

Martina  
Blasberg-  
Kuhnke  
Jesus – wie  
Frauen ihn sehen  
Jesusbilder  
und christologische  
Aspekte  
feministischer  
Theologie

*Beginnend mit Hanna Wolffs liebevollem Jesusbild, das vielen Frauen einen ich-nahen Zugang zu Jesus eröffnet hat, das aber nicht ohne Klischees über „die Männer“ auskommt, werden im folgenden Aussagen bedeutender Theologinnen zum Menschen Jesus und zur kirchlichen Christologie zusammengefaßt.* red

Wer als Christin oder Christ glaubt, bezieht sich mit dem eigenen Glauben explizit auf Jesus von Nazareth, den Christus, und sucht ihm nachzufolgen in der Gemeinschaft derer, die das Reich Gottes – als den Kern der Praxis Jesu – tätig erwarten. Wie ein solcher Glaube und ein Sich-Beziehen auf Jesus Christus in der Nachfolgepraxis näherhin aussieht, differiert allerdings erheblich angesichts sich verändernder sozio-kultureller, geschichtlicher, politischer und religiöser Verhältnisse.

So zeitigt auch das wachsende (Selbst-)Bewußtsein von Frauen Folgen für ihren Glauben an Jesus von Nazareth. Neue Fragen werden gestellt: nach dem Verhältnis Jesu zu Frauen in seiner Umgebung, nach der Bedeutung seines Mannseins – u. a. für die Beziehungen zwischen den Geschlechtern, aber auch in seinen Folgen für die Stellung der Frau in der Kirche –, nach der Beziehung glaubender Frauen zu Jesus heute und in der Geschichte von Theologie und Kirche, nach seiner Gottesbeziehung, die sich in der Abba-Anrede verdichtet . . .

Verschiedene  
Sichtweisen

Dabei ist die Sicht von Frauen auf Jesus durchaus nicht einfach und einheitlich. Gerade Frauen, die feministische Theologie als „Reflexion auf christliche Glaubenserfahrungen im Kampf gegen patriarchalische Unterdrückung“<sup>1</sup> verstehen, entwickeln differierende und differenzierte Jesus-Bilder. So tun sich einige unter ihnen schwer mit bestimmten Zügen des historischen Jesus von Nazareth, besonders mit seiner Vorliebe für die Abba-Anrede Gottes. Überwiegend verbindet sich für Frauen mit Jesus jedoch die Verheißung und Erfahrung eines den Frauen, ihrem Glauben und ihrem Lebenszusammenhang gerecht werdenden Umgangs, der selber Vorgeschnack auf die Gerechtigkeit des Reiches Gottes ist. Die Flut an Literatur zu den „Frauen um Jesus“ dokumentiert das große Interesse, das Frauen dem Umgang Jesu mit den Frauen seiner Zeit entgegenbringen.

Nicht der historische Jesus und seine Praxis, die die Evangelien spiegeln, sind das Problem der meisten feministischen Frauen, sondern eine Christologie, die das

<sup>1</sup> E. Schüssler-Fiorenza, Frauen – unsichtbar in Theologie und Kirche, in: Concilium 21 (1985) 383–386, hier: 384.

Mann-Sein Jesu als Legitimation für eine frauendiskriminierende patriarchalische Praxis und Spiritualität gebraucht, nicht selten auch mißbraucht.

Wenn die Nichtzulassung von Frauen zum Priesteramt mit der fehlenden Ähnlichkeit der Frauen mit dem Mann „Christus“ begründet wird, so wird vielleicht verstehbar, daß und warum sich nicht wenige Frauen mit einem männlichen Erlöser schwertun. Erlösung bedeutet für Frauen auch und gerade Erlösung vom Patriarchat, Gerechtigkeit auch und gerade die Gleichheit von Männern und Frauen hinsichtlich ihrer Möglichkeiten zur Interpretation und Gestaltung der einen Welt. Sich mit Jesus Christus, dem Erlöser, der die Gerechtigkeit Gottes in seiner Reich-Gottes-Praxis präsent werden läßt, zu identifizieren ist für Frauen existentiell und elementar an Erfahrungen gebunden, die eben diese Erlösung und Gerechtigkeit im weiblichen Lebenszusammenhang aufscheinen und im Kontext der Kirche als praktische Glaubenserfahrungen konkret werden lassen.

So kann von den Beziehungen glaubender Frauen und Theologinnen zu Jesus Christus nicht die Rede sein, wenn nicht zugleich von der kirchlichen und theologischen Reflexion auf Jesus von Nazareth, von der Christologie, in ihren Konsequenzen für Frauen die Rede ist. Was Frauen an Jesus entdecken, sind faszinierende Züge an ihm, die den befreienden Jesus mitteilen – nicht selten allerdings in Ergänzung oder auch Korrektur zu einer männlichen Theologie, die Jesus für sich reklamiert und droht, ihn für Frauen zum Verschwinden zu bringen.

Als H. Wolff Mitte der 70er Jahre ihre Auseinandersetzung mit dem Mann Jesus von Nazareth vorlegte, verbunden mit dem Anspruch, über einen an der Tiefenpsychologie C. G. Jungs orientierten Weg einen „wesentlichen Beitrag zu einem angemesseneren Jesusbild“<sup>2</sup> liefern zu können, war ihr große Aufmerksamkeit sicher. TheologInnen, PsychologInnen und gerade auch viele Laien in der Kirche, vor allem viele Frauen, empfanden ihren Ansatz als befreiend: Statt Christologie Jesus, der Mensch, ja, Jesus, der unbekannte Mann<sup>3</sup>. Sie räumt mit dem patriarchalischen Mißverständnis Jesu der ersten nachchristlichen Jahrhunderte auf, das nach ihrer Auf-

<sup>2</sup> H. Wolff, *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, Stuttgart 1975, 7. Einen vergleichbaren Ansatz wählt in jüngerer Zeit noch H. Wöller, *Ein Traum von Christus. In der Seele geboren, im Geist erkannt*, Stuttgart 1987, die statt des historischen Jesus „Christus als eine mythische Gestalt, als ein Bild für den Archetyp des Selbst und als Symbol einer künftigen Menschheit“ (7) sehen möchte. Eine Vermittlung eines solchen Christusbildes mit einer theologisch und kirchlich verantworteten Christologie scheint nicht mehr möglich, wird aber wohl auch nicht intendiert.

<sup>3</sup> Vgl. Wolff, *Mann*, Kap. 1 und 2, 7–22.

## 1. Jesus, der Mann

fassung Jesus nur-männlich verzeichnet und das Jesusbild verarmt<sup>4</sup>.

Dem setzt sie ihre Sicht Jesu gegenüber: „Jesus, der erste integrierte, und das heißt . . . selbstverständlich, der erste anima-integrierte Mann der Weltgeschichte.“<sup>5</sup> Jesus, der ganz andere Mann, der die Androzentrisk seiner Zeit gesprengt hat und der, weil er seinen gegengeschlechtlichen weiblichen Seelenanteil vollkommen integriert hat, nicht-animos gegen Frauen ist. Jesus begegnet Frauen mit spontaner Selbstverständlichkeit, unbekümmert, offen, verteidigend gegen andere Männer, gefühlvoll; er nimmt sie ernst und wichtig.

Es verwundert nicht, daß H. Wolffs liebevolles Jesusbild vielen Frauen (und wohl auch Männern, die an einem neuen männlichen Selbstverständnis arbeiten) einen ich-nahen Zugang zu Jesus eröffnet hat. Es ist ihr Verdienst, ein Jesusbild entwickelt zu haben, das – vielleicht erstmals – die Identität von Frauen heute nicht ausklammerte, sondern bewußt einschloß. Ohne Probleme ist ihre Sicht auf Jesus gleichwohl nicht.

## 2. Jesus, der ganz andere Mann, und die Männer seiner Zeit

Um Jesus von den Männern seiner Zeit umso deutlicher abzuheben, gerät das Männerbild H. Wolffs, und das heißt, das Bild des jüdischen Mannes zur Zeit Jesu, desto düsterer: Die Umwelt Jesu, ein „jüdisches Patriarchat, in dem das Weibliche nicht nur geringgeachtet war, in dem also eine ausgesprochene Animosität allem Weiblichen gegenüber herrschte“<sup>6</sup>.

Dieses Denkmuster, das Jesus von den Männern seiner Zeit abzuheben sucht, findet sich nicht nur bei H. Wolff, sondern ist seither auch von bestimmten feministisch-theologischen Positionen aufgegriffen und übernommen worden. So u. a. von E. Moltmann-Wendel, die Jesus in seinem Umgang „absoluter Partnerschaftlichkeit“<sup>7</sup> mit Frauen darüber hinaus von allen anderen Religionsstiftern abgesetzt sehen möchte. Die Absicht Moltmann-Wendels ist nachvollziehbar und zeitigt unmittelbar Konsequenzen für eine befreiende christliche Praxis zwischen Frauen und Männern: „Eine neu gelesene Jesusgeschichte kann zum Symbol einer neuen Menschlichkeit für Frauen und Männer werden, einer Mensch-

<sup>4</sup> Vgl. ebd. 28–37, bes. 35f. Daß sie das „Denken der Kirchenväter“ pauschal als hoffnungslos androzentrisch hinstellt, wird der historischen Realität allerdings nicht gerecht. Vgl. B. Fischer, „Jesus, unsere Mutter“. Neue englische Veröffentlichungen zu einem wiederentdeckten Motiv patristischer und mittelalterlicher Christusfrömmigkeit, in: Geist und Leben 58 (1985) 147–156, hier: 155.

<sup>5</sup> Wolff, Mann, 70.

<sup>6</sup> Ebd. 76.

<sup>7</sup> E. Moltmann-Wendel, Frauen um Jesus, Gütersloh 1985, 11.

lichkeit, die in Beziehungen lebt und in Gegenseitigkeit miteinander und aneinander wächst und reift . . .“<sup>8</sup>

Gleichwohl zahlen solche Ansätze einen hohen Preis: Sie kommen nicht ohne Klischees über „das“ Patriarchat und „die“ Männer aus. Vor allem – und darin liegt das entscheidende Problem – lassen sie, wegen der exklusiven „Betonung der Rolle Jesu in der Menschheits- und Religionsgeschichte, ein Gespür für deren antijüdischen Effekt vermissen“<sup>9</sup>. Unter feministischen Theologinnen, unter ihnen auch jüdische Theologinnen, ist dieses Problem in jüngster Zeit intensiv aufgenommen worden<sup>10</sup> und ist die Sensibilität für den verdeckten Antijudaismus gewachsen, der einer, historisch nicht gedeckten, Abgrenzung Jesu von seinem Volk, vor allem von allen anderen jüdischen Männern, folgen kann<sup>11</sup>.

Auch wenn Jesus nicht in Schwarzweißmanier mit den Männern seiner Zeit – oder gar den Männern aller Zeit – kontrastiert wird, zeigen sich Züge an ihm, die Frauen zu faszinieren vermögen und die sehr wohl eine Herausforderung aus dem Glauben an die Beziehungen zwischen Männern und Frauen, die ihm nachzufolgen suchen, bedeuten.

Gerade die Zugehörigkeit Jesu zum jüdischen Volk bedeutet für die amerikanische Fundamentaltheologin C. Heyward einen bedeutsamen Bezugspunkt für ihr Jesusbild. Ihre „feministische Theologie der Beziehung“ gründet in der Überzeugung: „Das Bemerkenswerte am jüdischen Glauben ist der freiwillige Charakter der Beziehung . . . Die Geschichte des Volkes Israel besteht aus Geschichten von Menschen, die in Beziehung zu einem Gott stehen, der der ständige Ursprung und die ständige Quelle beziehungshafter Macht in der Welt ist . . .“<sup>12</sup> In dieser Tradition steht Jesus; in seinen Beziehungen gerade zu Frauen spiegelt sich in einzigartiger Weise die

### 3. Jesus – Macht in Beziehung

<sup>8</sup> *Dies.*, Männlich und weiblich schuf Gott sie, in: *Dies.* (Hg.), *Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr*, Gütersloh 1988, 9–30, hier: 26.

<sup>9</sup> *H. Meyer-Wilmes*, *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg 1990, 103. Die von Meyer-Wilmes angezeigte Problematik findet sich auch bei *M. de Merode-de Croy*, *Die Rolle der Frau im Alten Testament*, in: *Concilium* 16 (1980) 270–275, hier: 272, und *M. Brennan*, *Frauen und Männer im kirchlichen Dienst*, ebd. 288–292, hier: 288. Mit dem Muster einer typisierend-idealisierenden Sicht Jesu als des ganz anderen, nämlich der weiblichen Vorstellungswelt angehörenden, Mannes arbeitet auch *Ch. Mulack*, *Jesus – der Gesalbte der Frauen*, Stuttgart 1987, passim, bes. 154ff.

<sup>10</sup> Vgl. *S. Heschel*, *Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie*, in: *L. Siegele-Wenschkewitz* (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*, München 1988, 54–103, bes. 79ff.

<sup>11</sup> Hingegen zeigt das Jesus-Bild von *F. Alt*, *Jesus – der erste neue Mann*, München 1989, noch neuerdings einen unrevidierten antijüdischen Affekt, der sich zudem fälschlicherweise auf die feministische Theologie stützen zu können glaubt.

<sup>12</sup> *C. Heyward*, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986, 45.

menschliche Fähigkeit, „Gott in der Welt leibhaftig zu machen“<sup>13</sup>.

Anders als in den zahlreichen Versuchen, die neutestamentlichen Jesus-Frauen-Geschichten zu rekonstruieren, geht es C. Heyward in der Auseinandersetzung mit dem Bild Jesu, wie es vor allem das Markusevangelium zeichnet, darum, Jesus neu zu „entwerfen“, d. h., ihn für Gemeinden heute zum Leben zu erwecken: „Jesus kann für uns nicht der sein, der er für die Zwölf, für Maria Magdalena oder Maria und Martha von Bethanien war. Wir sind nicht sie. Unsere Zeit ist nicht ihre. Und Jesus ist nicht auf die gleiche Weise bei uns, wie er bei ihnen war.“<sup>14</sup>

Sein Verhalten und seine Handlungen hingegen stellen eine bleibende Herausforderung an das, was Menschsein bedeutet, dar: Jesu Macht ist „dynamis“ als Macht in Beziehung. Sein beziehungshaftes Handeln ist gekennzeichnet von Intimität, Gegenseitigkeit der Beziehung, von einem wirklichen wechselseitigen Kennen, von Unmittelbarkeit, seinem Sinn für das Hier und Jetzt, das die Zukunft sichtbar macht, und von seiner Passion. Seine Kreuzigung signalisiert den äußersten Grad der Zerstörung und Abtötung beziehungshafter Möglichkeiten, zu denen Menschen fähig sind<sup>15</sup>. In seinem Leben und Sterben zeigt sich der Weg zu Gott im Wagnis eines beziehungshaften und gerechten Lebens.

#### 4. Jesus, der menschliche Mensch, und die Nachfolge

Jesus, der wahre, beziehungshafte Mensch, bedeutet viel für Identität und Subjektsein von Frauen: „Er hat Frauen auf ihr Person-Sein angesprochen, hat sie aufgerichtet und wieder auf die Füße gestellt, damit sie glauben und ihren Weg gehen.“<sup>16</sup> „Vom Objekt zum Subjekt ihrer Existenz zu werden“<sup>17</sup>, Personsein, subjekthafte Autonomie und Unmittelbarkeit auch im Glauben erfahren mit-hin Frauen in der Begegnung mit Jesus. Sie sind darin nicht nur passiv Empfangende; vielmehr handelt es sich um „aktive Rezeptivität oder besser gesagt rezeptive Aktivität“<sup>18</sup>. Daher widerspricht die Beziehung Jesu zu Frauen nicht der Gegenseitigkeit, so daß Moltmann-Wendel sie „energetische Beziehung“<sup>19</sup> nennt, in der die „Rezeptivität als Basis menschlicher Erfahrung“<sup>20</sup> ernst genommen wird.

<sup>13</sup> Ebd. 78.

<sup>14</sup> Ebd. 75.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 96.

<sup>16</sup> C. Halkes, Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 106.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> E. Moltmann-Wendel, Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 151.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 150–153.

<sup>20</sup> Ebd. 152.

Sie mündet in eine Nachfolgepraxis, in die Frauen mit ihrem So-Sein eintreten: „Die verängstigte Maria Magdalena und die anderen Frauen sind Mütter des Glaubens: Frauen als mutmachende Antiheldinnen.“<sup>21</sup> Auch und gerade darin sind sie ihm ähnlich; in dem Jesus, „der in Gethsemane schwitzt und klagt“<sup>22</sup>, erkennen sie sich wieder.

Jesus gibt den Menschen sich selbst zurück, wie exemplarisch im Gespräch mit der Samaritanerin: „Frau, du darfst du sein, du darfst sein“<sup>23</sup> und lehrt darin, „von der Nähe Gottes zu leben“<sup>24</sup> wie er.

Jesus als der Erfüllung der prophetischen Verheißung, daß die Erniedrigten erhöht werden, dem Befreier der Armen nachzufolgen, konstituiert die Identität christlicher Gemeinde, die fortsetzt, was er in seiner Person angestiftet hat. R. Radford-Ruether spricht deshalb dezidiert von Christus als „befreiter Menschlichkeit“ und von der Gemeinde der Erlösten als „neue Menschheit“<sup>25</sup>. „Als Weinstock und Reben setzt sich in unseren Schwestern und Brüdern das fort, was christliches Personsein ist. In der Sprache früher christlicher Prophetie können wir Christus in der Gestalt unserer Schwester begehnen.“<sup>26</sup>

##### 5. Abba – Das Gottesbild Jesu in der Sicht von Frauen

Noch zu Beginn der 80er Jahre warf der amerikanische Theologe R. Hamerton Kelly in einer Bestandsaufnahme über „Gott als Vater in der Bibel und in der Erfahrung Jesu“<sup>27</sup> der feministischen Theologie vor, es sei „keine ernsthafte, auch vom exegetischen Standpunkt verantwortete feministische Untersuchung... über die doch sehr wichtige und zentrale Tatsache, daß Jesus Gott meistens als ‚Vater‘ anredete“<sup>28</sup>, zu finden.

Inzwischen ist dieser Vorwurf nicht mehr haltbar. Eine breite Auseinandersetzung mit dem Vaterbild, das dabei allerdings nicht selten pars pro toto für männliche Gottesbilder überhaupt steht, hat stattgefunden. Dabei hat Radford-Ruether sicherlich recht, wenn sie betont, kaum ein Thema könne die Gemüter unter Christen „so leidenschaftlich erregen wie die Infragestellung des ausschließlich männlichen Gottesbildes“<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> L. Schottroff, Die mutigen Frauen aus Galiläa und der Auferstehungsglaube, in: *Diakonia* 20 (1989) 221–226, hier: 223.

<sup>22</sup> Dies., Christus, der versuchte Bruder, in: *Dies. – D. Sölle, Hannas Aufbruch. Aus der Arbeit feministischer Befreiungstheologie: Bibelarbeiten, Meditationen, Gebete*, Gütersloh 1990, 132–139, hier: 137.

<sup>23</sup> H. Snijdewind, Wege zu einer nichtpatriarchalen, christlichen Solidarität, in: *Concilium* 17 (1981) 235–244, hier: 237.

<sup>24</sup> L. Schottroff, Jesu Vision, in: *Dies. – Sölle, Aufbruch*, 20–27, hier: 25.

<sup>25</sup> R. Radford-Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 169.

<sup>26</sup> Ebd. 169f.

<sup>27</sup> Vgl. *Concilium* 17 (1981), 247–256.

<sup>28</sup> Ebd. 247f.

<sup>29</sup> *Radford-Ruether, Sexismus*, 67.

Die Kritik feministischer Theologinnen am einseitig männlichen Gottesbild findet sich bei M. Daly am schärfsten auf den Punkt gebracht: „Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche Gott.“<sup>30</sup> Das Vaterbild trifft also vor allem deshalb auf Kritik, weil es allzuoft als Fundament und Legitimation für patriarchalische Herrschaft und Machtmißbrauch gedient hat<sup>31</sup>.

Jesu Abba-Erfahrung hingegen verbindet sich gerade mit der Kritik an menschlich-männlicher Herrschaft: „Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen, denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.“ (Mt 23, 9) Seine zärtlich-vertraute Anrede Gottes mit „Abba“ drückt eine auf Liebe und Vertrauen beruhende Beziehung zu Gott aus. In der frühen Jesus-Bewegung und in den ersten Gemeinden findet seine Gotteserfahrung ihre Entsprechung in der Übernahme der Abba-Anrede für Gott, „um die Gemeinschaft aus Verhältnissen des Herrschens und Beherrschenseins zu befreien, die auf Kindschftsverhältnissen oder Herr-Knecht-Beziehungen beruhen“<sup>32</sup>.

Die revolutionäre Abba-Erfahrung Jesu aufzunehmen verträgt sich daher durchaus mit dem „Anliegen des Inkludierens, also des Einschließens aller“<sup>33</sup> in die Rede von Gott. Es trifft die Intention Jesu, Gott in allen jenen Bildern anzusprechen, die Liebe und Vertrauen auszudrücken geeignet sind.

## 6. Jesus – Sophia und Mutter

Eine theologisch bedeutsame Wiederentdeckung der Jesus-Sophia-Christologie, einer der ältesten Christologien<sup>34</sup>, verdankt sich u. a. intensiver feministisch-theologischer Reflexion<sup>35</sup>. Sie erinnert an die paulinische Rede von Christus als der Weisheit Gottes<sup>36</sup>, die an die alttestamentlichen Vorstellungen von Gottes Weisheit anschließt, wie auch an die weisheitliche Sprache, die Johannes verwendet. Vor allem das weisheitliche Motiv vom Baum des Lebens, das der Christus des Johannes-Evangeliums im Bild vom Weinstock aufnimmt<sup>37</sup>, und der Johannes-Prolog, für den die Sophia-Theologie Pate gestanden hat<sup>38</sup>, finden das Interesse der feministischen

<sup>30</sup> M. Daly, *Jenseits von Gottvater*, Sohn & Co. München 1982, 33.

<sup>31</sup> Vgl. D. Sölle, *Vater, Macht und Barbarei*. Feministische Anfragen an autoritäre Religion, in: *Concilium* 17 (1981) 223–227.

<sup>32</sup> Radford-Ruether, *Sexismus*, 85.

<sup>33</sup> H. Pissarek-Hudelist, *Feministische Theologie – eine Herausforderung an Kirche und Theologie?*, in: W. Beinert (Hg.), *Frauenbefreiung und Kirche*, Regensburg 1987, 15–40, hier: 32.

<sup>34</sup> Vgl. F. Christ, *Jesus Sophia*, Zürich 1970, 154.

<sup>35</sup> Vgl. Moltmann-Wendel, *Land*, 125–127, R. Haughton, *Ist Gott ein Mann?*, in: *Concilium* 16 (1980) 264–270, hier: 266f, und H. Wöller, *Sophia (Weisheit)*, in: M. Kassel (Hg.), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1988, 45–58.

<sup>36</sup> Vgl. 1 Kor 1, 24. 30.

<sup>37</sup> Vgl. Wöller, *Sophia*, 52.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 55.

Exegese: „Jesus . . . war Träger und Sprecher der Weisheit, und so sind auch Christus und Sophia nicht zu trennen.“<sup>39</sup>

Die hellenistische Philosophie des Philo von Alexandrien im 1. Jahrhundert setzt an die Stelle der Sophia „logos“: „Schon in der frühen Logospekulation des Christentums, in der wir erst die Anfänge der späteren trinitarischen Gottesvorstellung beobachten können, wurde so die Möglichkeit, über eine eventuelle ‚weibliche‘ Seite Gottes nachzudenken, beseitigt.“<sup>40</sup>

Ganz untergegangen ist die Vorstellung der Weiblichkeit Jesu dennoch nicht. Vor allem in der Jesumystik des Mittelalters findet sich das Motiv der Mütterlichkeit Jesu<sup>41</sup>, das sich aber auch bereits in der patristischen Literatur des Ostens wie des Westens nachweisen läßt<sup>42</sup>. Die Jesumystik des Mittelalters, die derzeit bei Frauen auf große Beachtung stößt, erlebt in Juliana von Norwich im 14. Jahrhundert ihren theologischen und spirituellen Höhepunkt. In ihrem Werk „Sixteen Revelations of Divine Love“ von 1373<sup>43</sup> schreibt sie: „So ist unser Leben gegründet in unserer wahren Mutter Jesus, in ihrer ewigen vorausschauenden Weisheit . . . Von der Zeit an und jetzt und immerdar bis zum Jüngsten Tag wird er uns nähren und fördern, so wie es die höchste mütterliche Güte will und die Not der Kinder es verlangt.“<sup>44</sup>

Was Juliana mit ihrer Vorstellung von Jesus Christus als liebender Mutter den Schreckensbildern männlicher Zeitgenossen vom unerbittlichen Richter entgegensetzt, wird nicht von ungefähr gegenwärtig neu entdeckt. Zum einen fügt sich die Wiederentdeckung dieser Mystikerin in die derzeitige Renaissance der Mystik, keineswegs nur bei Theologinnen, ein. Zum anderen zeichnet Juliana ein Frauen entgegenkommendes Jesusbild, das die „fürsorgliche, Nahrung spendende, mütterliche Seite Jesu“<sup>45</sup> betont.

7. Jesus, der Mann, und die Folgen für die Frauen

Der Überblick über verschiedene Aspekte, wie Frauen Jesus sehen, dürfte gezeigt haben, welche herausragende Bedeutung er auch und gerade als Mann für den Glauben

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> R. Radford-Ruether, Das weibliche Wesen Gottes: Ein religiöses Problem von heute, in: Concilium 17 (1981), 217–223, hier: 219.

<sup>41</sup> Zu dieser Frage hat B. Fischer einen verdienstvollen Literaturbericht vorgelegt, der sich überwiegend auf Studien englischer Historikerinnen und Theologinnen bezieht. Vgl. Fischer, Jesus, 147–156.

<sup>42</sup> Fischer, ebd. 150f, führt Klemens von Alexandrien, Hippolyt, Gregor und Augustinus auf. Initiator für das Neuaufleben des Motivs von der Mütterlichkeit Christi (und entsprechend von der seiner Stellvertreter, besonders der des Abts) ist Anselm von Canterbury; es findet reiche Ausprägung bei B. von Clairvaux und den Zisterziensern (vgl. ebd., 151f).

<sup>43</sup> Vgl. zum Folgenden ebd. 148, 152ff.

<sup>44</sup> J. von Norwich, Sixteen Revelations, 14. Offenbarung, Kap. 63, hier zitiert nach: Fischer, Jesus, 153.

<sup>45</sup> Radford-Ruether, Wesen Gottes, 219.



von Frauen besitzt. Zugleich hat sich gezeigt, daß es „das“ Jesusbild von Frauen oder auch „das“ Jesusbild der feministischen Theologie nicht gibt. Um Jesus, den Christus, wird auch unter Frauen theologisch und spirituell gerungen, seiner Bedeutung für den eigenen Glauben und den anderer Frauen und Männer immer neu auf die Spur zu kommen gesucht.

Nur in einer Hinsicht sind sich die Ansätze feministischen Theologietreibens einig. Die Folgen, die sich für Frauen aus der Männlichkeit Jesu im Blick auf die Ämtertheologie und -pastoral ergeben, vorrangig der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt, findet einmütige Kritik. Die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt „Inter insigniores“ von 1977 argumentiert, die Rolle Christi in der Eucharistie könne sakramental nur zum Ausdruck gebracht werden, wenn eine natürliche Ähnlichkeit zwischen Christus und seinem Diener bestehe, diese aber bestehe nicht, wenn die Rolle Christi nicht von einem Mann übernommen werde. „Denn Christus war und bleibt ein Mann.“ (Nr. 53)

Hier ist nicht der Ort, die sattsam bekannten Argumente und Gegenargumente erneut aufzuführen, wohl aber, darauf hinzuweisen, daß zunehmend mehr katholische Frauen – und keineswegs nur die feministischen unter ihnen – sich die Frage stellen, „ob die Kirche wirklich begriffen hat, daß sich durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ihr Status grundlegend gewandelt hat oder nicht“<sup>46</sup>. Ist tatsächlich seine Männlichkeit das hervorsteckende Merkmal an Jesus Christus, das alle unerlässlich brauchen, die ihn repräsentieren? Haben nicht die die größtmögliche „natürliche Ähnlichkeit“ mit ihm, die seine Vorliebe für die Schwachen und Benachteiligten teilen, die, wie er, Einfühlung in ein fremdes Du wagen, die mit ihm, was ihnen auch begegnet, an Gott festhalten, an denen, ihm ähnlich, die Hoffnung auf Gottes Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens sichtbar wird?

Jesus in dieser Weise in der Welt leibhaftig zu machen fordert Frauen und Männer, die ihm zu folgen suchen, gleichermaßen heraus<sup>47</sup>. Züge an Jesus Christus, die dazu ermutigen, zeichnen eindrucksvoll die Versuche von Frauen, sich ihm kritisch, liebend und glaubend zu nähern.

<sup>46</sup> N. Foley, Zölibat in der Männerkirche, in: Concilium 16 (1980) 242–251, hier: 245.

<sup>47</sup> Vgl. aus männlicher Sicht dazu neuerdings L. Swidler, Der umstrittene Jesus, Stuttgart 1991.