

Vom Verlangen nach Heilwerden – Feministisch-theologische Re-Visionen der Christologie

Seit mehr als zwei Jahrzehnten melden sich christliche Frauen theologisch zu Wort. Sie brechen das ihnen während Jahrhunderten auferlegte Schweigen und formulieren ihre eigene Sicht des christlichen Glaubens; sie entfalten neue Bilder und Vorstellungen von Gott und von Erlösung, die in ihrer eigenen Lebenssituation als Frauen, in ihren Erfahrungen des Leidens und der Unterdrückung und ihrem Verlangen nach Befreiung und Heilwerden verwurzelt sind. Feministische Theologinnen unterziehen die traditionelle christliche Theologie aber gleichzeitig einer kritischen Re-Vision und fragen, welche Elemente der christlichen Lehre zur Unterdrückung von Frauen beigetragen haben und welche befreienden Elemente für Frauen sich im Christentum wiederentdecken lassen.

In diesem Prozess hat sich die Christologie für viele feministische Theologinnen zunehmend als Brennpunkt der Frage herauskristallisiert, ob sich Feminismus, d.h. der Kampf von Frauen gegen alle Formen patriarchaler Unterdrückung, und christlicher Glaube vereinbaren lassen. Denn die Christologie, wörtlich die Lehre oder Rede von Christus, ist nicht nur das Zentrum des christlichen Glaubens, sondern auch jene Doktrin der christlichen Tradition, die in den Augen vieler feministischer Theologinnen am meisten gegen die Frauen verwendet worden ist. Die kirchliche oder dogmatische Lehre von Jesus, dem Christus, d.h. die christliche Lehre, dass der jüdische Wanderprediger Jesus von Nazareth *der* Messias, der Christus ist, *der* Erlöser der ganzen Menschheit, die *einmalige* und *einzigartige* Menschwerdung Gottes, reflektiert nämlich nicht nur ausschliesslich die Glaubenserfahrungen und Sichtweisen von (westlichen) Männern; sie diente gleichzeitig während Jahrhunderten, bewusst oder unbewusst, vorwiegend deren Interessen und der Legitimation männlicher Macht und Vorherrschaft.

Die Auseinandersetzung feministischer Theologinnen mit der Christologie beinhaltet deshalb eine kritische Untersuchung der unterdrückerischen Folgen einer patriarchalen Christologie für Frauen. Gleichzeitig ist sie aber auch der Versuch von Frauen, darüber nachzudenken, wer Jesus von Nazareth für *sie* ist, welche Bedeutung er für ihr Verlangen nach Befreiung und Heilwerden hat. Wenn Frauen dazu bei ihren eigenen Erfahrungen ansetzen und im Lichte dieser Erfahrungen nach der Bedeutung Jesu fragen, dann ist nicht das Ansetzen bei der Erfahrung neu. Denn *alle* Vorstellungen und Bilder von Jesus, auch die biblischen und kirchlichen, sind von den Erfahrungen und Fragen, dem jeweiligen Erfahrungs- und Verstehenshorizont jener geprägt, die sie formuliert haben. Neu dagegen ist, dass es Frauenerfahrungen sind, Erfahrungen also, die in der christlichen Tradition bis heute kaum zur Sprache gekommen sind. Neu ist, dass Frauen auf der ganzen Welt - ausgehend von ihrer jeweiligen sozialen und

kulturellen Situation, ihren Erfahrungen von Unterdrückung und ihrem Verlangen nach Heilwerden - eine Antwort auf die Frage Jesu suchen: "Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" (Mk 8,29).

Die Antworten, die Frauen auf diese Frage geben, sind vielfältig und verschieden - geprägt von den unterschiedlichen Erfahrungen, die Frauen als weisse oder als farbige Frauen, als reiche oder arme Frauen, als heterosexuelle oder lesbische Frauen, als Frauen, die in der Ersten Welt oder in der Dritten Welt leben, machen. Das Bewusstsein darüber, dass "Frauenerfahrung" als grundlegende Kategorie feministischer Theologie keine universale und einheitliche Grösse ist, dass die konkreten Erfahrungen von Frauen nicht nur vom Geschlecht, sondern ebenso von der Klasse, der Rasse, der Kultur, der sexuellen Orientierung usw. beeinflusst sind, dieses Bewusstsein ist unter westlichen Theologinnen erst in den letzten Jahren allmählich gewachsen.

Auslöser dafür war die Kritik schwarzer und farbiger Frauen, die den Eurozentrismus weisser Theologinnen in den 80er Jahren zu kritisieren begannen. Sie warfen uns vor, dass wir in unseren theologischen und christologischen Entwürfen unreflektiert von *den* Frauen gesprochen hatten, ohne uns bewusst zu sein, dass wir damit unsere Situation als gebildete, westliche Mittelstandsfrauen zu universal gültigen Frauenerfahrungen verallgemeinert hatten. Sie wiesen uns darauf hin, dass sich für schwarze Frauen in den USA oder für Frauen in Afrika, Asien und Lateinamerika aufgrund eines anderen Erfahrungshintergrundes und anderer Unterdrückungserfahrungen auch andere Schwerpunkte in der Formulierung einer frauenbefreienden Theologie und Christologie ergeben als für Frauen der Ersten Welt. So ist für Frauen der Dritten Welt beispielsweise die kirchliche Christologie nicht nur mit Sexismus, sondern geschichtlich ebenso mit Kolonialismus und Rassismus verbunden. Im Namen Jesu Christi, des Erlösers der ganzen Welt, wurden ihre Völker - meist gewaltsam - zum christlichen Heil bekehrt und die eigenen religiösen und kulturellen Traditionen unterdrückt.

Theologinnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika entwickeln deshalb seit den 80er Jahren ihre eigenen kontextuellen Befreiungstheologien und formulieren den Glauben an Jesus Christus neu - im sozio-politischen und kulturellen Kontext ihrer Kontinente *und* bezogen auf die Lebenssituation von Frauen der Dritten Welt.

Wenn ich im folgenden einen Einblick in die feministische Auseinandersetzung mit der Christologie zu geben versuche und einige Re-Visionen der Christologie aus der Sicht von Frauen vorstellen möchte, werde ich das Hauptgewicht auf unseren westlichen Kontext legen. Dennoch möchte ich ab und zu den Blick etwas ausweiten auf die Sichtweisen von Frauen der Dritten Welt, die bei uns bis heute noch kaum zur Kenntnis genommen worden sind. Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit den Christologien von Frauen in Afrika, Asien und La-

teinamerika, die in ganz anderen kulturellen Kontexten wurzeln als die westlichen, möchte ich sie auf mein Buch zu diesem Thema hinweisen, das letztes Jahr erschienen ist: "Vom Rand in die Mitte - Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika" (Edition Exodus, Luzern 1997). So viel zur Einleitung.

In meinem Vortrag möchte ich nun zuerst kurz die wichtigsten Kritikpunkte von feministischen Theologinnen an der traditionellen kirchlichen Lehre von Christus skizzieren; in einem zweiten Teil werde ich dann einige neue Deutungen Jesu aus der Sicht von Frauen aus unterschiedlichen Kontexten vorstellen, die sie vielleicht in ihrer eigenen Suche nach einer befreienden Christologie inspirieren können.

1. Feministische Kritik an der traditionellen Christologie

1.1. Exklusive Menschwerdung Gottes in einem Mann

"Der Gedanke einer einmaligen Menschwerdung Gottes in Gestalt eines Mannes ist sexistisch und öffnet der Unterdrückung Tür und Tor." Diese provokative Formulierung der US-amerikanischen, ehemaligen katholischen Theologin Mary Daly zeigt ein grundlegendes Problem auf, das sich für viele Frauen im Zusammenhang mit der Christologie, mit der Lehre von Jesus, dem Christus, stellt. Nicht die historische Person Jesus von Nazaret und sein Mannsein sind problematisch für Frauen, sondern die *theologische Deutung* dieser historischen Person als *einzigster Sohn Gottes*, die Auffassung, dass dieser konkrete *Mann der menschengewordene Gott* ist, die *einzigartige und historisch einmalige Selbstoffenbarung Gottes*, der *exklusive Erlöser* der Menschheit. Denn in einer von Männern und männlichen Werten dominierten Kultur und Gesellschaft führt der Glaube, dass Gott *ausschliesslich* in einem Mann Fleisch geworden ist, dass ein Mann die unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes ist, einerseits zu einer "Qualifizierung" Gottes als männlich und andererseits zu einer zusätzlichen religiösen Bestätigung des Mannseins als Norm des vollkommenen bzw. erlösten Menschseins und damit zu einer weiteren Abwertung der Frau. Ich möchte auf diese zwei Punkte etwas näher eingehen.

Mannsein des inkarnierten Gottessohnes verstärkt männliches Gottesbild

Nach christlichem Verständnis ist Jesus Christus die einmalige und exklusive Inkarnation Gottes. Da Jesus ein Mann war und *allein in ihm* Gott Mensch geworden ist, suggeriert der Gedanke von der exklusiven Inkarnation Gottes eine enge Verbindung von Männlichkeit und Göttlichkeit. Wenn zudem in der christlichen Tradition ausschliesslich Vater-Sohn-Bilder gebraucht werden, um die Beziehung zwischen Jesus und Gott zu deuten z.B. "Wer mich gesehen hat, hat

den Vater gesehen" (Joh 14,9), und wenn diese Bilder wörtlich verstanden werden - und das wurden sie - so wird der historische Mann Jesus zum Offenbarer eines männlichen Vater-Gottes.

Auch die sog. Logos-Christologie im Prolog des Johannes-Evangeliums, die Jesus als den vor aller Zeit existierenden und fleischgewordenen Logos Gottes preist (Joh 1,1-18), stützt die Verbindung von männlichem Jesus und männlichem Gottesbild: "Im Anfang war das Wort (der Logos), und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort". "Und das Wort (der Logos) wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater." Durch den Begriff "Logos", der in der damaligen Zeit mit dem männlichen Prinzip im Kosmos verbunden war, verschmilzt das biologisch männliche Geschlecht Jesu und das grammatikalisch männliche Geschlecht von Logos. Dadurch entstand, so die Kritik der feministischen Theologin Rosemary Radford Ruether, die "durch nichts zu rechtfertigende Idee, dass es eine notwendige, seinsmässige Beziehung zwischen dem Männlichsein des historischen Jesus und dem Männlichsein des Logos als dem männlichen Nachkommen und der Offenbarung eines männlichen Gottes gebe".

Die christologischen Dogmen von Nicäa (325 n. Chr.) und Chalcedon (451 n. Chr.) besiegeln dann diese Verbindung von Männlichkeit und Göttlichkeit, die durch die johannäische Logos-Christologie angelegt war, durch die Aussage von der *Wesensgleichheit* des Sohnes mit dem Vater. So wird in Chalcedon definitiv festgehalten, dass Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sei, gleichwesentlich mit dem Vater der Gottheit nach, gleichwesentlich mit uns der Menschheit nach. Obwohl das Konzil von Chalcedon gleichzeitig ausdrücklich betonte, dass die göttliche und die menschliche Natur Jesu Christi unvermischt nebeneinander bestehen, liess sich kaum vermeiden, dass in der Vorstellung der Gläubigen das Männlichsein des Menschen Jesus in die göttliche Natur miteinfliesst, so dass das Mannsein als wesentlich für den in Jesus inkarnierten und geoffenbarten Gott erscheint.

Die Menschwerdung Gottes wird als Mannwerdung ausgelegt

Der Glaube an die Inkarnation Gottes in einem Mann führte aber nicht nur zur Bestärkung eines männlichen Gottesbildes, sondern ebenso zur Bestärkung der Gottebenbildlichkeit und Normativität des männlichen Geschlechts. Die Lehre von der Inkarnation Gottes in einem Mann bestätigte nämlich die bereits bestehende androzentrische Lehre vom Menschen, die nur den Mann als vollwertiges Bild Gottes ansah. Der Mann ist nicht nur gottähnlicher, sondern auch christusförmiger als die Frau, da der Sohn Gottes das männliche und nicht das weibliche Geschlecht für seine Inkarnation ausgewählt hat. Bild und Norm für das erlöste Menschsein ist der Mann. Die Frau dagegen ist nicht nur in der

Schöpfungsordnung, sondern auch in der Erlösungsordnung auf den zweiten Platz verwiesen.

So hat sich z.B. schon sehr bald im frühen Christentum der Gedanke von der Nicht-Erlösungsfähigkeit des weiblichen Geschlechts bzw. von der Mann-Werdung als Bedingung der Erlösung von Frauen ausgebildet. Einige Kirchenväter vertraten die Ansicht, dass die Frau nur dann erlöst werden kann, wenn sie ihre Weiblichkeit, d.h. ihren *weiblichen Körper*, negiert und männlich wird. Auf dem Hintergrund der in der ganzen antiken Welt verbreiteten Vorstellung von der Minderwertigkeit des Weiblichen wird die Erlösung der Frau in vielen Zeugnissen der Tradition als Rückführung des vom Männlichen abgeleiteten minderen Weiblichen in das Männliche verstanden.

Diese Ansicht von der grundlegend minderwertigen weiblichen Natur wurde im Mittelalter fester Bestandteil der theologischen Anthropologie, der christlichen Lehre vom Menschen. Thomas von Aquin hatte nämlich vom griechischen Philosophen Aristoteles die Theorie von der *biologisch* bedingten Minderwertigkeit der Frau übernommen – die Frau ist ein Mangelwesen, ein defekter Mann. Dieser aristotelischen Sicht entsprechend wurde in der mittelalterlichen Theologie allein der *Mann* als das *normative* oder die Gattung bestimmende Geschlecht der Spezies Mensch definiert. Nur der Mann repräsentiert die menschliche Natur in ihrer ganzen Fülle; die Frau dagegen ist physisch, moralisch und geistig unvollkommen. Daraus folgte für die mittelalterliche Theologie weiter, dass die Inkarnation des göttlichen Logos als Mann nicht ein *historischer Zufall*, sondern eine *seinsmässige Notwendigkeit* war: Christus *musste* das vollkommene Geschlecht annehmen, wie Thomas von Aquin erklärte. Daraus folgte wiederum, dass, ebenso wie Christus nur im Mann Fleisch werden konnte, auch nur ein Mann Christus repräsentieren könne. Und dieses Argument ist leider, wie wir wissen, keineswegs eine historisch überholte Auffassung, denn es ist in der katholischen Kirche bis heute Kernstück der Argumentation gegen die Zulassung der Frauen zum Priesteramt.

Das Hauptargument der *Erklärung des Vatikans von 1976 gegen die Zulassung der Frauen zum Priesteramt* lautet ja: Der Priester repräsentiert in der Ausübung seines Amtes Christus, der durch ihn handelt. Die Frau kann nicht zum Priesteramt zugelassen werden, weil sie niemals Abbild Christi sein kann.

"Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann." Die vatikanische Erklärung fasst diese christologische Fixiertheit auf das Mannsein Christi in der Forderung zusammen, dass eine *natürliche Ähnlichkeit* zwischen Christus und dem Priester bestehen müsse, da man andernfalls schwerlich in ihm das Abbild Christi erblicken würde. Natürliche Ähnlichkeit heisst in diesem Falle physische Ähnlichkeit oder, wie Rosemary Radford Ruether sehr pointiert, aber richtig ausgedrückt hat, "der Besitz männlicher Genitalien wird also die essentielle Vorbedingung dafür, Christus zu repräsentieren, der die Offenbarung des

männlichen Gottes ist". In der katholischen Kirche wird das Mannsein des Erlösers also bis heute theologisch dazu missbraucht, die Macht eines rein männlichen Klerus zu sichern.

Was ich mit diesen geschichtlichen Beispielen zeigen wollte, ist die Tatsache, dass die *Menschwerdung* Gottes in Jesus Christus, die Theologen der feministischen Kritik gegenüber immer wieder hervorheben, faktisch eben doch als *Mannwerdung* ausgelegt und von den Kirchen während Jahrhunderten zur theologischen Rechtfertigung der Dominanz des Mannes und der Zweitrangigkeit und Unterordnung der Frau gebraucht wurde und in der katholischen Kirche bis heute dazu benutzt wird, Frauen die Fähigkeit zur Christus-Repräsentation abzusprechen.

1.2. Erlösung durch das Leiden und den Opfertod Jesu am Kreuz

Ein zweiter Hauptkritikpunkt feministischer Theologinnen an der traditionellen Christologie ist das zentrale christologische Modell vom Sühnetod Christi am Kreuz zur Vergebung unserer Sünden. Dieses Modell wird vor allem im Hinblick auf seine praktischen Folgen für das Selbstverständnis und die gesellschaftliche und kirchliche Situation von Frauen in Vergangenheit und Gegenwart untersucht.

Bereits in den 70er Jahren hat Mary Daly darauf hingewiesen, wie schädlich das Bild des sich opfernden Heilands speziell für Frauen ist. Einen sterbenden, sich für die Sünde der Menschheit opfernden Heiland am Kreuz ins Zentrum zu stellen, führt in ihren Augen erstens zu einer Überbetonung von Sünde und Schuld und zur Fixierung auf Leiden und Tod als dem eigentlich erlösenden Ereignis im Christentum. Zweitens habe sich das Bild vom leidenden und sich opfernden Christus insbesondere für Frauen negativ ausgewirkt, da die "imitatio Christi", die Nachahmung Christi, Frauen auf Tugenden wie aufopfernde Liebe, passives Hinnehmen des Leidens, Demut, Sanftmut, Gehorsam usw. verpflichtete - zu Tugenden also, zu denen sie angesichts ihrer Opfersituation in einer sexistischen Gesellschaft gerade nicht ermutigt werden sollten.

Die feministische Kritik an der traditionellen Kreuzestheologie ist in den letzten Jahren vor allem von US-amerikanischen Theologinnen im Zusammenhang mit der Gewalt gegen Frauen und Kinder weitergeführt worden. So kommen z.B. die Theologinnen *Joanne Carlson Brown* und *Rebecca Parker* zum Schluss, dass das theologische Modell von Christus, der sich in Gehorsam gegenüber seinem Vater dem Leiden am Kreuz unterwirft, die Botschaft enthält, dass Leiden erlösend ist, und als ein Beispiel für all jene dient, die unter patriarchaler Unterdrückung leiden. Es fördere damit die Akzeptanz der Gewalt an Frauen

und Kindern, die sich ebenfalls der familiären und häufig auch der sexuellen Gewalt des Vaters zu unterwerfen haben.¹

Auch Theologinnen aus der Dritten Welt, vor allem aus Asien teilen die Kritik westlicher Theologinnen an einer Leidens- und Opferchristologie, welche die Opferhaltung von Frauen in der patriarchalen Familie und Gesellschaft fördere. Asiatische Theologinnen weisen auf die ambivalente Funktion des unter asiatischen Christinnen weit verbreiteten Bildes vom leidenden Christus hin und fordern asiatische Frauen auf, nicht *jedes* Leiden als erlösend zu akzeptieren. Denn Leiden, das durch unterdrückerische patriarchale Strukturen zugefügt und von Frauen passiv hingenommen werde, habe keine erlösende Funktion. Es führe nicht zu jenem neuen Leben, das Jesus verkündet und gelebt habe und für das er schliesslich gestorben sei. In Zukunft müsse überhaupt die Auferstehung, die dem Leiden Jesu am Kreuz folgte, wieder stärker ins Zentrum der Christologie gerückt werden, betonen asiatische Theologinnen, wenn diese nicht weiterhin die tief verinnerlichte Selbstlosigkeit und Selbstaufopferung asiatischer Frauen unterstützen wolle. Damit komme ich zum zweiten Hauptteil meines Vortrags, nämlich zur Frage, wie Frauen in verschiedenen Kontexten die Christologie neu formulieren.

2. Re-Visionen der Christologie aus feministisch-theologischer Sicht

Trotz der vielfältigen unterdrückerischen Folgen der traditionellen Christologie haben christliche Frauen in der ganzen Welt begonnen, die Christologie aus ihrer Sicht als Frauen, die bis heute unsichtbar geblieben ist, neu zu formulieren. Sie setzen bei ihren Neuformulierungen der Christologie nicht "oben", beim erhöhten Gottessohn der Dogmen an, sondern "unten", beim irdischen bzw. biblischen Jesus. Ausgangspunkt für feministische Christologien ist der *jüdische Wanderprophet* Jesus von Nazareth, seine Botschaft und Praxis, wie sie die Evangelien schildern. Diese bieten jedoch keine einzig gültige, einheitliche Deutung der Person Jesu an. Die biblischen Schriften enthalten vielmehr eine Vielfalt unterschiedlicher Bilder und Symbole, mit denen die biblischen Autoren die Bedeutung Jesu und seiner Botschaft zu interpretieren versuchten - entsprechend ihrem damaligen sozio-kulturellen Hintergrund und den situationsbedingten Fragen ihrer jeweiligen Gemeinden. Diese Symbole und Bilder, mit denen Jesus in der Bibel gedeutet wird, sind ausserdem nicht als dogmatischen Aussagen über sein Wesen zu verstehen, sondern als Ausdruck einer Glaubens- und Heilserfahrung, die Menschen in der Begegnung mit diesem Jesus von Nazareth damals gemacht haben.

¹ Vgl. J.C. Brown / Carole R. Bohn (eds.), *Christianity and Abuse*, New York 1989.

Diese biblischen Texte werden aus der Sicht von Frauen heute mit neuen Augen gelesen und mit dem eigenen Lebenskontext, den eigenen Erfahrungen in Beziehung gebracht. Es gibt daher nicht *eine* feministische Christologie, sondern eine Vielfalt von unterschiedlichen kontextuellen und kulturellen Sichtweisen Jesu und seiner Heilsbedeutung.

So entdecken z.B. *afrikanische Theologinnen* auf dem Hintergrund ihrer sozialen und kulturellen Lebenssituation als afrikanische Frauen in der Bibel jenen Jesus wieder neu, der Frauen als vollwertige Menschen und Töchter Gottes geachtet und religiös-kulturelle Bräuche durchbrochen hat, die Frauen diskriminierten. Dieser Jesus ist für sie der Befreier von kulturellen Bräuchen, die afrikanische Frauen entwürdigen, der Heiler, der Krankheiten und böse Geister besiegt, der Gefährte und Freund, der die Frauen zur Selbstbejahung als Töchter Gottes ermutigt und sie in ihrem Alltag, ihrem täglichen Kampf gegen Hunger und Armut begleitet.

Auch für *asiatische Theologinnen* ist Jesus der Befreier, der Heiler und Freund von Frauen, der in seinem Leben und Handeln patriarchale Strukturen durchbrochen hat. In einem Kontinent, in dem die Mehrheit der Frauen arm ist und 97 Prozent der Menschen anderen religiösen Traditionen angehört, versuchen christliche Theologinnen ein Verständnis von Jesus Christus zu entwickeln, das für Frauen befreiend ist und gleichzeitig den religiösen Pluralismus Asiens respektiert. Christus ist deshalb für die meisten von ihnen *eine*, aber nicht die einzige Erscheinungsweise Gottes; er ist für sie der Erlöser, ohne dass dies für sie andere ErlöserInnengestalten in den anderen Religionen ausschliesst. Viele asiatische Theologinnen schöpfen vermehrt auch aus der eigenen kulturellen und religiösen Vorstellungswelt, um auszudrücken, wer Jesus Christus für sie im heutigen Asien ist (z.B. Jesus als Schamanin, als Bodhisatva usw.).

Lateinamerikanische Theologinnen sehen in Jesus vor allem den Befreier und den Verkünder des Gottesreiches, das nicht nur die Befreiung der Armen und Unterdrückten, sondern auch die Befreiung der Frauen als den "Unterdrückten der Unterdrückten" und die Wiederherstellung ihrer körperlichen Integrität einschliesst. Er ist für viele lateinamerikanische Frauen der Christus des Lebens, der auch dort Leben hervorbringt, wo die Macht des Todes endgültig scheint. Trotz der massiven Erfahrung von Leiden und Gewalt, die das Leben der Mehrheit der Frauen in ihrem Kontinent prägt, entwickeln die Theologinnen keine Leidens- bzw. Opferchristologie, sondern betonen die Auferstehung, den Glauben an einen Gott des Lebens als Zentrum des christlichen Glaubens.

Nach diesem kurzen Blick in andere Kontinente möchte ich mich nun unserem westlichen Kontext zuwenden und drei verschiedene christologische Entwürfe bzw. Sichtweisen Jesu etwas näher vorstellen, die für die Diskussion bei uns

wichtig geworden sind: Rosemary Radford Ruethers Ansatz einer feministischen Befreiungschristologie; die Wiederentdeckung der biblischen Sophia-christologie als Quelle feministischer Theologie durch Elisabeth Schüssler Fiorenza, Elizabeth A. Johnson und andere und schliesslich Carter Heywards Entwurf einer Beziehungschristologie.

2.1. Eine feministische Befreiungschristologie

Die US-amerikanische katholische Theologin *Rosemary Radford Ruether*, die als eine der ersten anfangs der 80er Jahre eine feministische Christologie skizziert hat, beginnt ihre Neuformulierung der Christologie mit einer Rückbesinnung auf den Jesus der synoptischen Evangelien. Ruether, die in ihren Arbeiten nicht nur die sexistische, sondern ebenso die antijudaistische Kehrseite der Christologie untersucht hat, will eine Christologie entwickeln, die weder antijudaistisch noch sexistisch ist. Sie deutet Jesus in der prophetisch-messianischen Tradition des Judentums als einen *messianischen Propheten*, der sich gegen soziale und religiöse Hierarchien auflehnte und für die Befreiung der an den Rand gedrängten und verachteten Gruppen in der Gesellschaft eintrat. Zu diesen gehörten auch die Frauen. Sie, die ganz unten in der damaligen sozialen Hierarchie standen, werden in besonderer Weise als die gesehen, die im Reich Gottes zu den Ersten werden. Ruether sieht Jesus als eine Person, die eine neue Menschlichkeit zu verkörpern versuchte, in der nicht Macht und Autorität zählen, sondern der Dienst an den Menschen – und in der Macht verstanden wird als gegenseitige Bevollmächtigung.

Jesu Befähigung, als Befreier zu sprechen, hat in Ruethers Augen nichts mit seinem Mannsein zu tun, sondern mit seiner herrschaftskritischen Praxis und seiner Verkörperung dieser neuen Menschlichkeit von Dienst und gegenseitiger Bevollmächtigung. Die Frage, ob ein männlicher Erlöser Frauen erlösen kann, die sie selber gestellt hat und die in der westlichen feministischen Theologie so etwas wie eine feministisch-theologische Schlüsselfrage geworden ist, beantwortet sie deshalb positiv. Jesu Mannsein sei ein Merkmal der historischen Person Jesu gewesen – genauso wie sein Judesein oder seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse – und müsse als historische Zufälligkeit verstanden werden. "Es spricht keine Notwendigkeit dafür, dass Christus männlich sein muss, und auch die Gemeinschaft der Erlösten besteht nicht nur aus Frauen. Sie stellt eine neue Menschheit dar, die weiblich und männlich ist."²

Für Ruether steht fest, dass sich in Jesus der Christus manifestiert, dass aber der historische Jesus nicht die einzige und exklusive Verkörperung des Christus, der erlösenden Gestalt Gottes, sein kann. Auch wenn feministische Theologinnen in Jesus von Nazaret ein Modell erlösenden Menschseins erkennen

² Rosemary Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985, 169.

und bejahen können, so muss dieses Modell nach Ruether dennoch als unvollständig, als fragmentarisch verstanden werden, denn es eröffnet die Vision erlösten und erlösenden Menschseins nur von der Perspektive *einer* Person her, die ihrerseits wieder durch ihre Zeit, Kultur und Geschlechtszugehörigkeit eingegrenzt ist. Wir brauchen nach Ruether darüber hinaus auch andere Modelle - Modelle aus der Erfahrungswelt von Frauen und aus vielen Zeiten und verschiedenen Kulturen. Die Fülle und Ganzheit erlösten Menschseins ist nämlich etwas, das sich nur unvollkommen unter geschichtlichen Bedingungen offenbart. "Christus" als Symbol für die befreite Menschlichkeit ist für Ruether nicht auf die unveränderliche Vollkommenheit einer einzigen Person festzulegen, die vor 2000 Jahren gelebt hat. Jesus, der jüdische Prophet, setzte einen Prozess der Befreiung in Gang, der nach ihm weiterging und der auch von uns weiterzuführen ist. Ruether betont deshalb: "Christus als die erlösende Gestalt und Wort Gottes kann nicht 'ein für allemal' in den historischen Jesus eingekapselt werden. Die christliche Gemeinde hält Christi Identität aufrecht. Als Weinstock und Reben setzt sich in unseren Schwestern und Brüdern das fort, was christliches Personsein ist."³

2.2. Eine Sophia-Christologie

Eine andere biblische Deutung Jesu, die von feministischen Theologinnen als Quelle für eine feministische Christologie in den letzten Jahren wieder neu entdeckt wurde und die in der westlichen feministischen Theologie zunehmend Beachtung gewinnt, ist das Bild von Jesus als dem Kind oder dem *Propheten der göttlichen Sophia*, der göttlichen Weisheit. Zwar haben nicht erst feministische Theologinnen die Entdeckung gemacht, dass Jesus im Neuen Testament auch mit weisheitlichen Bildern gedeutet wird. Doch diese weisheitliche Deutung Jesu ging im westlichen Christentum lange Zeit fast vollständig vergessen. Feministische Theologinnen wie Elisabeth Schüssler Fiorenza, Silvia Schroer und Elizabeth A. Johnson sind den Spuren dieser biblischen Weisheitstraditionen nachgegangen. So hat Silvia Schroer die Spuren der Gestalt der Weisheit im Alten Testament untersucht und gezeigt, wie die *weibliche* Gestalt der Weisheit und die mit ihr verbundenen Züge eines weiblichen Gottesbildes bis ins Neue Testament hineinreichen.⁴ Dieser Sophia-Christologie im Neuen Testament ist vor allem die feministische Bibelwissenschaftlerin Elisabeth Schüssler Fiorenza nachgegangen. Sie hat in ihren Untersuchungen zum Urchristentum aufgezeigt, wie die ältesten Traditionen der Jesusbewegung Jesus als Gesandten oder Kind der weiblichen Sophia und später als die göttliche Sophia selbst deuten.

³ Ruether, ebd.

⁴ Vgl. Silvia Schroer, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Mainz 1996.

Als Gesandter der weiblichen Sophia verkündet Jesus die umfassende, bedingungslose Liebe und Güte von Sophia-Gott, die über Gerechte und SünderInnen in gleicher Weise die Sonne scheinen und Regen fallen lässt (Mt 5,45); er beruft alle, die mühselig und beladen sind, und verspricht ihnen Leben, Ruhe und Schalom. Er steht damit in einer langen Reihe von jüdischen ProphetInnen, die ausgesandt waren, den Armen und Ausgestossenen die Zukunft offen zu halten und allen Kindern Israels ohne Ausnahme die Gnade und Güte Gottes anzubieten.⁵ Die grenzenlose Güte Gottes ist die göttliche Sophia, deren Joch leicht ist, die den Armen und Schwerbeladenen, den Ausgestossenen und Unterdrückten eine Zukunft öffnen will.

Erfahrbar wird diese Wirklichkeit der bedingungslosen Liebe und Güte der Sophia in den Heilungen und Exorzismen Jesu, in der Mahl- und Tischgemeinschaft, die für alle, auch für Frauen, offen war. Jesu Sophiagott will das Ganzsein und die volle Menschlichkeit aller und befähigt nach Elisabeth Schüssler Fiorenza "die Jesusbewegung, eine Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten zu werden", die zu derselben Praxis der Gleichstellung und des Einbeziehens aller berufen ist, wie sie Jesus als Verkörperung der inklusiven Liebe der göttlichen Sophia gelebt hat.⁶ Frauen und Männer, Arme und Hungernde, Zöllner und Prostituierte, Kranke und von bösen Geistern Versklavte, sie, die ausgestossen und verachtet waren, haben eine neue Gemeinschaft sowie Würde und Selbstvertrauen als geliebte Kinder der Sophia geschenkt bekommen. Als Heilgewordene führen sie weiter, was Jesus getan hat, nämlich die Wirklichkeit des Reiches Gottes und die allen Menschen geltende Güte des Sophiagottes erfahrbar zu machen.

Frauen, die als an den Rand Gedrängte und in einer patriarchalen Gesellschaft Diskriminierte die umfassende Güte Gottes und die Offenheit der Jesus-Gemeinschaft als besonders befreiend erfahren hatten, übernahmen bald eine führende Rolle bei der Ausbreitung der Jesusbewegung in Galiläa.⁷ Jüngerinnen, allen voran Maria von Magdala, sind es, die die frohe Botschaft von der lebenspendenden göttlichen Weisheit unter den NachfolgerInnen und FreundInnen Jesu lebendig erhalten und die Jesus-Bewegung auch nach seiner Verhaftung und seinem Tode weiterführen.⁸ Das Verständnis von Jesus als Verkörperung der universalen und alle einschliessenden Liebe der weiblichen Sophia hat, wie Elisabeth Schüssler Fiorenza schreibt, zur Vorstellung einer radikalen Gleichheit aller Menschen geführt, die nicht nur Frauen damals zu neuem Selbstbewusstsein und eigenständiger Aktivität ermächtigt hat, sondern bis heute das patriarchale System in Kirche und Gesellschaft in Frage stellt.

⁵ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988, 177-189.

⁶ Schüssler Fiorenza, ebd. 183.

⁷ Vgl. Schüssler Fiorenza, ebd. 186f.

⁸ Vgl. Schüssler Fiorenza, ebd. 188.

Für die US-amerikanische katholische Theologin *Elizabeth A. Johnson* stellt die Wiederentdeckung der verdrängten Tradition einer Sophia-Christologie zudem eine Möglichkeit dar, die einseitig männliche Rede von Gott und Christus aufzusprengen. Denn die Verwendung der Gestalt der weiblichen Weisheit zur Deutung Jesu eröffnet ein Feld von weiblichen Bildern, anhand derer die erlösende Bedeutung Jesu so interpretiert werden könne, "dass das Monopol der männlichen Bilder Logos und Sohn abgeschwächt wird".⁹ Obwohl auch die Weisheitstraditionen in einen androzentrismen Bezugsrahmen eingebettet waren, unterläuft das Reden von Jesus als die Weisheit Gottes – Jesus als menschengewordene Sophia offenbart in seinem menschlichen Mannsein die Güte Gottes in weiblicher Gestalt – in Johnsons Augen die traditionellen männlichen und weiblichen Stereotypen, "da die weibliche Sophia kreative Transzendenz, ursprüngliche Leidenschaft für Gerechtigkeit und Erkenntnis der Wahrheit darstellt, während Jesus diese göttlichen Merkmale immanent, auf Körperlichkeit und Erde bezogen verkörpert". Diese "Verflüssigung" der Geschlechtersymbolik in der Rede von Jesus-Sophia ermöglicht nach Johnson auch ein Durchbrechen der androzentrismen Umklammerung der traditionellen Christologie, welche auf das Mannsein Jesus fixiert ist bzw. auf die männlichen Metaphern von "Sohn" und "Vater". Die Rede vom *Mann* Jesus als *weibliche* Sophia führe nämlich, so Johnson, dazu, dass das Geschlecht nicht mehr zentral ist, dass es keine Rolle mehr spielt in der christlichen Lehre von der Inkarnation oder unserer Rede von Christus.

Die Verwendung von Weisheitskategorien ist nach Johnson aber nicht nur hilfreich, um "den Knoten der sexistischen Christologie zu lösen", sondern weist ebenso den Weg zu einer ökologischen Theologie der Erde, da die biblische Weisheitstradition eine Beziehung zum ganzen Kosmos beinhaltet.

2.3. Eine Beziehungschristologie

Als letztes möchte ich Ihnen eine weitere Richtung feministischer Christologie vorstellen, die zwar auch aus biblischen Quellen schöpft, aber nochmals einen anderen Akzent setzt: die sog. *relationalen* oder *Beziehungschristologien*. Nicht mehr der biblische Jesus als messianischer Prophet oder als Bote der Sophia ist der Ausgangspunkt dieser Reformulierungen der Christologie, sondern ein neues Verständnis von Gott und Erlösung, von der erlösenden Qualität gerechter und heilender Beziehungen, in deren Dynamik Jesus und seine Praxis eingebunden werden. Die bekannteste Vertreterin einer solchen Beziehungschristologie ist die US-amerikanische Theologin *Carter Heyward*. Auch im deutschsprachigen Raum hat ihre Theologie der Beziehung breite Resonanz gefunden und unzählige Frauen – nicht nur Theologinnen – in ihrem theologi-

⁹ Elizabeth A. Johnson, *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994, 229.

schem Denken und ihrer Spiritualität beeinflusst. Ich möchte auf ihren Ansatz, der meine eigene Theologie und Christologie am stärksten geprägt hat, etwas ausführlicher eingehen.

Ausgangspunkt von *Carter Heywards* Theologie und Christologie ist die Suche nach einer Antwort auf die Frage, in welchem Mass wir Menschen für unsere eigene Erlösung in der Geschichte verantwortlich sind. Die theologische Voraussetzung, die für Heyward hinter dieser Frage steht, ist eine Ontologie der Beziehung, die davon ausgeht, dass die Grundstruktur des Seins nicht Einsamkeit, Trennung, sondern Beziehung, Verbundenheit ist – auch in Bezug auf Gott und die Menschen. Die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch ist nach Heyward dynamisch und reziprok zu denken. Im Anschluss an Martin Bubers Axiom "Im Anfang ist die Beziehung" und dem jüdischen Verständnis von der gerechten Beziehung zwischen Gott und den Menschen, die sich in den gerechten Beziehungen zwischen den Menschen wider spiegeln soll, versteht Heyward Beziehung als Grundstruktur unseres Menschseins und als "Ort" der Erfahrung des Göttlichen. Gott ist für sie keine Person, kein "Jemand", sondern jene Macht/Kraft, engl. *power in relation*, die sich in unseren (gerechten) Beziehungen zueinander, zur ganzen Menschheit und zur Schöpfung inkarniert: "Ich glaube, dass Gott unsere Macht in Beziehung zueinander, zur ganzen Menschheit und der Schöpfung selbst ist. Gott ist schöpferische Macht, die Macht, die in der Geschichte Gerechtigkeit - die gerechte Beziehung - herstellt."¹⁰ (...) "Der menschliche Akt, zu lieben, Freundschaft zu schliessen und Gerechtigkeit herzustellen, ist unser Akt, Gott in der Welt leibhaftig zu machen."¹¹

Dieses Verständnis beinhaltet aber umgekehrt, dass Gott von uns abhängig ist, dass er uns braucht: Ohne die Schöpfung, ohne die Menschheit existiert Gott-in-Beziehung nicht. Die Erlösung der Welt, des menschlichen und göttlichen Lebens hängt für Carter Heyward deshalb von uns ab, von unserer Bereitschaft, Liebe und Gerechtigkeit in dieser Welt zu verwirklichen. Wenn wir das tun, handeln wir nach Heyward miteinander und mit Gott in einem Prozess gegenseitiger Erlösung.¹²

Eines der Grundübel der christlichen Theologie sieht Carter Heyward in der Vorstellung von Gott als eines transzendenten, allmächtigen, teilnahmslosen, unwandelbaren Wesens, das die Menschheit nicht braucht. Denn diese Vorstellung lässt die Menschen passiv und machtlos sein und enthebt sie ihrer Verantwortung für die Inkarnation Gottes in die Welt. Eine beziehungshafte Theologie, wie Heyward sie entwirft, spricht den Menschen dagegen die Fähigkeit

¹⁰ Carter Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986, 49.

¹¹ Heyward, ebd. 52.

¹² Vgl. Heyward, ebd. 44.

und Macht zu, "to god", göttlich zu handeln, d.h. Gott in die Welt zu inkarnieren durch unsere Liebe zu den Menschen und zur Schöpfung und damit an der Erlösung der Welt mitzuwirken.

In diese Beziehungs-Theologie ist auch ihr Verständnis von Jesus eingebettet. Jesus hat für Heyward diese göttliche Macht-in-Beziehung verkörpert und in seiner Praxis als heilende und wechselseitige Kraft erfahrbar gemacht. Er habe uns damit die *menschliche* Fähigkeit vorgelebt, Gott in der Welt zu inkarnieren – eine Fähigkeit, die uns ebenso eigen sei wie ihm. Er sei unser Bruder, an den wir uns als ChristInnen gemeinschaftlich erinnern – nicht um ihn als einzigartigen Gott-Menschen, als männlichen Gott anzubeten, sondern um ihm *nachzufolgen* und zu tun, was er getan hat: Gott in der Welt durch unser liebendes, heilendes und gerechtes Handeln zu inkarnieren – und zwar unter den politischen, sozialen, psychologischen und institutionellen Bedingungen unserer *eigenen* Zeit.¹³

Das Dogma von der Göttlichkeit Jesu lehnt Heyward ab, da dieses in einem statischen und geringschätzigen Menschenbild verankert sei und einen *wesenhaften* Unterschied zwischen Jesus und uns Menschen, zwischen göttlichem und menschlichem Handeln festschreibe. Die dogmatische Christologie, die Lehre von der *einmaligen* und *exklusiven* Inkarnation Gottes in Jesus Christus, ist in Heywards Augen deshalb nicht nur antijudaistisch und anti-weiblich, sondern grundsätzlich anti-menschlich, da sie uns Menschen unserer Fähigkeit *und* unserer Verantwortung beraube, "göttlich" zu handeln, d.h. uns der göttlichen Macht-in-Beziehung zu öffnen, sie durch unser Handeln in der Welt zu inkarnieren und damit an der Erlösung mitzuwirken.¹⁴

Wenn Jesus nun aber nicht in einzigartiger und einmaliger Weise Gott bzw. Gottes Sohn war, was ist dann seine Bedeutung für uns Christinnen und Christen, weshalb erinnern wir uns dann noch immer an ihn und nicht an andere beziehungshafte und gerechte Menschen? Seine Bedeutung liegt für Carter Heyward zum einen darin, dass er ein Teil unserer Geschichte ist, dass er unauslöschlich in unsere Geschichte eingeschrieben ist: "Jesus ist der Mensch", schreibt sie, "an den wir uns als Christinnen und Christen gemeinschaftlich erinnern können. Es ist eine Frage unserer besonderen Geschichte, unserer besonderen Gemeinde und unserer kollektiven Erinnerung."¹⁵ Zum anderen ist Jesus für sie von Bedeutung, weil sie glaubt, dass das, was er lebte und tat, für unser Verständnis von beziehungshafter Macht aufschlussreich sein kann; weil sie, in dem, was er tat, die menschliche Fähigkeit sieht, Gott in der Welt leibhaftig zu machen.

¹³ Vgl. Heyward, ebd. 76ff.; 115f.

¹⁴ Vgl. Heyward, ebd. 113f.

¹⁵ Heyward, ebd. 116.

Carter Heyward versucht deshalb in ihrem Buch ein neues Bild von Jesus zu entwerfen – im Lichte unserer eigenen Geschichte, im Lichte der Bedürfnisse von Menschen, die versuchen, sich selbst in einer Welt zu verstehen, in der Beziehungen gewaltsam zerbrochen werden. Sie knüpft für diesen neuen Entwurf an das Bild von Jesus an, wie es im Markusevangelium entworfen wird. Im Dialog mit diesem entwirft sie das Bild eines Freundes und Gefährten, der nicht nur gegeben, sondern auch empfangen hat; das Bild eines Liebenden, der von denen ermutigt wurde, die ihn liebten; das Bild eines Bruders, der seine Macht kannte und aus diesem Grund getötet wurde. Es ist das Bild eines Menschen, dessen Freundinnen und Freunde begannen, ihre eigene "Macht-in-Beziehung" in Anspruch zu nehmen.¹⁶ Dieses Bild von Jesus kann uns in Heywards Augen ermutigen, uns auf das Wagnis einzulassen, zu lernen, was es bedeutet, Gott Fleisch werden zu lassen und gemeinsam gegen Ungerechtigkeit und Angst zu kämpfen.¹⁷

3. Schlussgedanken

Ich komme zum Schluss: Feministische Christologien, das haben die hier vorgestellten Ansätze hoffentlich gezeigt, sind keine neuen dogmatisch-abstrakten oder für alle gültigen Heils-Lehren. Sie sind vielmehr Ausdruck der Suche von Frauen in verschiedenen Kontexten nach einem *befreienden* Glauben, der für sie Brot des Lebens und Quelle der Kraft ist im Kampf für eine Welt, in der keine und keiner mehr unterdrückt wird aufgrund der Hautfarbe oder des Geschlechts, in der Leben in Fülle sein wird für alle. Auch ich kann und will Ihnen keine neue systematische Lehre von Jesus vorlegen. Ich möchte zum Schluss lediglich auf ein paar Aspekte hinweisen, die für mich persönlich in der Auseinandersetzung mit der Christologie zentral geworden sind:

1. Eine Christologie, die nicht weiterhin unterdrückerisch wirken will, muss auf den Anspruch der absoluten Einzigartigkeit Jesu verzichten, der geschichtlich nicht nur Sexismus, sondern ebenso Antijudaismus, Antisemitismus, Kolonialismus und Rassismus zur Folge hatte. Die Inkarnation Gottes sollte nicht exklusiv verstanden werden – allein in Jesus Christus ist Gott Mensch geworden, sondern inklusiv als *incarnatio continua*: die Inkarnation Gottes setzt sich fort in all jenen Menschen, Frauen und Männern, die wie Jesus am Reich Gottes mitarbeiten und Gott in die Welt hineinbringen. In unserer Schwester und unserem Bruder können wir Gott begegnen; in heilenden und befreienden Beziehungen, in der Praxis von Gerechtigkeit und Solidarität wird Gott erfahrbar, wird Gott immer wieder neu Mensch.

¹⁶ Vgl. Heyward, ebd. 192.

¹⁷ Vgl. Heyward, ebd. 193.

2. Die Christopraxis kommt vor der Christologie. Oder anders gesagt: die Christologie muss im Dienste einer befreienden Praxis stehen. Die Gültigkeit unserer Bilder von Jesus und unserer christologischen Vorstellungen bemisst sich an ihren Folgen in der Praxis. Ihre Wahrheit manifestiert sich im täglichen Leben, in der Art und Weise, wie wir als Christen und Christinnen miteinander, mit den "Anderen" und mit der Welt umgehen.

3. Neben die Person Jesus von Nazaret sollte stärker wieder seine Botschaft treten. Jesus hat ja nicht sich selber ins Zentrum seiner Verkündigung gestellt, sondern die Botschaft vom Reich Gottes – die religiös-politische Vision einer anderen Welt, frei von Unterdrückung, Armut und Ausbeutung, in der Fülle des Lebens sein wird für alle Menschen. Christliche Identität wäre dann nicht etwas, das in der Einzigartigkeit des Gott-Menschen Jesus Christus dogmatisch festgelegt ist, sondern etwas, das immer wieder neu in den verschiedenen Kämpfen für diese Vision vom Reich Gottes geschaffen wird.

4. Anstelle der traditionellen Vorstellung von Erlösung als objektiver Heilstat, durch die Gott die Welt ein-für-allemal mit sich versöhnt hat, tritt die Vorstellung von Erlösung als einem geschichtlichen Prozess der Befreiung, der sich *in* der Welt vollzieht, der alle Dimensionen des Menschseins umfasst und an dem die Menschen gemeinsam mit Gott, der göttlichen Kraft, mitwirken. Diese Sicht verhilft einem Verständnis von Erlösung zur Geburt, das nicht jenseitig oder metaphysisch-abstrakt gemeint ist, sondern uns auf unsere konkrete Wirklichkeit verweist, auf das Hier und Jetzt als dem Ort, wo wir punktuell und fragmentarisch Befreiung und Heilwerden erfahren: in gnadenhaften Momenten des Liebens und Geliebtwerdens, der zerbrechlichen Verbundenheit, die wir miteinander teilen, der Solidarität und Gemeinschaft inmitten der Ambivalenz und Unerlöstheit unseres menschlichen Lebens. Diese Erfahrungen verbleiben in der Spannung des "schon" und "noch nicht". Die Erlösung, die Verwirklichung des Reiches Gottes steht noch immer aus. Aber sie kann auch nicht einfach passiv erwartet werden: das Reich Gottes wird heute unter uns geboren, aus unserem Fleisch und Blut, aus unserer Sehnsucht nach Gerechtigkeit und unserem Einsatz für das Wohlergehen, das Schalom, aller Menschen – Frauen, Männer und Kinder.