

# Vom einsamen Helden zur messianischen Gemeinschaft

## *Feministische Versuche, die Bedeutung Jesu neu zu erschließen*

**Nach der Kritik an der Männlichkeit des Erlösers und einer leidensbetonten Opfertheologie fragt feministische Christologie nach konkreten Heilserfahrungen von Frauen. Aus diesem Blickwinkel wird Jesus Christus nicht bedeutungslos, aber »relativiert«: in Beziehung gesetzt.**

● Jede Zeit hat ihren eigenen Jesus und zu meist gleicht er auffällig dem Autor, der sich mit ihm beschäftigt. Bereits im 19. Jahrhundert gelangte Albert Schweitzer zu der Einsicht, dass alle Jesusbilder zeitgebundene Konstruktionen sind, geschaffen mit Hilfe »historischer Phantasie«. In seinem berühmten Werk »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung«<sup>1</sup> beschreibt er die unterschiedlichen Jesusbilder, die die moderne Suche nach dem historischen Jesus und die damit verbundene Kritik an der Macht kirchlicher Institutionen und universeller dogmatischer Wahrheiten hervorgebracht hat. Die traditionellen theologischen Auffassungen von Offenbarung, Erbsünde und Erlösung waren im Lichte der Aufklärungsideale problematisch geworden. Alle der Vernunft widerstrebenden Aussagen, darunter auch das Dogma von Chalcedon mit seiner Zwei-Naturen-Lehre, mussten sich einer kritischen Revision unterziehen. Errungenschaften und Sackgassen der modernen Jesus-Forschung sind in

zwischen deutlich geworden, aber die damals aufgeworfene Frage: Wer war Jesus von Nazaret? hält bis auf den heutigen Tag die exegetische und systematisch-theologische Forschung in ihrem Bann.

Auch feministisch-christologische Entwürfe entstanden auf dem Hintergrund dieser modernen Jesusforschung und der damit verbundenen Frage nach dem historischen Jesus und seinem Verhältnis zum Christus des Glaubens. Neu an ihnen ist die geschlechtsspezifische Sichtweise, mit der sie die biblischen Geschichten und die (klassischen) christologischen Aussagen über Jesus betrachten. Ist die Bedeutung Jesu Christi für Männer und Frauen gleich? Können Frauen bestätigen, dass dasjenige, was Männer Jahrhunderte hindurch als göttliches Heil für alle Menschen definierten und tradierten, tatsächlich auch den Heilsvorstellungen von Frauen entspricht? Um Antworten auf diese Fragen zu finden, wurden historische Erfahrungen von Frauen und deren Lebenswirklichkeit zum locus theologicus und damit zu neuen möglichen Fundorten der Heilsoffenbarungen Gottes. Ganz im Sinne der Ideale der Aufklärung wurden patriarchale Aspekte der klassischen Christologie, die nicht zur Freiheit und Gleichheit von Frauen führten, kritisiert.

Frauen ergriffen das Wort und gaben selbst Antworten auf die biblische Frage: »Ihr aber, für wen haltet ihr mich?« Im Folgenden gehe ich näher auf die Entwicklungen im feministisch-christologischen Diskurs und auf die dort gewonnenen Einsichten ein.<sup>2</sup>

## Exklusiv männlich

● In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begann mit dem Buch *Jenseits von Gottvater*, Sohn & Co ein neues Kapitel in der Theologiegeschichte der westlichen Welt. In diesem inzwischen zum Klassiker der Feministischen Theologie zählenden Werk analysierte die nordamerikanische Theologin und Philosophin Mary Daly die großen Themen der Theologie aus feministischer Sicht, darunter auch die Christologie. Daly schrieb damals:

»Die Frauenbefreiung wird logischerweise dazu führen, dass viele christologische Formeln, welche die Idolatrie der Person Christi widerspiegeln und fördern, an Glaubwürdigkeit verlieren. (...) Es wird, meine ich, immer deutlicher werden, dass die ausschließlich männlichen Symbole für das Ideal der »Inkarnation« oder das Ideal der Suche des Menschen nach Erfüllung nicht ausreichen. So, wie eine nur männliche Bilderwelt und Ausdrucksform für die Gottheit an Glaubwürdigkeit verliert, so wird vielleicht auch der Gedanke einer einzigen göttlichen Inkarnation in einem Menschen männlichen Geschlechts im religiösen Bewusstsein der zunehmenden Erkenntnis Platz machen, dass die Macht des Seins in allen Menschen ist. (...) Es geht nicht darum, zu leugnen, dass sich eine Offenbarung in der Begegnung mit der Person Jesu vollzogen hat. Aber es muss bekräftigt werden, dass die schöpferische Gegenwart des Wortes (Verb) sich in jedem historischen Augenblick of-

fenbaren kann, in jedem Menschen und in jeder Kultur.«<sup>3</sup>

Seit diesen prophetischen Worten sind nahezu dreißig Jahre vergangen. Daly selbst kehrte dem Christentum den Rücken, da sie den Gedanken der einmaligen Fleischwerdung Gottes in einem Mann für nicht reversibel sexistisch hielt und dessen Opfertod am Kreuz für sie die Nekrophilie der christlichen Religion unterstrich.

Obwohl viele feministische Theologinnen die Kritik Dalys an der Frauenfeindlichkeit der christlichen (Erlösungs-)Symbolik teilten, wollten sie die Hoffnung nicht aufgeben, dass das Christentum von innen heraus zu reformieren sei. Für sie wurde die von der nordamerikanischen Theologin Rosemary Radford Ruether gestellte Frage: »Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?« zum Inbegriff der reformgesinnten feministisch-christologischen Kritik. Ruether rea-

### »keine physische Ähnlichkeit mit dem Erlöser«

gierte mit dieser Frage auf die 1976 herausgegebene Erklärung des Vatikans gegen die Zulassung der Frauen zum Priesteramt. Darin vertritt der Vatikan die Auffassung, dass die Ordination der Frauen ausgeschlossen sei, da Frauen keine physische Ähnlichkeit mit dem Erlöser vorweisen können.

Ruether zeigte die Absurdität einer derartig bio-ontologischen Argumentation auf und beantwortete die von ihr zunächst rhetorisch beabsichtigte Frage positiv. In ihren Augen konnte Jesus der Erlöser von Frauen sein, da seine herrschaftskritische Botschaft und die damit verbundene befreiende Praxis die Option Gottes für die Marginalisierten verkörpert habe. Dabei sei nicht sein Mannsein, sondern sein befreiendes Menschsein entscheidend gewesen.

## Reinterpretationen Jesu

● Während Daly vor allem den Sexismus traditioneller Christologie angeklagt hatte, betonte Ruether die Interdependenz unterschiedlicher Unterdrückungsmechanismen, die in den traditionellen Christologien zusammentreffen. Neben dem Sexismus galt ihre Kritik auch dem diesen Christologien innewohnenden Antijudaismus, Rassismus und Imperialismus.

Im Laufe der Jahre wurden diese Themen zum Brennpunkt der feministisch-christologischen Diskussion, da die von den unterschiedlichen Unterdrückungsmechanismen Betroffenen sich immer nachdrücklicher zu Wort meldeten.

Jüdische Frauen klagten den inhärenten Antijudaismus eines zum Frauenfreund erklärten Jesus an.<sup>4</sup> Wie war es zu diesem Antijudaismus gekommen? Feministische Theologinnen gingen in den biblischen Geschichten auf die Suche nach neuen frauenfreundlichen Interpretationen Jesu. Ebenso wie in klassischer Christologie versuchten auch sie, das Besondere in ihm aufzu-

### »zum Frauenfreund erklärt«

zeigen. Sie gelangten zu der Überzeugung, dass Jesus Frauen als gleichberechtigt betrachtet habe und somit einen besonders positiven Umgang mit ihnen pflegte. Aufgrund dieser Tatsache erklärten sie ihn zu ihrem Befreier.

Dieser modernisierte Jesus – im Zeitalter der Emanzipation der Frau zum Feministen ausgerufen – wurde auf dem Hintergrund eines Judentums präsentiert, das als frauenunterdrückende Gesetzesreligion karikiert wurde. Unter Zuhilfenahme dieses – auch von den theologischen Vätern benutzten – Kontrastdenkens versuchten christliche Frauen, ihre feministisch-christliche Identität apologetisch in der Einzig-

artigkeit des »historischen Jesus« zu verankern. Ihr Versuch scheiterte an der Antijudaismuskritik, die deutlich machte, dass ein derartiger Versuch einer feministischen Re-Interpretation Jesu noch nicht den Bruch mit einer die »anderen« ausgrenzenden christologischen Tradition vollzogen hatte.

Auch Befreiungstheologinnen aus der so genannten Dritten Welt meldeten sich kritisch zu Wort. Sie zeigten den eurozentrischen Charakter Feministischer Theologie und Christologie auf und legten eigene Entwürfe einer in ihrem Kontext befreienden Christologie vor.<sup>5</sup> Schwarze Frauen aus Nordamerika weisen auf die Notwendigkeit einer Rassismusanalyse hin und fordern aus womanistischer Sicht eine Christologie, die ihrer dreidimensionalen Erfahrung von Rassismus, Sexismus und Klassenherrschaft gerecht wird. Für sie ist Jesus der göttliche Mitleidende, der ihnen hilft, in schwierigen Lebensumständen zu überleben.<sup>6</sup>

Afrikanische Theologinnen sehen Jesus als Heiler, der böse Geister vertreibt, Kranke heilt und als guten Freund, der sie schützend vor den sie unterdrückenden Mächten auf ihrem Lebensweg begleitet. Sie identifizieren sich mit ihm, da er in ihren Augen ein sorgsames »mütterliches« Leben in Beziehung zu anderen gelebt hat. Dadurch ist er für sie die Verkörperung eines Lebens, so kraftvoll, dass es durch den Tod hin-

### »sorgsames, mütterliches Leben«

durchbrechen und neues Leben schenken konnte und kann. Für afrikanische Frauen ist demnach sowohl der erlösende als auch der mitmenschliche Aspekt Jesu von Bedeutung.<sup>7</sup> Die ghanesische Dichterin Efu Kuma beschreibt in ihrer Poesie die Erfahrungen afrikanischer Frauen mit Jesus:

»Jesus: Er wandert in unseren Herzen umher  
und weiß, was darin ist.  
Wenn wir mit ihm wandern  
und auf Schwierigkeiten stoßen,  
fürchten wir uns nicht,  
auch wenn der Teufel selbst zum Löwen wird  
und uns als seine Beute jagt.  
Wir fühlen keine Angst:  
Jesus streckt seine Hand aus  
und siehe, Satan ist eine Maus!«<sup>8</sup>

Auch asiatische Frauen bestimmen die Bedeutung Jesu aus ihren Erfahrungen heraus neu, wobei sie sich von den kolonialen Christusbildern befreien und den Reichtum der religiösen Vielfalt Asiens in ihre christologischen Ansätze mit einbeziehen wollen. Auch hier sind es die Erfahrungen von Frauen in Indien, China, Südkorea und auf den Philippinen, die als Fundort christologischer Aussagen dienen.<sup>9</sup> Die südkoreanische Theologin Chung Hyun Kyung sucht in den Lebensgeschichten koreanischer Minjung-Frauen nach Anknüpfungspunkten für ihre Überlegungen zur Christologie. Sie stößt dabei sowohl auf traditionelle Christusbilder, die

### »neue weibliche Bilder«

von asiatischen Frauen umgeformt werden, als auch auf neue weibliche Bilder.<sup>10</sup> Eines davon findet sie in der Tradition der SchamanInnen, die Frauen helfen, ihr han – tief gewurzelte Gefühle, die aus dem Erleiden von Unrecht entstehen<sup>11</sup> – zu entwirren. Diese SchamanInnen seien die PriesterInnen des Han-pu-ri, einer heilsamen, Leben spendenden und auf Befreiung hin ausgeprägten Kraft. Chung vergleicht deren Handlungen mit den biblischen Taten Jesu, der ebenfalls böse Geister austrieb und Kranke heilte, und gelangt zu der Überzeugung, dass diese Scha-

manInnen Bagong Kristo, ein neuer Christus, sind. Chung erwähnt in ihrer Darstellung auch nicht-personengebundene Jesus/Christusbilder asiatischer Frauen. Als Beispiel wählt sie das Gedicht einer indischen Frau, die in einer vom Hunger heimgesuchten Gegend Jesus in Form eines Getreidekorns begegnet:

»Jeden Mittag um zwölf  
in der versengenden Hitze  
kommt Gott zu mir  
in der Gestalt von  
zweihundert Gramm Haferbrei.

Ich kenne ihn in jedem Getreidekorn,  
ich schmecke ihn in jedem Happen,  
ich halte sein Mahl mit ihm,  
wenn ich schlucke,  
denn er hält mich am Leben  
mit zweihundert Gramm Haferbrei.

Ich warte bis zur nächsten Mittagsstunde  
und nun weiß ich, dass er kommt:  
Ich kann hoffen,  
noch einen weiteren Tag zu leben,  
denn du hast Gott zu mir kommen lassen  
als zweihundert Gramm Haferbrei.

Ich weiß jetzt, dass Gott mich liebt –  
erst seitdem du das möglich machtest.  
Nun weiß ich, was du meinst,  
wenn du sagst,  
dass Gott diese Welt so lieb hat,  
dass er seinen geliebten Sohn gibt  
in jeder Mittagsstunde durch dich.«<sup>12</sup>

In all diesen christologischen Entwürfen wird die Vielfalt an kontextuellen Erfahrungen und Geschichten von Unheil und Heil von Frauen in unterschiedlichen Kulturen sichtbar. Gemeinsam ist ihnen ein Verlangen nach Heilwerden, das eine Spiritualität des Lebens – des guten

Lebens für alle – ins Zentrum der christologischen Überlegungen rückt. Dabei ist der Blick auf die konkrete alltägliche Wirklichkeit von

### »Spiritualität des guten Lebens für alle«

Frauen gerichtet, in der sich Heil und Unheil vollzieht. Hier entspringt das gemeinsame Verlangen nach Befreiung aus patriarchalen Strukturen und nach der Realisierung des vollen Menschseins von Frauen (und Männern).

Mit diesem Ziel vor Augen üben feministische Theologinnen Kritik an dogmatisch-christologischen Aussagen, die Jesu Männlichkeit zum Ausschluss von Frauen benutzen, die ihn triumphalistisch zum exklusiven Heilssymbol erklären, zum »einsamen Helden«, auf dessen Schultern die Erlösung der ganzen Welt ruht. An die Stelle der klassisch-dualistischen Weltsicht tritt eine beziehungsorientierte, die Gott und Mensch nicht zu Gegensätzen, sondern zu Partnern macht, verbunden in einer Reich-Gottes-Vision, die Gerechtigkeit für alle Menschen und den gesamten Kosmos fordert. Nicht Jesu Tod und Auferstehung stehen als Erlösungsmodell im Vordergrund<sup>13</sup>, sondern seine gerechte Lebenspraxis, in der Gott als Macht in Beziehung anwesend war und die auch heute noch im Leben all jener Frauen und Männer sichtbar wird, die sich für das Zustandekommen der biblischen Reich-Gottes-Vision einsetzen.<sup>14</sup>

### Christaphanien

● Die Suche nach einer für Frauen heilsamen Christologie aus feministisch-ökumenischer Sicht ist in vollem Gang. Dabei geht es nicht mehr nur um die Reinterpretation Jesu, sondern auch um die Benennung dessen, was Heil und Befreiung

im Leben von Frauen in verschiedenen Kulturen bedeuten. Immer wieder tauchen in den unterschiedlichen christologischen Ansätzen Geschichten und Bilder von weiblichen Erlöserfiguren auf. Die bereits genannten Schamaninnen bei Chung sind ein Beispiel unter vielen. Auch mir erscheint es wichtig, kreative »frauenbewusste« Heilsvorstellungen und -geschichten in das Nachdenken über die Re-Vision der Christologie mit einzubeziehen, sie zu fördern und aus feministisch-christologischer Sicht eigen-sinnig visionär mit ihnen zu experimentieren. Aus diesem Grund habe ich den Begriff Christaphanien entwickelt.<sup>15</sup>

Der erste Teil des Wortes – Christa – soll christliche Frauen in unterschiedlichen Kulturen dazu einladen, ihre Erfahrungen und Geschichten über Unheil und Heil, über Kreuzigung und Auferstehung zu erzählen und gemeinsam zu reflektieren. Dabei ist Christa kein Ersatz für Christus. Vielmehr hat Christa die Funktion, den Erfahrungen von Frauen Nachdruck zu verleihen und sowohl im sprachlichen wie im bildlichen Bereich die Selbstverständlichkeit eines männlichen Christusbildes zu durchbrechen. Sie ist das

### »Offenbarung Gottes auch in einem Frauenkörper«

sichtbare Zeichen dafür, dass sich die fortdauernde Möglichkeit der Offenbarung Gottes auch in einem Frauenkörper vollziehen kann.<sup>16</sup> Im Rahmen einer feministischen Hermeneutik der kreativen Imagination soll sie die Vorstellungskraft von Frauen anregen, um so mögliche andere als die gängigen Heilsvorstellungen aufzuspüren.

Der zweite Teil des Wortes dagegen – phanien – hat die Funktion, diese Heilsvorstellungen und die damit verbundene Idee der Machbarkeit des Heils für Frauen wieder zu relati-

vieren. Phänomene soll daran erinnern, dass auch die Bemühungen, heilsame Vorstellungen von Christa zu schaffen, den Weg aller Ideologie gehen und sich in ihr Gegenteil verkehren können. Es soll die Erinnerung an Epiphanien wach halten, an die plötzlichen und unerwarteten Momente, in denen das Heilige erscheinen/geschehen kann. Somit geht es bei Christaphanien nicht nur darum, Heilsvorstellungen und Heilssehnsüchte von Frauen sichtbar zu machen, sondern auch um die Bereitschaft, sich dem zu öffnen, was nicht nur im positiven Sinne überrascht und verwundert, sondern die eigenen Heilsvorstellungen möglicherweise unangenehm kritisiert, verändert und vielleicht als unzulänglich für das gute Leben aller entlarvt. Ich hoffe so, dass Christa nicht zu einem dogmatischen Bild erstarren kann, sondern den beweglichen Charakter des Suchens behält.

Um bei dieser Suche nach messianischen Vorstellungen und Geschichten von Frauen, in denen sich das Christusgeschehen in kontextuellen Christaphanien re-lokalisiert, nicht spezifische Vorstellungen von Heil zu verabsolutieren, ist die Begegnung und die Kommunikation über kontextuelle Erfahrungen von Heil und Unheil eine Notwendigkeit. Nicht in von vorn herein aufgestellten Wahrheitsansprüchen und dem

### **»auf Begegnung angelegtes Kommunikationsprojekt«**

Festhalten an einer Logik der Einheit, sondern in der Interaktion mit andersartigen Heils- und Unheilserfahrungen sind meines Erachtens Momente göttlicher Offenbarung zu suchen und liegen Möglichkeiten für eine inhaltliche Bestimmung der Christusinterpretation. In diesem Sinne handelt es sich bei der Re-Vision der Christologie aus feministischer Sicht um ein auf Begegnung hin angelegtes Kommunikationsprojekt, in

dem es gilt, die Differenzen im Unheils- und Heilsverständnis heilsam zu nutzen. Diese Begegnungen mit den »konkreten anderen« werden zum Ort des Wahrheitsgeschehens.

Hiermit ist die Re-Vision der Christologie aus feministisch-ökumenischer Sicht nicht länger eine Variation im traditionellen Spiel um den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus. An die Stelle der Re-Interpretation der Person Jesu als Herz der Christologie und seiner damit oftmals verbundenen heldenhaften Einzigartigkeit tritt eine Vielfalt an Geschichten von Menschen, die miteinander auf der Suche sind nach zeitgemäßen Antworten auf die Frage, was Unheil und Heil heute für sie in all ihrer Verschiedenheit bedeuten. Die darin auftauchenden Differenzen werden nicht ausgegrenzt, sondern fruchtbar gemacht. Gemeinsam begibt man sich auf die Suche nach einer christlichen Identität, die das Anderssein der anderen nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung für die eigene

### **»keine auf Einheit fixierte Christologie«**

eigene Identität auffasst, eine Identität die nicht feststeht, sondern stets im Wandel begriffen ist. Es entsteht Raum für Christaphanien, für die Wahrnehmung von und die Konfrontation mit den Unheils- und Heilserfahrungen der anderen. Die Anerkennung der selbst bestimmten »Andersartigkeit der anderen« und die damit verbundene Pluralität der Heilsvorstellungen machen eine auf Einheit fixierte Christologie unmöglich.<sup>17</sup>

Und wo bleibt Jesus? Wird das christliche Glaubensbekenntnis zu ihm als dem Christus nicht bedeutungslos? Meines Erachtens ist das nicht der Fall. Seine Bedeutung verschiebt sich lediglich. Es ist die Einladung nicht an ihn, sondern mit ihm zu glauben.

<sup>1</sup> A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2 Bände, 3. Auflage, Gütersloh 1977.

<sup>2</sup> Vgl. den Übersichtsartikel von: D. Strahm, *Jesus Christus*, in: E. Gössmann u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 200-207 (eine gründlich überarbeitete Neuauflage erscheint in Kürze).

<sup>3</sup> M. Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, 2. Aufl., München 1978, 88-90.

<sup>4</sup> J. Plaskow, *Feminist Antijudaism and the Christian God*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 7 (1991) 2, 99-108.

<sup>5</sup> Vgl. zu feministisch-christologischen Entwürfen aus unterschiedlichen Kulturen: D. Strahm, *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Luzern 1997; M. Kalsky, *Christaphanien, Die Re-Vi-*

*sion der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2000.

<sup>6</sup> J. Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus. Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta 1989. K.D. Brown Douglas, *The Black Christ*, Maryknoll/New York 1994. <sup>7</sup> E. Amoah/M. A. Oduyoye, *Wer ist Christus für afrikanische Frauen?*, in: *Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort*, Luzern 1992, 69-87.

<sup>8</sup> Zitiert nach: Kalsky, *Christaphanien*, 219.

<sup>9</sup> Vgl. zu feministisch-christologischen Ansätzen im Kontext Asiens: P.-I. Kwok, *Introducing Asian Feminist Theology*, Sheffield 2000, 79-97.

<sup>10</sup> H.K. Chung, *Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*, Stuttgart 1992, 109-138.

<sup>11</sup> Vgl. N-S. Kang, Han, in: L.M. Russell/J.S. Clarkson

(eds), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville 1996, 134-135.

<sup>12</sup> Zitiert nach: Kalsky, *Christaphanien*, 254-255.

<sup>13</sup> Vgl. zur Diskussion um die Christologie und Kreuzestheologie im europäischen Kontext: D. Strahm/R. Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg/Luzern 1991; R. Jost/E. Valtink (Hg.), *Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie*, Gütersloh 1996; C. Janssen/ B. Joswig (Hg.), *Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien*, Mainz 2000.

<sup>14</sup> Vgl. zur Theologie der Beziehung: C. Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986; Mary Grey, *Jesus – Einsamer Held oder Offenbarung*

*beziehungshafter Macht?*, in: Strahm/Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden*, 148-171; E. Moltmann-Wendel, *Beziehung – Die vergessene Dimension der Christologie*, in: ebd., 100-111; R.N. Brock, *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, New York 1988.

<sup>15</sup> Kalsky, *Christaphanien*, 319ff.

<sup>16</sup> Vgl. zum Thema der Inkarnation Gottes im weiblichen Körper: A.-C. Mulder, *Divine Flesh, Embodied Word. Incarnation as a hermeneutical key to a feminist theologian's reading of Luce Irigaray's work*, Utrecht 2000; J. Hopkins, *Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können*, Grünewald 1996, 117-126.

<sup>17</sup> Kalsky, *Christaphanien*, 303-329.

»Die christliche Offenbarung erschöpft nicht – und kann es nicht – das Geheimnis des Göttlichen; sie entkräftet auch nicht die authentische göttliche Offenbarung durch prophetische Gestalten und andere religiöse Traditionen. Das Engagement im persönlichen Glauben und die Öffnung für den Anderen müssen sich darum verbinden. Eine ›konstitutive‹ Christologie, die das universale Heil im Ereignis Jesus Christus bekennt, scheint das eine wie das andere zu ermöglichen. Die christliche Identität, wie sie seit Generationen verstanden wurde, ist mit dem Glauben an die konstitutive ›Mittlerschaft‹ und die ›Fülle‹ der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus verbunden. Aber eine solche Christologie lässt ... Raum für andere göttli-

che Vermittlungen und Offenbarungen. (...) Es scheint, dass eine Vertiefung der Christologie fruchtbarere Wege eröffnen würde, die sowohl die Erfordernisse eines wirklichen Pluralismus als auch jene der christlichen Identität respektieren würde. Ohne in einer ruinösen Trennung von ewigem Wort und inkarniertem Wort zu enden, ist es erlaubt ... die Ökonomie des inkarnierten Wortes als Sakrament einer umfassenderen Ökonomie zu betrachten, nämlich jener des ewigen Wortes Gottes, die mit der religiösen Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfällt.«

*Jacques Dupuis SJ., Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme, in: NRT 120 (1998) 544-563, hier 556.*