

BERICHTE

Dritte nationale Tagung der Deutschen Sektion der European Society of Women in Theological Research (ESWTR) vom 23.-25. September 1994 in Gelnhausen

»Wo immer feministische Fragen zur öffentlichen oder privaten Diskussion stehen, landet das Interesse fast unweigerlich beim eigenen Ich.«¹

Mit dieser provokativen These leitet die in Berlin lehrende Sozialwissenschaftlerin CHRISTINA THÜRMER-ROHR ihre scharfsichtige und selbstkritische Analyse (west-)deutscher feministischer Befindlichkeiten ein, in welcher sie dem hiesigen Feminismus eine im Zirkel des Eigenen gefangene Beschränktheit und eine Weltarmut attestiert, in der der »Schutz des Ichs vor der Welt ... Vorrang [bekommt] vor der Hinwendung der Person zur Welt und zu den übersehenen Anderen«.²

Daß sich mit der von Thürmer-Rohr beobachteten Neigung zur »Nabelschau« auch die Situation hiesiger feministisch-theologischer Forschung durchaus treffend beschreiben läßt, bestätigt die vom 23.-25. September 1994 im Frauenstudien- und Bildungszentrum der EKD in Gelnhausen durchgeführte Dritte nationale Tagung der Deutschen Sektion der ESWTR ebenso wie sie diesen Eindruck irritiert – letzteres insbesondere durch das von MANUELA KALSKY gehaltene Hauptreferat zur Christologie. Die von einer interkulturellen Perspektive ausgehenden Überlegungen KALSKYS zu den Voraussetzungen einer feministischen Re-Vision der Christologie bieten wertvolle Hinweise auf gangbare, zum Teil bereits beschrittene Wege zur Überwindung der angezeigten Krise, die zu bedenken m.E. nicht nur der feministischen Theologie von Nutzen sein kann. Beiden in Gelnhausen wahrzunehmenden Tendenzen soll in den folgenden Überlegungen nachgegangen werden.

Rückzug auf die Frauen(er)forschung?

Ebenso wie die internationalen Konferenzen der 1985 in der Schweiz gegründeten ESWTR – die sechste wird 1995 unter dem Thema »Ein gemeinsames Haus« in Höör, Schweden stattfinden – verstehen sich die nationalen Tagungen vor allem als Dialogforen. Der interdisziplinäre Austausch über konkrete Forschungs- und Arbeitsprojekte soll die einzelnen Theologinnen in ihrer Arbeit unterstützen und die Entwicklung neuer Möglichkeiten der theologischen und religionswissenschaftlichen Forschung fördern.

¹ CHRISTINA THÜRMER-ROHR, *Verlorene Narrenfreiheit. Essays*, Berlin 1994, 13.

² Ebd., 21, vgl. 102f.

Auch wenn davon auszugehen ist, daß die vor allem von jüngeren Theologinnen besuchte Tagung in Gelnhausen keinen repräsentativen Querschnitt feministisch-theologischer Forschung in Deutschland bietet, so gibt gerade die Zusammensetzung der Gruppe der Teilnehmerinnen zu der Vermutung Anlaß, daß die sich auf der Tagung abzeichnenden Tendenzen eine ernstzunehmende Herausforderung für die Zukunft feministischer Theologie hierzulande darstellen. Zwei Beobachtungen, die im Sinne konstruktiver Kritik verstanden werden möchten, seien hier kurz genannt:

Die meisten der in Gelnhausen vertretenen Theologinnen befassen sich mit der Forschung über Frauen und ihre Lebenszusammenhänge in Geschichte und Gesellschaft, bewegen sich also im Bereich der theologischen Frauenforschung. Zudem war unter den vorgestellten Forschungsprojekten eine deutliche Konzentration auf historische und biblische Themen zu beobachten, während systematische Fragestellungen eher die Ausnahme darstellten. Die Auseinandersetzung mit den epistemologischen und hermeneutischen Voraussetzungen feministisch-theologischer Forschung und die Suche nach einem neuen theologischen Interpretationsrahmen, welcher die Re-Vision zentraler Themen christlicher Tradition ermöglicht, standen in Gelnhausen mit Ausnahme des unten näher besprochenen Vortrags zur Christologie ebenso wenig im Vordergrund wie die Formulierung neuer theologischer Visionen. Zeichnet sich hier eine Entwicklung ab, die über die Tagung der Deutschen Sektion der ESWTR hinaus von Bedeutung ist, so steht damit m.E. langfristig die Relevanz feministischer Theologie auf dem Spiel. Unabhängig von realem Ausmaß und Wirkungskreis der angezeigten Rückzugsstrategien scheint es mir jedoch wichtig zu sein, sie im Zusammenhang mit den Schwierigkeiten und Anfeindungen zu betrachten, denen feministische Theologinnen heute im Wissenschaftsbetrieb ausgesetzt sind.

Die zweite Beobachtung bezieht sich auf den Horizont feministischer Theologie im deutschen Kontext. Die präsentierten Forschungsprojekte ließen den Eindruck entstehen, feministische Theologie könne an den weltweiten Zusammenhängen vorbei betrieben werden, so als hätten nicht eine fortschreitende Globalisierung und weitgehende Interdependenz die Bedingungen des Theologietreibens nachhaltig verändert. Die mit der letztgenannten Beobachtung verbundene Herausforderung kann m.E. näher bestimmt werden als die Herausforderung, missionswissenschaftliche Perspektiven feministisch-theologisch zu verankern – geht es doch gerade einer den Weltbezug des Evangeliums thematisierenden und die Begegnung mit den Fremden und Anderen theologisch reflektierenden Missionswissenschaft um die Überwindung von – mit den Worten Thürmer-Rohrs – Weltarmut und Beschränktheit in der Theologie.

Eine Ausnahme von den eben beschriebenen Tendenzen stellt der Vortrag MANUELA KALSKYS über »die hermeneutische Herausforderung christologischer Entwürfe von Frauen in unterschiedlichen Kulturen« dar, welcher gerade aus missionswissenschaftlicher Sicht besonderes Interesse verdient. Vielleicht ist es kein Zufall, daß die Theologin seit Jahren in den Niederlanden lebt und arbeitet. Dort scheint das Klima jedenfalls günstiger zu sein für theologische Forschung jenseits von Provinzialismus und »Nabelschau«. Erinnert sei nur an die 1988 erschienene *Oecumenische Inleiding in de Missiologie*, welche im deutschsprachigen Raum auch heute noch ihresgleichen sucht.

Im folgenden sollen die zentralen Thesen KALSKYS zusammengefaßt und erläutert werden.³

Feministische Re-Vision der Christologie im Horizont unterschiedlicher Kulturen

I. Aus feministischer Perspektive über Christologie nachzudenken setzt voraus, kreative »weibliche« Imagination ohne Selbstzensur zuzulassen und die kontextuelle Vielfältigkeit der Antworten auf Fragen des Heils und Unheils auszuhalten.

Nachdenken über Christologie, so KALSKYS treffende Formulierung, bedeutet immer eine »Operation am offenen Herzen des Christentums«. Dies gilt für feministische Re-Visionen ebenso wie für alle anderen Versuche, sich von einem partikularen Ort her kritisch mit der christologischen Tradition auseinanderzusetzen. Daß christologische Fragen an die christliche Identität selber rühren, erklärt, warum christlich-feministische Theologinnen es lange Zeit nicht gewagt haben, sich von den traditionellen Auffassungen bezüglich Jesus Christus zu lösen und ihre eigenen Fragen nach Heil und Befreiung zu formulieren. Stattdessen haben sie die Fragen der Väter zu ihren Fragen gemacht, konkret die Frage nach dem historischen Jesus, und analog zur Leben Jesu Forschung des 19. Jahrhunderts »einen Jesus nach ihrem Bilde geschaffen«: einen Jesus, der aufgrund seines einzigartigen, von Gleichwertigkeit ausgehenden Umgangs als Befreier von Frauen schlechthin erscheint.

Die von Kalsky angemerkte Schwierigkeit, die eigenen Fragen zu stellen, weist auf ein zentrales Problem der Genese kontextueller Theologien hin. Nach Robert Schreiter ist das Auftauchen neuartiger, zunächst unbeantwortbarer Fragen ein wesentliches Merkmal in dem Prozeß, eigene christliche Ausdrucksformen zu entwickeln und so der christlichen Botschaft Bedeutung im spezifischen Kontext zu verleihen.⁴

Daß die Reproduktion traditioneller christologischer Denkfiguren unter veränderten (feministischen) Vorzeichen als Sackgasse erkannt wurde, ist dem Einspruch jüdischer Theologinnen zu verdanken, die das Bild von Jesus als dem Befreier von Frauen als antijüdisch entlarvten, insofern in ihm erneut Jesus von seinem jüdischen Kontext losgelöst und das Christentum auf Kosten des scheinbar durch und durch patriarchalen Judentums als neu und frauenbefreiend behauptet wird.

Was KALSKY hier für die Genese feministischer Christologien beschreibt, ist nicht die bloße Ausweitung der Diskursgrenzen, sondern in missionswissenschaftlicher Terminologie ein tiefgreifender Perspektivenwechsel, welcher voraussetzt, uns und unsere Theologie mit den Augen der Anderen zu sehen. Daß ein solcher, durch die Konfronta-

³ Eine informative Einführung in die Forschung Kalskys zur Christologie gibt: MANUELA KALSKY, »Vom Verlangen nach Heil. Eine feministische Christologie oder messianische Heilsgeschichte«, in: *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, hg. von DORIS STRAHM u. REGULA STROBEL, Luzern ²1993, 208–233.

⁴ Vgl. ROBERT SCHREITER, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg 1992, 17.

tion mit den Erfahrungen der Anderen vollzogener Perspektivenwechsel einen epistemologischen Bruch nach sich ziehen muß, ist in Hinblick auf Dritte-Welt-Theologien vielfach diskutiert worden. Aus feministischer Sicht hat sich Sharon Welch im Rahmen ihrer Erwägungen zu einer feministischen Theologie der Befreiung mit dem epistemologischen Privileg der Unterdrückten auseinandergesetzt, ohne allerdings die Folgen für eine feministische Theologie zu konkretisieren.⁵ Vor diesem Hintergrund stellen die diesbezüglich von Kalsky angestellten Überlegungen, in deren Verlauf sie zeigt, warum eine feministische Re-Vision von Christologie einen Bruch in der Epistemologie voraussetzt, ein wirkliches Novum dar.

II. Der Vorwurf des Antijudaismus in feministischen Christologien weist auf ein die Identitätssuche christlich-feministischer Theologinnen betreffendes epistemologisches Problem hin.

KALSKY definiert das Problem des antijüdischen Gehalts feministischer Christologien als ein epistemologisches, welches sie in der Suche nach einer christlich-feministischen Identität verortet. Christologisches Denken, das in den Kategorien des Alten (Judentum) und Neuen (Christentum) verhaftet bleibt und christliche Identität kontrastierend auf Kosten der Anderen konstituiert, reproduziert die traditionelle Erkenntnistheorie der Trennung von Subjekt und Objekt, welche die Anderen als Objekt der Projektion des Subjekts zu apologetischen Zwecken funktionalisiert. Eine Re-Vision der Christologie, welche dem feministisch-theologischen Maßstab der praktischen Gerechtigkeit und des Heils für *alle* Frauen genügen will, erfordert einen radikalen Bruch mit dieser objektivierenden Epistemologie, welche die Anderen auf eine Projektion der eigenen Normen reduziert. Im Fall der feministisch-christlichen Wahrnehmung des Judentums führt KALSKY aus: »Nicht der inter-subjektive feministische Austausch der Erfahrungen von jüdischen und christlichen Frauen zum Thema Menstruation, Unreinheit etc. steht im Vordergrund, sondern dasjenige, was als neu in die Jesusbewegung des ersten Jahrhunderts projiziert wird. Die Lebendigkeit der eigenen Bewegung geschieht auf Kosten eines scheinbar leblosen Anderen, der oder die aber in Wirklichkeit ein lebendiges Wesen ist.« Perspektiven für eine Überwindung der Funktionalisierung der Anderen für die Sicherung christlicher Identität eröffnet für KALSKY eine beziehungshafte Identitätssuche, in der an die Stelle des Kontrastdenkens ein Beziehungsdenken tritt, welches Differenzen weder apologetisch benutzt noch Gemeinsamkeiten proklamierend negiert, sondern sie als Ausdruck der Vielschichtigkeit der Wirklichkeit von Frauen ernstnimmt. Eine solche Sichtweise, welche die Anderen als die wirklich Anderen wahrzunehmen vermag, verlangt das Aushalten von deren Opazität.

Charles Long, der die spezifischen religiösen Erfahrungen der zu »den Anderen« gemachten Völker und Kulturen im Blick hat, beschreibt mit dem Begriff der Opazität die Undurchsichtigkeit derer, die das westliche wissenschaftliche Bewußtsein ins

⁵ Vgl. SHARON WELCH, *Gemeinschaften des Widerstands und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung*, Freiburg/Schweiz 1988, 61ff.

Abseits gestellt hat und deren Erfahrungen in der westlichen Rationalität des ordnenden Bewußtseins nicht vorkommen.⁶

Die theologische Relevanz der Opazität als einer hermeneutischen Kategorie, wie sie in den Ausführungen KALSKYS deutlich wird, liegt darin begründet, daß sie der Gefahr einer funktionalisierenden und objektivierenden Sichtweise der Anderen entgegenwirkt. Die Opazität ernst zu nehmen, d.h. die Undurchsichtigkeit und Fremdheit der Anderen auszuhalten, ohne sie aufheben zu wollen, bedeutet »den anderen als jemanden zu erkennen, den wir in erster und vielleicht auch in letzter Instanz nicht kennen«. Theo Witvliet bezeichnet diese Einsicht als eine der vier zu erfüllenden Bedingungen, an denen sich die Brauchbarkeit des Begriffs Anerkennungshermeneutik entscheidet.⁷

III. Eine feministische Re-Vision der Christologie nimmt ihren Ausgangspunkt nicht bei dogmatischen Lehraussagen noch strebt sie eine scheinbar universale, normative systematisch-theologische Konstruktion an. Sie geht aus von der konkreten Lebenspraxis von Frauen und ihren jeweiligen Vorstellungen von Heil und Unheil, welche sie wiederzugewinnen und zu benennen sucht.

Am Beispiel der koreanischen Theologin Chung Hyung Kyung zeigt KALSKY die Blickrichtung weltweiten feministischen Nachdenkens über Christologie an. Die von den Erfahrungen koreanischer Frauen in ihrem kulturellen Kontext ausgehenden christologischen Überlegungen Chungs, welche sie unter Berücksichtigung der verschiedenen, den Alltag der Frauen bestimmenden religiösen Traditionen wie auch der biblischen Geschichten zu benennen sucht, um sie dann mit der christlichen Tradition in Beziehung zu setzen, machen deutlich, daß es um die christologische Ausdeutung der jeweiligen Erfahrungswelten von Frauen geht. Der Gegenstand christologischer Reflexion ist nicht mehr in erster Linie die eine personifizierte Heilsgestalt, Jesus Christus, sondern eine auf das Verlangen nach Befreiung und Heilwerdung hin ausgerichtete Praxis.

Christologie erscheint in dieser Perspektive nicht mehr zuerst als die Lehre von Jesus, dem Christus, sie wird vielmehr vor allem soteriologisch bestimmt. Dies entspricht nicht nur der theologischen Einheit von Christologie und Soteriologie, sondern vor allem der Einsicht in den Charakter der neutestamentlichen christologischen Zeugnisse, insofern die die Inkarnation Gottes bezeugenden, biblischen Überlieferungen keine systematisch-theologischen Abhandlungen enthalten, sondern »Geschichten (sind), die die Komplexität der Antworten auf existentielle Fragen bezeugen – Fragen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und dem Heil der Menschen in ihrer

⁶ Vgl. CHARLES LONG, *Significations, Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*, Philadelphia 1986. Eine Rezeption der Ideen Longs im Rahmen von Überlegungen zu einer Anerkennungshermeneutik versucht: THEO WITVLIET, »Rassismus und Eurozentrismus. Historische Einblicke«, in: *(Anti) rassistische Irritationen. Biblische Texte und interkulturelle Zusammenarbeit*, hg. von SILVIA WAGNER, Berlin 1994, 189–200.

⁷ THEO WITVLIET, *Rassismus und Eurozentrismus*, 198f. Hadwig Müller verdanke ich den Hinweis, daß die Wahrnehmung der Anderen als fremd und anders im Gegensatz zu den aktiven Verhaltensweisen z.B. der Annäherung oder Distanzierung als passives Verhältnis zum Anderssein beschrieben werden kann. Die Erfahrung der Befremdung durch das Anderssein führt dazu, daß ich nicht nur die Andere, sondern auch mich selber als anders und fremd wahrnehme, was eine Veränderung meiner selbst impliziert.

jeweiligen persönlichen, sozialen, politischen und kulturellen Situation.«⁸ Daß die Vorstellungen von Heil und Unheil nicht immer gleich sind, sondern in ihren verschiedenen Dimensionen kontextuell bedingt, ist biblisch wie kirchengeschichtlich reich belegt. In den Ausführungen KALSKYS über eine feministische Re-Vision der Christologie erfährt die Grundannahme christlicher Soteriologie, sie habe das biblische Zeugnis vom Heilshandeln Gottes und die konkreten Vorstellungen der Menschen von Heil und Unheil so aufeinander zu beziehen, daß dieses nicht nur verständlich, sondern vor allem zu einer verändernden und erneuernden Kraft werden kann, eine an der Vielfalt der Erfahrungen von Frauen in unterschiedlichen Kulturen orientierte Ausdeutung. Inwiefern diese Ausdeutung der neutestamentlichen Verknüpfung von Heil und Erlösung mit Person und Geschichte Jesu gerecht zu werden vermag, wird sich in ihren jeweiligen Konkretisierungen zeigen müssen. Wichtig scheint mir, daß KALSKY ihre Überlegungen nachdrücklich in einen innerchristlichen Zusammenhang stellt und damit »die Kontinuität mit der jüdischen und christlichen Tradition in ihrer Suche nach Heil« voraussetzt.

IV. In der Partikularität der alltäglichen Erfahrungswelten von Frauen re-lokalisiert sich das Christusgeschehen in kontextuellen *Christaphanien*.

KALSKY verwendet den Begriff Christaphanien nicht im Sinne einer dogmatischen Aussage, sondern in der strategischen Absicht, die Vielfalt der unterschiedlichen Heilsvorstellungen von christlichen Frauen in unterschiedlichen Kulturen anzudeuten. Christaphanien bringen die Pluralität der je nach Kontext unterschiedlichen konkreten Erfahrungen von Heil und Befreiung zum Ausdruck, in denen heute fragmentarisch neue Wege und Offenbarungen des Heils Gottes sichtbar werden. Damit stehen sie in der Tradition der biblisch überlieferten Christologien, insofern diese immer auf die Praxis gerichtet und kontextuell gebunden erscheinen.⁹

Die Pluralität unterschiedlicher Heilsvorstellungen wirft die Frage nach der Wahrheit und der Universalität auf. Bedingung der Möglichkeit einer inhaltlichen Bestimmung der Christusinterpretation ist nach KALSKY die unseren kontextuell begrenzten Blick erweiternde konkrete Begegnung mit andersartigen Erfahrungen im Horizont eines gemeinsamen Verlangens und Sehns nach der messianischen Zeit. »Nicht in von vornherein ponierten christologischen Wahrheitsansprüchen, sondern in dieser Interaktion liegen Momente göttlicher Wahrheit.« Von der Interaktion her läßt sich das Verständnis von Universalität neu bestimmen als eine lebendige Begegnungen voraussetzende interaktive Universalität. Die Suche nach christlicher Identität erscheint somit als ein Kommunikationsprojekt, welches die Suche nach neuen Kommunikationsformen notwendig einschließt.

KALSKYS an der Praxis orientiertes Konzept der Wahrheit berührt ein zentrales Problem jeder feministischen Re-Vision der Christologie. Die Zurückweisung eines kontextunabhängig als gegeben angenommenen christologischen Wahrheitsanspruchs verlangt ein verändertes Verständnis von Wahrheit, welches der Einsicht in die Kontextualität jedes christologischen Sprechens und dem fragmentarischen Charakter

⁸ MANUELA KALSKY, *Vom Verlangen nach Heil*, 208.

⁹ Vgl. ebd.

christologischer Inhalte entspricht, ohne beliebig zu werden. Bezugspunkt des von KALSKY entfalteten Wahrheitsverständnisses ist die konkrete Begegnung als Ort des Wahrheitsgeschehens. »Wahrheit geschieht in den nicht-hierarchischen Begegnungen. Sie muß sich nicht mehr *im Gegensatz* zu den »anderen« Wahrheiten beweisen, sondern *mit* ihnen in der konkreten Realisierung des Heils für Frauen in ihrer Verschiedenheit.«¹⁰ Daß als ethischer Maßstab »die eschatologische Hoffnung auf das Reich Gottes als gutes Leben für alle« angeführt wird, weist darauf hin, daß Kriterien der christlichen Wahrheitsfindung nicht innerhalb der dogmatischen Lehre bestimmt werden können, wie die oft gestellte Frage nach dem unaufgebar Christlichen impliziert, sondern im Horizont der eschatologischen Verheißung von Heil und umfassender Befreiung zu suchen sind. »Welches Gewicht«, so kann in diesem Sinne mit Silvia Schroer gefragt werden, »haben Orthodoxie und die (vemeintliche) Reinheit von Lehren im Licht der Botschaft vom Reich Gottes?«¹¹

Vor diesem Hintergrund erfährt der Begriff Universalität, der (theologie)geschichtlich eher für den Versuch steht, partikulare Vorstellungen von Heil und Unheil anderen aufzuzwingen, seine neue Bestimmung als interaktive Universalität. Der Bruch mit einem Verständnis von Universalität als exklusiver Größe, welches partikulare Heilskonzepte zur universalen Wahrheit erklärt, eröffnet die Möglichkeit, christliche Identität nicht auf Kosten der anderen, sondern im intersubjektiven Austausch mit ihnen zu suchen. In der missionswissenschaftlichen Diskussion ist dieser Gedanke nicht unbekannt, insofern asiatische TheologInnen verschiedentlich darauf hingewiesen haben, daß die eigene Identität in ihrem Kontext »nicht im Gegensatz zum anderen, sondern in der *Beziehung* zum anderen [besteht]. Die Beziehung konstituiert Identität.«¹²

Gleichzeitig löst der Abschied von den vertrauten »Feindbildern«, wie KALSKY sie am Beispiel der Funktionalisierung des Judentums zur Sicherung der christlichen Identität beschreibt, Unsicherheit und Angst aus, was in Gelnhausen u.a. darin zum Ausdruck kam, daß die dem Referat folgende Diskussion immer wieder auf die Frage nach der (eigenen) christlichen Identität zurückführte.

Schluß

Feministische Forschung – und das gilt in besonderer Weise für feministische Theologie – zielt nicht ab auf »das Forscherglück dessen, der einen wissenschaftlichen Schatz findet und sich Ruhm und vordefinierten Fortschritt versprechen kann«. Es geht um »das Interesse am Leben, an den Möglichkeiten der Menschen, den Möglichkeiten der Frauen mit ihrem unsäglichen Erbe.«¹³ Die in Gelnhausen vorgestellten Überlegun-

¹⁰ MANUELA KALSKY, *Vom Verlangen nach Heil*, 227 (Hervorhebungen von K.H.).

¹¹ SILVIA SCHROER, »Dokumente interkulturellen Lernens in der Bibel«, in: *Concilium* 30 (1994) 4–11.

¹² FELIX WILFRED, »Anthropologische und kulturelle Grundlagen für Kirchlichkeit. Reflexionen aus asiatischer Sicht«, in: *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*, hg. von LUDWIG BERTSCH, Freiburg–Basel–Wien 1991, 30–41, 35.

¹³ CHRISTINA THÜRMER-ROHR, *Verlorene Narrenfreiheit*, 28.

gen KALSKYS zur Christologie werden diesem Anspruch in hohem Maße gerecht und können gerade aufgrund ihrer interkulturellen Perspektive als wegweisend für die Weiterentwicklung feministisch-theologischer Forschung bezeichnet werden. Eines haben die Reaktionen der anwesenden Theologinnen auf den hier besprochenen Vortrag allerdings sehr deutlich gezeigt: Die eigene theologische Reflexion in einen interkulturellen Horizont zu stellen zwingt dazu, immer wieder auf den eigenen Kontext mit seinen theologischen Traditionen zu reflektieren. Im Hinblick auf das umfassende Projekt einer feministischen Re-Vision der Christologie könnte das heißen, auch im eigenen Kontext auf die Suche zu gehen nach dem, was Heil und Befreiung für Frauen bedeutet und – wie Chung ihre Verantwortung als Theologin beschreibt – diesen Erfahrungen einen Namen zu geben.

Münster

Katja Heidemanns