Weg, die Geschichte, die menschliche Praxis, die biblisch begann, aber für alle Menschen offen ist, die sich auf das Leben, das Leiden und das solidarische Miteinander beziehen, für das auch Jesus einstand.

Literatur:

Crüsemann, Marlene/Jochum-Bortfeld, Carsten, Hg., Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2009.

Kalsky, Manuela/Strahm, Doris, Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen, Mainz 2006.

Meehyun Chung, Hg., Breaking Silence. Theology from Asian Women, EATWOT 2006.

Rieger, Jörg, Christus und das Imperium. Von Paulus bis zum Postkolonialismus, Münster 2009.

Radford-Ruether, Rosemary, America, Amerikkka, Elect Nation and Imperial Violence, a historical and theological treatment of US Empire, London, 2007.

Sobrinho, Jon, Christologie der Befreiung/Der Glaube an Jesus Christus, 2 Bde., Mainz 2008.

Plonz, Sabine, Impulse für eine feministisch-interkulturelle Christologie, in: Europa. Christen, Kirche und Mission, Jahrbuch Mission 2006, Hamburg 2006, 212-218.

Plonz, Sabine, Himmlisches Bürgerrecht – Liebe zur Welt. Anläufe zu einer dialogisch-politischen Theologie im ökumenischen Kontext, Frankfurt 2007.

Dr. Sabine Plonz, Jahrgang 1962, Theologin und Ethikerin in Publizistik, Wissenschaft und Kirche. Gastprofessorin an der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg; seit 01.03.2010 Pfarrerin für Islamarbeit, Migration, Integration im Kirchenkreis Duisburg. Info: www.sabine-plonz.de