

Mission«. Die verschiedenen Beiträge gehen das Thema der Mission aus evangelikaler Perspektive an und sind, wie schon der Titel signalisiert, apologetisch ausgerichtet. Ein Beitrag von HELMUTH EGELKRAUTH bilanziert die Mission am Ende des 20. Jahrhunderts. Vor allem anhand der Weltmissionskonferenzen beschreibt er die evangelischen Missionsbemühungen sowie den Einfluss der evangelikalen Bewegung auf die Mission, wobei »der starke Bezug auf die amerikanische Literatur« (10) auffällt. Leider wird die Mission der Katholischen Kirche ausdrücklich ausgeblendet (9, Anm. 2), so dass bei Konzepten oder Entwicklungen keinerlei Vergleichsmöglichkeiten bestehen. Bei den Statistiken (53f.) werden nur Bevölkerung und evangelikale Christen ins Verhältnis gesetzt; für Europa werden bei gut 400 Mio. Einwohnern fast 50 Mio. Evangelikale (12%) angegeben. Ein weiterer Beitrag von HEINZPETER HEMPELMANN, dem Leiter des Seminars, befasst sich unter dem Titel »Derselbe Gott in allen Religionen?« mit der Mission als bleibend gültigem und unerledigten Auftrag, während der Ethnologe LOTHAR KÄSER der These widerspricht, Mission zerstöre Kultur. NORBERT SCHMIDT schließlich, Leiter eines ähnlichen Seminars der Lebensgemeinschaft Tabor (Marburg) beschreibt die Missionare für das 21. Jahrhundert, die sich durch persönliche Integrität, theologische und missiologische Kompetenz, Dienst und Pioniergeist auszeichnen sollen. Zu begrüßen ist, dass er eine zweijährige Bibelschulausbildung für Missionare nicht für hinreichend hält und stärkere theologische Kompetenz fordert (94ff). Gleichzeitig aber beschreibt er als Grundanliegen der Ausbildung die »geistliche Kampfführung«, wonach »die Grenzüberschreitung aus dem Raum der Kirche hinaus (!) das Eindringen in feindliches Gebiet (!) und somit Kampf bedeutet« (99). Auch wenn die Welt als Gottes Schöpfung betrachtet wird, so ist sie doch »Feindesland, aufständisches Gebiet« (100). Diese ethnozentrische Dichotomie der Welt, bei der die kulturelle oder religiöse Andersheit als feindlich angesehen wird, bildet sicher eine Crux evangelikalen Missionsverständnisses. Hier könnte ein Blick auf die Debatte um die Inkulturation im Bereich der katholischen Missionswissenschaft hilfreich sein. Sicher ist das Büchlein kein »Kompendium missionarisch-theologischer Informationen, Fragestellungen, Herausforderungen und Perspektiven« (7), dazu sind zu viele Bereiche ausgeblendet. Wohl aber gibt es einen guten Einblick in das evangelikale Verständnis der Mission, das bei aller Spiritualität der akademischen Strenge und des Dialogs bedarf.

Frankfurt am Main

Michael Sievernich SJ

Kalsky, Manuela: *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2001, 367 S.

Die Studie von Manuela KALSKY, im Jahr 2000 als Doktorarbeit an der Universität Amsterdam (Fakultät für Geisteswissenschaften, Prof. Theo Witvliet) angenommen, hat das große Verdienst, die Theologie von Frauen aus Afrika und Asien sowie die womanistische Theologie aus den USA im europäischen Kontext weiter bekannt zu machen und – aus protestantischer Perspektive – zu ihrem Diskussions- und Rezeptionsprozess beizutragen. Wie die katholische Theologin Doris Strahm in ihrer Studie »Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika« (Luzern 1997) konzentriert sie sich auf die Christologie – im Grunde die entscheidende Herausforderung für systematische Theologie aus feministischer Perspektive. Über Doris Strahm geht Manuela KALSKY insofern hinaus, als ihr Blick auf die Theologie von Frauen in anderen »Kontexten« zum Ausgangspunkt von Impulsen für eine neue Gestalt des Theologietreibens überhaupt wird, für ein interkulturelles Arbeiten, das im aufmerksamen Hören auf »die Andere« eigenes theologisches Arbeiten kreativ fortschreitet. Für diese Offenheit auf Neues und eine kreative Fortschreibung der Christologie steht der Titel »Christaphanien«.

KALSKYS 358 Seiten umfassende »Re-Vision« der Christologie ist in 4 Kapitel gegliedert. Auf dem Hintergrund der »Suche nach dem historischen Jesus« in Kapitel 1 wirft sie einen Blick auf die

»Christologie aus feministischer Sicht« (Kapitel 2). Kapitel 3 sichtet die »christologischen Entwürfe aus der Sicht von Frauen in Afrika und Asien und womanistischer Theologinnen«. Im letzten – kürzesten – Kapitel entfaltet sie ihre Idee der »Re-Vision der Christologie« und legt Methodik und Hermeneutik der »Christaphanien« offen. Leitperspektive für das Programm der Christaphanien sind dabei die feministisch-theologischen Prämissen, die Mary Daly bereits Mitte der 70er Jahre formuliert hat: »[...] es geht nicht darum, zu leugnen, daß sich eine Offenbarung in der Begegnung mit der Person Jesu vollzogen hat. Aber es muß bekräftigt werden, daß die schöpferische Gegenwart des Wortes (Verb) sich in jedem historischen Augenblick offenbaren kann, in jedem Menschen und in jeder Kultur.« (Zitat aus: Mary DALY, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co.* Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München ²1978, 88–90, in: KALSKY, *Christaphanien*, 17.) An dieser Grundprämisse wird sich sicher jede theologische Beurteilung des Buches von KALSKY scheiden.

Die sehr ausführliche Auseinandersetzung mit der Rückfrage nach dem historischen Jesus in *Kapitel 1* (Ein historisches Experiment mit zeitgebundenen Modifikationen: Die Suche nach dem historischen Jesus) ist sicher auf dem Hintergrund des Programms der Christaphanien zu verstehen. Albert Schweitzer und seine Kritik der historischen Rückfrage werden zum Ausgangspunkt für ihren in der Spur der Befreiungstheologie (vor allem der schwarzen Theologie eines James Cone) entfalteten christologischen Ansatz. Nicht die Frage nach Jesus, dem Christus ist von Entscheidung, sondern das »existentielle Ergriffensein vom messianischen Verlangen nach dem Reich Gottes und die damit verbundene Aufforderung zur praktisch-ethischen Nachfolge im Geiste Jesu« (96). Aber erst die »Christologie aus feministischer Sicht«, wie KALSKY sie im 2. *Kapitel* vorstellt, überwinde den noch in befreiungstheologischen Ansätzen implizierten »Christomonismus«, d.h. eine »partikulare Sichtweise von Gottes Heil«, die »universale Gültigkeit« beanspruche, »indem sie ihre eigene historisch-kulturelle Interpretation verabsolutiert und das Heil Gottes auf einen Christomonismus eingrenzt.« (94) Die »Mütter« ihres feministisch-theologischen Ansatzes sind die beiden US-amerikanischen Theologinnen Rosemary Radford Ruether und Isabel Carter Heyward. Mit großem Engagement und Sachkenntnis umreißt KALSKY diese beiden theologischen Ansätze. Mit der katholischen Theologin Radford Ruether kann sie zu einer »Anerkennung pluraler Offenbarungsmöglichkeiten Gottes« (153) finden und ihren »messianischen« Ansatz begründen (obwohl sie leider dessen ekklesiologischen Implikate nicht entfaltet): »Es sei die messianische Gemeinschaft, die Jesus Christus als das Paradigma befreiter Menschlichkeit zur Wirklichkeit verhelfen müsse.« (153) Der theologische Ansatz der Anglikanerin Heyward Carter bereitet ihren Weg der Christaphanien, »in dem die Immananz Gottes als Inkarnation in menschlichen gerechten Beziehungen im Zentrum steht« (165). Jesus habe Vorbildcharakter, weil »in seinem Leben die Möglichkeit des Menschen, Gott in dieser Welt zu inkarnieren, paradigmatisch vorgelebt worden sei« (170).

In *Kapitel 3* stellt KALSKY »Christologische Entwürfe aus der Sicht von Frauen in Afrika und Asien – und aus der Sicht womanistischer Theologinnen« über ein »close reading« der Texte vor, um auf diesem Weg deren »Fremdheit« und »Differenzen« zu begreifen (190). Während die methodistische Theologin Mercy Amba Oduyoye (Ghana), von 1987 bis 1994 stellvertretende Generalsekretärin des ÖRK in Genf, und die katholische Philippinin Virginia M.M. Fabella ihre Theologie noch in den Spuren der befreiungstheologischen »Väter« formuliert haben, stehen die theologischen Ansätze der Südkoreanerin Chung Hyun Kyung und die womanistischen Ansätze, wie z.B. der Methodistin Jacqueline Grant und der Presbyterianerin Delores S. Williams, für den Neuaufbruch der »Christaphanien«. Mercy Amba Oduyoye greift die mündlichen Traditionen, Mythen, Geschichten und Poesie der Akan-Kultur auf; Jesus Christus ist der »verwundete Heiler«, Vorbild für ein ganzheitliches Leben. (228) Die Abusua, eine religiöse Gemeinschaft aus sieben Stämmen, von sieben Frauen gegründet, ist Grund einer Spiritualität der Solidarität und des Lebens, und der Raum, dass sich die »Inkarnation Gottes nicht nur damals vollzogen habe, sondern auch heute im afrikanischen Kontext geschehe« (208). Virginia M.M. Fabella, seit Mitte der 70er Jahre federführend für EATWOT tätig und seit 1988 Dozentin am Institut für »Formation and Religious

Studies« in Quezon City, stellt die Frage, »wie kann der Glaube an ihn (Jesus Christus) dazu beitragen [...], Personen und Gesellschaftsstrukturen zu transformieren, so daß die Gerechtigkeit Gottes in Asien manifest werden und der gesamten Gemeinschaft zugute komme.« (235) Dabei interpretiert sie wie Oduyoye das Leiden und Opfer der Frauen positiv (238). Darin haben auch Frauen »Messiasqualitäten« (Riet Bons-Storm, 242). So könne die Messiasfunktion nicht auf eine einzige Person – Jesus Christus – beschränkt sein. Die Koreanerin Chung Hyun Kyung geht – im Dialog mit koreanischen Traditionen und der Volksreligiosität – noch über diese Ansätze hinaus. So finde Jesu Auferstehung »in den gebrochenen Körpern der Minjung(-Frauen) statt, die ihrer Gebrochenheit zum Trotz das Leben feiern. Sie erlebten Jesus neu.« (252) Die aktive Identifikation mit Christus mache die Frauen zu »Erlöserinnen«, sie seien der »neue Christus« (252/3). Der »Text Gottes« werde »in die Körper asiatischer Frauen geschrieben, im täglichen Streit ums Überleben« (261). Eine ähnliche Stoßrichtung haben auch die theologischen Ansätze der schwarzen und farbigen Feministinnen. Jacquelyn Grant, Pastorin der African Methodist Episcopal Church, und die Presbyterianerin Delores Williams sehen ebenfalls die Inkarnation nicht ausschließlich in Jesus Christus verwirklicht (293). Interessant ist vor allem das Ergebnis der Bestandsaufnahme von KALSKY. Weniger die »Fremdheit« und die »Differenzen« stechen ins Auge, vielmehr die Gemeinsamkeiten (303). Gemeinsam sei allen eine »beziehungsorientierte Christologie« (306); »Jesus ist nicht länger der einsame göttliche Held, auf dessen Schultern die Erlösung der gesamten Menschheit ruht, sondern eine Verkörperung der göttlichen Kraft in Beziehung [...] Diese pneumatologisch-historische Präsenz Gottes im Leben von Menschen und im Leben Jesu ist in jeweils unterschiedlichen kontextuellen Ausprägungen und Benennungen in den genannten christologischen Entwürfen zu finden.« (306)

Kapitel 4 »Heilsame Differenzen. Gedanken zur Re-Vision der Christologie aus feministisch-theologischer Sicht« entwirft sehr anregende methodologische Überlegungen für eine interkulturelle feministische Theologie bzw. vor allem für ein Gespräch zwischen Theologinnen unterschiedlicher Kontexte. Es darf jedoch gefragt werden, inwieweit das Kapitel wirklich mit den vorhergehenden Kapiteln »vermittelt« ist. Ihre These, »dass es vor allem die durch den jeweiligen Kontext bedingten Differenzen im Leben von Frauen sind, die theologische Relevanz besitzen und eine entscheidende Herausforderung für die Re-Vision der Christologie aus feministisch-ökumenischen Sicht darstellen« (304), hat sie im Grunde nicht eingeholt. Es hätte geheißen, viel stärker auf diesen »Kontext« einzugehen. Was versteht KALSKY unter Kontextualität? Von »heilsamen Differenzen« spricht KALSKY im Anschluss an Charles Longs »Hermeneutik der Opazität«. Unterschiede sollen nicht aufgelöst werden, vielmehr sollen sie als »Unterschiede-in-Beziehung zu ihrem Recht kommen« (314). Auf die Christologie angewendet sieht sie so in der Geschichte Jesu die »andere« Geschichte, die »keine exklusiv normierende Funktion« hat, vielmehr gibt sie »die Richtung einer Suchbewegung nach dem Reich Gottes an« und steht »kritisch neben den Heilsvorstellungen von Frauen gestern und heute.« (316) Eine ähnliche kritische Funktion kommt auch den Texten der christlichen Tradition zu; in Glaubenszeugnissen wie dem Dogma von Chalcedon können sich »kontextuelle Weisheiten des Heils Gottes« (316) verbergen. Die biblischen Geschichten und die Texte der Tradition sollen gerade in eine »kritisch-kreative Spannung« zu den Geschichten der Frauen gesetzt werden, »unter anderem mit dem Ziel, einer Romantisierung von »Frauenerfahrungen« und -geschichten als *locus theologicus* vorzubeugen, beziehungsweise ihr entgegenzuwirken. Sie bleiben Ausgangspunkt Feministischer Theologie, jedoch in dem Bewusstsein, dass auch sie – abhängig von dem jeweiligen kulturellen und/oder sozio-politischen Kontext – Konstrukte von »Frausein« zum Ausdruck bringen, deren Wirkung sowohl befreiend als auch unterdrückend sein kann und die es mit einer Hermeneutik des Verdachts und der Differenz zu entschlüsseln gilt.« (317) Christliche Identität bildet sich so für sie im Horizont messianischer Heilserwartung aus; sie kann nicht rückblickend durch Jesus »legitimiert« werden, soll vielmehr auf Zukunft hin entworfen werden, »in einer umfassenderen Vorstellung dessen, was Heil und Befreiung, Unheil und Unterdrückung im Horizont messianischer Heilserwartung für Menschen in unterschiedlichen Kulturen bedeuten. Praktisch-ethische Spurensuche

nach dem guten Leben für alle.« (313) Wenn sie auf diesem Hintergrund von einer Relokalisierung des Christusgeschehens in kontextuellen Christaphanien spricht, so knüpft sie an die Bilder weiblicher Erlösergestalten afrikanischer und asiatischer Theologinnen an, an die Leben spendende Spiritualität des Han-pu-ri, an die Matriarchin Eku, an Hagar, die schwarze Frau, an Sophia und Christa, so die Darstellung einer Frau in Haltung des Gekreuzigten, die Edwina Sandys 1984 in der New Yorker Kirche St. John ausgestellt hatte. KALSKY geht von einer nicht abgeschlossenen Inkarnation Gottes in der Geschichte aus. »Diese Bilder und Geschichten sollen im Rahmen einer nicht abgeschlossenen Inkarnation Gottes in der Geschichte daran erinnern, dass auch ein Frauenkörper ein Ort des Heils, ein Ort der Fleischwerdung Gottes sein kann.« (320) Auch Frauen sind für sie »Repräsentantinnen der Christusfigur« (321), und zwar in ihren jeweiligen messianischen Heilsgeschichten. Nicht die Person des Messias ist von Bedeutung, vielmehr seine Funktion, und so können die messianischen Erwartungen innerhalb des Judentums, die biblischen Erzählungen über Jesus, den Christus, und die »Christa«-Geschichten der Frauen in gleicher Weise nebeneinander stehen als »um je nach Kontext unterschiedliche, konkrete Erwartungen der Realisierung der Heilsverheißung Gottes« (321). Die Vielfalt der Kontexte und die darin angelegten Differenzen haben für KALSKY dabei eine ganz entscheidende heuristische Funktion im Blick auf den Wahrheitsanspruch der Christaphanien. Vielfalt, Differenzen und Dissonanzen müssen zugelassen werden, genau sie sind der Ausgangspunkt für die »gemeinsame Sehnsucht nach der Realisierung der eschatologischen Heilsverheißung« (328). Eine solche ereignet sich immer plötzlich und unerwartet, wie eine »Epiphanie«. Für KALSKY bedeutet dies, dass nicht der Glaube an Jesus von Bedeutung ist, vielmehr der Glaube von Jesus. »Er ist *ein* Exponent in der Hoffnung auf und im Glauben an die verheißene messianische Zeit, *ein* Wegweiser Gottes, gebunden an einen bestimmten Ort, eine bestimmte Zeit und ein bestimmtes Geschlecht.« (329)

Auch wenn sich jede theologische Beurteilung der Studie von Manuela KALSKY letztlich daran scheidet, ob die feministisch-christologische Prämisse mit nachvollzogen wird, so beeinträchtigt dies nicht die Bedeutung des Werkes: Zusammen mit dem Werk von Doris Strahm (das im Gegensatz zu KALSKY auch den lateinamerikanischen Theologinnen eine »Stimme« gibt) stellt die Studie von KALSKY ein wichtiges und gut dokumentiertes (vgl. die ausführlichen Anmerkungen und das 28 Seiten lange Literaturverzeichnis) Nachschlagewerk zu Geschichte und Zukunftsperspektiven feministisch-christologischer Entwürfe dar. Kontextualität und Interkulturalität sind heute Leitperspektiven theologischen Arbeitens. Aber es kann sicher angefragt werden, ob die Aussage, dass die 3. Welt zum »theologischen Zentrum« geworden ist (197), nicht doch zu optimistisch ist. Auch darf – gerade angesichts aller ökumenischen Offenheit – auf historische Genauigkeit im Blick auf das 2. Vatikanum (1962–1965) hingewiesen werden. (107) Und wenn am ökumenischen Faden weiter gesponnen wird, darf aus katholischer Perspektive vielleicht Folgendes angefragt werden: Warum bleibt der Blick so eng auf die Christologie – und hier vor allem die Grundspannung von historischem Jesus und Christus des Glaubens – konzentriert? Wäre nicht gerade eine Ausweitung des Blicks auf gnaden- und sakramententheologische Fragen dem Anliegen KALSKYS, christliche Identität im Blick auf die Erfahrungen von Heil und Unheil von Frauen zu buchstabieren, hilfreich? Und könnte nicht gerade auf einer solchen – gnaden- und sakramententheologischen – Ebene die Rede von »Christaphanien« theologisch begründet werden? Viele der vorgestellten kontextuellen Entwürfe haben ekklesiologische Implikate, die KALSKY unberücksichtigt lässt. Und handelt es sich wirklich um einen Gegensatz, wenn sie schreibt: »An die Stelle der Einzigartigkeit Jesu als historisches Fundament christlicher Identität tritt jetzt die Suche nach einer Identität-in-Beziehung im Horizont messianischer Heilserwartung« (22)? Es wäre sicher wünschenswert, wenn KALSKY ihre hermeneutischen und theologischen Voraussetzungen, vor allem ihr Verständnis des Messianischen, ihr Verständnis von Geschichte und Tradition klären könnte.

Benediktbeuern

Margit Eckholt