

7. Christologie

Marie-Theres Wacker, Elisabeth Hartlieb, Angelika Strotmann



Einführung

Die Christologie reflektiert auf der Grundlage der biblischen Zeugnisse die Bedeutung des Menschen Jesus von Nazareth für das von Gott den Menschen verheißene und geschenkte Heil. Sie gilt als das Zentrum christlicher Glaubenslehre. In der Christologie wird damit immer auch, sei es explizit oder implizit, die Frage nach christlicher Identität bzw. Identität des Christlichen mitverhandelt. In diesem doppelten Sinn betreffen die Anfragen und Neuansätze feministischer Christologie das Zentrum des christlichen Glaubens, das sie auf den Prüfstand bringen und im Gespräch mit feministischen Grundkategorien und -forderungen neu zu entfalten suchen.

Jesus als Feminist und die Debatte um die Männlichkeit des Erlösers

In den Anfängen der Feministischen Theologie in der Bundesrepublik (Ende der 70er/Anfang der 80er Jahre des 20. Jh.s) bestimmten in Bezug auf die Frage nach der Bedeutung Jesu Christi vor allem drei Akzente das Bild: Die Gestalt des historischen Jesus wurde (neu)entdeckt als die eines Mannes, der sich, für seine Zeit ungewöhnlich, Frauen zuwandte, mit ihnen theologische Dispute führte, sie heilte und in seinen engsten Anhängerkreis aufnahm. Diese Figur Jesu als des »Feministen«¹ hielten christliche Frauen kritisch einer kirchlichen Entwicklung und Gegenwart entgegen, die Frauen an ihre traditionellen Rollen band und sie aus der öffentlichen Verantwortung fernzuhalten suchte. In der Berufung auf den frauenfreundlichen Jesus sah die Feministische Theologie ein starkes Argument, mit den Mitteln der traditionellen Theologie und kirchlichen Lehre diese selbst zu kritisieren.

Gewissermaßen komplementär dazu kam die Debatte darüber in Gang, inwieweit mit der zentralen Bedeutung Jesu Christi als Erlöser das männliche

1. Interessanterweise stammt der Basistext nicht von einer Feministin, sondern von Swidler, Leonard, Jesu Begegnung mit Frauen: Jesus als Feminist, in: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, Mainz³ 1981 [1978], 203-219.

Geschlecht im Christentum symbolisch eine uneinholbare und für Frauen problematische Sonderstellung erfahre. Diese Debatte bezog sich nicht zuletzt auf die Erklärung der römisch-katholischen Glaubenskongregation »Inter insigniores« von 1976², die den Ausschluss der Frauen vom Priesteramt nicht nur mit der Praxis Jesu und der Tradition der katholischen Kirche begründet, sondern auch mit einer sakramententheologischen Argumentationsfigur, nach der nur ein Mann am Altar ein genügend ähnliches Zeichen ist, Christus zu repräsentieren. Feministische Theologinnen katholischer Provenienz nahmen dies zum Anlass, die traditionelle Hermeneutik von Schrift, Tradition und Lehramt im Interesse einer frauen-gerechten Theologie einer kritischen Prüfung auf inhärenten Sexismus zu unterziehen.

Mit der 1980 erschienenen deutschen Übersetzung von Mary Dalys »Jenseits von Gottvater, Sohn und Co« war aber auch bereits eine Stimme präsent, die jeglichen Sinn eines affirmativen Bezugs auf das Christussymbol bestritt, sei doch die christliche Grundsymblik unrettbar frauenfeindlich: »Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche Gott«³. Aus der klassischen Christologie ist ihr einzig die eschatologische Dimension, festgehalten in der Rede von einer »Wiederkunft Christi«, eine Rezeption wert, aber in entsprechender Verfremdung, als »Wiederkunft einer weiblichen Seinsform, die einmal stark und mächtig war«, seit den Anfängen des Patriarchats in Ketten liegt, einst aber den Frauen den »Sprung in die psychische Androgynie« ermöglichen wird.⁴

Auf diesem Hintergrund hat die katholische amerikanische feministische Theologin Rosemary Radford Ruether prägnant die Frage gestellt, ob ein männlicher Erlöser Frauen erlösen könne.⁵ Eine solche Zuspitzung des christologischen Problems erscheint ihr sinnvoll, sei doch das Christussymbol bereits in altkirchlicher Zeit eine Verbindung mit dem griechisch-hellenistischen Logoskonzept eingegangen, welches seinerseits in der christlich-abendländischen Tradition zu einem Symbol von Vernunft, die den Männern angeblich in stärkerem Maße eigen sei als den Frauen, geworden ist. Demgegenüber schlägt Radford Ruether einen doppelten Weg des Neuansatzes vor. In Bezug auf den historischen Jesus könne als biblische Leitlinie einer Christologie das »prophetische Prinzip« fungieren, die pro-

2. Abgedruckt z. B. in: Müller, Gerhard Ludwig (Hg.), Der Empfänger des Weihesakraments, Würzburg 1999, 140-154.

3. Vgl. Daly, Mary, Jenseits von Gottvater & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 4. erw. Aufl. 1986 [1980], 33.

4. Ebd., 116; vgl. auch 190, 194, 205, 213.

5. Vgl. schon Ruether, Rosemary Radford, Sexismus und die Rede von Gott, Gütersloh 1985, 145-170, und auch Dies., Can Christology Be Liberated From Patriarchy, in: Stevens, Maryanne (Hg.), Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology, New York 1993, 7-29.

phetische Herrschaftskritik zugunsten der jeweils Machtlosen, wie sie auch Jesus praktiziert habe und sein »feministisches« Engagement motiviere. Daneben wäre eine Anthropologie zu entwickeln, die an eine erneuerte, die Egalität von Frau und Mann begründende Schöpfungstheologie rückgebunden bleibt, so dass von daher auch eine Revision christologischer Symbolik möglich werde.

Der Vorwurf des Antijudaismus

Hatte schon Radford Ruether die These von Jesus als eines Feministen »dezentriert« zugunsten der Herrschaftskritik Jesu, so wurde eine Revision dieses frühen Ausgangspunktes feministischer Christologie im deutschen Sprachraum dringlich, als seit Ende der 80er Jahre die in den USA bereits lebhaft debattierte um Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie auch hier »ankam«. Nicht zuletzt jüdische Feministinnen öffneten christlichen Frauen die Augen dafür, dass sie ihren Jesus auf der Folie eines angeblich frauenfeindlichen Judentums seiner Zeit profiliert und damit eine Argumentationsfigur des christlichen Antijudaismus fortgesetzt hatten.⁶ Stattdessen wird nun verstärkt daran gearbeitet, die Jesusbewegung als eine innerjüdische Erneuerungsbewegung zu zeichnen und die »Frauenfreundlichkeit« Jesu historisch nüchtern in das facettenreiche Judentum vor der Tempelzerstörung 70 n. Chr. einzubetten.⁷ Eine Diskussion um den Antijudaismus als »linkem Arm der Christologie« (R. Radford Ruether) kam in Gang, die für die ausgrenzenden, ja oft tödlichen Auswirkungen des christlichen Grundbekenntnisses für Jüdinnen und Juden unter christlicher Herrschaft sensibilisierte. Andererseits wurden auch die antijüdischen Fallen eines feministischen Christologieverzichts aufgedeckt.⁸ In ihren Über-

6. Vgl. insb. den Beitrag von Heschel, Susannah, Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie, in: Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, München 1988, 54-103 und den bereits 1978 in den USA erschienenen Beitrag von Judith Plaskow, der 1991 in erweiterter Form auf deutsch erschien: Plaskow, Judith, Feministischer Antijudaismus und der christliche Gott, in: Kirche und Israel 5 (1990) 9-25.

7. Vgl. insb. Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Mainz u. a. 1988; Schottroff, Luise, Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990.

8. Vgl. Kohn-Roelin, Johanna, Antijudaismus – die Kehrseite jeder Christologie?, in: Strahm, Doris/Strobel, Regula (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Freiburg/CH u. a. 1993 und insb. Valtink, Eveline, Christologie-Verzicht in der feministischen Theologie – Eine Falle für Antijudaismus, in: Jost, Renate/Valtink, Eveline (Hg.), »Ihr aber, für wen haltet Ihr mich?« Auf dem

legungen zu einer feministischen Theologie nach der Shoah bezieht sich Britta Jüngst explizit auf Theologumenen des christlich-jüdischen Gesprächs, wenn sie etwa den »eschatologischen Vorbehalt« betont, unter dem die Wahrheit des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus stehe.⁹

»Das Kreuz mit dem Kreuz«

In Anknüpfung an ältere christentumskritische Traditionen (z. B. F. Nietzsche) kritisierten evangelische wie katholische Theologinnen schon früh die traditionellen Kreuzestheologien als zu sehr auf den Sühne- und Opferaspekt des Leidens und Sterbens Jesu fixiert.¹⁰ Das Insistieren auf dem Gehorsam des Gottessohnes seinem Vater gegenüber und auf der Nachfolge im Leiden halte gerade Frauen im Gehorsam gegenüber »Vätern« aller Art und in der Akzeptanz von Leiden nieder. Demgegenüber wurden andersartige Ansätze eines Umgangs mit dem Kreuzessymbol entwickelt: So erinnert das Kreuz an reale Situationen der Unterdrückung und der Gewalt und kann im Sinne eines Symbols der Solidarität mit Opfern von Gewalt gedeutet werden, so können aber auch etwa traditionelle Vorstellungen vom Kreuz als »Lebensbaum« neu mit eigenen Leidens- und Lebenserfahrungen verbunden werden.¹¹

Nachdem bisher Theologinnen der »ersten« (zwischen den beiden Weltkriegen des 20. Jh.s. geborenen) und »zweiten« Generation (geboren in den beiden Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg) den feministischen Ton angegeben haben, beginnen sich nun auch Frauen feministisch-theologisch zu Wort zu melden, die nicht mehr unter der Last einer christlichen Sozialisation leiden, in der der Gehorsam des Gottessohnes als Modell weiblicher Selbstlosigkeit gepriesen wurde oder das Kreuz Christi auf den eigenen Opfer-Weg wies.¹² Die nächsten Jahre werden zeigen, inwieweit solche neuen

Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie, Gütersloh 1996, 78-101. – Der o. g. Beitrag von Swidler hat seinerseits das Klischee vom frauenfreundlichen Jesus gegenüber dem patriarchalen Judentum mit befördert.

9. *Jüngst, Britta*, Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Wege zu einer christlich-feministische Theologie nach der Shoah, Gütersloh 1996, insb. 221 f.
10. Vgl. *Valtink, Eveline* (Hg.), Das Kreuz mit dem Kreuz. Feministisch-theologische Anfragen an die Kreuzestheologie – Ansätze feministischer Christologie, Hofgeismarer Protokolle 273, Hofgeismar 1990; *Strobel, Regula*, Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien, in: Strahm/Strobel, Vom Verlangen nach Heilwerden, 52-64.
11. Vgl. z. B. *Schottroff, Luise/Wartenberg-Potter, Bärbel von/Sölle, Dorothee*, Das Kreuz – Baum des Lebens, Stuttgart 1987, kritisch: *Strobel, Regula*, Das Kreuz im Kontext feministischer Theologie, in: Strahm/Strobel, Vom Verlangen nach Heilwerden, 182-193.
12. Vgl. *Arzt, Silvia*, »Du findest ihn nicht in Büchern und Formeln«, in: Angel, Hans-Ferdinand (Hg.), Tragfähigkeit der Religionspädagogik, Graz u. a. 2000, 171-187.

Frauen-Erfahrungen auch die Fragen und Ansätze feministischer Christologie weiter transformieren können.

Biblisch geprägte Ansätze: Weisheitschristologie und Beziehungschristologie

Bereits in ihrer ersten Monographie hatte Elisabeth Schüssler Fiorenza den Anstoß gegeben, die weisheitstheologischen Motive des Neuen Testaments zu einer alternativen Rekonstruktion der christlichen Ursprünge zu nutzen.¹³ Intensive feministisch-exegetische Studien zu den biblischen Weisheitstraditionen haben (neu) sehen gelehrt, dass die frühjüdische Weisheitsreflexion, wie sie sich u. a. in den Schriften des Jesus Sirach und der Weisheit Salomos zeigt, ihre Spuren auch im Neuen Testament hinterlassen hat. Jesus tritt als Weisheitslehrer, als Gesandter der göttlichen Weisheit und schließlich als die personifizierte Weisheit selbst auf.¹⁴ Mit solcher Christologie als Sophialogie aber wird der Sohn Gottes in einen mächtigen weiblich konnotierten Symbolzusammenhang gestellt. Diese Tradition ist zu erinnern und korrigierend einzubringen, wie dies aus systematisch-theologischer Perspektive vor allem Elizabeth Johnson entfaltet hat¹⁵ und Elisabeth Schüssler Fiorenza in ihren »Kritischen Anfragen feministischer Christologie«¹⁶ in biblisch-hermeneutischer Hinsicht zum Tragen bringt. Diese Tradition ist aber auch selbst wieder als »reflektierte Mythologie« sprach- und symbolkritisch offen zu halten.

In anderer Weise wird das biblische Jesusbild von Carter Heyward neu gelesen, indem sie eine Christologie bzw. Theologie von der Kategorie – bzw. Basis-Realität – der »Beziehung« aus entwickelt. Jesus sei von seinem Handeln, nicht von seinem Wesen her zu betrachten. Darin habe er Gott als »Macht in Beziehung« in der Welt leibhaftig dargestellt und bringe uns mit dieser »Christus-Funktion« zu einem Verständnis Gottes als Bezie-

13. Vgl. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, passim.

14. Vgl. insb. *Schroer, Silvia*, Jesus Sophia. Erträge der feministischen Forschung zu einer frühchristlichen Deutung der Praxis und des Schicksals Jesu von Nazaret, in: Strahm/Strobel, Vom Verlangen nach Heilwerden, 112-128. Die Wiederentdeckung marginalisierter, aber feministisch bedeutsamer christologischer Traditionen erstreckt sich auch auf die Kirchengeschichte. So hat Juliana von Norwich eine Lehre von »Jesus als Mutter« entwickelt; vgl. *Leicht, Irene*, Die Vorstellung von Erlösung im theologischen Denken der Juliana von Norwich, in: Acklin Zimmermann, Béatrice (Hg.), Denkmodelle von Frauen im Mittelalter, dokimion 15, Freiburg/CH 1994, 173-204, insb. 192-203.

15. *Johnson, Elizabeth*, Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994, insb. 209 f.

16. Vgl. Titel und Untertitel der Monographie von *Schüssler Fiorenza, Elisabeth*, Jesus – Mirjams Kind und Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

hungs-Macht, die wir als Menschen in der Welt verkörpern sollen und können.¹⁷

Gegenwärtige Herausforderungen

Etwa ab Mitte der 90er Jahre werden im deutschen Sprachraum zunehmend Stimmen christlicher Frauen aus nicht-westlichen Kontexten wahrgenommen, so etwa Entwürfe der sog. womanistischen Theologie schwarz-amerikanischer Frauen (z. B. Jacquelyn Grant; Delores Williams), aber auch von lateinamerikanischen Befreiungstheologinnen (z. B. Yvone Gebara) oder von Theologinnen mit fernostasiatischem Hintergrund (z. B. Rita Nakashima Brock) sowie von afrikanischen Frauen (z. B. Elizabeth Amoah; Mercy Amba Oduyoye). Ihnen ist gemeinsam, dass sie das Christussymbol präzise auf ihren historischen bzw. aktuellen Kontext beziehen, der hierzulande zumeist wenig bekannt ist und gewohnte Denkwege stark verfremdet. Dadurch wird bewusst, wie groß die Spannweite faktischer Frauen-Erfahrung ist, wie unterschiedlich auch die Möglichkeit eingeschätzt wird, bestimmte theologische Traditionen neu zu beerben oder ihnen den Abschied geben zu müssen. Insbesondere machen christliche Theologinnen, die in Kontexten nichtchristlicher Religionen leben, auf die Notwendigkeit aufmerksam, diesen religiösen Traditionen ohne Herabwürdigung zu begegnen.¹⁸

Die seit den Anfängen feministisch-christologischer Neuaufbrüche virulente Frage nach der zentralen Bedeutung des einzig(artig)en und unüberbietbaren Heilbringers Jesus Christus erweist sich gegenwärtig – sicher nicht zuletzt aufgrund der eben genannten neuen Konstellationen – wohl deutlicher als in zurückliegenden Phasen als systematischer Kristallisationspunkt von Kritik wie Konstruktion.¹⁹ Die Herausforderung (nicht nur) fe-

17. Heyward, Carter, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986, 74-81. Vgl. auch Moltmann-Wendel, Elisabeth, Beziehung - die vergessene Dimension der Christologie, in: Strahm/Strobel, Vom Verlangen nach Heilwerden, 100-111.
18. Vgl. dazu die Sammelbände von Fabella, Virginia/Oduyoye, Amba Mercy (Hg.), Leidenschaft und Solidarität, Luzern 1992; Stevens, Maryanne (Hg.), Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology, New York 1993; Strahm, Doris, Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen aus Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997 und Kalsky, Manuela, Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2001.
19. Vgl. exemplarisch Kuhlmann, Helga, Solus Christus?, in: Jost/Valtink, Revision von Christologie, 42-63, und Meyer-Wilmes, Hedwig, Zur De/Rekonstruktion von Jesusbildern im feministisch-theologischen Diskurs, in: Jensen, Anne/Liebmann, Maximilian (Hg.), Was verändert feministische Theologie?, Theologische Frauenforschung in Europa 2, Münster 2000, 63-77.

ministischer Christologie besteht darin, Formulierungen der Bedeutung Jesu als des Christus zu entwickeln, die die ausgrenzende und triumphalistische Wirkung des Exklusivitätsanspruches der Erlösung und Heilsvermittlung durch Jesus Christus (»solus Christus«) bekämpfen, ohne das Ringen um eine christliche Identität aufzugeben. Dafür könnte es hilfreich sein, in Zukunft stärker die Auseinandersetzung mit den »großen« theologisch-christologischen Traditionen und Themen zu suchen.²⁰ Die bisherige feministisch-theologische Debatte hat gezeigt, dass klassische christologische Problemstellungen in abgewandelter Form wieder auftauchen und deshalb deren Bearbeitung in genderspezifischer bzw. feministischer Perspektive voranzutreiben ist. Dazu gehört etwa die Frage, wie das Verhältnis von Jesus Christus als Person und von Erlösung als Geschehen feministisch zu beschreiben sei und wie die Aussage, dass in Christus »ein für alle Mal« Heil vollbracht sei, zur Erfahrung des fortdauernden Leide(n)s in der Welt steht. Dazu gehört auch die Frage, wie die historische Besonderheit und damit Partikularität des Christusereignisses mit der raum- und zeitübergreifenden Bedeutung der Erlösung zusammengebracht werden kann und was dies insbesondere für feministische Christologien in anderen als unseren christlich-abendländischen Gesellschaften bedeutet.



Lernziele

- Sensibilisierung für die Funktionalisierung des Kreuzes Christi zur Festlegung von Frauen auf tradierte und erwünschte Rollen;
- Erkennen weiterer Funktionalisierungen, insbesondere die Begründung des christlichen Antijudaismus (auch innerhalb Feministischer Theologie);
- Analyse und Kritik der theologischen Mechanismen, die diese Funktionalisierung ermöglichen;
- Wahrnehmen des faktischen Androzentrismus/Sexismus der traditionellen Christologie und der daraus abgeleiteten Legitimierung des Ausschlusses von Frauen aus dem Priesteramt in der römisch-katholischen Kirche;
- Auseinandersetzung mit den biblischen Grundlagen feministischer Christologie;

20. Vgl. *Häring, Hermann*, Zur Handlungsfähigkeit feministischer Theologie am Beispiel der Christologie, in: *Jensen/Liebmann*, Was verändert feministische Theologie?, 79-97 – Mit der Monographie des Würzburger Fundamentaltheologen *Elmar Klinger* (Christologie im Feminismus, Regensburg 2001) liegt erstmals eine konstruktive Rezeption feministischer Christologie von Seiten eines renommierten katholischen Theologen vor, der die Herausforderungen Feministischer Theologie dogmengeschichtlich und systematisch-christologisch aufgreift und weiterdenkt.

- Aufarbeitung der Entstehung und Bedeutung zentraler christologischer Dogmen aus feministisch-theologischer Sicht;
- exemplarische Auseinandersetzung mit kontextuellen feministischen Christologien, um Möglichkeiten der Verknüpfung von christologischen Traditionen und Heilserfahrungen von Frauen kennen zu lernen;
- Formulierung eigener Erfahrungen und Bilder von Befreiung, Erlösung und Heil sowie Wahrnehmung von deren Verbindungen zu christologischen Traditionen (traditioneller oder feministischer Provenienz).



Literatur

Arzt, *Silvia*, »Du findest ihn nicht in Büchern und Formeln«: Christologie als Lernprozess, in: Angel, Hans-Ferdinand (Hg.), *Tragfähigkeit der Religionspädagogik*, Graz u. a. 2000, 171-187 – *Fabella, Virginia/Oduyoye, Amba Mercy* (Hg.), *Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort*, Luzern 1992 – *Häring, Hermann*, *Zur Handlungsfähigkeit feministischer Theologie am Beispiel der Christologie*, in: Jensen, Anne/Liebmann, Maximilian (Hg.), *Was verändert feministische Theologie?*, *Theologische Frauenforschung in Europa 2*, Münster 2000, 79-97 – *Heyward, Carter*, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986 – *Dies.*, *Speaking of Christ. A Lesbian Feminist Voice*, hg. v. Ellen Davis, Cleveland 1989 – *Hopkins, Julie*, *Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können*, Mainz 1996 – *Johnson, Elizabeth*, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994 – *Jost, Renate/Valtink, Eveline* (Hg.), »Ihr aber, für wen haltet Ihr mich?« *Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie*, Gütersloh 1996 – *Kalsky, Manuela*, *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2001 – *Klinger, Elmar*, *Christologie im Feminismus*, Regensburg 2001 – *Meyer-Wilmes, Hedwig*, *Zur De/Rekonstruktion von Jesusbildern im feministisch-theologischen Diskurs*, in: Jensen, Anne/Liebmann, Maximilian (Hg.), *Was verändert feministische Theologie?*, *Theologische Frauenforschung in Europa 2*, Münster 2000, 63-77 – *Moltmann-Wendel, Elisabeth*, *Gibt es eine feministische Kreuzestheologie?* in: *Dies./Moltmann, Jürgen*, *Als Mann und Frau von Gott reden*, München 1991, 100-117 – *Ruether, Rosemary Radford*, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985 – *Schottroff, Luise/Wartenberg-Potter, Bärbel von/Sölle, Dorothee*, *Das Kreuz – Baum des Lebens*, Stuttgart 1987 – *Schüssler Fiorenza, Elisabeth*, *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997 – *Stevens, Maryanne* (Hg.), *Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology*, New York 1993 – *Strahm, Doris/Strobel, Regula* (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Freiburg/CH 1993 – *Strahm, Doris*, *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Luzern 1997 – *Valtink, Eveline* (Hg.), *Das Kreuz mit dem Kreuz. Feministisch-theologische Anfragen an die Kreuzestheologie – Ansätze feministischer Christologie*, *Hofgeismarer Protokolle 273*, Hofgeismar 1990 – *Zänker, Jürgen*, *Crucifixae. Frauen am Kreuz*, Berlin 1998.