

Zur Einführung

»Die Menschheit Jesu in ihrer ganzen staunenswerten Integrität anzuerkennen kann und muss vielleicht die beste Weise sein, sich zu seiner Göttlichkeit als Christus zu bekennen – in einer geheimnisvollen Dialektik.«¹

Seit ihrem Erscheinen im Oktober 2006 hat die ›Bibel in gerechter Sprache‹² die vielfältigsten Reaktionen und Stellungnahmen hervorgerufen, so auch zur Christologie in ihren Übersetzungen des Neuen Testaments. Zwischen wohlwollender, ja begeisterter Aufnahme bis hin zu entschiedener Ablehnung zeigte sich ein buntes Spektrum. So meint etwa der Rat der EKD in einer Stellungnahme zur ›Bibel in gerechter Sprache‹: »Bei der Wiedergabe und damit dem Verständnis der Hoheitstitel Jesu (insbesondere im Falle von ›Herr‹, ›Menschensohn‹ und ›Christus‹) werden zentrale Inhalte des Bekenntnisses zu Jesus Christus als unserem Heiland und Erlöser in Frage gestellt«³. In der Gemeindepraxis

-
1. Maria Clara Lucchetti Bingemer/Erik Borgmann/Lisa Sowle Cahill/Andrés Torres Queiruga, Jesus – eine nicht reduzierbare Vielfalt von Erzählungen, in: Concilium 44 (2008) 259–261, Zitat 261; vgl. den Beitrag von Bärbel Wartenberg-Potter in diesem Band.
 2. Bibel in gerechter Sprache, hg. von Ulrike Bail, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Erhard Domay, Jürgen Ebach, Claudia Janssen, Hanne Köhler, Helga Kuhlmann, Martin Leutzsch, Luise Schottroff, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1. u. 2. Aufl. 2006, 3. Aufl. 2007.
 3. Titel der Stellungnahme: »Die Qualität einer Bibelübersetzung hängt an der Treue zum Text« vom 31. März 2007, u. a. in: epd-Dokumentation Nr.17/18 (»Kontroverse um die ›Bibel in gerechter Sprache‹«), 24. April 2007, 14f.; Zitat unter Ziffer 3.d. (15). Zum kirchlichen Gebrauch der ›Bibel in gerechter Sprache‹ urteilte der Rat der EKD damals: »Die ›Bibel in gerechter Sprache‹ eignet sich nach ihrem Charakter und ihrer sprachlichen Gestalt generell nicht für die Verwendung im Gottesdienst« (Punkt 2., ebd. 14). Dies wurde in der Öffentlichkeit teilweise als amtliches Verbot verstanden, solches gehört freilich nicht zu den Befugnissen des Rates, s. dazu das Statement von Prof. Dr. Harald Schroeter-Wittke auf dem Symposium »Sola scriptura – Zur Aktualität des protestantischen Erbes. Kritische Auseinandersetzung mit der Bibel in gerechter Sprache«, Kassel,

hingegen kommt es bei der Arbeit mit dieser Übersetzung zu Erfahrungen, die ein anderes Urteil ermöglichen: »Es gibt aus meiner Sicht kaum etwas Wertvolles, als dass Menschen wieder fragen: Wer ist denn Jesus Christus für mich? Was heißt denn ›Jesus Christus sei mein Herr‹? Es ist doch nicht allein damit getan, dieses Wort ›Herr‹ auszusprechen. Glauben entsteht da, wo diese Fragen – um einen Romantitel zu zitieren – ›mit brennender Geduld‹ gestellt werden. Und das erlebe ich in der Arbeit mit der Bibel in gerechter Sprache gegenwärtig bei den Frauen, mit denen ich zu tun habe. Und ich empfinde es als etwas ganz Wertvolles. Hier, behaupte ich, geht es um Glaubensprozesse.«⁴

Welche Übersetzungslösungen erscheinen den einen bekenntniswidrig und den anderen als Stärkung für ihren Glauben? Für das griechische Wort *kyrios* finden sich im Bezug auf Jesus neben der traditionellen Übersetzung mit »Herr« und neuen Lösungen wie »Befreier« auch verbale Wiedergaben wie »dem wir gehören«, »zu dem wir gehören«, »der uns leitet«, um die Bedeutung dieses besonderen Herrschaftsverhältnisses zu erschließen. Das griechische Wort *christos* wird neben der geläufigen lateinischen Wiedergabe mit »Christus« auch ins Deutsche übersetzt – »der Gesalbte« – oder mit »Messias« in der gräzisierten Form des ursprünglich hebräischen *maschiach* wiedergegeben, um den alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der Messias Hoffnung anklingen zu lassen, was auch andere Bibelübersetzungen bevorzugen⁵. Der griechische Ausdruck *hyios tou anthropou* wird entsprechend seiner Grundbedeutung u. a. mit »Mensch« übersetzt statt mit dem sonst gewählten wissenschaftlichen Kunstwort »Menschensohn«⁶, *hyios* nicht nur mit »Sohn«, sondern gemäß seiner Bedeutung auch mit »Kind«. Die Abweichung von einer bestimmten alten oder auch recht neuen Übersetzungstradition bedeutet also keineswegs eine

20.4.2007, in: epd-Dokumentation Nr.23, 29. Mai 2007, 22–24: »... weil der Rat der EKD in liturgicis überhaupt keine Kompetenz hat, weder qua Amt noch offenbar auch inhaltlich. Das ius liturgicum liegt in vielen Kirchen Deutschlands glücklicherweise immer noch bei den Gemeinden« (23).

4. Theologische Referentin Gundula Döring auf der Abschlussdiskussion des o. g. Symposiums (Anm. 3) in: epd-Dokumentation Nr.23, 29. Mai 2007, 30.
5. Z. B. die Übersetzung des Neuen Testaments von Fridolin Stier.
6. Diese Wiedergabe von *hyios tou anthropou* findet sich z. B. für Mk 2,28 in den Lutherübersetzungen erst seit der Revision von 1956; in der Revision von 1912 steht »des Menschen Sohn« und Luther selbst übersetzte »DES MENSCHEN SON« (1545). Zum sog. Hoheitstitel »Menschensohn« s. die folgenden Beiträge in diesem Band von Luise Schottroff, Heilungsgemeinschaften, und bes. von Carsten Jochum-Bortfeld, »Denn der Mensch ist nicht gekommen ...«.

Abweichung vom biblischen Text selbst.⁷ Mit einem in der Welt der Bibelausgaben bisher einmaligen Hilfsmittel sind die jeweiligen Wiedergaben dieser Bekenntnisaussagen über Jesus für alle Lesenden überprüfbar: In Umschrift erscheinen die griechischen Begriffe am Rand des Textes, die dafür stehenden Wörter in der Übersetzung sind graphisch gekennzeichnet und ein Glossar erläutert diese und andere wichtigen theologischen Begriffe.⁸ So werden Übersetzungsentscheidungen offen gelegt und überprüfbar gemacht.

Was bedeutet die partielle Abweichung von einer Übersetzungstradition, die im Sinne einer Annäherung an den biblischen Text unternommen wird, für die Christologie? Ist es möglich, Antworten auf die Frage Dietrich Bonhoeffers »Wer ist Christus für uns heute?«⁹ zu finden, indem die Bibel neu übersetzt wird? Die Antwort der Reformation und auch die aller anderen zeitgenössischen Bibelübersetzungen lautet schlicht: ja! Denn sie sind jeweils Versuche, wie zeitbedingt auch immer, die Erzählungen und Aussagen der griechischen Texte über Jesus in ihrer Lebendigkeit sowohl auf der historischen als auch der gegenwärtigen Ebene zu erschließen. Möglicherweise kommen dabei wichtige Momente der biblischen Texte zum Tragen, die andere Übersetzungen nicht so deutlich gesehen haben. Im Falle der ›Bibel in gerechter Sprache‹ hat der Versuch, nicht immer nur »Herr, Herr« zu sagen – so die Übersetzung von Mt 7,22 in anderen Bibelausgaben – die Chance eröffnet, das Besondere des Herr-Seins Jesu auch sprachlich deutlicher werden zu lassen: Denn die Anrufung *dieses* Herrn ist eine Absage an alle Herren in der Welt, eine Infragestellung herrschaftlicher Strukturen unter Menschen überhaupt (Mk 10,42–45; 1 Kor 7,22f.). Das Verständnis dieses herrschaftskritischen Schwerpunkts in der Jesusüberlieferung wird durch die Rede von ›Hoheitstiteln‹ nicht ohne weiteres gefördert. Doch vor allem durch die inhaltliche Erschließung der ›Titel‹ im Kontext der im Folgenden exemplarisch untersuchten Evangelien und Paulusbriefe wird deutlich: Dieser ›Herr‹ Jesus ist kein Herrscher, der unterdrückt

-
7. Vgl. die Stellungnahme des Herausgabekreises der ›Bibel in gerechter Sprache‹: »Tradition erneuern – Glauben stärken«, in epd-Dokumentation Nr.31, 24. Juli 2007, 4–9, 6f. (auch unter www.bibel-in-gerechter-sprache.de). Dieser Text wurde verfasst aus Anlass des Gesprächs des Rats der EKD mit Mitgliedern des Herausgabekreises, das erst einige Zeit nach der Erklärung des Rats, am 22. Juni 2007, in Berlin stattfand.
 8. Bibel in gerechter Sprache, 2331–2382, erläutert außerdem in der Einleitung 15f.; vgl. die Art. *kyrios* (2367ff.), *maschach* (2369f.) und *hyios* (2361).
 9. Vgl. dazu die Beiträge von Luise Schottroff/Renate Wind (zu Dorothee Sölle) sowie von Bärbel Wartenberg-Potter diesem Band.

(Mt 11,28–30), sondern richtet die Schwachen auf und gibt ihnen die göttliche Kraft, selbst andere aufzurichten und zu heilen (Mt 10,7ff.). Ein ›hoheitlicher‹ Abstand im Sinne von Hierarchie, Dominanz und Unterwerfung zwischen Jesus als dem ›Titelträger‹ und den Menschen, denen er sich zuwendet und die sich ihm zuwenden, zeigt sich in den Texten nicht. Das hat Folgen für die Strukturen in den Gemeinschaften und Gemeinden, die sich auf Jesus als Christus, als Messias berufen (Gal 3,27f.).

Die exegetischen Beiträge dieses Bandes widmen sich diesem Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie und beziehen sich auf Übersetzungen der ›Bibel in gerechter Sprache‹:

In ihrer christologischen Erschließung des gesamten Matthäusevangeliums unter dem Titel »Heilungsgemeinschaften«, die besonders auch das bisher herrschende Verständnis von ›Hoheitstiteln‹ kritisch beleuchtet, zeigt *Luise Schottroff*: »Christus ist von seinen Geschwistern nicht zu trennen. Die Nachfolgegemeinschaft wartet auf das Kommen Gottes. Die Nachfolgegemeinschaft partizipiert an den messianischen Taten Christi. Der Messias und Sohn Gottes ist ein Mensch unter Menschen, deshalb wird er zum Boten Gottes.« »Es geht gerade nicht um seine Hoheit, Exklusivität und Besonderheit, sondern um die Wiederholbarkeit des Lebens und der Taten ›bis Zeit und Welt vollendet sind‹ (28,20)«. Die »Hoffnung Israels ist Mitte des neuen Bundes«. Die Vision der Heilung Israels und die Vision der Heilung aller Völker und der ganzen Welt gehören zusammen. Dabei wird auch deutlich, dass die Jüngerinnen und Jünger, die Zwölf sowie das Volk um Jesus in der Nachfolge sich nicht gegeneinander abgrenzen lassen und warum die große Zahl der Krankenheilungen für das Evangelium so wichtig ist.

Die kommunikativen Strukturen der sozialen Gemeinschaft, die das Johannesevangelium infolge seiner weisheitlichen und pneumatologischen Christologie entwirft, werden von *Carsten Jochum-Bortfeld* in ihrem Kontrast zu den antiken herrscherlichen Machtkonzepten herausgearbeitet: »Nicht eine einzige Person kann die Wahrheit Christi für sich reklamieren. Nur im Miteinander der Gemeinde ist Christus als Wahrheit, Weg und Leben gegenwärtig ... Jesus, die Weisheit in Person, initiiert Prozesse und schafft Räume, in denen Männer und Frauen ihr volles Menschsein leben können. In der gemeinschaftlichen Erinnerung an Jesu Worte und Taten, im solidarischen Miteinander in Zeiten der Bedrängnis, können sie erfahren, wie menschliches Leben nach dem Willen des schöpferischen Handelns Gottes aussieht. In diesem Sinne ereignet sich im Wirken Jesu und im Handeln der Gemeinde neue Schöpfung«.

Anhand von Röm 8,12–17.29f. ermittelt *Claudia Janssen* die »radikale Gleichheitschristologie des Paulus«, die Partizipation bedeutet: »›Sohn Gottes‹ ist keine Bezeichnung, die Jesus Christus vorbehalten ist, kein exklusiver ›Titel‹, der auf die Göttlichkeit Christi verweist – sie ist Ausdruck einer engen Beziehung zu Gott, die sich darin ausdrückt, dass Menschen Gott als ihren Vater anrufen können, auf aramäisch (*abba*) und griechisch (*pater*). Der Messias wird Erstgeborener (*prototokos*) genannt. Er ist das erste der Kinder Gottes, eines unter vielen Geschwistern«. Dabei ist wichtig, dass ›Sohn‹ als Rechtsstatus zu verstehen ist, den Christus geschwisterlich mit der Gemeinde teilt und dass diese somit nicht als infantile, sondern als erwachsene Kinder, Söhne und Töchter Gottes anzusehen sind. Dies wird im Zusammenhang des ganzen paulinischen Briefes sozialgeschichtlich erläutert: »Wie ein geschwisterliches Miteinander von jüdischen Menschen und Menschen aus den Völkern aussehen kann, ist das zentrale Thema des gesamten Briefes an die Gemeinde in Rom.«

Der Beitrag von *Luisse Schottroff* zur Christologie in 1 Kor 8,6; 15,20–28 und Phil 2,9–11 stellt heraus, dass christologische Aussagen bei Paulus wie die, dass Jesus Christus »Herr« ist, sich unter das mit Israel geteilte Bekenntnis zum einen Gott, das *Sch'ma Israel*, stellen und allein in diesem Rahmen zu verstehen sind. »Eine hoheitliche Christologie, die in irgendeiner Weise Gottgleichheit annimmt, ist dem *Sch'ma Israel* nicht angemessen«. Aufgrund der theozentrischen Perspektive der Auferstehung werden für 1 Kor 15,20ff. neue Vorschläge zur Übersetzung gemacht. Der »Name über alle Namen« in Phil 2,9 ist der Eigenname »Jesus« und keine Übertragung des Gottesnamens auf ihn.

In ihrem Beitrag zur Geschwisterlichkeit im Kontext von Sklaverei und Freiheit in 1 Kor 7,17–24 betont *Anna-Maria Busch* die Bedeutung der Übersetzung von *klesis* in 1 Kor 7,20: Sagt Paulus, man solle in dem »Stand«, in dem man berufen wurde und damit womöglich in der Sklaverei bleiben, oder möchte er die Treue zur »Berufung« als Ruf in die Freiheit verstanden wissen? Und was bedeutet Freiheit im Raum der Gemeinden? Vor dem Hintergrund der Institution der Sklaverei im römischen Reich findet hier nicht einfach eine Statusumkehrung statt: »Die Gemeinde wird zu einem Ort, wo die Freien zur Geschwisterlichkeit und Solidarität verpflichtet werden und für die Sklavinnen und Sklaven ein Ort der Befreiung, weil sie nun Gott gehören.«

Eine Christologie der Beziehung, die Paulus anhand des gegenseitigen Austausches, der Weitergabe von Trost, von Gnade als liebevoller, praktisch-materieller und spiritueller Zuwendung zugleich und von göttlicher Kraft als ›Empowerment‹ der Schwachen in 2 Kor 1; 8–9; 12,9f.; 13,4 entwirft, ist Thema des Beitrags von *Marlene Crüsemann*. Die Gottesgaben »wirken im Leben, in der

von Leid, Schmerz und Tod bedrohten Existenz der Einzelnen, indem sie diese wirksam empfangen und weitergeben können; sie werden also in menschlichen Beziehungen als authentische Gaben Gottes erfahren und wechselseitig ausgetauscht zur Rettung des Lebens. In Jesus Christus ist beides zusammengebracht: das Elend der menschlichen Existenz und gleichzeitig die Gottesgaben«. Paulus und alle mit ihm zusammen Arbeitenden sind Teil des Beziehungsnetzes der messianischen Gemeinden Jesu Christi, das als *dynamis* des Schwachen und der Schwachen, als Kraft Gottes lebendig ist inmitten der Mächte der Welt.

Zwei weitere Beiträge erhellen den gesamtbiblischen Hintergrund christologischer Prädikate Jesu:

Rainer Kessler untersucht die Vorstellung von Gottes Handeln in Macht und Schwäche bei der Befreiung Israels aus dem babylonischen Exil, die das Buch Deuterocesaja mittels der Gestalten des persischen Herrschers Kyros und des *eved* JHWHs, traditionell übersetzt ist das der ›Gottesknecht‹, differenziert entfaltet. Kyros handelt vorübergehend als Werkzeug Gottes gewalttätig zugunsten Israels als Völkerbezwinger, während der *eved* friedlich bis zu eigenem Leiden und Tod für Israel und als Licht der Völker wirkt. Dabei bewegt sich die Identität des ›Knechts‹ zwischen Individuum und Kollektiv: »Das, was der *eved* tut, ist zugleich das, was Israel tun soll ... Aber dies ist ein Handeln, das nicht nur an Israel und zu seinen Gunsten geschieht – wie das des Kyros. Sondern es ist Handeln, in das Israel eintreten soll, indem es sich selbst als *eved* JHWHs versteht. Man könnte es auch ein geschwisterliches Handeln nennen ...«. Von da aus kann die neutestamentliche Deutung der Figur des *eved* auf Jesus etwa in Apg 8 vielschichtig interpretiert werden.

Carsten Jochum-Bortfeld zeigt, dass die Übersetzung des Terminus *hyios tou anthropou* u. a. mit ›Mensch‹ statt des sonst üblichen ›Menschensohn‹ in der ›Bibel in gerechter Sprache‹ sachgemäß und durch die Aussagen der synoptischen Evangelien inhaltlich fundiert ist. Auszugehen ist von der Ankündigung des Reichs des ›Menschen‹, des menschlichen Reichs, das in Dan 7,13f. als Gegenentwurf zu den Weltreichen erscheint, die als Bestien gekennzeichnet sind. Jesus personifiziert in den Evangelien dieses menschliche Reich, das Gott mit ihm als Kontrast zu den Imperien in die Welt bringt. Dabei zeigen ihn die Texte im Zusammenhang mit diesem ›Titel‹ als MENSCH wie einen von vielen erniedrigten Menschen, der unbehaust ist, hungert, wie ein Sklave dient und Gewalt erleidet. »Der MENSCH zeigt, wie die Welt für viele Menschen ist ... Die Erzählung seines Lebens und Leidens fasst die Erfahrungen von vielen in Sprache ... Er ist keine Rettergestalt vom Jenseits menschlichen Lebens«. Er

richtet die Hoffnung auf das Kommen des himmlischen MENSCHEN auf, der Recht für die Notleidenden und alle, die ihnen helfen, sprechen wird. Die erzählte inhaltliche Verbindung von Gegenwartserfahrung und erwartetem Hoffnungsbild macht die Kraft des ›Titels‹ Jesu als *hyios tou anthropou* im Neuen Testament aus.

In diesen exegetischen Studien wird deutlich, dass sie wie die ›Bibel in gerechter Sprache‹ hermeneutisch zu einer jahrzehntelangen theologischen Neuorientierung in der Ökumene gehören, der befreiungstheologische Lektüre der Kirche der Armen, der feministischen Theologie und dem christlich-jüdischen Dialog nach der Schoah. Alle diese Strömungen zeichnen sich dadurch aus, dass ihre neuen Erkenntnisse mit Entdeckungen in den biblischen Texten einhergehen. Das Wissen darum, dass biblische Texte sich innerhalb von sozialen Konflikten positionieren, verdankt sich zahlreicher befreiungstheologischer und sozialgeschichtlicher Lektüren biblischer Texte. Gerade die christologische Debatte erhielt hiervon wertvolle Impulse: Jesus, so wie die Evangelien von ihm erzählen, ergreift Partei für die Ausgegrenzten und Verachteten. Kreuz und Auferstehung Jesu Christi betreffen nicht allein die spirituelle Erlösung des Individuums. Vielmehr geht es um Gottes befreiende Tat in Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Jon Sobrino spricht von Jesus Christus dem Befreier.¹⁰

Innerhalb des christlich-jüdischen Dialogs sind zwei große Themen für das Verständnis biblischer Texte wichtig geworden. Zum einem wurde in einem intensiven Forschungsprozess das jüdische Profil neutestamentlicher Texte¹¹ herausgearbeitet. Zum anderen wurde die Ausformulierung christlichen Glaubens, insbesondere der Christologie, die auf antijüdischen Grundannahmen aufbaute, als zentrales Problem erkannt. Die Besonderheit Jesu theologisch zu begreifen ohne die Gottesbeziehung Israels herabzuwürdigen – das ist ein zentrales Anliegen des christlich-jüdischen Dialoges in den letzten Jahren. Die Erfahrungen, die mit der Chiffre »Auschwitz« bezeichnet werden, haben eine beginnende grundsätzliche Revision antijüdischer Traditionen in Kirche und Theologie nach sich gezogen.¹²

10. Vgl. dazu den Beitrag von Kristian Hungar zu Sobrinos Christologie der Befreiung in diesem Band.

11. Siehe dazu exemplarisch die im W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2000ff., erscheinende Kommentarreihe »Theologischer Kommentar zum Neuen Testament«, hg. von Ekkehard W. Stegemann, Peter Fiedler, Luise Schottroff und Klaus Wengst.

12. Für den Bereich der systematischen Theologie sei dafür beispielhaft verwiesen auf: Jürgen Moltmann, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen,

Von der feministischen Theologie sind traditionelle christologische Konzepte kritisch hinterfragt worden, inwieweit sie von patriarchalen Strukturen geprägt sind und diese Herrschaftsmechanismen selbst wieder reproduzieren. Gleichzeitig entwickeln sich konstruktiv und kontrovers diskutierende feministische Christologien, welche die Traditionen von Jesus Christus nicht preisgeben, sondern biblisch neu interpretieren, wie etwa die Kreuzestheologie¹³. Zusammen mit der Christologie der Beziehung von Carter Heyward¹⁴, die sich an Martin Buber orientiert, dokumentieren zwei wichtige Sammelbände, dass sich die Diskussion feministischer Christologie früh befreiungstheologisch definiert und ein Bewusstsein für die Gefahr des theologischen Antijudaismus entwickelt hat.¹⁵ Wir möchten aus diesem geschichtlichen Umfeld der ›Bibel in gerechter Sprache‹ exemplarisch den wichtigen und programmatischen Aufsatz von Dorothee Sölle von 1996 »Der Erstgeborene aus dem Tod. Dekonstruktion und Rekonstruktion von Christologie«¹⁶ hiermit erneut zugänglich machen:

Dorothee Sölle nennt Einwände von Frauen gegen die herkömmliche Christologie: Kann eine historische Gestalt Universalität beanspruchen? Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen? Erwächst das Heil aus einem blutigen Menschenopfer? Wie einzigartig ist Christus? Tendiert jede Christologie zum Fundamentalismus? Ist jede Christologie notwendig antijüdisch? Ihre Re-vision

München 1989; Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, 2 Bde., München 1990 u. 1991; Bertold Klappert, *Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000; Magdalene L. Frettlöh, *Gottes aufgedecktes Antlitz. Entdeckungen in christologischen Bildwelten*, Neukirchen-Vluyn 2009.

13. Luise Schottroff/Dorothee Sölle/Bärbel von Wartenberg-Potter, *Das Kreuz – Baum des Lebens*, Stuttgart 1987; s. a. dazu auch die entsprechenden thematischen Beiträge in den im Folgenden genannten Sammelbänden zur feministischen Christologie.
14. Carter Heyward, *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation*, Washington D.C. 1982, dt.: *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986, bes. 73–130.185–196.
15. 1. Doris Strahm/Regula Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg u. Luzern 1991, mit Beiträgen von Doris Strahm, Julie Hopkins, Regula Strobel, Johanna Kohn-Roelin, Silvia Strahm-Bernet, Elisabeth Moltmann-Wendel, Silvia Schroer, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Mary Grey und Manuela Kalsky; 2. Renate Jost/Eveline Valtink (Hg.), *Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie*, Gütersloh 1996, mit Beiträgen von Roselies Taube, Carter Heyward, Helga Kuhlmann, Dorothee Sölle, Eveline Valtink, Luise Schottroff und Manuela Kalsky.
16. In: Renate Jost/Eveline Valtink (Hg.), a. a. O. (Anm. 15), 64–77.

definiert die Unterscheidung zwischen Christologie »von oben« oder »von unten« neu, als Frage der Perspektive, »unter Berücksichtigung welcher sozialen, kulturellen, genderspezifischen Verhältnisse Aussagen gemacht werden. Dass Jesus kein reicher, mächtiger, mit dem Schwert bewaffneter Mann von Bildung und Beziehungen war, ist ein religionsgeschichtliches Datum, das zu erinnern und anzueignen unerlässlich bleibt«. Zum Ernstnehmen christologischer Fragen gehört immer die weitergehende nach Christi Leiden in dieser Welt: »Wo stehen unsere Kreuze? ... Wer wird unter uns gekreuzigt? Mit welchen Methoden? ... In der populären Kritik am Kreuzessymbol wird dieser Lebenszusammenhang notwendig ausgeblendet. Gott wird in die Schuhe geschoben, auf Blut zustehen. Es ist aber nicht Gott, der dafür sorgt, dass gefoltert wird.« So bleibt auch die Inkarnation als »*incarnatio continua*« lebendig: »Die Christologie, die wir brauchen, muss zeigen, wie und was dieser Christus in und durch seine Geschwister lehrt, nicht was er herbeizuzaubern verspricht ... Und was heißt da ›in Christus‹? Doch nichts anderes als in meiner Schwester, in meinem Bruder, die von Gottes Geist getragen sind.« Mitten in der Kritik an der Exklusivität Christi hält Dorothee Sölle das Moment der Hingabe, die Sprache der Liebe fest, »solche Superlative haben nicht ausschließende Funktion ... Die Kritik an Einmaligkeit, Exklusivität, Unüberbietbarkeit ist hier so unangebracht, als wollten wir jemandem, der ›Liebster‹ oder ›Liebste‹ zu einem anderen Menschen sagt, die Emphase der Sprache verbieten ... Auch wissenschaftliche feministische Theologie muss sich der Anfrage stellen, ob sie die Sprache der Liebe überhaupt wahrnimmt.«

In ihrem Dialog auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Bremen bringen *Luise Schottroff* und *Renate Wind* das christologische Lebenswerk Dorothee Sölles lebendig zur Sprache: Das Credo des Politischen Nachtgebets 1968 in Köln vor dem Hintergrund des Vietnamkriegs und des Einmarsches der Sowjetunion in Prag; das Credo von 1985, das die Sorge um die Schöpfung formuliert, »Schwester Wasser« sagt sie, und »unser kleiner Planet Erde«; den Gedanken der »*Compassio*«, des Mitleidens mit Christus in Gethsemane, den sie bei den Ermordeten der lateinamerikanischen Militärdiktaturen findet; den Aufsatz von 1996, »noch tauf frisch«; ihre lebenslange, von Dietrich Bonhoeffer formulierte Frage: »Wer ist Christus für uns heute?« – und damit die weitergehenden Fragen nach denjenigen, die Jesus christologisch isolieren: »Wer hat denn eigentlich ein Interesse an dieser Singularität, dieser Einzigartigkeit, dieser Geschwisterlosigkeit? Ist Jesus denn mehr Christus, wenn er keine Geschwister hat? Hat nur sein Leben und sein Sterben diese befreiende und mutmacherische Kraft?« Renate Wind fragt angesichts

des Lebenswegs von Dorothee Sölle und Dietrich Bonhoeffer weiter: »Die beiden Kinder aus privilegierten Schichten, wo man immer irgendwie zu den Gewinnern gehört, wenden sich hier in einem Akt der Umkehr und der persönlichen Befreiung den Verlierern zu und beginnen, die Welt aus der Perspektive der Opfer zu sehen. Werden sie uns in diesen Perspektivenwechsel mitnehmen?«

Der Beitrag *Kristian Hungars* widmet sich dem großen Theologen Jon Sobrino aus El Salvador. Er stellt Sobrinos zweibändige ›Christologie der Befreiung‹ vor – »es handelt sich um hervorragend geschriebene Bücher« –, legt dar, wie die Glaubenskongregation des Vatikan seit 2001 im Interesse einer Lehrbeanstandung dagegen argumentiert und welche Gesichtspunkte die weltweite Diskussion darüber bestimmen. »Besondere Aufmerksamkeit verdient das Kapitel ›Jesus als *eu-aggelion*‹, also als gute, als verändernde Botschaft in Person. Denn es ist ja eher ungewöhnlich, ›Evangelium‹ als christologischen Titel aufzufassen und ihn auf Jesus zu beziehen. Jesus ist hier nicht als Solitär gedacht, sondern als ein Mensch in Beziehungen.« Da die ›Notifikation‹ u. a. moniert, dass Sobrino zuwenig die »Göttlichkeit Christi«, das »Bewusstsein seiner Sohnschaft« und den »Heilswert seines Todes« berücksichtige, fragt Kristian Hungar: »Wie soll man das verstehen? Die Glaubenskongregation scheint das Neue Testament als einen Block von Satz Wahrheiten zu betrachten«, und man erkennt auch bekannte kirchenamtliche Vorwürfe aus dem evangelischen Raum in diesem bedenklichen Vorgang. Dagegen erheben sich Stimmen wie die von José Ignacio Gonzales Faus mit einem Plädoyer für eine nicht sanktionierende Diskussion in der theologischen Gemeinschaft: »Die Wahrheit kann nicht von jemandem, der vorgibt, sie von vornherein zu besitzen, verordnet werden.«

Weitere Beiträge zeigen die ökumenische und interreligiöse Dimension der Diskussion um Jesus Christus auf und betonen auf je ihre Weise den Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie und auch das Lernen von Gewaltfreiheit durch das Gespräch zwischen den Kirchen und Religionen:

Anhand zweier neuer Bücher über Mahatma Gandhi¹⁷ erläutert *Ulrich Duchrow*, »wie Gandhi, der sich selbst aus Quellen verschiedener Religionen und Kulturen nährt, uns helfen kann, einen Jesus wiederzuentdecken, der uns zu einer lebensförderlichen neuen Zivilisation führt.« Was kann europäische und westliche Religion und Politik von Gandhis gewaltfreier Gesellschaftsver-

17. Von Dieter Conrad und Wolfgang Sternstein, a. a. O.

änderung und Lehre lernen – da ja Gewaltfreiheit nicht zum hervorragenden Merkmal der Kirchengeschichte gehört? Gandhis politische Methode des gewaltlosen »Festhaltens« an der Wahrheit (Satyagraha) gründet auf »ahimsa«, das »sowohl Gewaltfreiheit bedeutet wie Liebe im Sinn von Schutz und Förderung allen Lebens«. Dabei geht es um eine »aktiv konfrontierende Gewaltlosigkeit«, die »Anwendung einer positiven, aktiven, aufbauenden und befreienden, ja einer schöpferischen und heilenden Kraft« (W. Sternstein). Die Erprobung dieser Ethik auf dem Gebiet der Ökonomie, das zeigt das Beispiel Gandhis, ermöglicht eine Wirtschaft des Genug für das Leben aller, die auf strukturelle Gewalt zu verzichten lernt. Am Ende werden vom Autor biblische Grundlagen für ein Gespräch mit Gandhi über ein neues Zivilisationsmodell vorgestellt.

Franz Segbers plädiert für einen neuen Begriff von »Katholizität« für die Kirchen in der Welt, der besonders dem Zeugnis der Philippinischen Unabhängigen Kirche, der *Iglesia Filipina Independiente* zu verdanken ist. Ihrem im Oktober 2006 ermordeten Bischof Alberto B. Ramento, der als Bischof die Menschenrechte für Arbeiter und Bauern verteidigt hat, ist sein Beitrag gewidmet. Die *Iglesia Filipina Independiente* »ist eine nicht-römisch katholische Kirche, die 1902 aus dem anti-kolonialen Kampf um die Unabhängigkeit in den Philippinen entstanden ist.« »Katholizität« ist dabei ein Gegenbegriff sowohl zu einer imperialen Kirche als auch dem gegenwärtigen »Weltreich der neoliberalen Globalisierung«, das z. B. auf den Philippinen Menschenleben fordert durch Sonderwirtschaftszonen ohne rechtlichen Schutz der dort Arbeitenden. »Unsere Katholizität wird sichtbar, wenn wir eine Gemeinschaft von Menschen werden, die für das Leben und die Würde kämpft, eine Gemeinschaft, die für die Armen und gegen die Strukturen der Ausbeutung einer globalen Gesellschaft in der Absicht kämpft, das Reich Gottes auf Erden aufzubauen, wo Friede und Gerechtigkeit herrscht« (T. Revollido). »Die Wiedergewinnung der Katholizität der Kirchen, wie sie in ihrer anti-imperialen Ursprungsbedeutung gemeint ist, (bietet) einen Bezugsrahmen für eine theologisch-ekkesiologische Alternative zur Vision der Globalisierung ..., über Markt und Wettbewerb die Einheit der Menschheit zu organisieren«.

Der abschließende theologisch-poetische Beitrag von *Bärbel Wartenberg-Potter* reflektiert die Frage, wie Christologie im »Leben eines Christenmenschen« Gestalt gewinnt. Dabei ist dieser Christenmensch sie selbst und ihr Lebenslauf, doch zugleich ist die Begegnung mit anderen Christenmenschen, die Wahrnehmung von Christusbildern aus vielen Zeiten und aus aller Welt gemeint: das brennende Herz der Jünger auf dem Weg nach Emmaus; das Bild eines rumänischen Mädchens aus Copsa Mica, einem Dorf, verseucht vom Ruß

der alten Kombinate; das Kreuzigungsbild eines Gefolterten aus Brasilien von Guido Rocha; Oskar Kokoschkas Bild des Christus von 1945, der sich vom Kreuz aus der Kinder Europas erbarmt, zu denen auch die Autorin gehörte; Worte des schwer erkrankten Künstlers Christoph Schlingensief; Kinderbilder und Kinderlieder von Jesus, die ein Leben hindurch subversiv trösten und im Verborgenen die Lebenskraft stärken in den härtesten Zeiten, der größten Trauer; das Hungertuch von Jacques Chéry aus Haiti von Christus als Gastgeber, Schöpfer und Mittelpunkt eines freudigen Mahls, so ist »das Abendmahl eine geheimnisvolle, göttliche Gabe der Erkenntnis des wahren Lebens ... es dient der Vergebung der Schuld und der Versöhnung ... es ist ein Liebesmahl der Geschwisterlichkeit und ein Band der Einheit; es ist eine Unterstützung der Notleidenden und Hungernden ...«; das Bild der Hildegard von Bingen unter der Heiligen Ruach; die Schönheit der Trinitätsikone von Andrej Rublev als Symbol für »die Nicht-Einsamkeit Gottes, die Gemeinschaft, die im Vordergrund steht. Die Gleichheit untereinander. Das Nichthierarchische. Das Für-einander leben, das sich einander hingeben. Das Leben als eine Gabe für andere und mit anderen«: denn »alle Aussagen zur Christologie sind letztlich ein Bekenntnis«.

Die meisten Beiträge dieses Buches sind aus Tagungen des ›Heidelberger Arbeitskreises für Sozialgeschichtliche Bibelauslegung‹¹⁸ hervorgegangen und von Mitgliedern dieses Kreises verfasst worden. Viele der dort regelmäßig teilnehmenden Exegetinnen und Exegeten haben bei der ›Bibel in gerechter Sprache‹ mitübersetzt, so dass sie auch aus diesem Zusammenhang ihre Impulse bekommen hat.

Sehr herzlich danken wir Herrn Prof. Dr. Fulbert Steffensky für die Abdruck-erlaubnis des Beitrags von Dorothee Sölle. Ein ganz herzlicher Dank geht auch

18. Weitere Publikationen: Willy Schottroff/Wolfgang Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen* (2 Bde.), München-Gelnhausen 1979 (Bd. 1: Altes Testament; Bd. 2: Neues Testament); Willy Schottroff/Wolfgang Stegemann (Hg.), *Traditionen der Befreiung*, Bd. 1: Methodische Zugänge; Bd. 2: Frauen in der Bibel, München-Gelnhausen 1980; Luise Schottroff/Willy Schottroff (Hg.), *Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt*, München 1983; Luise Schottroff/Willy Schottroff (Hg.), *Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der »ersten« Welt*, München 1986; Marlene Crüsemann/Willy Schottroff (Hg.), *Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten* (KT 121), München 1992; Rainer Kessler/Eva Loos (Hg.), *Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Entwürfe* (KT 175), Gütersloh 2000.

an Verlagslektor Herrn Diedrich Steen für vertrauensvolle und hilfreiche Begleitung seitens des Gütersloher Verlagshauses sowie an die Mitarbeiterinnen im Lektorat Frau Tanja Scheifele und Frau Gudrun Nickel für ihre freundliche Hilfe. Für einen großzügigen Druckkostenzuschuss sagen wir lieben Freundinnen und Freunden und besonders dem Verein zur Förderung Feministischer Theologie e.V. unseren herzlichen Dank.

Allen Leserinnen und Lesern, die Interesse an christologischen Themen haben, wünschen wir eine anregende, herausfordernde und vielfältig bereichernde Lektüre.