

## Vom langen Atem der Auferstehung

### Befreiungstheologische, feministische und transgender Ansichten des Kreuzes<sup>1</sup>

VON HEIKE WALZ

«Death» hat die Künstlerin Sylvia Grevel ihr »Materialbild mit Sand«<sup>2</sup> (Abb. 1) genannt. Die anglikanische Priesterin und Theologin Charlotte Methuen interpretiert das Kunstwerk folgendermaßen: »Die weiße Schaumkrone im Vordergrund erinnert an die [...] Wellenbewegung des Meeres«. Und die »Finsternis ist gewiss der Tod, [...] die Finsternis eines Eingangs, einer Öffnung. Der Blick auf diese Dunkelheit ist ein Blick hinein – in eine Höhle (oder ist es ein Tunnel?) –, und nimmt uns mit auf eine Fahrt ins Unbekannte. [...] ich sehe in der Tiefe ihrer Darstellung Spuren von Licht.«<sup>3</sup>

Sylvia Grevel hat die Mächte des Todes hier in Form der Gewalt des Meeres symbolisiert. Die Gewalt des tiefblauen Meeres, das Klippen fortreißt, Strände überspült bis auf den Grund, eine Gewalt, gegen die der Sand keine Chance hat.<sup>4</sup> Davor oder darüber liegt ein rotes Kreuz – wie ein gebogenes Schwert? Hinter dem Kreuz leuchtet Licht hervor, mitten in den schwarzen Eingang ... Zeichen der Auferstehung? Das Bild lädt dazu ein, eigene Assoziationen auszudrücken: *Was bedeuten mir das Kreuz und die Auferstehung Christi?*

Grevels Kreuzesdarstellung, zu finden in einem schönen Band über »Kunst und Religion im Dialog«,<sup>5</sup> war 2003 als Gemälde in Soesterberg in den Niederlanden ausgestellt, als die Konferenz der Europäischen Ge-

- 1 Diesem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, mit dem am 22. November 2010 die Studienwoche »Kreuz« in der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel eröffnet wurde. Ich danke PD Dr. *Christina Aus der Au* (Systematische Theologie, Universität Basel/Zürich) für ihre Lektüre und wertvollen Kommentare zum Manuskript.
- 2 *Charlotte Methuen*, Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? Eine Predigtmeditation, in: *Sylvia Grevel/Mieke Korenhof* (Hg.), *Theologische Ikonographien. Kunst und Religion im Dialog*, Berlin 2007, 122–128, hier: 122.
- 3 Ebd.
- 4 Vgl. *Methuen*, 126.
- 5 Vgl. Anm. 2.

sellschaft für Frauen in theologischer Forschung (ESWTR) dort tagte. »Die Begegnung mit den Bildern warf ein neues Licht auf theologische Fragen«, heißt es in der Einführung zu diesem Band.

Kunstdarstellungen begleiten auch den vorliegenden Beitrag, der zwei Fragen nachgeht: *Welche Aspekte werden in befreiungstheologischen Kreuzestheologien akzentuiert? Wie werden in feministischen und transgener<sup>6</sup> Theologien die Kreuzigung und das Kreuz interpretiert?*<sup>7</sup>

Im *ersten Schritt* werde ich erläutern, was unter befreiungstheologischen, feministischen und *transgender* Perspektiven zu verstehen ist und weshalb es wichtig ist, über die Tendenz zum Antijudaismus in christlich-feministischer Kreuzestheologie nachzudenken (1). Im *zweiten Schritt* werden fünf Modelle befreiender, feministischer und *transgender* Kreuzestheologie diskutiert (2). Im *dritten Schritt* wird ansichtig, dass sich diese Modelle durch charakteristische Gemeinsamkeiten auszeichnen. Es sind *Kreuzestheologien für das Leben*, die das Kreuz in den Horizont des *langen Atems der Auferstehung* stellen (3).

## 1. Befreiungstheologische, feministische und transgender Perspektiven

Befreiungstheologische und feministische Perspektiven hängen ursprünglich eng mit einander zusammen.<sup>8</sup> Feministische Theologien sind in den

6 *Transgender people* ist eine zusammenfassende Bezeichnung für »Menschen, deren Geschlechtsidentität nicht mit ihrer äußeren Erscheinung oder dem bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht übereinstimmt«, vgl. *Julika Funk*, Art. *Transgender people*, in: *Renate Kroll* (Hg.), *Metzler Lexikon Gender Studies, Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart, Weimar 2002, 391. In der Theologie ist derzeit eine *transgender* Theologie im Entstehen, vgl. *Marcella Althaus-Reid/Lisa Isherwood*, *Trans/Formations. Controversies in Contextual Theology*, London 2009.

7 Feministische Kreuzestheologie verfügt inzwischen über eine mehr als zwanzigjährige Traditions- und Theologiegeschichte. Unter dem Titel »Das Kreuz mit dem Kreuz« fand 1990 eine Tagung in der Evangelischen Akademie Hofgeismar statt, die den feministischen Debatten über das Kreuz den Impuls gab, vgl. *Helga Kuhlmann*, *Leib-Leben theologisch denken. Reflexionen zur Theologischen Anthropologie*, Münster 2004, 97; vgl. *Claudia Janssen*, *Kreuzestheologien. Anfragen und Positionen in der aktuellen deutschsprachigen Diskussion*, in: *Claudia Janssen/Benita Joswig* (Hg.), *Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien*, Mainz 2000, 13–28, 13.

8 Vgl. *Heike Walz*, *Interkulturelle Theologie und Geschlecht. Herausforderungen für Europa am Beispiel lateinamerikanischer Theologinnen*, in: *BThZ* vol. 27: no. 1 (2010), 107–132.

*Abb. 1*

Sylvia Grevel, O Death. Materialbild mit Sand, 2007

1970er Jahren in Nordamerika und Europa als ›Befreiungstheologien im Kontext der Ersten Welt‹ entstanden. Von den Theologien der Befreiung aus dem Süden, insbesondere aus Lateinamerika, Südafrika und den schwarzen Befreiungstheologien in den USA, übernahmen sie das methodologische Handwerkszeug, um kontextuell Theologie zu treiben, d. h. programmatisch den eigenen Kontext kritisch zu reflektieren. Daraus ergibt sich die spezifische Methodologie befreiungsorientierter Theologien: Sie entstehen in befreiungsorientierten Bewegungen und münden in eine Befreiungspraxis. Man könnte auch sagen: vom Leben zur Theologie und wieder zurück zum Leben.

Kontextuelle Theologinnen und Befreiungstheologen gibt es auch im deutschsprachigen Kontext. Der Tübinger Neutestamentler Ernst Käsemann schrieb 1985: »Jede anständige Theologie war und ist und bleibt eine Theologie der Befreiung.«<sup>9</sup> Der Berliner Theologe der Bekennenden Kirche, Helmut Gollwitzer, definiert sie folgendermaßen: »Theologie so zu treiben, dass sie eine Gegenwirkung gegen die Herrschaft von Experten und gegen die soziale Privilegierung ausübt.«<sup>10</sup>

Innerhalb der Bandbreite der Befreiungstheologien hinterfragen feministische und geschlechterbewusste Theologien die *Intersektion*, d. h. die *Verflechtung von Geschlecht mit anderen Dimensionen menschlicher Existenz*, die Menschen Gewalt und Unrecht zufügen.<sup>11</sup> Sie denken darüber nach, welche Konzepte von Geschlecht, Körper, Sexualitäten und Geschlechterverhältnissen der Theologie zugrunde liegen. Ihr Ziel ist, die befreiende Botschaft des Evangeliums für alle Menschen in ihrer geschlechtlich-sexuellen Diversität theologisch zur Geltung zu bringen, und nicht nur für eine bestimmte Gruppe von Personen, die konform zur herrschenden Geschlechterordnung leben. *Körper, Geschlecht und Sexualitäten* werden somit als untrennbarer Bestandteil theologischen

9 Ernst Käsemann, Die göttliche und bürgerliche Gerechtigkeit – Gemeindevortrag in Sexau im Breisgau am 30. November 1985 anlässlich der Verleihung des Sexauer Gemeindepreises für Theologie, in: Ernst Käsemann (Hg.), In der Nachfolge des gekreuzigten Nazareners – Aufsätze und Vorträge aus dem Nachlass, Tübingen 2005, 302–314, hier: 313.

10 Helmut Gollwitzer, Befreiung zur Solidarität. Einführung in die evangelische Theologie, München 1978, 38.

11 Heike Walz, Gal 3,26–28 und die Taufe. Ökumenische Visionen zur Verwandlung des Zusammenlebens angesichts der Intersektion von Ethnie, sozialer Klasse und Geschlecht, in: Günter Ruddat (Hg.), Taufe – Zeichen des Lebens. Theologische Profile und interdisziplinäre Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2013, 145–164.

Nachdenkens begriffen. Theologische Traditionen werden deshalb auf den Prüfstein gestellt und, falls nötig, neu formuliert.

So wenig wie es *die eine* Befreiungstheologie gibt, existiert *die eine* feministische Theologie. Interkulturell haben sich verschiedene Perspektiven und Bezeichnungen entwickelt, z.B. *womanist* (von engl. *woman*) Theologie schwarzer Frauen, *mujerista* (von span. *mujer*) Theologie von lateinamerikanischen Immigrantinnen in den USA, ökofeministische Theologie, LGBTQI<sup>12</sup> Theologien, *queere* Theologien,<sup>13</sup> *transgender* Theologien und befreiende Männertheologien.<sup>14</sup> Alle fasse ich unter dem Begriff »Theologische Geschlechterforschung« zusammen.<sup>15</sup> Im Folgenden liegt der Fokus auf feministischen und *transgender* Perspektiven.

Die kontextuelle Färbung feministischer Theologien zeigt sich beispielsweise daran, dass es in Deutschland unabdingbar ist, über das Problem des *Antijudaismus in der Theologie* und insbesondere der Christologie nachzudenken. Christlich-feministische Theologie hat den Anspruch, im Land der Shoah, der Shoah-Überlebenden und Nachkommen und der Täter und Täterinnen kritisch über Antijudaismen nachzudenken.<sup>16</sup>

In den 1980er Jahren führten US-amerikanische jüdische Theologinnen wie Susannah Heschel und Judith Plaskow dies vor Augen. Susan-

12 Dies ist die Abkürzung für den englischen Ausdruck *Lesbian, Gay, Bi-Transgender, Queer, Intersexual*.

13 *Queer* ist ursprünglich eine englischsprachige Bezeichnung für »schräg, eigenartig, merkwürdig«, oft auch im Sinne von »pervers, absonderlich«. Der Begriff wird in der Theologischen Geschlechterforschung wissenschaftlich-theoretisch und politisch verwendet, um Denk- und Lebensweisen anzudeuten, die sich jenseits etablierter Entweder/Oder-Schemata verordnen; beispielsweise für Existenzweisen, die quer zu »weiblich« und »männlich« liegen, oder für Sexualitäten die sich nicht eindeutig als lesbisch, hetero- oder bisexuell zuordnen lassen. Vgl. auch *Claudia Schippert/Kerstin Söderblom/Michael Brinkschröder*, *Queer Theorie. Ein Gespräch zwischen Theorie und Praxis*, in: *Heike Walz/David Plüss* (Hg.), *Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet*, Berlin 2008, 103–133.

14 Vgl. u. a. *Andreas Ruffing/Reiner Knieling* (Hg.), *Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis*, Göttingen 2012.

15 Vgl. *Heike Walz/David Plüss* (Hg.), *Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet*, Münster 2008; *Heike Walz*, »Nicht mehr männlich und weiblich?« *Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont*, Frankfurt am Main 2006.

16 Vgl. zu den Post-Holocaust-Theologien *Katharina von Kellenbach/Björn Krondorfer/Norbert Reck* (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Darmstadt 2001.

nah Heschel zitierte einen deutschen Katechismus aus dem Jahr 1941. Darin hieß es wörtlich: »Jesus aus Nazareth in Galiläa erweist in seiner Botschaft und Haltung einen Geist, der dem Judentum in allen Stücken entgegengesetzt ist. Der Kampf zwischen ihm und den Juden wurde so unerbittlich, dass er zu seinem Kreuzestod führte.«<sup>17</sup> Jesus nicht ›dem‹ Judentum als dunkle Folie entgegen zu setzen, darum geht es in der kritischen Reflexion über Antijudaismen.

»Christlich-feministische Theologie ist über diese Antithesenbildung gestolpert«, wie Britta Jüngst es formuliert.<sup>18</sup> Die These vom ›Feministen Jesus‹ war ein Auslöser der Antijudaismusdebatten. Ein angeblich ›frauenfreundliches Christentum‹ im Gefolge von Jesus wurde in den Anfangszeiten der christlich-feministischen Theologie pauschal einem *angeblich* frauenfeindlichen Judentum gegenüber gestellt. Dies ist ein Irrweg, da Jesus als Jude innerhalb des Judentums für eine »innerjüdische Erneuerungsbewegung« stand, also für eine der Strömungen, in denen Frauen aktiv im religiösen Leben beteiligt waren. Sich kritisch den eigenen antijüdischen Vorurteilen zu stellen, ist auch in theologischen Annäherungen an das Kreuz im Auge zu behalten.<sup>19</sup>

Wenden wir uns nun befreienden, feministischen und *transgender* Kreuzestheologien zu. Schon in den biblischen Schriften wurde die Kreuzigung Jesu auf vielfältige Weise gedeutet.

## 2. Modelle befreiender, feministischer und transgender Kreuzestheologien

Die folgenden fünf Modelle spiegeln dies wider: Die Kreuzigung als Konsequenz von Jesu Engagement für das Reich Gottes, oder: von der Ohnmacht der Mächtigen (*sozialgeschichtlich-politisches* Modell) (2.1); das Kreuz als Sprachmittel, um Leiden und unrechte Gewalt beim Namen zu nennen (*performatives* Modell) (2.2); vom Verlangen nach Heilwerden statt *sacrifice* (Opfer) zum Heil der Welt (*gewaltkritisches* Modell) (2.3); Gott-Sophia leidet mit ihrem Sohn (*inkarnatorisch-heilsgeschichtliches* Modell) (2.4); und schließlich: geschlechtliche Körper (weibliche,

17 Zit. n. Britta Jüngst, Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah, Gütersloh 1996, 10.

18 Jüngst, 10.

19 Vgl. weiter unten Abschnitt 2.4.

doppelgeschlechtliche, *transgender*) am Kreuz – ein Skandalon? (*Kenosis-Modell*) (2.5).<sup>20</sup>

### 2.1 Die Kreuzigung als Konsequenz von Jesu Engagement für das Reich Gottes oder: Von der Ohnmacht der Mächtigen (sozialgeschichtlich-politisches Modell)

Das erste Modell zeichnet sich dadurch aus, dass in befreiungstheologischer Perspektive der *sozialgeschichtliche und politische Kontext* des historischen Jesus und der Kreuzigung Jesu in den Fokus rückt. In vielen Kreuzestheologien steht dies eher am Rande. Stattdessen wird das »Wort vom Kreuz« (1. Kor 1,18) betont.

Befreiungstheologen und feministische Theologinnen gehen davon aus: Die Mächtigen haben Jesus ans Kreuz gebracht. Die Kreuzigung ist die unausweichliche *Konsequenz des Engagements Jesu für das Reich Gottes*. Das Reich Gottes steht für die Vision »eine[r] andere[n] Welt, in der Unrecht und Ausbeutung von Menschen ein Ende haben, in der eine neue Form der Gemeinschaft zwischen Menschen möglich und Frauen, Männern und Kindern ein ›Leben in Fülle‹ verheißen ist.«<sup>21</sup> Dies haben feministische Theologinnen bereits in den 1970er und 1980er Jahren betont.

Luise Schottroff<sup>22</sup> zeigt auf, welche sozialgeschichtliche und politische Bedeutung die Kreuzigungen im Römischen Reich hatten und wie das Kreuz in der Feier des Abendmahls zur Quelle der Hoffnung auf Auferstehung wird. Demnach wurde Jesus von Nazareth um das Jahr 30 durch den römischen Präфекten Pontius Pilates am Kreuz hingerichtet. Im Römischen Reich war dieser qualvolle, sich oft viele Stunden hinziehende Erstickungstod die grausamste aller Hinrichtungsarten. Sie

20 Eingeflossen sind die vier Deutungen der Kreuzigung Jesu, die Regula Strobel aufzeigt, vgl. *Regula Strobel*, Opfer oder Zeichen des Widerstands? Kritische Blicke auf problematische Interpretationen der Kreuzigung Jesu, in: *Claudia Janssen/Benita Joswig* (Hg.), *Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien*, Mainz 2000, 68–82; vgl. auch *Regula Strobel*, Das Kreuz im Kontext feministischer Theologie. Versuch einer Standortbestimmung, in: *Doris Strahm/Regula Strobel* (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Luzern 1993, 182–193.

21 *Pietro Selvatico/Doris Strahm*, *Jesus Christus. Christologie*, Zürich 2010, 300.

22 *Luise Schottroff*, Immer wenn ihr dieses Brot eßt und den Becher trinkt. Kreuzigung und Abendmahl, in: *Claudia Janssen/Benita Joswig* (Hg.), *Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien*, Mainz 2000, 29–40.

galt als die Höchststrafe für Kapitalverbrechen für Frauen und Männer, deren Verbrechen politischer Natur war, z.B. Anstiftung zum Aufbruch. Oft wurde diese Strafe über Menschen aus niederen sozialen Schichten verhängt, beispielsweise entlaufenen oder rebellischen Sklavinnen und Sklaven. Massenkreuzigungen sollten aufkeimende Aufstände ersticken. Männer, Frauen und sogar Kinder wurden brutal hingerichtet.

Diese Form der Todesstrafe wurde auch gegen Nicht Römer und Nicht Römerinnen angewandt, um sie zu demütigen, einzuschüchtern und abzuschrecken. Die Kreuzigung war somit eine *politische Strafe* zur Sicherung und Aufrechterhaltung der Pax Romana gegen widerständische Gruppen. Sie war ein Folter- und Machtinstrument, das systematisch Terror und Angst verbreitete.<sup>23</sup> Nicht nur bewaffnete Rebellen und Rebellinnen wurden von den römischen Machthabern gefürchtet, sondern auch religiöse jüdische Bewegungen wie die Jesusbewegung, die das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit mitten in die römische Ausbeutung und brutale Unterwerfung verkündeten und zeichenhaft lebten. Auch wenn die Jesusbewegung vermutlich nicht direkt eine anti-römische Aufstandsbewegung war, galt sie politisch als gefährlich. Mit der demonstrativen Hinrichtung von Jesus am Passahfest wollte Pilatus die Erwartung des Messias unter der jüdischen Bevölkerung treffen und sie abschrecken.<sup>24</sup>

Der US-amerikanische Neutestamentler Neil Elliott erinnert daran, dass die Situation im Römischen Reich Ähnlichkeit mit Machtsystemen des 20. Jh. hat, mit Tötungen während des Apartheidsystems in Südafrika, verdeckten polizeilichen Erschießungskommandos in Los Angeles oder Chicago oder Todesschwadronen in lateinamerikanischen Militärdiktaturen in El Salvador oder Guatemala. Die Friedensnobelpreisträgerin Rigoberta Menchú beschreibt den Staatsterror und den Mord an Bäuerinnen und Bauern in ihrem Buch »Leben in Guatemala«<sup>25</sup>.

23 Vgl. *Neil Elliott*, *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Sheffield 1995, 94f.

24 Vgl. *Doris Strahm*, *Vom Kreuz mit dem Kreuze. Feministisch-kritische Blicke auf die Kreuzestheologie*. Vortrag von Doris Strahm im Rahmen der Ausstellung »Kreuz und Kreuze« in der Offenen Kirche Elisabethen am 17. Oktober 2006, in: [www.offenekirche.ch/pdf/OKE\\_PDF\\_Strahm.pdf](http://www.offenekirche.ch/pdf/OKE_PDF_Strahm.pdf) (2006), 1–7, 2 [21.1.2015].

25 *Rigoberta Menchú*, *Leben in Guatemala*, Göttingen 1992.

Deshalb erkannten Theologen und Theologinnen in Lateinamerika in der Kreuzigung Jesu im Römischen Reich die Folterungen, Ermordungen und Terrorregimes ihrer Militärdiktaturen wieder und sprachen vom »gekreuzigten Volk«, beispielsweise der Jesuit Ignacio Ellacuría, der in El Salvador Opfer der Militärdiktatur wurde.<sup>26</sup> Die Evangelien präsentieren Jesus somit als eine charismatische Person, die trotz Drohungen der Mächtigen an ihrem Einsatz für das Reich Gottes festhielt. Die Frauen unter dem Kreuz und am Grab Jesu waren aufgrund ihrer Beziehungen zu Jesus ebenfalls verdächtig. Sie waren in Gefahr, selbst gekreuzigt zu werden.<sup>27</sup>

Wenn die Kreuzigung ein Folter- und Machtinstrument ist und die Kreuzigung Jesu die Konsequenz des standhaften Zeugnisses des Propheten: Kann sie dann mit Fug und Recht als ›Wille Gottes‹ bezeichnet werden? Wie kann ein Folterinstrument mit Heil und Erlösung in Verbindung gebracht werden? Wie kann das Folterinstrument zum *Zeichen der Hoffnung* werden?

Das Modell »Die Kreuzigung als Konsequenz von Jesu Engagement für das Reich Gottes« argumentiert, dass im Kreuz die *Ohnmacht der Mächtigen* zur Schau gestellt wird, und zwar durch das standhafte Leiden und den Tod des Gerechten.<sup>28</sup> Dorothee Sölle hat dies in ihrem Buch »Gott denken« in einem schönen Bild ausgedrückt: Die »Liebe zum gefährdeten, bedrohten Leben Gottes in unserer Welt [...] überliebt« das Kreuz und bringt das Kreuz zum Grünen und Blühen wie einen Lebensbaum.<sup>29</sup>

26 Ignacio Ellacuría, Das gekreuzigte Volk, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung* Bd. 2, Luzern 1996, 823–850.

27 Vgl. Beate Wehn, Gewalt im Kontext. Notwendige Erinnerungen an Kreuze in Gegenwart und Geschichte, in: Claudia Janssen/Benita Joswig (Hg.), *Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien*, Mainz 2000, 48–67, hier: 60. Ähnliches galt für Frauen, die in den ersten Jahrhunderten als Christuskinderinnen und Apostelinnen im Römischen Reich lebten und sich in ihrer Glaubens- und Lebenspraxis von den gesellschaftlichen Normen unterschieden. Ein bekanntes Beispiel ist Thekla, die in den sog. Märtyrerakten des 2. Jahrhunderts, den Thekla-Akten, erwähnt wird, vgl. Beate Wehn, »Vergewaltige nicht die Sklavin Gottes!«. Gewalterfahrungen und Widerstand von Frauen in den frühchristlichen Thekla-Akten, Königstein/Taunus 2006.

28 Vgl. Brigitte Kahl, Art. Kreuz. Biblisch, in: Elisabeth Gössmann/et al. (Hg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh 2002, 350–353, 351.

29 Vgl. Dorothee Sölle, *Gott denken. Eine Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990, 175f.

Luise Schottroff führt diesen Gedanken weiter. Das Kreuz wird zum Zeichen der Hoffnung, indem Jesus in der nachösterlichen Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger weiterlebt. Diese gehen seinen Weg der Gerechtigkeit weiter. Erinnerung und gefeiert wird die Hoffnung der *Auferstehung* im *Abendmahl*. Die Nachfolgegemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger feiert das Fest der Auferstehung des gekreuzigten Jesus in der Tradition jüdischer Gemeinschaftsmahle mit Brot- und Weinsegen. Dabei wird Jesu prophetischer Märtyrertod in der Tradition der sog. *prophetischen Märtyrer-Theologie Israels* in die lange Leidens- und Widerstandsgeschichte des Volkes Israel eingereiht. In jüdischer Tradition heißt es nämlich: Gott vergisst die Toten nicht. Gott lässt nicht zu, dass die Leiden der Menschen vergessen sind, wenn sie tot sind. Diese Hoffnung wird durch die Begegnung der Frauen am Grab Jesu mit dem Auferstandenen bestätigt. Die jüdischen Frauen sind Mit-Trägerinnen der Botschaft, dass der Tod nicht das letzte Wort hat, sondern das Leben.

Dieser Leitgedanke wird sich in verschiedenen Variationen durch alle Modelle ziehen. Das nun folgende zweite Modell der Kreuzestheologie schließt hier an.

## 2.2 Das Kreuz als Sprachmittel, um Leiden und unrechte Gewalt beim Namen zu nennen (*performatives Modell*)

Das performative<sup>30</sup> Modell legt den Akzent auf die Kraft, die das Symbol des Kreuzes als *Protest*, *Mahnmal* und *Sprachmittel* in der Geschichte des Christentums bis heute entfalten kann. Bartholomé de las Casas (1484–1565), Dominikaner und Missionar, beschrieb um das Jahr 1519/1530 die grausame Gewalt, die in Lateinamerika durch die spanische Eroberung verübt wurde: Dort lasse er »Jesus Christus, unseren Gott, zurück, während man ihn nicht einmal, sondern tausendfach geißelt, quält, ohrfeigt

30 »Performativ« kommt aus dem Englischen *to perform* und bedeutet, etwas zu tun, ein Theaterstück aufzuführen, etwas darstellen, vgl. *Claudia Breger*, Art. Performativität, in: *Renate Kroll* (Hg.), *Metzler Lexikon Gender Studies, Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart, Weimar 2002, 304–305, hier: 304. Die US-amerikanische Philosophin Judith Butler betont seit Jahren die Bedeutung performativer Praktiken als Widerstandsformen und kollektiver Selbstermächtigungsprozesse, vgl. *Judith Butler/Athena Athanasiou*, *Dispossession. The Performative in the Political*, Cambridge, Malden 2013.

und kreuzigt«. <sup>31</sup> Las Casas spielt hier auf Matthäus 25,34ff. an: Christus ist in den leidenden Gesichtern der Armen, Gefangenen, an Unrecht Leidenden zu sehen.

In feministischer Perspektive nimmt Nancy Bedford <sup>32</sup> diese Denkfigur auf und deutet das Kreuz Christi als *Sehhilfe und Sprachmittel*. <sup>33</sup> Das Kreuz dient als Brille oder Lupe, um gegenwärtiges Unrecht zu demaskieren und öffentlich anzuklagen. Bedford bezieht sich hier auf Martin Luthers 19. bis 21. These der Heidelberger Disputation von 1518. <sup>34</sup> Luther versteht hier das Kreuz als Wahrheitskriterium, mit dem er den »Theologen der Herrlichkeit« dem »Theologen des Kreuzes« gegenüber stellt. Ich lese die Thesen einmal in geschlechtergerechter Sprache, damit auch von Theologinnen die Rede ist:

19. Die ist es nicht wert, eine Theologin genannt zu werden, die Gottes ›unsichtbares‹ Wesen ›durch seine Werke erkennt und versteht‹ (Röm 1,20; vgl. 1 Kor 1,21–25).
20. Aber der, der das, was von Gottes Wesen sichtbar und der Welt zugewandt ist, als *in Leiden und Kreuz sichtbar gemacht* begreift.
21. Der Theologe der Herrlichkeit nennt das Schlechte gut und das Gute schlecht. Die Theologin des Kreuzes nennt die Dinge, wie sie wirklich sind.

Die Dinge nennen, wie sie wirklich sind, darauf legt Bedford Wert. Dann lautet die Frage: *Wer wird heute ans Kreuz geschlagen?* Im lateinamerikanischen Kontext ist an die *Frauenmorde (femicidios)* <sup>35</sup> zu denken – systematische Entführungen, Vergewaltigungen und Ermordungen

31 *Bartolomé de Las Casas*, Geschichte Westindiens, in: *Mariano Delgado* (Hg.), Werk- auswahl, Bd. 2. Historische und ethnographische Schriften, Paderborn, Schöningh 1995, 139–324, hier: 291.

32 *Nancy E. Bedford*, ursprünglich baptistische Theologin aus Argentinien, lehrt als *Georgia Harkness Professor of Applied Theology* am *Garrett Evangelical-Theological Seminary* in Evanston, Illinois. Sie ist Nachfolgerin von Rosemary Radford Ruether.

33 *Nancy E. Bedford*, *La porfía de la resurrección. Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano*, Buenos Aires 2008, 155.

34 Vgl. *Martin Luther*, Die Heidelberger Disputation, in: *ders.*, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, hg. v. *Wilfried Härle*, Leipzig 2006, 35–69.

35 Erstmals definiert wurde der Begriff »Feminizid« in *Jane Caputi/Diana Russell*, *Femicide: Speaking the Unspeakable*, in: *Diana Russell/Jill Radford* (Hg.), *Femicide: The Politics of Woman Killing*, New York 1992, 424–431.

*Abb. 2*  
Rafael Luévano, Kreuze in Ciudad Juárez

von Frauen, die unbestraft bleiben.<sup>36</sup> Bekannt wurde dies 1993 durch eine Serie von Ermordungen und dem Verschwinden von Frauen in der *Ciudad Juárez* in Mexiko. Ähnliches passiert auch in anderen lateinamerikanischen Ländern. Die Polizei lässt Beweisstücke verschwinden und verschleiert die Aufklärung, während Familienangehörige, Aktivistinnen und Journalisten bedroht werden oder selber verschwinden, wenn sie den Fällen nachgehen. Nach Ansicht von Expertinnen sind die Frauenmorde systematischer, symbolischer Natur, indem diese Frauenkörper eine Art Tribut einer mafiaähnlichen Bandenstruktur darstellen. Die Frauenmorde halten Frauen, ihre Familien, ihre Partner und ihre Freundinnen in einem Zustand der Angst, des Schweigens und der Unterordnung.

<sup>36</sup> Vgl. *Rosa-Linda Fregoso / Cynthia Bejarano* (Hg.), *Terrorizing Women. Femicide in the Americas*, Durham and London 2010; *Rita Laura Segato*, Die Handschrift der Täter. Motive und symbolische Bedeutung der *feminicidios*, in: *ila* (Informationsstelle Lateinamerika e.V.) vol. 290: no. November (2005), 6–9; *Olga Burkert / Anna Schulte*, Dossier »Frauenmorde in Zentralamerika und Mexiko«, in: *Lateinamerika Nachrichten Sonderbeilage no.3: Juni* (2011), 1–24.

Mütter und Großmütter ermordeter Töchter in Juárez waren die ersten, die an den Orten, an denen die Leichname gefunden worden waren, *Kreuze aufstellten* (Abb. 2).<sup>37</sup> Bis heute führen manche Protestdemonstrationen zu diesen Kreuzen, die zur Erinnerung an die durch Gendergewalt »gekreuzigten« Frauen dastehen. Die Kreuze tragen verschiedene Farben, häufig sind sie rosa oder rot und tragen den Namen der ermordeten Frau oder das Motto »Gerechtigkeit«. Sie tauchen immer wieder auf, auch wenn sie mutwillig zerstört werden. Diese *gelebte Kreuzestheologie* weist auf die Vision des Reich Gottes hin: Wahrheit und Gerechtigkeit stehen noch aus.

Dieses zweite Modell, das Kreuz als Sprachmittel für Protest und als Mahnmal,<sup>38</sup> wirft kritische Fragen auf: *Wer wird heute bei uns ans Kreuz geschlagen? Aufgrund welcher Interessen und Strukturen werden Frauen, Männer oder Menschen zwischen dem Geschlechterdualismus heute ums Leben gebracht? Wer tut dies und weshalb?* Man denkt an Flüchtlinge aus Afrika, die bei der Überfahrt nach Italien ums Leben kommen; oder an die asiatische Fabrikarbeiterin, die unsere Billigkleider näht und wegen unzureichender Sicherheitsvorkehrungen bei einem Brand in der Fabrik umkommt; oder man erinnert sich an die Mädchen und Frauen, die im Kongo den Massenvergewaltigungen zum Opfer fallen, da sie als »Kriegswaffe« des Kampfes um Rohstoffe (z.B. Coltan) für unsere Handys und Computer instrumentalisiert werden. Es ist vielleicht der Clochard, der bei Eiseskälte erfriert oder es sind Familien mit Kindern, die ohne Papiere in Europa leben, in ständiger Angst vor Krankheit, Unfall oder Abschiebung ... Die Liste der Beispiele ist groß.

Diese Denkfigur, eigenes Leiden und Unrecht im leidenden Christus am Kreuz wiederzuerkennen und Jesus als Mit-Leidenden zu sehen, findet sich in vielen Kreuzestheologien aus dem globalen Süden, beispielsweise in asiatischen oder afrikanischen Theologien von Frauen,<sup>39</sup> die sich

37 Vgl. die Internetseite der NGO *Nuestras Hijas de regreso a casa* (Unsere Töchter: zurück nach Hause), einer Bewegung, die betroffene Familienangehörige gegründet haben, vgl. <http://nuestrashijasderegresoacasa.blogspot.de> [21.1.2015].

38 Vgl. auch *Selvatico/Strahm*, 301 (s. Anm. 21).

39 *Mercy Amba Oduyoye*, methodistische Theologin aus Ghana, nimmt das Paradox auf, dass gerade angesichts von Leiden und Tod ein neuer Anfang verborgen liegt. Sie beschreibt dies in der Metapher des Geburtsschmerzes, der zu einem neuen Anfang führt: Der leidende Christus als *die Hebamme* für die Geburt neuen Lebens, vgl. *Mercy Amba Oduyoye*, *Introducing African Women's Theology*, Sheffield 2001.

selbst nicht unbedingt als feministisch bezeichnen würden. Worin könnte dann die Hoffnung auf Erlösung liegen? Befreiung hier und jetzt aus Unrecht und strukturellen Gewaltzusammenhängen bedeutet Erlösung. Lateinamerikanische Kreuzestheologien rufen dazu auf, »die Gekreuzigten vom Kreuz zu nehmen« (*getting down the poor from the cross*),<sup>40</sup> denn Christus ist in den leidenden Gesichtern zu sehen.

### 2.3 Vom Verlangen nach Heilwerden statt Opfer (*victim*) zum Heil der Welt (*gewaltkritisches Modell*)

Das gewaltkritische Modell der Kreuzestheologie ist in existentiellen Lebenssituationen entstanden, die *gegen die Legitimierung von Gewalt- und Unrechtsverhältnissen* ankämpfen. Lateinamerikanische Befreiungstheologen betonen den ambivalenten Charakter der Kreuzestheologie:<sup>41</sup> Einerseits habe sie das Potential zur Legitimation von Unrecht und Gewalt, andererseits aber auch das Potential zur Heilsamkeit und Befreiung. In der befreiungstheologischen Tradition in Lateinamerika war es ein schmerzhafter Prozess, sich einzugestehen, dass die Christologie, insbesondere die Kreuzestheologie, im 16. Jahrhundert während der Eroberung Lateinamerikas auf groteske Weise mit der Gewalt des Schwertes der Eroberung alliiert war. Das Kreuz diente hier als imperiales Symbol. Es war ein Triumphkreuz, das Gewalt und Unrecht legitimieren half. Ähnliche Reflexionen sind im feministischen Kontext der Prävention sexualisierter Gendergewalt erwachsen.

In beiden Situationen wurde die Tradition des Sühnopfers der westlich-abendländischen Kreuzestheologie<sup>42</sup> vehement kritisiert. Die Kritik richtet sich gegen die Interpretation, die Kreuzigung Jesu sei das Zentrum des göttlichen Heilplans, d. h. Jesus »musste« den Sühnetod »für un-

40 Vgl. den Sammelband zu Befreiungschristologien aus Lateinamerika zur Unterstützung von Jon Sobrino: *José María Vigil* (Hg.), *Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation*, Digital Publication 2007.

41 Vgl. *Saul Trinidad*, *Cristología-conquista-colonización*, in: *José Míguez Bonino* (Hg.), *Jesús: Ni vencido ni monarca celestial. Imágenes de Jesucristo en América Latina*, Buenos Aires 1977, 89–110.

42 Diese Vorstellung des Sühneopfertodes ist eine westlich-abendländische Denkweise, während in der ostkirchlichen Tradition die Auferstehung im Zentrum des kirchlichen Lebens steht: Christus befreit von den Mächten des Todes, was in der Osterliturgie gefeiert wird, vgl. *Elisabeth Moltmann-Wendel*, *Das Kreuz – Zeichen der Hingabe*, in: *Junge Kirche* (1996), 466–470, 466f.

sere Sünden« sterben, um Gottvater damit Genugtuung zu tun und uns als Menschen von der Sünde und dem Bösen loszukaufen. Die Kreuzigung Jesu wird hier wiederum als Wille Gottes dargestellt. Nun ist die Kritik an dieser Theologie keineswegs neu. Sie wurde bereits von einigen bekannten Theologen vorgetragen wie Adolf von Harnack, Albrecht Ritschl, Paul Tillich und aus philosophischer Sicht Friedrich Nietzsche.

*Braucht Gott das Opfer Jesu?* Die Schweizer Theologin Regula Strobel<sup>43</sup> wurde im Laufe ihrer Arbeit in der Gewaltprävention mit Frauen konfrontiert, die in Gewaltverhältnissen blieben und nicht ausbrachen, weil sie meinten, »ihr Kreuz auf sich nehmen zu müssen«. Teilweise wurde ihnen dies von Pfarrern geraten. Die Gefahr besteht darin, dass Frauen, Mädchen, Jungen, Männer oder *transgender* Personen, die sexuelle häusliche Gewalt oder Missbrauch erleiden, durch diese Opfertheologie darin bestärkt werden können, sich mit der Gewaltsituation abzufinden. Wenn ihnen suggeriert wird, ihre Situation sei gottgewollt, dann kann dies dazu führen, dass sie Leiden und Gewalt ertragen »wie Jesus sein Kreuz ertragen hat«. Diese falsch verstandene »Nachfolge-Ethik«, als Imitation des leidenden Christus, stabilisiert dann die freiwillige Selbstaufopferung. Unrecht wird ertragen, obwohl es notwendig wäre, den *Täter* zu denunzieren und die Verantwortung und die Schuld des Täters offen zu legen.

Kritische Männertheologen argumentieren ähnlich. Der Praktische Theologe James Newton Poling aus den USA geht sogar davon aus, dass eine Veränderung dieser Kreuzestheologien männliche Gewalt gegen Frauen verringern könnte.<sup>44</sup> Der Wiener Systematische Theologe Martin Fischer problematisiert die falsch verstandene Nachfolge-Ethik auch im Blick auf Männer. *Viktimisierung* von Männern nennt er es, wenn von Männern »heroische Opfer« verlangt werden, um das Überleben der Familie oder der Nation zu schützen. Seinen Untersuchungen zufolge können Sühnopfertheologien dazu dienen, diesen »Hingabeimperativ« zu legitimieren.<sup>45</sup>

43 Vgl. *Strobel*, Opfer oder Zeichen des Widerstands (s. Anm. 20).

44 Vgl. *James Newton Poling*, The Cross and Male Violence, in: *Björn Krondorfer* (Hg.), Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader, London 2009, 474–480.

45 Vgl. *Martin Fischer*, Männermacht und Männerleid. Kritische theologische Männerforschung im Kontext genderperspektivierter Theologie als Beitrag zu einer Gleichstellung der Geschlechter, Göttingen 2008, 224–241.

Wir haben hier im Deutschen auch ein sprachliches Problem, da es nur *ein* Wort für Opfer gibt, während mit den englischen Wörtern *victim* und *sacrifice* zwei unterschiedliche Formen von Opfern unterschieden werden können. *Victim* bezeichnet das *Opfer von unrechter Gewalt anderer*, d. h. von Herrschaftsstrukturen. *Sacrifice* meint dagegen ein *religiöses Opfer*, das jemand *für etwas* gibt, als Dank oder Bitte um Vergebung. Problematisch wird es, wenn beide Dimensionen nicht auseinander gehalten werden, wenn also Opfer unrechter Gewalt (*victims*) als religiöse Opfer (*sacrifices*) interpretiert werden. Gläubige sollen so an angeblich »sinnvolle und notwendige Opfer« gewöhnt werden.

Der Alttestamentler Frank Crüsemann untermauert diese Argumentation exegetisch, da die hebräischen und griechischen Begriffe für Opfer in der Bibel *Gaben an Gott aus freudigem Anlass* ausdrücken sollen. Gewaltopfer (*victim*) werden damit nicht bezeichnet. Deshalb kommt er zu dem Schluss: »Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und der Lobpreis für Gott [sind] die wichtigsten, von Gott gewollten Opfer. Dann aber ist nicht nur der Tod, sondern das ganze Leben Jesu als Opfer zu verstehen.«<sup>46</sup>

Das »gewaltkritische Modell« zeigt auf, dass die Rede vom Kreuz instrumentalisiert werden kann, wie es in der spanischen Kolonialmission geschah und gegenwärtig virulent ist. Und zwar dann, wenn Gendergewalt gegen Frauen und Männer mit dem Appell legitimiert wird, Christi Kreuzeshingabe zu imitieren. Das gewaltkritische Modell mahnt an, den Unterschied nicht zu verwischen zwischen dem Sühnopfer als Satisfaktion (Genugtuung) Gottes (Jesus als *victim*) und dem jüdischen Passah-Opfer-Modell (Jesus als *sacrifice*), in dem Jesu ganzes Leben eine Gabe an Gott aus freudigem Anlass ist.

Das gewaltkritische Modell dient sozusagen als *rote Alarmleuchte*: Unrechtes Leiden als erlösend zu verkünden, kann zur Vertuschung und Legitimation gesellschaftlicher Gewalt beitragen, besonders dann, wenn keine Denunzierung der Täter, den Verursachern des Leidens, erfolgt.

Die bisher vorgestellten Modelle legen großen Wert auf den historischen Jesus, die Reich-Gottes-Botschaft der Gerechtigkeit, seine Auferstehung und die Solidargemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger. Auch die Kraft des Kreuzes als Protestmittel und Mahnmal wurde beleuchtet; des Weiteren wurde die Gefahr aufgezeigt, dass das Symbol des Kreuzes

<sup>46</sup> Frank Crüsemann, Opfer, in: Ulrike Bail/et al. (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006, 2373–2375, hier: 2375.

zur Legitimierung von Unrecht und Gendergewalt instrumentalisiert werden kann. Wie steht es aber mit Jesus als Inkarnation Gottes, als Sohn Gottes? Was bedeutet Jesu Kreuzestod im Rahmen der *Heilsgeschichte*? Hier gibt die Interpretation von Jesus als Sohn der Weisheit Gottes, der Sophia, Antworten.

#### 2.4 Gott-Sophia leidet mit ihrem Sohn Jesus (inkarnatorisch-heilsgeschichtliches Modell)

Das inkarnatorisch-heilsgeschichtliche Modell ist im Rahmen der *weisheitlichen Christologie* oder *Sophia Christologie* des 1. Jh. n. Chr. entwickelt worden. Der irdische und auferstandene Jesus wird mithilfe der frühjüdischen Gestalt der personifizierten Weisheit (im Hebräischen *Chockmah*) interpretiert. Die römisch-katholischen Theologinnen Elisabeth Schüssler Fiorenza, Elizabeth A. Johnson und Silvia Schroer legen interessante Spuren frei.<sup>47</sup> In der Weisheitschristologie muss besonders auf problematische antijudaistische Tendenzen geachtet werden.<sup>48</sup>

»Die Spuren weisheitlicher Traditionen und eines weisheitlichen Gottesbildes im Neuen Testament sind nicht erst von der feministischen Forschung entdeckt worden«,<sup>49</sup> sondern auch von Ulrich Wilckens, Felix Christ und Max Küchler. Die göttliche Figur der Frau Weisheit wird in nachexilischen und frühjüdischen Texten bezeugt, und zwar in Sprüche 1–9, Hiob 28, Jesus Sirach und im Buch der Weisheit Salomos. Frau Weisheit wird dort beschrieben als »präexistent, [sie] nimmt an der

47 Vgl. *Elizabeth A. Johnson*, *She who is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1992, 158–161. Vgl. *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997; *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München, Mainz 1993; *Silvia Schroer*, *Jesus Sophia. Erträge der feministischen Forschung zu einer frühchristlichen Deutung der Praxis und des Schicksals Jesu von Nazaret*, in: *Doris Strahm/Regula Strobel* (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Luzern 1993, 112–128.

48 Zum Problem antijudaistischer Lektürewesen der Weisheitschristologie vgl. *Schroer* 2000, 1; *Angelika Strotmann*, *Weisheitschristologie ohne Antijudaismus? Gedanken zu einem bisher vernachlässigten Aspekt in der Diskussion um die Weisheitschristologie im Neuen Testament*, in: *Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker* (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden u. a. 1996, 153–175.

49 *Schroer*, *Jesus Sophia*, 115 (s. Anm. 47).

Schöpfung teil, lebt in enger Verbindung mit Gott und sucht den Aufenthalt unter Menschen.«<sup>50</sup>

Die Grundidee der Sophia-Kreuzestheologie ist, dass die präexistente Sophia Mensch wird in Jesus, Gewalt erleidet, abgelehnt und getötet wird, um dann erhöht zu werden. Am Ende der Zeiten wird sie wiederkommen.<sup>51</sup> Diese weisheitlichen Deutungen von Jesu Kreuz und Auferstehung finden sich in drei biblischen Traditionen. Sehr alte Traditionen sehen in Jesus den *Gesandten der göttlichen Frau Weisheit*. Ein Beispiel ist Lk 7,35: »Siehe, ein Fresser und Weinsäufer, Freund mit ZöllnerInnen und SünderInnen. Und gerechtfertigt wurde die Weisheit von allen ihren Kindern«. In Lk 23,34–38<sup>52</sup> heißt es dann, dass die *Prophetinnen und Propheten der Weisheit verfolgt und getötet* werden, weil sie »die Kinder Israels unter die Flügel von Sophiagott versammeln,« ähnlich wie dies in einigen Gleichnissen Jesu vom Verlorenen vorkommt. Und schließlich wird der *Auferstandene mit der Figur der Weisheit* identifiziert. Paulus bezeichnet den Auferstandenen als »Gottes Macht und Sophia.«<sup>53</sup>

Somit interpretiert das weisheitliche, heilsgeschichtliche kreuzestheologische Modell Jesus als den leidenden Propheten der Sophia. Gott leidet mit, aber der Sohn der Sophia, ein »gekreuzigtes Opfer (*victim*) der staatlichen Ungerechtigkeit, ist nicht für immer verlassen«, sondern *Sophias charakteristische Gabe des Lebens* wird auf eine neue, unvorstellbare Weise« in der Auferstehung geschenkt.<sup>54</sup>

Feministische Lektüren der Weisheitschristologie betonen, dass der Brückenschlag zwischen Tod und Leben, zwischen der Kreuzigung und der Auferstehung Jesu, in den Evangelien von Frauen getragen wird. Sie sind die *Kronzeuginnen* der Kreuzigung, sie harren bis zuletzt *unter dem Kreuz Jesu* aus, während die Jünger fliehen vor Angst (Mk 14,50; Mk 15, 40–41). Die Frauen sind bei der *Grablegung Jesu* dabei (Mk 15,47). Am Ostermorgen werden sie dann zu *Kronzeuginnen der Auferstehung Jesu*

50 Silvia Schroer, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Mainz 1996, 156.

51 Vgl. Schroer, *Jesus Sophia*, 123 (s. Anm. 47).

52 Schroer weist auf die Gefahr antijudaistischen Lektüren hin, wenn die Rede davon ist, Sophia sei von *ihrem Volk* zurückgewiesen worden, vgl. Schroer, *Jesus Sophia*, 118f.

53 Vgl. beispielsweise 1 Kor 1,24; 1 Kor 1,30; 1 Kor 2,7.

54 Johnson, 158 (s. Anm. 47).

(Mk 15,40–41; Mk 16,1–8).<sup>55</sup> In Anspielung auf den *Kenosis*-Gedanken<sup>56</sup> können Kreuz und Auferstehung als Entäußerung oder Entleerung von der Vorherrschaft *eines* Geschlechts gedeutet werden.<sup>57</sup> Diese Interpretationslinie möchte ich nun mit Kunstdarstellungen vertiefen.

### 2.5 Weibliche, doppelgeschlechtliche, transgender Körper am Kreuz – ein Skandalon? (*Kenosis*-Modell)

Das fünfte Modell legt den Akzent auf die *Kenosis*, d. h. dass die Ansicht von Kreuzesdarstellungen mit weiblichen und *transgender* Körpern einen *Kenosis*-Prozess auslöst, sich von normativen sexuellen, geschlechtlichen und körperlichen Konstruktionen in der Theologie zu entleeren.<sup>58</sup> Künstlerinnen haben Kunstwerke geschaffen, auf denen eine *gekreuzigte Frau* zu sehen ist.<sup>59</sup> Die österreichische Theologin Silvia Arzt berichtet von Ausstellungen und Kunstprojekten, die es seit den 1970er Jahren gegeben hat, »immer begleitet von heftigen Protesten, die zur Entfernung des Werkes führten, aber kaum je zu theologischem Nachdenken darüber.«<sup>60</sup> Zu solch einer Reflexion möchte ich Sie nun anhand von vier Kreuzesdarstellungen aus verschiedenen Jahrhunderten herausfordern, die weibliche, doppelgeschlechtliche oder *transgender* Körper am Kreuz zeigen.

#### *Die Wilgefortis (15. Jh.): Gekreuzigte Königstochter und Predigerin*

Der Blick in die Geschichte des Christentums führt zur »Wilgefortis« oder »Heiligen Kümmernis«.<sup>61</sup> Die hier abgebildete Wilgefortis (Abb. 3)

55 Paulus kennt das Oster-Zeugnis der Frauen nicht, oder er verschweigt es in 1. Kor 15,3–8.

56 Der Begriff *Kenosis* geht auf den Philipperhymnus (Phil 2,7a) zurück: Christus »entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an«.

57 Vgl. Johnson, 161 (s. Anm. 47).

58 Vgl. Marcella Althaus-Reid, *The Queer God*, London 2003, 55–58.

59 Vgl. das Themenheft zu Frauenkörpern am Kreuz der feministisch-theologischen Zeitschrift FAMA, Heft 1, 2010.

60 Silvia Arzt, *Die Gekreuzigte. Skandal, Blasphemie – Herausforderung?*, in: FAMA: no. 1 (2010), 6–7, hier: 6.

61 Vgl. Sigrid Glockzin-Bever/Martin Kraatz (Hg.), *Am Kreuz – eine Frau. Anfänge – Abhängigkeiten – Aktualisierungen*, Münster 2003.

*Abb. 3*

Holzstatue von St. Wilgefortis (16. Jh.) in der Kathedrale von Beauvais

wurde in St. Étienne in Beauvais fotografiert.<sup>62</sup> Die Volksheilige wird in den Niederlanden im »Holländischen Martyrologium« aus dem Jahr 1476 erwähnt. Ihr Name leitet sich vermutlich von *virgo fortis* (starke Jungfrau) ab. Im »Römischen Martyrologium« aus dem Jahr 1584 ist sie als *Liberata* (Befreite) eingetragen. Ihr wurde die Fähigkeit zugeschrieben, Menschen zu »entkümmern.«<sup>63</sup> Der Legende zufolge war sie die Tochter eines heidnischen Königs von Portugal, die zum Christentum übertrat. Als ihr Vater sie zwang, einen heidnischen Prinzen zu heiraten, bat sie Gott darum, ihr Aussehen zu entstellen. Daraufhin wuchs ihr ein Bart. Der Vater erzürnte und ließ seine widerspenstige Tochter in Lumpen bekleidet ans Kreuz schlagen, damit sie ihrem himmlischen Bräutigam, d. h. Christus gleiche. Die Sterbende soll drei Tage lang vom Kreuz herab gepredigt haben. Dabei bekehrten sich viele Menschen zum Christentum, auch ihr Vater. Er ließ seine Tochter daraufhin in kostbare Stoffe hüllen und errichtete nach ihrem Tod eine Kirche zur Buße.<sup>64</sup>

62 <http://www.heiligenlexikon.de/BiographienW/Wilgefortis.html> [21.1.2015]. Das Foto stammt von Prof. Dr. Jens-Dieter Faulhaber.

63 Vgl. Ilse E. Friesen, Die Heilige Kümmernis in Tirol, in: Sigrid Glockzin-Bever / Martin Kraatz (Hg.), Am Kreuz – eine Frau. Anfänge – Abhängigkeiten – Aktualisierungen, Münster 2003, 36–54, 36.

64 Vgl. <http://www.heiligenlexikon.de/BiographienW/Wilgefortis.html> [21.1.2015]. Auf

*Abb. 4*  
 Doppelgeschlechtlicher  
 Christus als Muttergot-  
 tes (Kongo; 15. / 16. Jh.)

Wilgefortis' starker Wille führte sie auf ihrem Weg sogar bis ans Kreuz. Durch väterliche Gewalt wurde sie gekreuzigt, d. h. sie war ein *victim*, ein Opfer väterlicher Gewaltausübung. Doch die Ohnmacht der Gekreuzigten kehrt sich in Vollmacht um, Wilgefortis wird zur Missionarin. In der Volksfrömmigkeit wurde sie in Frankreich, Flamen, Holland, England, Deutschland, Österreich und Portugal verehrt. Durch ihren Bart und ihre Frauenkleider weist Wilgefortis doppelgeschlechtliche Merkmale auf. Dies gilt auch für die folgende Kreuzesfigur.

*Messingkorpus mit Kind (Kongo): Doppelgeschlechtlicher Christus als Mutter*<sup>65</sup>

Das zweite Beispiel zeigt einen »Messingkorpus mit Kind«.<sup>66</sup> Martin Ott nennt die Figur einen »doppelgeschlechtlichen Christus«.<sup>67</sup> Die Skulptur

dieser Seite im Ökumenischen Heiligenlexikon sind weitere Darstellungen der Wilgefortis zu finden.

65 Vgl. *Martin Ott*, *Frauen in Afrika. Beispiele afrikanischer und christlich-afrikanischer Kunst*, Frankfurt a. M. 2009, *Frauen in Afrika*, 202; daraus auch Abb. 4.

66 Ebd., 201.

67 Ebd., 200.

stammt aus der Zeit der ersten Mission im Kongo im 15./16. Jh. Kopf und Arme der gekreuzigten Person machen einen eher männlichen Eindruck. Die Nägel in den Handflächen sind deutlich zu sehen. Die Figur hat Brüste, aber kein männliches Geschlechtsteil. Auf der rechten Hüfte reitet ein Kind. Ist dies also ein doppelgeschlechtlicher Christus? Oder eine Frau am Kreuz? Ganz eindeutig scheint mir dies nicht zu sein.

Religionswissenschaftlich ist dieses Kreuzessymbol der ausgestreckten Arme als weibliches Symbol gedeutet worden: »In der Geste des sterbenden Jesus, der am Kreuz seine Arme ausbreitet, wird die menschliche Urgeste der geöffneten Arme der Mutter wachgerufen.«<sup>68</sup> Das Kreuz wäre dann ein Symbol für *Gott, bedingungslos liebend und mit mütterlichen Zügen*. Der sterbende Christus wäre hier als liebende Mutter abgebildet, die ihr Kind stillt.

Diese Skulptur mag seltsam anmuten. Dank der Forschungen der US-amerikanischen Historikerin Caroline Walker Bynum konnten die weiblichen, mütterlichen Züge von Christus aus dem Mittelalter schon vor vielen Jahren wiederentdeckt werden: »Mystiker und Mystikerinnen nannten Jesus ›Mutter‹, wenn er sie in der Eucharistie mit der aus seiner Brust quellenden Flüssigkeit stillte, mit dem Blut, das er am Kreuz vergoß und mit dem er die Hoffnung der Christenheit auf ewiges Leben speiste.«<sup>69</sup> Sogar Bilder eines gebärenden Jesus sind bekannt. Jesu Schmerzen am Kreuz wurden als *Wehenschmerzen* gedeutet.<sup>70</sup> Trotz dieser mystischen Vorstellungen aus dem Mittelalter scheint eine Christa am Kreuz bis heute einen Skandal auszulösen.

### *Edwina Sandys: Gekreuzigte Christa (Abb. 5)*

Die dritte Kunstdarstellung, die Bronzeskulptur »Christa«, wurde von Edwina Sandys 1974 für die UN-Dekade für Frauen entworfen. In der Osterwoche wurde sie in einer anglikanischen Kathedrale in New York aufgestellt, musste aber aufgrund von Protesten entfernt werden, wenngleich es auch positive Voten gab. Solche Abwehrreaktionen, bei Frauen wie Männern, haben mit der abendländischen Philosophietradition zu

68 Georg Baudler, zit. ebd.

69 Caroline Walker Bynum, *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a. M. 1996, 170.

70 Vgl. Tania Oldenbake, *Die Wehenschmerzen Jesu*, in: FAMA: no. 1 (2010), 14–16.

Abb. 5

Edwina Sandys, Gekreuzigte Christa (in: *Darlene Bird/Yvonne Sherwood* [eds.], *Bodies in Question. Gender, Religion, Text*, Aldershot, Burlington, Ashgate 2005, 33)

tun, die Weibliches als nicht transzendenzfähig abwertete. Dennoch hat es in der Geschichte des Christentums auch abweichende Meinungen gegeben. »Insofern weist der weibliche Christus auf Verdrängtes und Unbeachtetes in Geschichte und Gegenwart des Christentums hin.«<sup>71</sup>

Manuela Kalsky schreibt über »Christaphanien«: »Christa soll (christliche) Frauen in unterschiedlichen Kulturen dazu einladen, ihre Erfah-

<sup>71</sup> Vgl. *Martin Leutzsch*, Die Vision eines weiblichen Christus, in: *Siri Fuhrmann / Erich Geldbach / Irmgard Pahl* (Hg.), *Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsbericht*, Münster 2003, 25–38, hier: 36.

rungen und Geschichten über Unheil und Heil, über Kreuzigung und Auferstehung zu erzählen und zu reflektieren. Dabei ist Christa kein Ersatz für Christus [..., sondern] das sichtbare Zeichen dafür [...], dass der Text Gottes auch (heute noch) in die Körper von Frauen eingeschrieben werden kann.«<sup>72</sup>

Ungewöhnlich ist sicher auch, wenn eine *transgender* Person als Jesus Christus dargestellt wird.

### *Christus als transgender*

»Das Abendmahl«<sup>73</sup> (Abb. 6) ist Teil der Fotoausstellung »ECCE HOMO« der schwedischen Künstlerin Elisabeth Ohlson Wallin, die 1998 erstmals in Stockholm gezeigt wurde.<sup>74</sup> Ohlson Wallins Kommentar zu diesem Bild lautet: »Zur Ehre und Rehabilitierung der Menschen, für den sich manche schämen. Für sie stehen die Transvestiten auf der untersten Stufe der homosexuellen Hierarchie. Jesus nahm viele Mahlzeiten bei Menschen ein, die nicht dazugehörten. Für mich war Jesus ein Rebell der Liebe, der es wagte, an der Seite der Ausgestoßenen zu sitzen. Die Schuhe? – Die Leiden eines anderen zu tragen, heißt, in seinen Schuhen zu gehen.«<sup>75</sup> In Argentinien ist dieses Anliegen existentiell wichtig, da *travesti*<sup>76</sup> selten in Kirchen willkommen sind. Wenn Jesus Christus

72 *Manuela Kalsky*, Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000, 324.

73 <http://www.lsbk.ch/6-das-abendmahl/> [21.1.2015]. Das Foto »Die Kreuzigung« zeigt einen ermordeten homosexuellen Mann, vgl. <http://www.lsbk.ch/9-die-kreuzigung/> [21.1.2015]. Ich habe hier ausnahmsweise die Abendmahlsdarstellung gewählt, um die Bedeutung von *transgender* für die Kreuzestheologie deutlich zu machen.

74 <http://www.lsbk.ch/ecce-homo/> [21.1.2015].

75 <http://www.lsbk.ch/6-das-abendmahl/> [21.1.2015].

76 In Argentinien bezeichnen sich Personen als *travesti*, die eine Art »drittes Geschlecht« leben. Nicht alle *travesti* wechseln operativ das Geschlecht (meist vom Männlichen zum Weiblichen); viele stellen das Gegengeschlecht mithilfe von Kleidung und hormonalen Behandlungen dar und leben mit doppelten Geschlechtsmerkmalen, vgl. *Josefina Fernández*, *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*, Buenos Aires 2004. *Travesti* sind deshalb *nicht* mit Transvestiten gleichzusetzen, die (temporären) Kleiderwechsel (*cross-dressing*) praktizieren; auch die Bezeichnung »Transsexuelle« umfasst nicht alle Aspekte der Lebensweise von *travesti*. Als Transsexuelle bezeichnen sich Menschen, »die sich, im Widerspruch zu ihrer Anatomie, psychisch mit dem Gegengeschlecht identifizieren und bestrebt sind, ihren ›falschen‹ Körper durch chirurgische Eingriffe an ihre ›wahre‹ Geschlechtsidentität anzupassen«, *Andrea*

*Abb. 6*

Abendmahl mit »transgender people« ([http://www.ohlson.se/wp\\_ny/wp-content/uploads/2012/11/Nattvarden.jpg](http://www.ohlson.se/wp_ny/wp-content/uploads/2012/11/Nattvarden.jpg))

mit Transvestiten am Tisch sitzt oder am Kreuz als *travesti* dargestellt wird, wird ansichtig, »dass Gott Mensch geworden ist und alle Erfahrungen des Menschseins angenommen hat.«<sup>77</sup> Ob jemand nun Transvestit, transsexuell oder *travesti* ist, alle *transgender* Existenzweisen erinnern an die Vielfalt menschlichen Lebens, die sich nicht einordnen lässt in die zwei Kategorien ›weiblich‹ oder ›männlich‹.<sup>78</sup>

Rinnert, Art. Transsexualität / Travestismus, in: Renate Kroll (Hg.), Metzler Lexikon Gender Studies, Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart, Weimar 2002, 391–391, 392.

77 *Selvatico / Strahm*, 302 (s. Anm. 21).

78 Vgl. *Virginia Ramey Mollenkott*, *Omnigender. A Trans-religious Approach* (revised and expanded), Cleveland, Ohio 2007, xii–xv. Vgl. auch *Heike Walz*, Gott schuf sie – jenseits von Frau oder Mann? Geschlechtsreflexive theologische Anthropologie, in: *Christina Aus der Au* (Hg.), *Menschsein denken. Anthropologie in theologischen Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 2005, 63–86.

*Transgender* Personen halten das Bewusstsein wach für die »Unge-  
wissheit, Grenzwertigkeit und die Paradoxien menschlicher Identität«,  
und für das »Nichtwissen über Gott«<sup>79</sup> – und über Christus. *Transgender*  
Personen wurde religionsgeschichtlich häufig die Fähigkeit zugeschrie-  
ben, eine Brücke zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren bilden  
zu können,<sup>80</sup> ähnlich wie Jesus Christus von der Geburt bis zu seinem  
Tod am Kreuz die Kluft zwischen Göttlichem und Menschlichem über-  
brückt.

*Kenosis-Modell: Botschaft vom Kreuz entleert machtvolle Geschlechtervor-  
stellungen*

Anhand der vier Kunstdarstellungen wird offensichtlich, dass Jesus nicht  
als abstrakter Mensch gekreuzigt wurde, sondern als Mensch mit Haut-  
farbe, Körper, Geschlecht, als Teil einer kulturellen und religiösen Ge-  
meinschaft. Es war ein zähes Ringen, bis im außereuropäischen Chris-  
tentum Christus nicht mehr einseitig als »weißer«, nordeuropäischer  
blonder Jüngling am Kreuz dargestellt wurde, sondern mit afrikani-  
schen, asiatischen oder indigenen lateinamerikanischen Gesichtszügen.  
Noch schwieriger scheint es aber für viele Gläubige zu sein, eine Christa  
oder eine *transgender* Person am Kreuz zu sehen. Das Kenosis-Modell der  
Kreuzestheologie provoziert, sich mächtigen, hierarchischen Geschlech-  
tervorstellungen in der Kreuzestheologie zu entleeren.

Es geht diesen Kreuzesdarstellungen nicht um eine historische Rück-  
blende in die Zeit um 30 n. Chr. im Mittleren Osten – dann wäre auch  
der blonde Nordeuropäer fehl am Platze –, sondern um eine Glaubens-  
aussage:<sup>81</sup> Christus ist gegenwärtig in den gekreuzigten Frauen und Men-

79 Susannah Cornwall, Apophasis and Ambiguity. The »Unknowingness« of Transgender, in: Lisa Isherwood/Marcella Althaus-Reid (Hg.), *Trans/Formations. Controversies in Contextual Theology*, London 2009, 13–40, hier: 16 (ÜS HW).

80 Vgl. Virginia Ramey Mollenkott, We come bearing Gifts. Seven Lessons Religious Congregations can Learn from Transgender People, in: ebd. 46–58, hier: 47.

81 *Transgender* Theologien (z.B. Virginia Mollenkott) schließen nicht aus, dass Jesus selber oder seine Anhänger und Anhängerinnen auch *transgender* Personen gewesen sein könnten. Dies ließe sich schwer nachweisen, da sich das Ein-Geschlecht-Modell der Antike erheblich vom heutigen Zwei-Geschlecht-Modell unterscheidet (vgl. Thomas Laqueur, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt am Main, New York 1992). Wichtig ist vielmehr, dass Jesu Kreuz auch für *transgender* Personen befreiende Bedeutung gewinnen kann.

schen, die den Geschlechterdualismus transzendieren. Christus identifiziert sich mit Frauen, Männern, doppelgeschlechtlichen, *transgender* Lebens-, Leidens- und Gewalterfahrungen, leidet mit ihnen. Sie alle haben die Möglichkeit, sich mit Christus zu identifizieren.

Diese Kreuzesdarstellungen sind nicht einfach eine moderne Modeerscheinung. Es gab sie in der Geschichte des Christentums, nur sind sie in Vergessenheit geraten. Das *Mannsein* des göttlichen Erlösers scheint jedoch so tief im christlichen Bewusstsein verankert zu sein, dass es heute schwer fällt, sich auf solche neue und alte Sichtweisen einzulassen. Die Verkündigung des gekreuzigten Christus erscheint als Skandalon (*skándalon*) und Torheit, wie es in 1 Kor 1,23 heißt. Es ist eine Botschaft, die *verstört und stört*. Weshalb nicht auch übliche Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit? Kunst fördert unbequeme Ansichten des Kreuzes zutage.

Weibliche, doppelgeschlechtliche und *transgender* Ansichten des Gekreuzigten sind eine Dimension der ›Kreuzestheologien für das Leben‹, deren gemeinsame Anliegen und Denkvoraussetzungen abschließend gebündelt werden sollen. /

### 3. Kreuzestheologien für das Leben:

#### Vom langen Atem der Auferstehung

»O Death«, diese Kreuzesdarstellung von Sylvia Grevel haben wir zu Beginn dieses Beitrags betrachtet: Das rote Kreuz über den Mächten des Todes, und hinter dem Kreuz leuchtet Licht hervor, vielleicht das Licht der Auferstehung.

In ähnlicher Weise stellen Kreuzestheologien für das Leben die Kreuzigung Jesu in den Horizont der Hoffnung auf die beharrliche Kraft der Auferstehung. Nicht der Tod Jesu steht in den fünf Modellen im Mittelpunkt. Nicht das Leiden Jesu am Kreuz bringt Erlösung, sondern die Auferstehung, das Fest des Lebens gegen die Mächte und Mächtigen des Todes. *La porfía de la resurrección*, so drückt es Nancy Bedford aus.<sup>82</sup> Frei ins Deutsche übertragen: *Der lange Atem der Auferstehung*, der Titel dieses Beitrags. *Porfía* könnte im Deutschen auch übersetzt werden als die *Widerspenstigkeit* oder die *Beharrlichkeit*, *Hartnäckigkeit*, *Aufsässigkeit*,

82 Diesen Titel trägt Bedfords lateinamerikanische feministische Theologie (vgl. Anm. 33).

*Eigenwilligkeit, der Eifer oder der Eigensinn der Auferstehung.* Die Metapher geht auf die chilenische Dichterin Gabriela Mistral (1889–1957) zurück, die als erste lateinamerikanische Frau 1945 den Nobelpreis für Literatur gewann.<sup>83</sup>

Unter diesem Motto komme ich auf die eingangs gestellte Leitfrage zurück: Welche Aspekte werden in diesen Kreuzestheologien für das Leben gegenüber traditionellen Kreuzesinterpretationen besonders akzentuiert?

### *Dreiklang von Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi*

Kreuzestheologien für das Leben schreiben dem *Leben Jesu* hohen Stellenwert zu. Das Kreuz Christi ist »nicht allein [...] Brennpunkt des Erlösungshandelns,«<sup>84</sup> sondern unlösbar mit *Jesu Leben* und seiner *Auferstehung* verbunden.<sup>85</sup> Somit werden gängige Engführungen vermieden, Jesu Leben lediglich als »das marginale ›Vorspiel‹ zum eigentlichen ›Hauptakt‹ der Passion« zu sehen.<sup>86</sup> Dies ist an manchen Glaubensbekenntnissen abzulesen, wenn sie das Leben und Wirken Jesu außen vor lassen, als ob vom Glauben an das Kreuz gesprochen werden könnte, ohne Jesu Leben und Praxis zu erwähnen.<sup>87</sup>

### *Kein einsamer Erlöser am Kreuz: Solidargemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger*

Kreuzestheologien für das Leben sehen Jesu Leben als *Leben in Gemeinschaft*, als Teil der Not wendenden und Grenzen überschreitenden *Praxis der Jesusbewegung*. Jesus wird nicht als *lonely Marlboro Man* dargestellt,

83 *Gabriela Mistral*, «Sobre cuatro sorbos de agua», *Prosa de Gabriela Mistral*, Santiago 1989, 196.

84 *Strahm*, Vom Kreuz mit dem Kreuze, 29 (s. Anm. 24).

85 *Kahl*, Kreuz. Biblisch, 351 (s. Anm. 28).

86 Ebd.

87 Ein Beispiel ist das Apostolische Glaubensbekenntnis, das in den hiesigen, westlichen Kirchen gebräuchlich ist. Im 2. Artikel heißt es: »Und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben«. Von der Geburt geht es unmittelbar zum Kreuz über, ohne das Wirken Jesu im Leben zu erwähnen.

der einsam und autonom die Menschheit erlöst. Der Neutestamentler Pablo Richard (aus Chile und Professor in Costa Rica) bezeichnet dies als die lateinamerikanische »vierte Suche« nach dem historischen Jesus.<sup>88</sup> Auch darin ist ein Akzent zu erkennen, der andernorts in Kreuzestheologien weniger eine Rolle spielt. Es geht um die Solidargemeinschaft derjenigen, die unter dem Kreuz stehen und Nein sagen zu diesem Mord, zu dieser Kreuzigung und zu allen Mächten, die Menschen töten.<sup>89</sup> Die *Ohnmacht der Mächtigen* wird entlarvt, als die Jüngerinnen und Jünger dank der Visionen der Frauen am Grab Jesu die Kraft der Auferstehung erfahren. Dank dieser beharrlichen Kraft können sie *neue Wege des abgebrochenen Weges* mit Jesus gehen, gegen die Todesgewalten. In den Spuren oder Spurrillen der Jesusbewegung können auch wir heute gehen.

### *Gekreuzigte vom Kreuz nehmen – Leben hier und jetzt*

Kreuzestheologien für das Leben interpretieren die Bedeutung des Kreuzes nicht allein individualistisch, als persönliche Sache zwischen dem Individuum und Gott, sondern in ihrer *sozialethischen Dimension*. In *prophetisch-kritischer* Sicht fordern sie dazu auf, »die Gekreuzigten vom Kreuz zu nehmen«. Kreuzestheologien für das Leben rufen dazu auf, nicht wegzusehen vom Leiden an unrechter Gewalt. Sie soll und darf nicht durch das Kreuz legitimiert oder gar verherrlicht werden.

### *Entleerung von Macht: Verzicht auf Vorherrschaft eines eindeutigen Geschlechts*

Kreuzestheologien für das Leben akzentuieren die *Kenosis* von Geschlecht, d. h. die *Entäußerung* oder *Entleerung* der Macht theologischer Normen zu Geschlecht, Körper und Sexualitäten. Nicht nur Männer,

88 Vgl. Pablo Richard, Jesus: A Latin American Perspective, in: Daniel Patte/Severino J. Croatto/Wilkinson Nicole Duran/Teresa Okure/Chung Chi Archi Lee (Hg.), Nashville 2004, 337–341. Nach der ersten liberalen historischen Leben-Jesu-Forschung zur Rekonstruktion der Biographie Jesu konzentrierte sich die zweite Phase auf das Wirken Jesu, während in der dritten verstärkt nichtkanonische Quellen einbezogen wurden und Jesus in dem jüdischen und sozialgeschichtlichen Kontext verortet wurde (*third quest*).

89 Vgl. Ivone Gebara, Fundamentale Christologie, in: Bärbel Fünfsinn/Carlos L. Hoch/Christiane Rösener (Hg.), Töchter der Sonne. Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie in Lateinamerika, Hamburg 1996, 86–108.

sondern auch Frauen begleiteten das Leben Jesu, engagierten sich in der Jesusbewegung und blieben beharrlich unter dem Kreuz und an seinem Grab seine Weggefährtinnen, bis zum Wiedersehen bei der Auferstehung. Deshalb gilt es, gegenwärtige ›Kreuzigungen‹ von Frauen zu denunzieren, beispielsweise die Frauenmorde in Lateinamerika.

Die erfrischende *Verstörung* durch die *Kenosis* am Kreuz geht noch darüber hinaus. Erlösung ist nicht abhängig von Männlichkeit oder einer eindeutigen Geschlechtsidentität, sondern die *Kenosis* des Kreuzes führt das Nichtwissen über Geschlecht vor Augen. Das Kreuz löst den Prozess aus, sich herrschender Geschlechtervorstellungen zu entleeren, auf die Vorherrschaft *eines* Geschlechts zu verzichten – und ruft das Bewusstsein wach, dass es *nicht nur eindeutige* Geschlechterexistenzen geben muss.

#### *Hoffnung auf die widerspenstige Kraft der Auferstehung*

Dieser machtkritische und herrschaftskritische Impuls der Kreuzestheologien für das Leben wird genährt durch die Hoffnung auf die beharrliche und verändernde Kraft der Auferstehung. Verkündet wird »die widerspenstige und verändernde Kraft des Glaubens an die Auferstehung, angesichts der Realität der zahlreichen Kreuze in dieser Welt.«<sup>90</sup>

90 *Bedford*, 146 (ÜS HW) (s. Anm. 33).