

Margit Eckholt

Jesus Christus, der Befreier Anmerkungen zur Entwicklung des christologischen Denkens in Lateinamerika

I. Einleitung: „Jesus der Christus“ in kontextueller theologischer Perspektive

„Jesus der Christus“, die 1974 erschienene Christologie Walter Kaspers, gehört zu den großen Meilensteinen theologischen Denkens der Nachkonzilszeit. Sie steht auf den Schultern der beiden Impulsgeber der deutschsprachigen „neuen Theologie“ – eines Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars –, die die neuscholastische – thomistische – Metaphysik als Referenzgröße dogmatischer Theologie durch die Rezeption des neuzeitlichen idealistischen Denkens – in der Schule der Freiheitsphilosophie Kants und der Geschichtsphilosophie Hegels – aufgebrochen haben. Dadurch ist der Weg für ein neues geschichtliches und personal-anthropologisches Denken bereitet worden; die Offenbarung Gottes wird als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes in die Geschichte des Menschen verstanden, als Gabe des dreifaltigen Gottes in der Hingabe des Menschen- und Gottessohnes Jesus Christus, die die Menschengeschichte neu mit der Gottesgeschichte verwebt. Die Impulse zu einem solchen Neubedenken der hypostatischen Union, der immer Geheimnis bleibenden und doch dem Denken aufgegebenen Einung von menschlicher und göttlicher Natur in der einen Person Jesu Christi, die Bernhard Welte und Karl Rahner in ihren Beiträgen anlässlich der 1500-Jahrfeier des Konzils von Chalcedon gegeben haben,¹ werden von Walter Kasper in kreativer Weise mit der Rückfrage nach dem historischen Jesus verknüpft, die in der neutestamentlichen Exegese vorgelegt wird. Jesus, der Christus, das ist die Quintessenz christlichen Glaubens, so hat Walter Kasper es in seiner Christologie formuliert. Immer wieder hat er auf die Brücke hingewiesen, die zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glau-

1 *Karl Rahner*, Chalcedon – Ende oder Anfang?, in: *Das Konzil von Chalcedon*, hg. von A. Grillmeier/H. Bacht, Bd. 3, Würzburg 1954, 3–49; *Bernhard Welte*, *Homooousios hemin. Gedanken zum Verständnis der theologischen Problematik der Kategorien von Chalcedon*, in: ebd., 51–80.

bens zu bauen ist und die ansetzt beim Bekenntnis der christlichen Gemeinde. Die christologische Frage wird zu einer Frage nach dem „christlichen Wirklichkeitsverständnis“ und damit nach dem Sinn von Geschichte.²

Auf dem Hintergrund einer personalen Ontologie, in der der Sinn von Personalität sich in der Freiheit erschließt, die „Freisein-für-die-anderen“ ist,³ verdichtet sich für Walter Kasper das Christusereignis am Kreuz und in der Auferstehung, in der Hingabe Jesu aus Liebe, in seiner „Stellvertretung“, in der sich die „Solidarität Gottes mit den Menschen“ offenbart, die „eine neue Solidarität unter den Menschen“ begründet.⁴ Eine „Christologie von oben“ und eine „Christologie von unten“ werden in der Interpretation des Todes Jesu und der sich in ihm ereignenden Erlösung des Menschen als „Stellvertretung“ auf eine dialektische Weise miteinander vermittelt. Hier offenbaren sich Gottsein und Menschsein Jesu Christi, eine „neue Möglichkeit und Wirklichkeit des Menschseins: Menschsein für Gott und für die andern“⁵ wird hier erschlossen. „Reconciliation by representation means that Christ exists as the man for others. Kasper maintains that intrinsic to Jesus' humanity ,is the fact that he does not find his nature in being hypostasis, self-subsistence... instead, it is his nature to exist for others; it is self-surrender, self-abandonment'. Christ, then, with respect to God ,is wholly existence in receptivity (obedience)', yet with respect to us ,he is wholly existence in devotion and representation. In this dual transcendence he is mediator between God and man'“⁶ So ist die Idee der Stellvertretung, wie aktuelle Interpretationen der Theologie Walter Kaspers aufzeigen, der Schlüssel zum Verständnis seiner Christologie, und genau hier ist auch die Brücke zu einer weltkirchlichen Rezeption seines Denkens gebaut. Christologie und Soteriologie sind nicht zu trennen, „Stellvertretung“ ist keine spekulative, ungeschichtliche Idee und die Rückfrage nach Jesus Christus muss aus dem konkreten, geschichtlichen Kontext erwachsen: „Where and who do we meet Jesus Christ today?“⁷

In der lateinamerikanischen Kirche der Nachkonzilszeit und der in diesen Jahren entstehenden Theologie ist diese Frage auf dem Hintergrund der den Kontinent kennzeichnenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen

2 *Walter Kasper*, *Jesus der Christus*, Mainz 1978, 43f.

3 *Ebd.*, 264.

4 *Ebd.*, 268.

5 *Kasper*, *Jesus der Christus*, 290.

6 *Randy L. Stice*, *Jesus the Christ: the Christology of Walter Kasper*, in: *Heythrop journal* 49 (2008) 240–253, hier: 246.

7 *Stice*, *Jesus the Christ*, 250; vgl. auch 248: „... no separation between Christology and soteriology, and an affirmation of the historicity of the Christ-event.“ – Vgl. auch: *Glenn Morrison*, *Walter Kasper's Religious Quest for Jesus Christ*, in: *Irish Theological Quarterly* 72 (2007) 274–294.

Umbruchsprozesse, der radikalen Herausforderungen durch die verschiedenen Armutskontexte und die Marginalisierung großer Bevölkerungsschichten auf dem Land und in den entstehenden „suburbios“ der Großstädte, durch die politische Unterdrückung und Menschenrechtsverletzungen in vielen der lateinamerikanischen Länder auf eine neue – radikalere und in ihrer Radikalität gerade angefragte – Weise gestellt worden. Als Beitrag für die Festschrift für Kardinal Walter Kasper, dessen Vorlesung zur Christologie mich selbst in den ersten Semestern des Theologiestudiums an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen in die dogmatische Theologie eingeführt hat, und als Einladung zu einer Relektüre der Christologie von Walter Kasper in einer weltkirchlichen und kontextuell-theologischen Perspektive wird im Folgenden – sicher in aller Kürze und damit verbundenen Fragmentarität – auf Entwicklungslinien der Christologie in der lateinamerikanischen Kirche der Nachkonzilszeit eingegangen. Gerade die – im Sinne des Evangeliums „radikalisierte“ – Rückfrage nach dem historischen Jesus und seiner Verkündigung des Reiches Gottes als befreiender Botschaft vor allem für die vielen Armen und Marginalisierten hat die neuen kontextuellen Ansätze der lateinamerikanischen Christologie zu einem „Stein des Anstoßes“ werden lassen. Im Konflikt um die Christologie der Befreiung, die bereits in den 70er Jahren in Lateinamerika an den theologischen Fakultäten und Seminarien ausgetragen wurde und die mit der Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre zur Christologie von Jon Sobrino (26. November 2006) einen Höhepunkt erfährt,⁸ zeigt sich nicht nur die legitime, dem Pluralismus biblischer und theologischer Ansätze entsprechende und gerade auch die westlichen und nordatlantischen Christologien charakterisierende Spannung zwischen einer „Christologie von unten“ und einer „Christologie von oben“, sondern gerade das spannungs- und konfliktreiche Aufbrechen einer „dogmatischen“ – neuscholastischen – Christologie und damit auch die Krise einer Kirche auf ihren Wegen der Rezeption der Impulse des II. Vatikanischen Konzils, vor allem der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“.

Das Konzil hat einen Paradigmenwechsel bedeutet für die katholische Kirche und ihre Verhältnisbestimmung zur Welt; Kirche und „Welt“ – mit all' ihren unterschiedlichen institutionellen Gefügen in Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur – sind keine diametral gegenüberstehenden Größen, sondern Kirche kann ihre Identität als Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit allein in der pluralen und den verschiedenen Kontexten entsprechenden „Inkarnation“ und „Entäußerung“ in Welt bestimmen. Die Wege der Umsetzung dieser neuen ekklesiologischen Leitlinien können nicht spannungsfrei verlaufen.

8 Vgl. Knut Wenzel (Hg.), *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*, Ostfildern 2008.

fen; genau dafür steht auch der Konflikt um die Theologie und Christologie der Befreiung in der lateinamerikanischen Kirche. In allen Spannungsgefügen ist es wichtig, die Orientierung nicht zu verlieren. Walter Kasper hat in seiner Christologie darauf hingewiesen, dass die „christliche Idee der Stellvertretung“ den Christen und den Kirchen „die Welt als Ort ihres Dienstes“ zuweist und sie verpflichtet, „mitzuwirken an einer neuen Ordnung des Friedens in Freiheit, die getragen ist vom Gedanken der Solidarität. Die christliche Liebe, die im Nachvollzug der Liebe Gottes jeden Menschen unbedingt annimmt, wird so zugleich zum unbedingten Einsatz zur Gerechtigkeit für jedermann.“⁹ Das ist eine klare Orientierung, Christologie und Soteriologie sind nicht zu trennen, und die christologische Frage verdichtet sich im Gedanken der „Stellvertretung“, der Solidarität Gottes mit uns Menschen, die zu einer neuen Solidarität untereinander führt. Genau das war und ist die Orientierung für den Weg der lateinamerikanischen Konzilskirche bis in die Gegenwart, so spannungs- und konfliktreich die Zeiten in Gesellschaft und Kirche auch waren.

Der folgende Blick auf Entwicklungslinien der Christologie in Lateinamerika wird eingebettet in den lateinamerikanischen kirchlichen Kontext, der von der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) zur bislang letzten Konferenz des Episkopats in Aparecida (2007) führt. Auf diesem Hintergrund werden die neuen Wege der Christologie der Befreiung skizziert, aber auch die Konfliktlinien und eher „klassischen“ christologischen Entwürfe, die an theologischen Fakultäten in Lateinamerika vertreten werden. Die Spannungen um die Christologie der Befreiung können und sollen nicht aufgelöst werden, sie sind gerade auch heute ein Zeichen für den spannenden und spannungsreichen Weg der lateinamerikanischen Kirche und der Weltkirche in der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils. Die Einbettung der neuen christologischen Entwicklungen in den Weg des lateinamerikanischen Episkopats, wie er sich auf den großen Konferenzen, vor allem auch der jüngsten Versammlung in Aparecida, verdichtet, ist – gerade in allem Spannungsreichtum – ein Hoffnungszeichen für die Weltkirche und für eine immer stärker angefragte Kirche in Europa. Die lateinamerikanischen Bischöfe sind ihrer Orientierung an der befreienden Reich-Gottes-Botschaft Jesu von Nazaret, dem Evangelium vor allem für die Armen, Notleidenden und Marginalisierten treu geblieben. Sie erinnern die Weltkirche an den Geist der Seligpreisungen, an die befreiende Gute Nachricht, sie haben diesen Jesus von Nazaret immer wieder in das Zentrum gerückt und damit auch deutlich gemacht, dass es in allem Konflikt nicht in einem abstrakten Sinn um die „Person“ Jesu Christi geht – ob in der theologischen Reflexion nun stärker die göttliche oder menschliche Na-

9 Kasper, Jesus der Christus, 268.

tur akzentuiert wird –, sondern dass die theologische Reflexion im Dienst der Ansage der liebenden, heilenden und befreienden Nähe Gottes zum Menschen steht. „In Jesus bekommt man es letztlich mit Gott zu tun. An ihm entscheidet sich endgültig, wer Gott ist“¹⁰ und „Jesus passt in kein Schema“, so hat Walter Kasper 1974 formuliert. Das kann auch heute Orientierung geben und die Einsicht weiterhin vermitteln, dass jede theologische Arbeit „kontextuell“ ist: „Weder antike noch moderne, nicht einmal alttestamentliche Kategorien reichen aus, um ihn zu verstehen. Er ist ein höchst einmaliges Phänomen. Er ist und bleibt ein Geheimnis. Er selbst tut wenig, dieses Geheimnis zu lüften. Es geht ihm gar nicht um sich selbst. Ihm geht es nur um eines, aber darum geht es ihm ganz und gar: um Gottes kommende Herrschaft in der Liebe. Es geht ihm um Gott und die Menschen, um Gottes Geschichte mit den Menschen. Das ist seine Sache. Nur wenn wir ihr nachfragen, kommen wir auch dem Geheimnis seiner Person näher. Die theologische Perspektive ist die einzige, die Person und Sache Jesu gerecht wird.“¹¹

II. Jesus Christus – Zentrum der Evangelisierung:

1. Zum Weg der lateinamerikanischen Kirche der Nachkonzilszeit in christologischer Perspektive¹²

„Ich glaube, daß das Konzil praktisch die Geburtsstunde für das Entstehen der Theologie in ganz Lateinamerika gewesen ist, nicht allein in Argentinien. Nichtsdestotrotz ist es sicher auch möglich zu sagen, dass diese Bewegung bereits nach dem Krieg, in den 50er Jahren, entstanden ist, mit den neu erscheinenden lateinamerikanischen Zeitschriften, die diese Fragen stellen ... Die Frage nach der Theologie und der Pastoral beginnt bereits früher ... Meine ersten Texte haben mit der Pastoral zu tun; die Theologie erwächst bei mir aus der Pastoral ... Ich glaube, dass meine Generation einen großen Bruch zwischen Theologie, Pastoral und Spiritualität geerbt hat ... Auf der einen Seite hat die Pastoral darunter gelitten, wurde sie doch als eine rein pragmatische Realität verstanden oder, wenn es hoch kommt, als eine Kunst oder ein Gesamt von Normen, um zu wissen, wie zu handeln ist, aber nichts mehr. Auf der anderen Seite hat die Theologie gelitten, weil sie nicht genährt wurde aus dem Evange-

10 Kasper, *Jesus der Christus*, 82.

11 Kasper, *Jesus der Christus*, 82.

12 Zur Übersicht: *Johannes Meier/ Veit Straßner* (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945. Lateinamerika und Karibik*, Bd. 6, Paderborn 2009, darin: *Sergio Silva*, *Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945*, 29–58; José Oscar Beozzo, *O Vaticano II e a Igreja Latinoamericana*, São Paulo 1985.

lisierungsauftrag.“¹³ Der am 7. August 2012 verstorbene argentinische Theologe Lucio Gera hat in seinem Geleitwort für die Gesamtausgabe seiner Schriften, die seine Schüler Virginia Azcuy, José Carlos Caamaño und Carlos Galli, Professoren der theologischen Fakultät der Pontificia Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires, verantworten, die neuen Wege der Theologie in Lateinamerika im Aufbruch des II. Vatikanischen Konzils verankert, Wege, die das neuscholastisch geprägte theologische und philosophische Arbeiten in Lateinamerika aufgebrochen und zu einer auf die verschiedenen Kontexte des Glaubenslebens – dem Dienst der Evangelisierung, der Spiritualität und Pastoral – bezogenen Theologie geführt haben und diesen Kontexten dadurch eine neue theologische Qualität gegeben haben. Die ekklesiologischen Impulse des Konzils, vor allem der Volk Gottes-Gedanke der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ (vgl. z. B. LG 9) und die neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, wie sie die Pastorkonstitution „Gaudium et Spes“ grundgelegt hat (v. a. GS 40)¹⁴, sind von den lateinamerikanischen Bischöfen auf ihrer 2. Generalversammlung in Medellín (1968) in kreativer Weise umgesetzt worden. Paul VI. hatte noch vor Konzilsende am 23. 11. 1965 in der Begegnung mit dem CELAM die Bischöfe angeregt, einen gesamtkontinentalen pastoralen Arbeitsplan zu entwerfen. Die Impulse, die Bischöfe wie Dom Hélder Câmara aus Recife (1909–1999), Don Manuel Larraín aus Talca (1900–1966), Don Samuel Ruíz aus San Cristóbal de las Casas (1924–2011) oder Don Leonidas Proaño (1910–1988) aus Riobamba auf dem Konzil erhalten und die sich in der bereits auf dem Konzil ausgesprochenen „Option für die Armen“ geäußert haben – Câmara und Ruíz zählten z. B. zur Gruppe „Kirche der Armen“ und mit Câmara auch viele andere brasilianische Bischöfe zu den Unterzeichnern des „Katakombenpaktes“¹⁵,

- 13 *Virginia R. Azcuy/Carlos Galli/Marcelo González (Hg.)*, *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera*, Bd. 1: *Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956–1981)*, Buenos Aires 2006, Prólogo, Palabras del autor (Übersetzung aus dem Spanischen: M. E.); zitiert nach (konsultiert 17.09.2012): www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/universidad/facultades/buenos-aires/teologia/publicaciones/serie-ensayo-y-estudios/escritos-teologicos-pastorales-de-lucio-gera.
- 14 GS 40: „So geht den diese Kirche, zugleich ‚sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft‘ (zitiert wird LG 8), den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt und ist gewissermaßen der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft.“
- 15 Vgl. *Giuseppe Alberigo*, *Die Kirche der Armen. Von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren*, hg. v. M. Delgado u. a., Luzern 2000, 67–88, hier: 72; *Albert Gelin*, *Il povero nella sacra Scrittura*, Milano 1956; *Émile Poulat*, *La naissance des prêtres-ouvriers (1943–1947)*, Tournai 1965; *Paul Gauthier*, *Les pauvres, Jésus et l’Eglise*, Paris 1962, dt. Ausgabe: *Jesus und die Kirche*, Graz 1964; *Yves M.-J. Congar*, *Pour une Église servante et pauvre*, Paris 1963; zum II. Vatikanum: *Denis Pelletier*, *Une marginalité engagée: le*

einer Selbstverpflichtung von Bischöfen und anderen Kirchenvertretern, in den Spuren Jesu von Nazaret die Kirche der Armen auszuprägen –, führten in den verschiedenen Ortskirchen des Südens zu neuen pastoralen Aufbrüchen.

Die Konferenz von Medellín, von vielen als das „lateinamerikanische Konzil“ bezeichnet, so dass sich gerade heute, 50 Jahre nach Konzileröffnung, die Rezeption des Konzils in Lateinamerika, wie die argentinische Theologin Virginia Azcuay schreibt, mit der Rezeption von Medellín kreuzt¹⁶, hat sich für eine in die verschiedenen konfliktiven Realitäten des Kontinents inkarnierte Kirche ausgesprochen, eine Kirche, die die „Zeichen der Zeit“, Armut, Gewalt, Menschenrechtsverletzungen, klar benennt und hier zu einem neuen „Profil“ findet. Die Forderung von Medellín – so der brasilianische Kirchenhistoriker Oscar Beozzo – ist nicht nur die, die Kirche solle in Dialog mit der modernen Welt treten, sondern die, in dieser gespaltenen Welt Partei zu nehmen für die Unterdrückten und sich deren Kampf um Befreiung anzuschließen.¹⁷ „Befreiung“ und „Option für die Armen“ werden zu Schlüsselbegriffen, die die neuen Wege der lateinamerikanischen Kirche begleiten werden. Die Aufforderung von „Gaudium et Spes“, die „Zeichen der Zeit“ zu bestimmen (GS 7; 11) und von dort ausgehend den Evangelisierungsauftrag zu formulieren, führte zu einer neuen pastoralen Methodik – verankert im Dreischritt des Sehens, Urteilens und Handelns der sozialen Erneuerungsbewegungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts –, die Glauben und Leben auf neue Weise verband und die Ansage des Evangeliums in den vielen, gerade auch konfliktiven und angefochtenen Realitäten des Menschen verankerte. Die Konferenz von Medellín hat sich in dieser kreativen Umsetzung¹⁸ des Evangelisierungsauftrages des Konzils am Evangelium Jesu Christi orientiert, der Guten Nachricht vor allem für die Armen und Benachteiligten, sie hat die Forderung von „Gaudium et Spes“ Nr. 40

groupe „Jésus, l’Eglise et les Pauvres“, in: Les Commissions Conciliaires à Vatican II, hg. v. M. Lamberigts/C. Soetens/J. Grootaers, Leuven 1996, 63–89. – Ebenso: Margit Eckholt, Kirche der Armen. Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika, in: Herder-Korrespondenz Spezial. Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum, Oktober 2005, 50–55.

- 16 Virginia Raquel Azcuay, El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa de los grandes temas de la II Conferencia, in: Teología 49 (2012) 125–150, mit vielen bibliographischen Referenzen.
- 17 Vgl. José Oscar Beozzo, Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Lateinamerika. Medellín, Puebla, Santo Domingo und die 500-Jahrfeier, in: Peter Hünemann (Hg.), Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, Paderborn u. a. 1998, 165–203, hier: 175.
- 18 Zu dieser Formulierung vgl. Segundo Galilea, Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las Conferencias de Medellín y Puebla, in: Giuseppe Alberigo/Jean-Pierre Jossua (Hg.), La recepción del Concilio Vaticano II, Madrid 1987, 86–101; Ronaldo Muñoz, Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina, Salamanca 1974.

ernst genommen, dass Weltgeschichte und Heilsgeschichte nicht zu trennen sind und so die Ansage Jesu Christi immer eine im Heute ist. „Wir haben gesehen, daß unsere dringendste Verpflichtung darin besteht, uns, das heißt alle Mitglieder und Institutionen der katholischen Kirche, im Geiste des Evangeliums zu läutern. Die Trennung von Glaube und Leben muß ein Ende haben, weil das einzige, was in Jesus Christus zählt, ‚der Glaube ist, der durch die Liebe wirksam ist‘. Diese Verpflichtung fordert von uns, eine wahrhaft biblische Armut zu leben, die sich in echten Bekundungen und klaren Zeichen für unsere Völker ausdrücken soll. Nur eine solche Armut wird Christus, den Erlöser der Menschen, transparent machen und Christus, den Herrn der Geschichte, offenbaren.“¹⁹ Dieses beeindruckende Wort der „Botschaft an die Völker Lateinamerikas“ ist der Ausgangspunkt, von dem aus dann Fragen der menschlichen Entwicklung, der Verkündigung und des Glaubenswachstums, der Kirche und ihrer Strukturen in den Blick genommen werden. Die „Option für die Armen“, die Theologen wie der peruanische Priester Gustavo Gutiérrez bereits im Vorfeld von Medellín in verschiedenen Versammlungen „eingespielt“ und dann in systematisch-theologischer Perspektive als Leitmotiv für die Erneuerung der Christologie erschlossen haben,²⁰ ist im Kapitel über die „Armut der Kirche“ benannt, sicher auch eine direkt Resonanz des Konzils und des Katakombenpakts. „Christus, unser Erlöser, liebt nicht nur die Armen, sondern ‚er, der reich war, machte sich arm‘, lebte in Armut, konzentrierte seine Sendung darauf, daß er den Armen ihre Befreiung verkündete und gründete seine Kirche als Zeichen dieser Armut unter den Menschen.“²¹ Genau auf diesem Weg wird die Kirche zum Sakrament des Heils, wenn sie „diesen Geist der Armut in Gesten, Haltung und Normen“ ausdrückt, „die sie zu einem leuchtenderen und echteren Zeichen ihres Herrn macht. Die Armut so vieler Brüder und Schwestern schreit nach Gerechtigkeit, Solidarität, Zeugnis, Engagement, Anstrengung und Überwindung für die volle Erfüllung des von Christus anvertrauten Heilsauftrages...“²² Das war der „Startschuss“ für eine neue, nicht mehr auf „Entwicklung“, sondern „Befreiung“ hin orientierte Pastoral der Kirche, die sich immer mehr

19 Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils (Anm.: Dokument von Medellín, zitiert: DM und Seitenzahl), Botschaft an die Völker Lateinamerikas, in: Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979, 11–133, hier: 16/17.

20 Vgl. dazu: Azcuy, El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos, 136/140; Juan-Carlos Scannone, La teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas, in: Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia, Madrid/Buenos Aires 1987, 21–80.

21 Medellín, 14. Armut der Kirche, Nr. 7 (DM 117).

22 Ebd.

als Sozialpastoral zu verstehen beginnt. „In der Heilsgeschichte ist das Werk Gottes eine Handlung der ganzheitlichen Befreiung und Förderung des Menschen in seiner vollen Dimension, die als einzigen Beweggrund die Liebe hat.“²³

Der Beitrag von Medellín und seiner Umsetzung in den verschiedenen lateinamerikanischen Ortskirchen – auf Ebene der Gemeinden, in den Ordensgemeinschaften, in den neuen Zentren einer „pastoral popular“, in neu eingerichteten Seminaren, die die Priesterausbildung mit dem Dienst an den Armen verbanden – zur Entstehung einer neuen theologischen Reflexion, die bei der Praxis und den Herausforderungen der Gesellschaft – vor allem den vielen Formen von Gewalt und Unterdrückung – ansetzt, ist nicht zu unterschätzen. „Die Theologie der Befreiung“, so der 1989 in San Salvador ermordete Jesuit Ignacio Ellacuría, „versteht sich selbst als vom Glauben ausgehende Reflexion über die Realität und das geschichtliche Handeln des Gottesvolkes, das mit der Ankündigung und Verwirklichung des Reiches dem Werk Jesu folgt. Sie versteht sich selbst als ein Handeln des Gottesvolkes in dieser Nachfolge Jesu und versucht, wie es bei Jesus selbst geschah, die Welt Gottes mit der Welt der Menschen in eine lebendig-gelebte Verbindung zu bringen.“²⁴ Eine solche erneuerte Theologie versteht sich als „zweites Moment“, das der „Praxis“ den Vorrang gibt, und das als Reflexion auf diese Praxis der Befreiung in der Nachfolge Jesu und im Licht des Evangeliums auf Methodiken der Gesellschaftsanalyse zurückgreift und Kritik übt an abstrakten philosophischen – metaphysischen – Vermittlungsformen der Theologie.²⁵ Die Entstehungsgeschichte der Theologie der Befreiung ist von immer größer werdenden Konflikten um diese Methodiken, um die Auseinandersetzung mit dem Befreiungsbegriff, mit der Positionierung der Kirche in den politischen und gesellschaftlichen Konfliktsituationen geprägt.

Auch auf römischen Druck hin nehmen die lateinamerikanischen Bischöfe in ihrer 3. Generalversammlung in Puebla (1979) Distanz von der Sozialanalyse und greifen in ihren neuen – sicher die „vorrangige Option für die Armen“ bestärkenden – pastoralen Leitlinien auf die Impulse von Paul VI. in der Enzyklika „*Evangelii nuntiandi*“ (1975) zurück; sie werden die Herausforderungen der Evangelisierung in den vielfältigen kulturellen Kontexten Lateinamerikas auf den weiteren Wegen – über die Konferenzen von Santo Domingo (1992), die

23 Medellín, 1. Gerechtigkeit, Nr. 4 (DM 23).

24 Ignacio Ellacuría, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: Ders./J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 2, Luzern 1996, 761–787, hier: 761.

25 Zur Methodik vgl. den Beitrag von Clodovis Boff, Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern 1995, 63–97, mit weiteren Literaturangaben.

in Rom durchgeführte Amerika-Synode (1997) und die Konferenz von Aparecida (2007) – zum Leitmotiv wählen. Die „Verkündigung Christi“ und die in und mit ihm sich ereignende „Erneuerung der Menschheit“ (EN 17; 18) stehen im Zentrum der Stellungnahmen der lateinamerikanischen Ortskirchen in den letzten Jahren.²⁶ Jesus Christus ist, wie auch Puebla es im Anschluss an Medellín formuliert, der „Befreier“ (DP 1153). „Gott“, so heißt es in der „Botschaft an die Völker“, „ist im Herzen Lateinamerikas durch Jesus Christus, den Befreier, gegenwärtig und lebendig“.²⁷ Es gilt, so das Dokument von Santo Domingo, auf den Wegen der Nachfolge Jesus Christus vor allem in den vielen Gesichtern der Armen – ob Landarbeiter, Frauen, Indígenas usw. – zu entdecken (SD 178); Evangelisierung hat immer mit „menschlicher Förderung“ und mit „Inkulturation“ zu tun (SD 159).²⁸ Aber erst mit der letzten Konferenz in Aparecida werden die entscheidenden neuen Wegweisungen von Medellín wieder stärker in Erinnerung gerufen.

„Entschlossen machen wir uns erneut“, so das Dokument von Aparecida, „die Option für die Armen zu Eigen und erklären, dass jeder Evangelisierungsprozess die Förderung des Menschen und seine authentische Befreiung zum Inhalt hat, ohne die eine gerechte Ordnung in der Gesellschaft nicht möglich

26 Vgl. zur Rezeption von „*Evangelii nuntiandi*“ in Lateinamerika vor allem die Arbeiten des argentinischen Theologen Lucio Gera; eine Übersicht bietet: *Carlos Galli/Luis Scherz* (Hg.), *Identidad cultural y modernización* (Bd. 2 der Reihe *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*), Buenos Aires 1991. – Auch Missionskonferenzen und verschiedene Dokumente der regionalen Bischofskonferenzen stellen die Verkündigung Jesu Christi in das Zentrum: Vgl. z. B. den 6. Missionskongress in Lateinamerika zum Thema: *Jesucristo, Vida y esperanza para todos los pueblos*, in: *Misiones extranjeras* 171 (1999) 251–266; oder auch das Dokument der argentinischen Bischofskonferenz aus dem Jahr 2000 zum Thema „*Jesucristo, Señor de la historia*“; vgl. dazu: *Carlos Schickendantz*, „*Jesucristo, Señor de la historia*“. *Preparación previa, estructura y contenido del documento*, in: *Proyecto* 38 (2001) 148–157. – Die Dokumente der lateinamerikanischen Bischofskonferenz werden folgendermaßen abgekürzt: Dokument von Puebla (DP), Dokument von Medellín (DM), Dokument von Aparecida (DA).

27 Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, Botschaft an die Völker Lateinamerikas, Nr. 9, in: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (*Stimmen der Weltkirche* 8), Bonn 1979, 135–356, hier: 147. – Die christologische Fundierung der Option für die Armen wird in den Nummern DP 1140–1143 weiter entfaltet. Auf Jesus Christus, den Befreier, wird eingegangen in DP 1153; von integraler Befreiung ist die Rede in DP 189, 1183.

28 Dokument von Santo Domingo: *Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (*Stimmen der Weltkirche* 34), Bonn 1992. Das Leitmotiv von Santo Domingo ist das Hebr.-Zitat 13,8 „*Jesus Christus gestern, heute und immer*“; die Christozentrik wird z. B. deutlich in: SD 1–3; 287–289; 303.

ist' (Benedikt XVI., Eröffnungsansprache 4). Wir sind außerdem davon überzeugt, dass die wahre Förderung des Menschen nicht auf Teilaspekte reduziert werden darf: ‚Wahre Entwicklung muss umfassend sein, sie muss jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben‘. (Populorum Progressio 14). Das neue Leben in Christus formt den Menschen so um, dass er ‚Subjekt seiner eigenen Entwicklung wird‘ (Medellín 4,8; Puebla 485). Für die Kirche ist der Liebesdienst ebenso wie die Verkündigung von Gottes Wort und die Feier der Sakramente ‚unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst‘ (Deus caritas est 25).“ (DA 399) Interessant ist, dass in diesem zentralen Text der Konferenz von Aparecida neben Medellín auch die Entwicklungszyklika „Populorum Progressio“ von Paul VI., die Antrittszyklika „Deus Caritas est“ von Benedikt XVI. und dessen Eröffnungsansprache in Aparecida zitiert werden. In dieser Ansprache hat der Papst die vorrangige Option für die Armen im „christologischen Glauben an Gott“ verankert. „Im Glauben rufen wir aus: ‚Jesus Christus ist ... menschliches Antlitz Gottes und göttliches Antlitz des Menschen.‘ Deshalb ‚ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen.‘ Diese Option hat ihren Ursprung in unserem Glauben an Jesus Christus, den Mensch gewordenen Gott, der unser Bruder wurde (vgl. Hebr 2,11–12). Sie ist weder ausschließlich noch schließt sie aus.“ (DA 392)²⁹ Nachfolge, Praxis und Befreiung sind in dieser Option impliziert: „Wenn diese Option implizit im christologischen Glauben enthalten ist, müssen wir Christen als Jünger und Missionare in den Leidensantlitzen unserer Geschwister das Antlitz Christi anschauen, der uns auffordert, ihm in ihnen zu dienen: ‚Die Leidensantlitze der Armen sind Leidensantlitze Christi.‘ Sie stellen kirchliches Handeln und kirchliche Pastoral sowie unser Verhalten als Christen zutiefst in Frage. Alles, was mit Christus zu tun hat, hat mit den Armen zu tun, und alles, was mit den Armen zu tun hat, ruft nach Jesus Christus...“ (DA 393) Eine solche Option für die Armen „soll uns dahin bringen, Freundinnen und Freunde der Armen zu werden ... Im Licht des Evangeliums erkennen wir, dass sie eine unendliche Würde und eine heilige Größe in den Augen Christi besitzen, der arm und ausgeschlossen war wie sie. Mit dieser im Glauben gewonnenen Erfahrung stehen wir ihnen bei der Verteidigung ihrer Rechte zur Seite.“ (DA 398)

Die Bedeutung der Konferenz von Aparecida liegt darin, dass sie das große Leitmotiv des Wegs der lateinamerikanischen Konzilskirche bestätigt, die „Option für Armen“ und die „authentische christliche Befreiung“, und es in chris-

29 Dokument von Aparecida: Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007.

tologischer Perspektive zuspitzt: „Jesus Christus in den Armen zu begegnen, gehört zum Kern unseres Glaubens an Jesus Christus. Indem wir sein Leidensantlitz auf dem ihren wieder erkennen und ihm in den Bedrückten und Ausgegrenzten begegnen, deren unendliche Würde er selbst uns offenbart, entwickelt sich unsere Option für die Armen. Die Nachfolge Jesu Christi lässt uns Freundschaft mit den Armen schließen und macht uns mit ihrem Schicksal solidarisch.“ (DA 257)³⁰ Die explizite christologische Zuspitzung des Evangelisierungsauftrags der Kirche und seine Orientierung an der Option für die Armen hat zu verschiedenen neuen christologischen Studien in Lateinamerika geführt, gerade auch unter der jüngeren Generation, an theologischen Fakultäten wie in Bogotá, in Buenos Aires oder Santiago de Chile.³¹ Eine Beobachtung des chilenischen Jesuiten Cristián del Campo, eines jungen, die Sozialpastoral von „Un Techo para Chile“ und „Un Techo para mi País“ begleitenden Theologen, in seiner vom Centro Manuel Larraín herausgegebenen Publikation zur Option für die Armen im Ausgang von der Konferenz von Aparecida gibt jedoch zu bedenken. Er weist darauf hin, dass die in Aparecida aufgegriffene Option für die Armen eine „pastorale und soziale Option“ der Kirche sei, jedoch keine „theologische Option“³², und genau hier zeige sich die seit den 70er Jahren aufgebrochene und nicht gelöste Spannung zwischen Pastoral und Dogma, der ungelöste Konflikt um die Christologie der Befreiung: „... die theologischen Inhalte und die Glaubensinhalte nähren sich aus der konkreten Realität, von woher ein Wort über Gott gesagt werden soll, und ebenso aus der Praxis der Veränderung dieser Realität; und wenn die Inhalte nicht erhellt werden aus dem Ort und der Praxis, die die Option für die Armen mit sich bringt, können der Blick auf die Realität und das Handeln, das sich auf sie bezieht, nur schwer im Ausgang von wahrhaft lebendigen Glaubenswahrheiten beurteilt werden. Das ist

30 Vgl. dazu auch: DA 26, 146, 399. In seiner Eröffnungsrede der Konferenz hat *Benedikt XVI.* eindrücklich auf den Zusammenhang von Evangelisierung und „authentischer christlicher Befreiung und menschlicher Förderung“ hingewiesen: Eröffnungsansprache von Papst Benedikt XVI. zu Beginn der 5. Generalversammlung am 13. Mai 2007, in: *Aparecida 2007*, 320–342. – Zur Christologie des Dokuments von Aparecida vgl.: *Alvaro Cadavid Duque*, La cristología en el documento de Aparecida. Un camino desde Medellín a Aparecida, in: *Cuestiones teológicas* 34 (2007) 309–331.

31 Vgl. die Arbeit des Kolumbianers *José Arlés Gómez Arévalo*, *Hacia una cristología de la vida*, Bogotá (Universidad Santo Tomás, Lemoine Editores) 2012; die fundierte Studie des Argentiniers *Carlos María Galli*, *Jesucristo: camino a la dignidad y la comunión. La cristología pastoral en el horizonte del Bicentenario. De Líneas Pastorales a Navega mar adentro*, Buenos Aires 2010; die Überlegungen des chilenischen Theologen *Jorge Costadoat* zur Rezeption von Aparecida: *Jorge Costadoat*, *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*, Santiago de Chile 2010, 59–86.

32 *Cristián del Campo*, *Dios opta por los pobres. Reflexión teológica a partir de Aparecida*, Santiago de Chile 2010, 122.

der theologische hermeneutische Zirkel, den die Option für die Armen ermöglicht und dynamisiert, und den Aparecida in diesem Sinne nicht erfasst.“³³ Damit trifft er sich mit einem der großen „Altmeister“ der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, José Comblin, dem 2011 in Brasilien verstorbenen belgischen Priester und Wegbereiter eines neuen theologischen Denkens gerade im Kontext der stetig wachsenden Großstädte – der Metropolen und Megacities – Lateinamerikas. Bei aller Würdigung des Dokuments von Aparecida für das Ernstnehmen der gegenwärtigen Zeichen der Zeit und der damit verbundenen neuen Herausforderungen für die Evangelisierungsarbeit in Lateinamerika sei dieses Dokument im Blick auf die Christologie schwach und zeige gerade darin die sich weiterhin abzeichnenden Spannungen in Theologie und Kirche Lateinamerikas, eine Spannung zwischen „Dogma“ und „Pastoral“, und damit auch den Streit um die Auslegung der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ und ihrer lateinamerikanischen Rezeption in Gestalt der Konferenz und des Dokuments von Medellín. „Wir befinden uns also in einem Konflikt zwischen zwei Christologien, einer bürgerlichen und einer aus der Sicht der Armen. Diesen Konflikt gibt es in der Kirche von Anfang an.“³⁴

Worin gründen nun genau diese Spannungen? Warum ist gerade die christologische Reflexion in Lateinamerika zu einem Zeichen geworden, an dem sich bis heute die Wege der Kirche, ihrer Pastoral und vor allem ihrer Theologie scheiden?

33 *Del Campo*, Dios opta por los pobres, 122 (Übersetzung aus dem Span. M.E.); Ebenso 124: „De la lectura de Aparecida no queda duda de que la Iglesia latinoamericana reafirma la opción por los pobres; pero, al mismo tiempo, queda la sensación de que ese ‚optar‘ no se hace teología. Ese es quizás el modo, el talante, el ‚espíritu‘ de Medellín que muchos añoran: no solo que la teología hable de la vida que los cristianos están invitados a vivir, sino que la vida misma que se vive hable de Dios.“

34 *Joseph Comblin*, Das Projekt von Aparecida, in: Missionszentrale der Franziskaner, Berichte, Dokumente, Kommentare 102 (2007) 35–47, hier: 46. – Zur Einschätzung der jüngeren Entwicklungen in der lateinamerikanischen Theologie vgl. *Amerindia* (Hg.), Aparecida: Renacer de una esperanza, Bogotá 2007; Benedito Ferraro, Visão cristológica de Aparecida desafia o agir dos discípulos missionários, in: REB 70 (2010) 849–866.

III. Jesus Christus, der Befreier – neue christologische Akzente in lateinamerikanischer Perspektive³⁵

1. Eine Nachfolgechristologie in den Kontexten von Armut und Unterdrückung

Die internationale theologische Kommission von EATWOT, der Vereinigung der Theologen und Theologinnen der „Dritten Welt“, hat im April 2007, unmittelbar nach der Veröffentlichung der römischen Notifikation zur Christologie des spanischen Jesuiten Jon Sobrino, der seit 1974 an der katholischen Zentralamerikanischen Universität José Simeón Cañas in San Salvador arbeitet, eine digitale Publikation vorgelegt unter dem Titel „Bajar de la cruz a los pobres“.³⁶ Bedeutende Vertreter der Theologie der Befreiung wie Leonardo Boff, João Batista Libânio, Carlos Mesters, José Comblin, Ivone Gebara, Pablo Suess oder Faustino Teixeira aus Brasilien, Víctor Codina aus Bolivien, Diego Irrarrazaval und Ronaldo Muñoz aus Chile, José María Vigil aus Panamá haben in ihren verschiedenen Beiträgen zur Christologie eine Wertschätzung der Christologie von Sobrino und der neuen Wege befreiungstheologisch orientierten christologischen Denkens ausgedrückt. Damit ist dieses Buch ein wichtiges aktuelles Kompendium befreiungstheologischer Christologie. Leonardo Boff hat das

³⁵ Ausführliche bibliographische Angaben zur Entwicklung der Theologie in Lateinamerika sind zu finden im Übersichtsbeitrag von *Sergio Silva*, Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945, in: Johannes Meier/Veit Straßner (Hg.), Kirche und Katholizismus seit 1945. Lateinamerika und Karibik, Bd. 6, Paderborn 2009, 29–58. – Vgl. auch: *Giancarlo Collet* (Hg.), Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, Immensee 1990. – Eine wichtige Übersicht über die zentralen theologischen Themenfelder der Theologie der Befreiung stellt immer noch das „Mysterium liberationis“ dar: *Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino*, Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern 1995/6; ebenso: *Juan-José Tamayo/Juan Bosch* (Hg.), Panorama de la teología latinoamericana, Estella 2001. – Eine Bibliographie zur Christologie in Lateinamerika ist von Jorge Costadoat in der chilenischen Zeitschrift „Teología y Vida“ veröffentlicht worden: *Cristología latinoamericana: Bibliografía (1968–2000)*, in: *Teología y Vida* 44 (2013) 18–61. – Ich möchte an dieser Stelle Kollegen und Kolleginnen in Lateinamerika herzlich für ihre wertvollen bibliographischen Hinweise und die Zusendung von digitalen Fassungen von Beiträgen zur lateinamerikanischen Christologie aus den letzten Jahren danken: Carlos Schickendantz aus Santiago de Chile, Nancy Raimondo aus Buenos Aires, Olga Consuelo Vélez Caro aus Bogotá. Ich danke Jorge Costadoat SJ aus Santiago de Chile für die Zurverfügungstellung einer noch unveröffentlichten Bibliographie zur lateinamerikanischen Christologie aus den Jahren 2001–2012.

³⁶ *José María Vigil/Asociación ecuménica de teólogos – as del Tercer Mundo* (Hg.), *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación, 2007*, online-Publikation, verfügbar über: <http://www.eatwot.org/TheologicalCommission>; <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales>.

Anliegen in seinem Vorwort zusammengefasst: „... den Glauben an Christus im Kontext der gekreuzigten Völker denken. Dies war schon immer unsere ‚Christologie der Befreiung‘, dies ist sie und dies wird sie auch so bleiben, eine Theologie, die wir alle schreiben, tun und leben: ja, eine engagierte Theologie, die darum kämpft, ‚die Armen von ihren Kreuzen zu nehmen‘...“³⁷ Boff hat in dieser sehr dezidierten und zugespitzten Formulierung klar herausgestellt, was die Theologie der Befreiung auszeichnet und was letztlich auch – ohne die im Folgenden darzustellenden christologischen Herausforderungen und Debatten zu nivellieren – in der Tiefe des Konfliktes um die Christologie von Jon Sobrino und die Theologie der Befreiung angelegt ist: Die Theologie der Befreiung versteht sich als eine „engagierte“ Theologie; die „Option für die Armen“, die Ausgangspunkt ihres neuen Zugangs zur Christologie ist, ist keine „akademische“ Option, sondern sie ist verankert, wie es auch Julio Lois in seiner präzisen Übersicht zur Christologie in der Theologie der Befreiung in der von Jon Sobrino und seinem 1989 ermordeten Mitbruder Ignacio Ellacuría herausgegebenen „Summe“ der Theologie der Befreiung schreibt³⁸, in einem ganz konkreten gesellschaftlichen Ort, der auch den kirchlichen Ort nicht unbeeinflusst lassen kann, dem „solidarischen Engagement mit den Unterdrückten und ihrem Kampf für ganzheitliche Befreiung“; das ist der „hermeneutische Ort, das ‚Wovonher‘, das die Profilierung eines neuen, befreienden Christusbildes ermöglicht“³⁹. Sobrino und Ellacuría sprechen von der „Kirche der Armen“⁴⁰; das ist – in Fortschreibung der Impulse der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils – die Kirche Jesu Christi, die Kirche als Volk Gottes, wie es sich in der Nachfolge Jesu Christi in der konfliktiven Realität Lateinamerikas ausprägt – in den Armutskontexten auf dem Land und der sich immer weiter ausbreitenden Randzonen der Großstädte, angesichts von Menschenrechtsverletzungen durch diktatorische Regimes, durch auf den unterschiedlichen Ebenen menschlichen Lebens, in Gesellschaft, Wirtschaft oder Politik, aber auch in den Bereichen des Privaten erfahrene Gewalt. Was glauben heißt und sich auf die Wege des Glaubens zu machen, eine Christusbeziehung auszuprägen, das geschieht nicht losgelöst von diesen Kontexten, und genau dies zeichnet den neuen hermeneutischen Ansatz bzw. „epistemologischen“ Bruch⁴¹ der

37 *Leonardo Boff*, Prólogo: Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación, in: ebd., 11–12, hier: 11.

38 Vgl. *Julio Lois*, Christologie in der Theologie der Befreiung, in: Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern 1995, 213–241.

39 Ebd., 216.

40 Ebd., 217; *Sobrino*, Christologie der Befreiung, 51–53.

41 *Lois*, Christologie, 218. – Vgl. dazu vor allem die Arbeiten von *Clodovis Boff*, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Be-*

Theologie der Befreiung in aller Vielschichtigkeit ihrer Ausprägungen aus. Das hat mit „Bekehrung“ zu tun, mit einer Positionierung in der Welt der Armen, an der Seite der Armen. Die für eine Glaubensreflexion im Heute notwendige Auseinandersetzung mit den biblischen Texten und der Tradition der Kirche, um auf diesen Wegen Jesus Christus nahe zu kommen, ereignet sich genau hier. Bei aller Vielschichtigkeit der sich in der Nachkonzilszeit in Lateinamerika ausprägenden theologischen Ansätze, die unter dem neuen Begriff der Befreiungstheologie gesammelt werden, so verbindet sie genau diese in die Praxis eingebundene – und damit auch Leben und Glauben auf neue Weise aufeinander beziehende – Bestimmung dessen, was Glauben ist. Der peruanische Priester und Theologe Gustavo Gutiérrez hatte bereits im Vorfeld der Konferenz von Medellín das Stichwort der Befreiung eingespielt; mit Blick auf die konkrete politische, soziale und kulturelle Situation Lateinamerikas geht es nicht um „Entwicklung“ der Völker, wie es noch die Sozialenzyklika „Populorum Progressio“ von Paul VI. aufgegriffen hat, sondern es geht im lateinamerikanischen Kontext um „Befreiung“ aus den verschiedenen Unrechts- und Unterdrückungssituationen. Medellín hatte sich dieses Stichwort zu eigen gemacht; das war der Beginn eines neuen theologischen Aufbruchs in Lateinamerika, zu dem neben Gustavo Gutiérrez Juan Luis Segundo, José Comblin, Ronaldo Muñoz, Juan Carlos Scannone, die Brüder Leonardo und Clodovis Boff, die Jesuiten Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino, seit den 80er Jahren auch Theologinnen wie Ivone Gebara und María Pilar Aquino und aus dem indianischen Kontext hervorgehende Theologen wie Eleazar López beigetragen haben.

Die theologische Reflexion auf die Grundfragen des Glaubens – nach dem Gott des Lebens, nach Jesus Christus und dem sich in Kreuz und Auferstehung ereignenden Erlösungsgeschehen und einem Leben aus dem Geist in der Gemeinschaft der Glaubenden – ist nicht „abstrakt“ zu klären: „An Christus glauben heißt vor allem *Jesus nachfolgen*.“ „Jesus erkennen heißt Jesus nachfolgen“, so Jon Sobrino.⁴² Nachfolge ist eine „erkenntnisrelevante Kategorie“, sie ist „inneres Moment im Prozess der christologischen Reflexion“⁴³, und diese Nachfolge gestaltet sich den unterschiedlichen Kontexten und gesellschaftlichen Orten

freiung, München-Mainz 1983.

42 Lois, *Christologie*, 219; Sobrino, *Christologie der Befreiung* 59: „Die Welt der Armen verlangt daher von der Theologie und befähigt sie auch dazu, ihr Selbstverständnis zu ändern und sich vor allem als *intellectus amoris* zu verstehen. ... so muß sich auch die Christologie als *Christopraxis* sehen, nicht um den *Logos* auszuschalten, sondern damit er die Wahrheit über Christus erhellt, ausgehend von dem, was Christus angeregt hat, damit die Befreiung Wirklichkeit werde.“ Vgl. auch Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, Mexiko 1976, 45f; 191–194.

43 Lois, *Christologie*, 219.

entsprechend aus. Gerade darum sind von Lateinamerika und dieser neuen Hermeneutik die Impulse für die Entstehung – auch über Lateinamerika hinausreichender – kontextueller theologischer Ansätze ausgegangen. „Die kirchliche Lokalisierung der Christologie bedeutet in Lateinamerika etwas anderes als in anderen Gegenden. Die Verwirklichung des Glaubens (in Lateinamerika) weist zwei charakteristische Züge auf: die Praxis der Befreiung und die Präsenz Christi in den Armen ... Das erste Moment ist auf die Nachfolge Jesu bezogen, die von Jesus selbst gefordert wird. Das zweite Moment verweist auf die Inkarnation Jesu in die Armut und die Welt der Armen. Beides zusammengenommen, ist der kirchliche Ort des Theologen nichts anderes als die Kirche der Armen.“⁴⁴

2. Ein neuer christologischer Titel: Jesus Christus, „Liberador“

Für die theologische Reflexion auf das Christuserignis bedeutet dies, die Frage nach der „Identität“ Jesu Christi, nach seiner „Person“ als der „Offenbarung des Geheimnisses Gottes und des Geheimnisses des Menschseins“⁴⁵, wie sie in den spekulativen christologischen Ansätzen in der Auseinandersetzung mit der patristischen Konzilienchristologie, vor allem der Bestimmung der „hypostatischen Union“ – der Einung von menschlicher und göttlicher Natur in der einen Person Jesu Christi – erfolgt ist, in gewisser Weise zu „relativieren“, bzw. auf eine neue Weise ernst zu nehmen, dass jede Christologie „vor einem Geheimnis steht“⁴⁶, weil nicht die Person Jesu Christi im Zentrum steht, gerade weil er selbst sich nicht ins Zentrum gestellt hat, sondern weil es ihm um nichts anderes als das Erschließen des „Geheimnisses“ Gottes für die Menschen ging. Die Rückfrage nach Jesus Christus stellt vor Augen, wer Gott für die Menschen ist, ein Für-Sein, das Befreiung, Heil und Erlösung bedeutet. Darum wollten und wollen, wie auch Julio Lois in seiner Übersicht schreibt, die lateinamerikanischen Theologen und Theologinnen keine „dogmatische Christologie“ im klassischen Sinne vorlegen, sondern „einige grundlegende Aspekte des Jesuserignisses, wobei sie besonders seine erlösend-befreiende Dimension für die lateinamerikanischen Völker betonen, die heute in Armut und Unterdrückung leben“⁴⁷. Für die lateinamerikanischen Theologen hat dies in der Erarbeitung ihrer neuen theologischen Wege bedeutet, beim historischen Jesus anzusetzen, sich mit den gegenwärtigen exegetischen Ansätzen auseinanderzusetzen und die Ansage des Reiches Gottes als Botschaft für die Armen in das Zentrum

44 *Jon Sobrino*, *Jesús en América latina*, San Salvador 1982, 77, zitiert nach: *Lois*, *Christologie*, 217.

45 *Ebd.*, 14.

46 *Sobrino*, *Christologie*, 15.

47 *Lois*, *Christologie*, 213.

zu stellen. Von dort ausgehend wird die christologische Frage nach Jesus von Nazaret als dem Christus auf neuen – die biblischen und gegenwärtigen Kontexte Lateinamerikas verbindenden – Wegen beantwortet. Jesus von Nazaret, der Christus, wird als „Befreier“ erfahren, als der, der die gekreuzigten Völker von den Kreuzen nimmt; das war Erfahrung von Menschen, die Jesus begegnet sind, das ist Erfahrung von Christen und Christinnen in Lateinamerika. Die lateinamerikanische Christologie wird diesen Christustitel darum in das Zentrum stellen, so hat es bereits 1976 der uruguayische Jesuit und Theologe Eduardo Rodríguez Antuña formuliert: *„Jesucristo como el Liberador sería la fórmula más breve del credo latinoamericano actual. Jesus Christus als der Befreier, das ist die Kurzformel des gegenwärtigen lateinamerikanischen Credo.“*⁴⁸

Das führt nun nicht zu einer „funktionalen“ Christologie⁴⁹, wie Eduardo Rodríguez in seiner beeindruckenden – aber erst 2008 im Editorial der Universidad Católica de Córdoba veröffentlichten – Zusammenschau der verschiedenen bis zur Mitte der 70er Jahre vorgelegten neuen lateinamerikanischen theologischen Entwürfe – vor allem der Arbeiten von Gutiérrez, Boff, Assmann, Segundo und Scannone – aufzeigt. Auf dem Hintergrund des lateinamerikanischen kirchlichen und gesellschaftlichen Kontextes hat sich eine Gestalt christologischen Denkens herauskristallisiert, deren Bedeutsamkeit auch in ihren Herausforderungen an die europäische christologische Tradition liegt: *„Die lateinamerikanische Theologie drückt eine hermeneutische Herausforderung aus, das heißt, sie will eine radikale Provokation sein, die bis zu den Wurzeln der theologischen Arbeit reicht, denn die Lage des Kontinents erfordert mehr als die bloße Anwendung der traditionellen christologischen Inhalte auf eine konkrete Situation; sie fordert eine wahrhaftige Neuformulierung der christologischen Formulierungen, ein unbestreitbares Erbe der vorausgehenden hermeneutischen Bemühungen, in einem Kontext, in dem das Glaubensbekenntnis*

48 Eduardo Rodríguez Antuña, El problema cristológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana. Tesis doctoral en Teología presentada por Eduardo Rodríguez Antuña en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster en Westfalia (Alemania) 1976, Córdoba 2008, 48. – Leonardo Boff, Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß, in: Concilium 10 (1974) 419; ders., Jesus Christus, der Befreier, Freiburg i.Br. 1986; Jesu Cristo Libertador, Petropolis 1972; Juan Luis Segundo, El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo, Bd. II/1, Madrid 1982; ders., El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazareth. Historia y Actualidad. Las Cristologías en la Espiritualidad, Bd. II/2, Madrid 1982. – Einen Überblick über christologische Entwicklungen in Lateinamerika hat Giancarlo Collet 1988 vorgelegt: Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, hg. von Giancarlo Collet, Freiburg–Basel–Wien 1988.

49 Rodríguez Antuña, El problema cristológico, 39/40: „... la interpretación de Jesucristo como Liberador no puede usarse como ‚comodín‘ o ‚legitimación‘ a cualquier nivel de lucha ideológica, sea ésta cultural o intraeclesial...“

zu Jesus von Nazaret als dem Christus, dem Erlöser Gottes, seine Universalität bewahrheiten muss, die Universalität eines soteriologischen Gehaltes inmitten von Folter, Ungerechtigkeit und fester und tiefer Hoffnung auf konkrete Freiheiten. Es geht vor allem darum *konkret zu werden*, es zu wagen versuchen, der in Christus geschehenen Erlösung *einen Namen* zu geben. In diesem Bestreben um Konkretion geht es nicht um bloße Anwendung, sondern es geht auch um einen neuen, spezifisch lateinamerikanischen Inhalt, der darin nicht wenig universal ist.⁵⁰ Rodríguez hat die Herausforderungen benannt, auch die Notwendigkeit einer weiteren systematischen Durchdringung der Christologie in lateinamerikanischer Perspektive. Das ist dann das große Verdienst der Arbeiten von Jon Sobrino, vor allem seiner beiden – auch auf deutsch publizierten – Bände zur Christologie, die „Christologie der Befreiung“ (span. 1991, dt. 1998) und „Der Glaube an Jesus Christus“ (span. 2007, dt. 2008), in denen Sobrino Jesus Christus, den Befreier, als den „universalen Mittler des Reiches Gottes“ erschließt.⁵¹

3. Eine Neu-Interpretation des erlösenden Ereignisses von Kreuz und Auferstehung: die gekreuzigten Völker von den Kreuzen nehmen

Wenn Lois in seinem 1995 veröffentlichten Aufsatz von einer gewissen Zurückhaltung der lateinamerikanischen Theologie im Blick auf die Entfaltung einer „dogmatischen Christologie“ sprach, so kann den fundierten Ausführungen von Jon Sobrino gerade nicht der Status einer neuen systematisch-theologischen Reflexion zur „dogmatischen Christologie“ abgesprochen werden – eben in kontextueller, lateinamerikanischer Perspektive. Sicher setzt er wie Boff, Assmann oder Segundo beim „historischen Jesus“ an⁵², bei der Reich-Gottes-Botschaft und den Seligpreisungen als befreiender Botschaft Gottes vor allem für die Armen, es geht darum, und hier bezieht er sich auf Ignacio Ellacuría, die „historische Wirklichkeit Jesu“⁵³ zu bedenken, gerade aus einem fundierten

50 *Rodríguez Antuñano*, El problema cristológico, 40. (Übersetzung aus dem Spanischen: M. E.)

51 Spanische Edition: *Jon Sobrino, Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología* (Presencia Teológica 12), Santander 1985; Zur Diskussion der Christologie von Jon Sobrino vgl. *Juan Manuel Torres Serrano*, La dimensión histórica y relacional de la cristología latinoamericana. Una mirada desde la cristología de Jon Sobrino, in: *Revista Iberoamericana de teología* 4 (2008) 7–36; *Robert Lassalle-Klein*, Jesus of Galilee and the crucified people: the contextual Christology of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría, in: *Theological Studies* 70 (2009) 347–376.

52 Die „Rückkehr zum historischen Jesus“ (*Sobrino, Christologie der Befreiung*, 74) charakterisiert die verschiedenen christologischen Ansätze, die in Lateinamerika in der Nachkonzilszeit entstanden sind.

53 *Sobrino* (Christologie der Befreiung, 74/75) zitiert *Ignacio Ellacuría*, Teología política,

Gespräch mit der zeitgenössischen Exegese. Historisch-kritische Ansätze sind von Bedeutung, die den sozialen Kontext, die Zeit Jesu analysieren, die deutlich machen, dass die „Gestalt des historischen Jesus“ eine „Einladung“ ist, „ihm in bevorzugter Weise im Antlitz der Armen dieser Erde zu begegnen und alles zu verlassen und ihm nachzufolgen“⁵⁴. Aber die exegetischen Arbeiten haben auch – wie der brasilianische Exeget J. E. Martins Terra⁵⁵ deutlich gemacht hat – die Brücke zwischen exegetischen und systematisch-theologischen Arbeiten geschlagen und in der Frage des Kerygmas – hier hat Sobrino die Arbeiten von Rudolf Bultmann und Rudolf Schnackenburg rezipiert – immer auch das Offenbarwerden der Göttlichkeit Jesu im Offenbarwerden der wahren Menschlichkeit thematisiert. Diese Brücke gestaltet Sobrino in systematisch-theologischer Perspektive weiter aus, in einem ersten Schritt in einem differenzierten Zugang zum Reich Gottes; Jesus ist der „absolute Mittler des Reiches Gottes“⁵⁶, und seine „Praxis im Dienst des Reiches ist seine Antwort auf den Willen seines Gottes“⁵⁷. So macht seine Praxis den Gott des Lebens offenbar und deckt die „Götzen des Todes“⁵⁸ auf, wobei sich diese „offenbare Kraft des historischen Jesus“⁵⁹ – das sind die nächsten Schritte – am Kreuz und in der Auferstehung erfüllt. Der Gekreuzigte ist der Auferstandene; allein darin ist die alle Gewalt

San Salvador 1973, 13: „Diese neue Christologie muß der Offenbarung des leiblichen Jesus, seiner Geschichte, die größte Bedeutung beimessen. Es ist heute so absurd wie niemals zuvor, eine Christologie schaffen zu wollen, in der die historische Wirklichkeit Jesu nicht entscheidend bedacht wird. Das, was früher – und heute nicht viel weniger – in den ‚Geheimnissen des Lebens Jesu‘ als nebensächlich und asketisch abgehandelt wurde, muß seine volle Bedeutung erhalten. Klar ist, daß dies nur unter der Bedingung geschehen kann, daß das Leben Jesu, so wie es wirklich war, einer gründlichen exegetisch-historischen Lektüre unterzogen wird.“

54 Lois, Christologie, 222.

55 J. E. Martins Terra, *O Jesus historico e o Cristo querigmático*, São Paulo 1978. – Sobrino hat sich mit den zentralen exegetischen Ansätzen zur historischen Rückfrage nach Jesus Christus auseinandergesetzt (O. Cullmann, F. Hahn, M. Hengel, A. Vögtle, R. Schnackenburg u. a.). Eine differenzierte Auseinandersetzung mit dieser Rezeption ist hier nicht möglich. – Die Akzentuierung des „historischen“ Jesus hat im Blick auf die Befreiungschristologie zum Vorwurf der Übernahme antijudaistischer Klischees geführt. Dieser Streit wird im Augenblick um die Christologie der „latino-theology“ in den USA geführt, vor allem in Auseinandersetzung mit Virgilio Elizondos Werk „Galilean Journey: The Mexican-American Promise, Maryknoll 2000; vgl. dazu: Michael E. Lee, Galilean Journey revisited: mestizaje, Anti-Judaism, and the dynamics of exclusion, in: *Theological Studies* 70 (2009).

56 Vgl. Jon Sobrino, *Systematische Christologie: Jesus Christus, der absolute Mittler des Reiches Gottes*, in: Ellacuría/Sobrino (Hg.), *Mysterium liberationis*, Bd. 1, 567–591. Vgl. auch: Antonio González, *Reinado de Dios e Imperio. Ensayo de teología social*, Santander 2003.

57 Lois, Christologie, 228/229.

58 Sobrino, *Christologie der Befreiung*, 2. Exkurs: Die Frage nach Gott: Der Gott des Lebens und die Götzen des Todes, 251–267.

59 Lois, Christologie, 229.

und Armut, alle Schuld und Sünde aufdeckende Kraft und Macht begründet. Die „Götzen des Todes“, das ist alles, was den Menschen unterdrückt, das sind auch Gottesbilder, die zu „Idolen“ werden, wenn sie – wie in manchen gerade auch die Missionsgeschichte in Lateinamerika prägenden Formen einer Kreuzmystik und Volksfrömmigkeit – das Kreuz und den Schmerz des Menschen zu positiv sehen und dabei die kritische, prophetische und Schuld und Sünde, die Mächte des Todes aufdeckende Kraft des Kreuzes unterbelichten. So führt der Weg Sobrinos über einen differenzierten Zugang zum Reich Gottes und der Verhältnisbestimmung zwischen Jesus und Gott, seinem Vater, zu einer soteriologischen Interpretation des Todes Jesu, in dem Gottes Leiden und Liebe offenbar werden.⁶⁰ Hier steht Sobrinos Christologie in einer Reihe mit den großen europäischen Erneuerungen der Christologie, die auf diesem Weg einer neuen Zusammenschau von Christologie und Soteriologie über eine Neu-Interpretation des erlösenden Ereignisses von Tod und Auferstehung auch neue Pisten auslegen, das Dogma von Chalcedon der Einung von Menschheit und Gottheit in der einen Person Jesu Christi auf eine neue geschichtliche Weise zu erschließen. Die Zuspitzung Sobrinos liegt im Ausgang von der Offenbarung des Göttlichen im Menschlichen, in der Bestimmung der „Transzendenz“ Gottes gerade aus dem – die Mächte des Todes aufdeckenden „Nicht-Ort“ des Todes –; die Inkarnation wird nicht deszendenztheologisch, sondern aus dem Grundvollzug der Kenosis⁶¹ und der „Passion für die Realität“⁶² heraus gedacht, der als solcher Grundvollzug zu einer befreienden, die Armen und Bedrängten von ihren Kreuzen nehmenden Praxis führt. Damit sind neue Zugänge für ein Erschließen der Konzilienchristologie gegeben – und genau hier setzt aber die Kritik an Sobrinos Ansatz an.

Im Aufgreifen und Weiterdenken der europäischen Erlösungstheologien und Interpretationen des Todes Jesu radikalisiert Sobrino diese. „Das Kreuz offenbart nicht Macht, sondern Ohnmacht. Gott triumphiert im Kreuz nicht über die Macht des Bösen, sondern unterliegt ihr. ... Wenn man aber direkt auf das Kreuz schaut, zeigt sich darin der Sieg der Götzen des Todes über den Gott des Lebens. Daß in diesem Kampf der Götter der wahre Gott verliert und sich

60 Vgl. dazu: *Stephen J. Pope* (Hg.), *Hope and Solidarity. Jon Sobrino's Challenge to Christian Theology*, Maryknoll 2008, bes. 77–152.

61 Vgl. dazu *Jon Sobrino*, *Der Glaube an Jesus Christus*, Ostfildern 2008, Kapitel 18 Gott in der Geschichte, Kapitel 19 Chalcedon: formale und doxologische Lektüre, 437–492, z. B. 476: „Die Menschheit Christi ist jene geschaffene Wirklichkeit, die der Logos wird, indem er sich selbst entäußert, aus sich selbst herausgeht. Und diese menschliche Natur bleibt für immer Symbol des Logos, auch in der *visio beatifica*.“

62 *José María Vigil*, *Believe as Jesus did: the spirituality of the kingdom*, in: *LADOC* 28 (1998) 98/122–98/125, hier: 98/123; vgl. auch: *Carlos Bravo Gallardo*, *Jesús, hombre en conflicto*, Santander 1986; *José Comblin*, *Jesús de Nazaret. Meditación sobre la vida y acción humana de Jesús*, Santander 1977.

in dieser Niederlage noch als der wahre Gott erweist, fordert dazu heraus, seine Transzendenz neu zu bedenken. ... Indem er der große Gott ist, macht er sich zum geringen Gott. Und dieses Vorhaben, zum Geringsten zu werden, macht ihn paradoxerweise für die Menschen zu einem noch größeren Geheimnis, zu einer neuartigen und größeren Transzendenz.⁶³ Am Kreuz werden auf diese – paradoxe – Weise Gottes Gottsein und Liebe offenbar; das „pro nobis“, die Stellvertretung Jesu am Kreuz, lässt den wahren Menschen zum Vorschein kommen. „Der bis zum Kreuz treu gebliebene Jesus ist mindestens in diesem Sinn Erlösung: Er ist die Offenbarung des *homo verus*, des wahren und vollkommenen Menschen. Das ist mehr als ein *vere homo*, d. h. ein Mensch, der daraus entstehen würde, dass sich in ihm faktisch die Wesenszüge der realen menschlichen Natur vollenden. Diesen *homo verus* präsentiert das Neue Testament als denjenigen, der ‚das Gute tut‘, der ‚ehrlich und barmherzig‘ ist, der gekommen ist, ‚nicht, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen.‘⁶⁴ So ist das Kreuz „End- und Höhepunkt“ des Lebens Jesu, es ist erlösend. Und auf dem Hintergrund des hermeneutischen Ausgangspunktes bei Umkehr und Nachfolge kann Sobrino dann schreiben: „Entsprechend kann das Kreuz Jesu, insofern es End- und Höhepunkt seines ganzen Lebens ist, als erlösend verstanden werden. Die erlösende Wirksamkeit zeigt sich eher in der Beispielhaftigkeit als in der Wirksamkeit, was aber nicht heißt, daß sie nicht wirksam wäre: Jesus, der bis zum Ende Getreue und Barmherzige, lädt die Menschen ein und ermutigt sie, den *homo verus*, die wahre Menschlichkeit, nachzuvollziehen.“⁶⁵ Das ist kein Moralismus, wie die römische Notifikation Sobrino vorgeworfen hat⁶⁶, der die theologische und ontologische Bedeutsamkeit des Erlösungsgeschehens für den Menschen nivelliert, sondern das „wahre Menschsein“ und das, was Erlösung ist, ist in Jesus von Nazaret am Kreuz offenbar geworden und zeigt sich auf den vielen Wegen der Nachfolge, zeigt sich vor allem in der Lebenshingabe derer, die dazu beitragen, dass die gekreuzigten Völker von ihren Kreuzen genommen werden. „Das Kreuz Jesu ist Ausdruck der Liebe Gottes. Das Neue und

63 Sobrino, *Christologie der Befreiung*, 339.

64 Sobrino, *Christologie der Befreiung*, 315. – Diese Interpretationen werden auch vorgelegt von: *Carlos Palacio*, La „salvación en Jesucristo“ en la reflexión teológica latinoamericana, in: *Misiones extranjeras* 182 (2001) 133–159; *Juan Manuel Torres Serrano*, La pro-existencia: un modo de ser y de hablar de Dios en el contexto latinoamericano, in: *Revista Iberoamericana de Teología* 6 (2010) 25–48. – Vgl. auch die soteriologischen Zugänge zur Christologie in: *Luis G. Pedraja*, *Teología. An Introduction to Hispanic Theology*, Nashville 2003.

65 Sobrino, *Christologie der Befreiung*, 315.

66 *Kongregation für die Glaubenslehre*, Notifikation zu den Werken von P. Jon Sobrino SJ, in: Wenzel (Hg.), *Die Freiheit der Theologie*, 18; dazu die Replik von *Peter Hünermann*, *Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jon Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation*, in: ebd., 51–58.

Unverhoffte dieser Feststellung dient besser als alles andere dazu, die Initiative und die Glaubwürdigkeit der Liebe Gottes hervorzuheben. ... In Leben und Kreuz Jesu findet die Liebe Gottes zu den Menschen ihren Ausdruck und ihre größtmögliche Realisierung.⁶⁷ Dabei gilt aber: „Es gibt kein Rezept, um Gott am Kreuz zu erkennen. Im ersten Augenblick gibt es am Kreuz nur Schweigen und Ärger. Wenn man im Glauben aber anerkennt, daß Gott dort ist, dann ist man bereit für die große Überraschung, daß Gott nicht so ist, wie wir denken... Und man muß dazu bereit sein, sich am Fuß des Kreuzes zu inkarnieren und die Gekreuzigten von ihren Kreuzen zu nehmen.“⁶⁸ So ist – wie in europäischen theologischen Ansätzen – die Stellvertretung und ihre Interpretation ein Schlüssel für den Zugang zum Geheimnis Gottes und Jesu Christi, wobei die von Sobrino rezipierten europäischen theologischen Ansätze im Sinne der befreiungstheologischen Nachfolge-Christologie fortgeschrieben werden. Das Leben Jesu ist ein „Leben für“, eine – mit Wilhelm Thüsing gesprochen – Pro-Existenz, die auf dem Hintergrund des befreiungstheologischen Ansatzes eine weitere gesellschaftliche und politische Dimension hat – es geht um das Aufdecken der Mächte des Todes und ganz konkreten Einsatz für die Armen und Bedrängten.

4. Das Ringen um die Konzilienchristologie – plurale Christologien in interkultureller Perspektive

„Treue gegenüber Gott bis zum Ende, bis zum Äußersten, Dienst für die Menschen bis zum Ende, bis zum Äußersten: dies ist die Weise, wie Jesus lebt, dem Tod entgegengieht und stirbt. Damit aber kommt im Leben und Sterben Jesu Christi ‚lo humano verdadero‘, der wahre, der tiefste, ja abgründige Sinn von Menschlichkeit zum Vorschein, und diese vollendete Menschlichkeit ist der Ort der Präsenz Gottes. Die Liebe Gottes ist im Kreuz real und präsent in ihrer ganzen Abgründigkeit...“⁶⁹ Wenn an einer solchen – wie hier in der Erwiderung Peter Hünermanns auf die Notifikation zur Christologie Sobrinos zusammengefasst – Interpretation des Todes Jesu Kritik geübt werde, dann sitzt nicht nur Sobrino auf der Anklagebank, sondern, so Peter Hünermann, „die angesehensten Exegeten und systematischen Theologen – katholische wie evangelische...“⁷⁰ Hier ist Peter Hünermann sicher zuzustimmen. Die Kritik bedeutet

67 *Sobrino, Christologie der Befreiung*, 316/317.

68 *Sobrino, Christologie der Befreiung*, 343.

69 *Hünermann, Moderne Qualitätssicherung*, 55/56.

70 *Hünermann, Moderne Qualitätssicherung*, 56. Die Kritik an der Notifikation spitzt Hünermann folgendermaßen zu: „Die Notifikation setzt gegen seinen Entwurf eine Christologie, in der die Aussagen der Konzilientheologie in Identität bereits in den neutestamentlichen Texten gefunden werden sollen.“ (56)

nicht nur eine Kritik an einer neuen kontextuellen Gestalt der Christologie, obwohl diese auch ausgesprochen ist in der Kritik am hermeneutischen Ort der „Kirche der Armen“⁷¹; hier werden Kritiken fortgeführt, die seit den 70er Jahren geäußert wurden und die sich Mitte der 80er Jahre in den beiden Instruktionen gegen die Theologie der Befreiung zuspitzen.⁷² Auch die Befreiungschristologie Jon Sobrinos ist – um die pointierte Formulierung von Boff aufzugreifen – eine „militante“ Theologie; sie vollzieht sich auf den Wegen der Nachfolge, ist „intellectus amoris“⁷³, und die Zentralität des Reiches Gottes, die Umkehr und Bekehrung fordert, hat Konsequenzen für das Kirchenverständnis. In den Debatten um die Befreiungstheologie – und auch die Befreiungschristologie – geht es um die Wege einer Weltkirche im Dialog mit der Moderne, mit Fragen von Partizipation, Freiheit und Demokratie, mit modernen Gesellschaftskonzepten. Kirchenverständnis und Christologie sind aufs engste miteinander verzahnt, und so sind gerade auch die Auseinandersetzungen um die Befreiungschristologie ein Zeichen für die spannungsvollen Wege der Kirche in der Rezeption der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ und für eine neue Zusammenschau von „Dogma“ und „Pastoral“, die auch die Methodik der Theologie nicht unverändert lassen kann.⁷⁴

71 *Kongregation für die Glaubenslehre*, Notifikation, 10/11.

72 Vgl. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), Bonn 1984; Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70), Bonn 1985.

73 Sobrino hat diese Formulierung an verschiedenen Stellen seines Werkes aufgegriffen: z. B. *Der Glaube an Jesus Christus*, 504; *Ders.*, *Theologie der Bereiung als intellectus amoris*, in: Otto König/Gerhard Larcher (Hg.), *Theologie der gekreuzigten Völker*. Jon Sobrino im Disput, Graz 1992, 10–21. Vgl. auch: *Giancarlo Collet*, *Nachfolge und Erkenntnis*. Der lateinamerikanische Beitrag für eine Hermeneutik der Christologie, in: Eberhard Schockenhoff/Peter Walter (Hg.), *Dogma und Glaube*. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. FS Bischof Walter Kasper, Mainz 1993, 279–293.

74 Das wird auch deutlich in den Kritiken, die nicht nur Jon Sobrino gegenüber, sondern auch gegenüber der jüngeren Generation der lateinamerikanischen Befreiungstheologen formuliert wird. Rodrigo Polanco bezieht sich auf die christologischen Studien von Jorge Costadoat. Hier wird ein „Nestorianismus“ vermutet, die Gefahr einer Trennung der Natur des inkarnierten Wortes und des „Christus für uns“, und eine „adäquate“ Interpretation der frühchristlichen Dogmen eingefordert. Vgl. die sehr genaue und detailreiche Zusammenschau der christologischen Beiträge, die in der chilenischen Zeitschrift „Teología y Vida“ veröffentlicht worden sind: *Rodrigo Polanco Fernandois*, *Panorama de la cristología en 40 años der Teología y Vida*, in: *Teología y Vida* 41 (2000) 426–474, hier 456.

Es werden immer noch Lehrbücher zur Christologie in Lateinamerika vorgelegt, die der lateinamerikanischen theologischen Reflexion einen geringen Stellenwert zumessen. Der argentinische Theologe Alberto Espezal skizziert in seiner „*Cristología. Vida, Pascua y Salvación*“ (Buenos Aires 2008) die gegenwärtigen christologischen Ansätze in einem letzten Kapitel als „Exkurs“ (291–322). Jon Sobrinos Chris-

Was die theologische Tragweite der Kritik an Jon Sobrino betrifft, so hat sie nicht bloß kontextuelle Bedeutung, sondern betrifft auch die Suchbewegungen in anderen weltkirchlichen Kontexten. Auch wenn das Konzil von Chalcedon und mit ihm die Formulierung der „hypostatischen Union“ bleibender Referenzpunkt christologischen Arbeitens ist, so stellt sich doch die Frage, wie ernst die Geschichtlichkeit des Ereignisses der Selbstoffenbarung Gottes genommen wird und wie im Aufbrechen der westlichen metaphysischen Denkformen kontextuell geprägte neue theologische Ansätze, die Menschlichkeit und Göttlichkeit auf eine neue Weise aufeinander beziehen, zum Tragen kommen können. So ist es wichtig, die verschiedenen neuen kontextuellen christologischen Ansätze in ein Gespräch zu bringen und im und für den Dialog mit nordatlantischen – europäischen – Ansätzen in einer interkulturellen Perspektive zu erschließen. Der uruguayische Jesuit Eduardo Rodríguez hatte bereits Mitte der 70er Jahre für die lateinamerikanische Befreiungstheologie die Notwendigkeit eines Dialogs mit den verschiedenen Gestalten der europäischen Theologie angemahnt. „... die Zukunft (der lateinamerikanischen Christologie) liegt nicht in einem Bruch mit ihrer europäischen Schwester, sondern unter anderem im Dialog, der zwischen beiden entstehen kann und der sich Tag für Tag als bereicherender herausstellen wird für die Sinnsuche des Menschen heute.“⁷⁵ Das ist ein Dialog, der nicht nur zwischen Nord und Süd zu führen ist, sondern vor allem auch an den theologischen Fakultäten in Lateinamerika selbst. Denktraditionen europäischer Theologie und Philosophie sind dort immer vertreten gewesen, das Aufbrechen der Neuscholastik und des Thomismus als philosophischer Vermittlung der Theologie ist in der Nachkonzilszeit ein mühsamer, aber nicht unmöglicher Prozess gewesen. Es ist gerade an den großen Fakultäten in Buenos Aires und in Santiago de Chile zu einer fundierten Weiterentwicklung der theologischen Reflexion gekommen, einerseits unabhängig von einem befreiungstheologischen Ansatz, vor allem durch die Rezeption europäischer christologischer Denktraditionen in den Schulen von Rahner, Balthasar, Tillich oder Pannenberg, oder auch auf dem Hintergrund fundierter exegetischer und patristischer Studien;⁷⁶ andererseits ist mehr oder

tologie wird kurz dargestellt, dann aber dann in der abschließenden Auswertung der gegenwärtigen christologischen Ansätze – Espezuel spricht von Christologien des Reiches, des Kreuzes und der Auferstehung – nicht mehr erwähnt. Auch hier wird eine Grenze zwischen „Dogma“ und „Pastoral“ gezogen, die der theologischen Erneuerung des II. Vatikanums und vor allem der Pastoralkonstitution nicht mehr entspricht.

75 *Rodríguez Antuñaño*, *El problema cristológico*, 59.

76 Vgl. die zitierte Übersicht zur Christologie von *Rodrigo Polanco*, *Panorama de la cristología*. – Zur Rezeption christologischer Studien aus dem nordatlantischen Raum haben in Santiago de Chile u. a. Fernando Berríos (zu Karl Rahner), Carlos Casale (zu Hans Urs von Balthasar und Wolfhart Pannenberg) und Juan Noemi (zu Paul

weniger, sicher bedingt durch die gesellschaftliche und kirchliche Situation – in Zeiten der Diktaturen in Chile und Argentinien konnten befreiungstheologische Ansätze keine Heimat an den auch vom Militär beeinflussten Fakultäten finden – ein Gespräch mit befreiungstheologischen Denkansätzen geführt worden. Das wird vor allem Aufgabe der jüngeren Generation von Theologen und Theologinnen in Lateinamerika sein; ein Rezeptionsprozess der lateinamerikanischen Christologie der Befreiung hat bereits eingesetzt; Jorge Costadoat und Kreti Sanhueza in Santiago de Chile, Raúl Zagarra in Lima, Marcelo González in Buenos Aires, Faustino Teixeira in Juiz de Fora haben z. B. wichtige Studien vorgelegt.⁷⁷ Die Rezeption des Konzils in Lateinamerika sei, so Kreti Sanhueza, über den „historischen Jesus“ als christologisches Konzept in Lateinamerika gelaufen.⁷⁸ Zu diesen neuen christologischen Entwicklungen zählen auch die – bereits in Kapitel 2 genannten – Studien, die in den letzten Jahren zum Abschlussdokument der Konferenz von Aparecida erschienen sind. Der argentinische Priester und Theologe Carlos Galli legt in diesem Zusammenhang eine „pastorale Christologie“ vor, die christologische Reflexion steht im Dienst des Evangelisierungsauftrages der Kirche.⁷⁹

In christologischen Arbeiten der jüngeren Generation kristallisieren sich – so der sicher sehr fragmentarische Blick dieses Beitrags – zwei Felder gegenwärtigen und auch zukünftigen christologischen Denkens heraus. Einmal wird es wichtig sein, das interdisziplinäre Gespräch mit der Exegese fortzusetzen, auf der anderen Seite geht es um ein weiteres – dem lateinamerikanischen Kontext entsprechendes – Ausgestalten des Offenbarungsdenkens, wie es in den 70er Jahren bereits von lateinamerikanischen Vertretern der Religionsphilosophie

Tillich) beigetragen, in Buenos Aires und Córdoba Alberto Espezel (zu Balthasar), Alejandro Mingo (zu Pannenberg), Guillermo Rosolino (zu Bruno Forte) und Carlos Schickendantz (zu Karl Rahner).

77 Raúl Zagarra, *Hacia una teología místico-profética*. Gustavo Gutiérrez, David Tracy y el Vaticano II, In: *Revista Páginas 226* (2012) 30–39; Faustino Teixeira, *Teología de las religiones*, Quito 2005; Marcelo González, *Misterio trinitario y existencia cristológica. Tres dinámicas articuladoras en la teología contemporánea*, in: Codovilla Pérez/Sánchez Caro/Del Cura Elena (Hg.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 273–295; ein Artikel von Marcelo González: <http://www.revistacriterio.com.ar/iglesia/la-teologia-de-la-liberacion-hoy/> (konsultiert: 17.9.2012).

78 Kreti Sanhueza, *El ‚Jesus histórico‘ como concepto cristológico latinoamericano de recepción del Concilio Vaticano II*, *Beitrag für das „Seminar interno“ der Facultad de teología der PUC Santiago de Chile*, 2012, 12.

79 Carlos María Galli, *Jesucristo: camino a la dignidad y la comunión. La cristología pastoral en el horizonte del Bicentenario. De Líneas Pastorales a Navega mar adentro*, Buenos Aires 2010, z. B. 240. – In eine ähnliche Richtung gehen die Überlegungen von Pablo Sudar, *La persona de Jesús el Cristo, cristología histórica*, Buenos Aires 2009.

wie Juan Carlos Scannone, Ricardo Ferrara oder Eduardo Briancesco angestoßen worden ist. Im Gespräch mit neuen exegetischen Überlegungen⁸⁰ werden die in der Christologie von Jon Sobrino genannten Fährten weiter entfaltet. Die kolumbianischen Theologinnen Olga Consuelo Vélez Caro und Amparo Novoa Palacios setzen sich z. B. mit dem Messiasitel auseinander; Exegeten wie Rudolf Schnackenburg haben darauf hingewiesen, dass in den Titeln bereits „implizierte Wesensaussagen“ zu finden sind, so ist das Vertiefen des Titels des Messias – im Sinne des Befreiers – ein wichtiger Beitrag für die Fortschreibung des befreiungschristologischen Ansatzes, wie ihn Sobrino vorgelegt hat.⁸¹ Gleichzeitig entkräftet ein solches Vorgehen Vorwürfe, die in befreiungschristologischen Ansätzen antijudaistische Tendenzen vermuteten und vermuten – wie im Falle der Auseinandersetzung um die Christologie von Virgilio Elizondo in der Community der „hispanics“ bzw. „latinos/latinas“ in den USA.⁸² Ein anderes von Jon Sobrino angestoßenes Thema ist die neue Zusammenschau von Inkarnation und Kenosis; der chilenische Jesuit Jorge Costadoat legt wichtige Interpretationslinien zu einem befreiungstheologischen Zugang zur Freiheit Jesu und der Praxis in seiner Nachfolge über diesen Blick auf die Kenosis aus.⁸³

In den Spuren der großen lateinamerikanischen religionsphilosophischen Studien der 70er und 80er Jahre geht der argentinische Priester und Theologe Gerardo Söding, dessen an der Gregoriana in Rom erstellte Promotion, die von dem Benediktiner Elmar Salmann und dem früh verstorbenen Jesuiten Donath Hercsik begleitet wurde, 2012 in Buenos Aires unter dem Titel „La Novedad de Je-

- 80 An den theologischen Fakultäten in Santiago de Chile und Buenos Aires sind seit den 70er Jahren qualifizierte exegetische Arbeiten vorgelegt worden; als Hinweis auf jüngere Studien zur Christologie seien genannt: *Horacio Lona*, Jesús según el anuncio de los cuatro evangelios, Buenos Aires, Claretiana, 2009; *Armand Puig*, Jesús. Una biografía (Un perfil biográfico), Buenos Aires, Edhasa, 2007; *Samuel Fernández Eyzaguirre*, Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo: desde el año 28 al 48 d.C., Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica, 2007.
- 81 *Olga Consuelo Vélez Caro/Amparo Novoa Palacios*, Jesús el Mesías (Masiah). Una lectura desde la perspectiva de género, in: *Cuestiones teológicas* 37 (2010) 83–117.
- 82 Vgl. die Diskussionen um das Werk von Virgilio Elizondo: *Virgilio Elizondo*, Jesus the Galilean jew in Mestizo theology, in: *Theological Studies* 70 (2009) 262–280; dazu: *Jeffrey S. Siker*, Historicizing a racialized Jesus: Case studies in the „Black Christ“, the „Mestizo Christi“, and White Critique, in: *Biblical Interpretation* 15 (2007) 26–53; *Michael E. Lee*, „Galilean Journey“ revisited: mestizaje, Anti-Judaism, and the dynamics of exclusion, in: *Theological Studies* 70 (2009) 377–400. Zur Christologie der Hispanic Community vgl. auch: *Harold J. Recinos/Hugo Magallanes* (Hg.), *Jesus in the Hispanic Community. Images of Christ from Theology to Popular Religion*, Louisville/Kentucky 2009.
- 83 Vgl. *Jorge Costadoat*, *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*, Santiago de Chile 2010; *ders.*, *Características y alcances de la humanidad de Jesucristo*, in: *Teología y Vida* 38 (1997) 163–174.

sús. Realidad y lenguaje en proceso pascual“ erschienen ist.⁸⁴ Nicht die Kategorie der „Umkehr“ leitet seinen Weg, sondern die des „Neuen“; mit Jesus von Nazaret hat sich „Neues“ in der Geschichte ereignet, und diese „novedad“, die „Neuheit“ Jesu und die „Neuheit“ des Christ-Werdens, erschließt Söding – in phänomenologischer Schulung und im Gespräch mit der Texthermeneutik – über ein Denken der Gabe.⁸⁵ In einer kreativen Weise werden die biblischen Texte zum Ausgangspunkt einer systematisch-theologischen Christologie gewählt und das Ereignis des Offenbarwerdens Gottes in Jesus von Nazaret bedacht. Ausgangspunkt sind die Texte, sie haben „Offenbarungsqualität“, „der neutestamentliche Text definiert sich genau durch die Möglichkeit *ankommen* zu lassen, was sich zwischen Jesus und den Personen ereignet; er ist eine *Schrift*, die vollständig im Dienst dieser *Parusie* steht. Sie ermöglicht es, noch mehr die Fähigkeit des Meisters zu schätzen, mit der einzigartigen interpretativen und expressiven Fähigkeit seiner Begleiter zu rechnen, und mit dem Wagnis, von nun an genau dieser ausgeliefert zu sein.“⁸⁶ Jesus selbst ist allein „Zeuge“, der einem „Anderen“ Raum gibt, dessen ganzes Sein von einer „Gastfreundschaft“ dem Anderen gegenüber geprägt ist und der die „Neuheit“ dieses Anderen seinen Jüngern vermittelt. „... dieser Gesandte, der ermöglicht, dass dies sich ereignet, Jesus, *hat nichts geschrieben*. Seine Begegnungen mit einzelnen Menschen, mit Gruppen und Volksmengen sind *in der Tat* undenkbar ohne seine tatsächliche Gegenwart *hic et nunc*, ohne seine Stimme, ohne seinen Blick. In dem Lebensraum, den seine gastbereite Heiligkeit schafft, können die anderen, indem sie ihn nennen und identifizieren, sich in ihrer spezifischen Einzigkeit ‚identifizieren‘. Die Identität Jesu kann ‚sich ihnen mitteilen und auf sie übergehen‘.“⁸⁷ Seine Gleichnisse, seine Taten, sein ganzes Leben haben der „Neuheit“ des Reiches Gottes Raum gegeben, die zur Ausprägung eines neuen „Lebensstils“ führt, und genau diese „Neuheit“ ist das Zeichen für das „Offenbarwerden“ Gottes.⁸⁸ Der befreiungstheolo-

84 Der argentinische Priester und Theologe Gerado José Söding wurde 1959 geboren; er hat – was für die Entwicklung seines systematisch-theologischen Beitrages von Bedeutung ist – auch eine Lizentiaturn am Biblicum in Rom erworben.

85 Vgl. so die drei Kapitel der Studie „La Novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual“: Lo nuevo del Nuevo Testamento; La novedad de Jesús „en proceso“ con las parábolas; El „acontecer“ de la novedad Cristiana. Söding hat seinen Ansatz in Rezeption der hermeneutischen Philosophie von Paul Ricoeur entfaltet. Das „Denken der Gabe“ in der Schule von Jean-Luc Marion wird zur Zeit an den Fakultäten in Buenos Aires und Santiago de Chile rezipiert; vgl. z. B. *Sociedad Argentina de Teología (SAT)* (Hg.), *Gratuidad, justicia y reciprocidad. Dimensiones de una teología del don*, Buenos Aires 2005.

86 Söding, *La Novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 383 (Übersetzung aus dem Spanischen: M. E.).

87 Söding, *La Novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 383 (Übersetzung aus dem Spanischen: M. E.).

88 Söding, *La Novedad de Jesús*, 382: Söding greift hier auf Impulse von Christoph

gischen Christologie entsprechend steht das christologische Denken im Dienst der Gemeinschaft. Dabei ist dieses „Offenbarwerden“ – und hier ist Söding dem Ricoeurschen Ansatz verpflichtet – nicht „unvermittelt“, es bleibt in der Geschichte eine „ambigue Gabe“; die in der „Neuheit“ Jesu geschenkte Versöhnung ist über die vielfältige und komplexe Geschichte der Gemeinschaft vermittelt. Über den texthermeneutischen und phänomenologischen Zugang stehen „Gottheit“ und „Menschheit“ nicht in Konkurrenz, Jesus, der Christus, ist von Beginn an „Gabe“, und als solche „hospitalidad“, in der der Andere, Gott, der Vater, sich schenkt. So erfüllt sich in ihm das Menschsein, weil es von Anfang an von einem Anderen erfüllt wird. Vielleicht sind hier Wege eröffnet, das Desiderat zu bedenken, das die chilenische Theologin Kreti Sanhueza in ihrem Beitrag zur lateinamerikanischen Christologie benennt: „Noch offen ist die Aufgabe, in welcher Weise dieses Wiedergewinnen der Menschheit Jesu, das von der lateinamerikanischen Christologie geleistet wird, eine Beziehung zum Sinn dessen ausdrückt, was das II. Vatikanische Konzil so ausgedrückt hat: ‚Das Wort Gottes, durch das alles geworden ist, ist selbst Fleisch geworden und ist, auf der Erde der Menschen wohnend, als wirklicher Mensch in die Geschichte der Welt eingetreten, hat sie sich zu eigen gemacht und in sich zusammengefaßt‘ (GS 38).“⁸⁹

IV. „In der Geschichte gehen“⁹⁰ – mit Jesus Christus

Die lateinamerikanische Kirche hat mit dem II. Vatikanischen Konzil und vor allem auf ihrem „lateinamerikanischen Konzil“, der Konferenz von Medellín, zu einer eigenen ortskirchlichen Identität gefunden, die sich an der biblischen Option für die Armen und dem Verständnis von Erlösung als Befreiung orientiert. Die lateinamerikanische Kirche und Theologie haben immer wieder neu Jesus Christus in das Zentrum gestellt. In Zeiten der Gottes- und der Kirchenkrise erinnern sie – gerade auch die anderen Ortskirchen – an den, der in der

Theobald zurück: *Il cristianesimo como stile. Fare teologia nella posmodernità*, in: *Teologia* 32 (2007) 280–303.

- 89 Kreti Sanhueza, *El ‚Jesus histórico‘ como concepto cristológico latinoamericano de recepción del Concilio Vaticano II*, Beitrag für das „Seminario interno“ der Facultad de teología der PUC Santiago de Chile, 2012, 13 (Übersetzung aus dem Spanischen: M. E.). Der Beitrag wurde von Carlos Schickendantz, Santiago de Chile, zur Verfügung gestellt. Die Doktorarbeit von Kreti Sanhueza trägt den Titel: „Jesus de Nazareth como el Cristo liberador de América Latina. Algunos rasgos de la Cristología de Juan Luis Segundo y de Jon Sobrino“; die Publikation ist in Vorbereitung. – Vgl. zu dieser Argumentation auch: *Andrés Torres Queiruga*, *Das Geheimnis von Jesus dem Christus: Gottheit „in“ der Menschheit*, in: *Concilium* 44 (2008) 282–292.
- 90 Vgl. so den Titel des Schlusskapitels der Christologie von *Jon Sobrino*, *Der Glaube an Jesus Christus*, 504–506.

Krise begleitet, der Zeuge ist von dem Gott, der Geheimnis ist und bleibt, und der dem Gehen in der Geschichte Orientierung gibt. Jesus Christus, der Befreier, ist zum Leitmotiv der kontextuellen christologischen Ansätze in Lateinamerika geworden; hier sind die neuen Wege der Christologie, die mit der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes“ bereitet worden sind⁹¹, in einer ganz spezifischen Form „konkretisiert“ worden, erwachsen aus den gesellschaftlichen und kirchlichen Kontexten an der Seite der Armen, um sie – mit Sobrino gesprochen – „von ihren Kreuzen zu nehmen“. Die Kritik, die von dieser Option ausgehend europäischen theologischen Ansätzen gegenüber formuliert worden ist, war hart, und gerade Jon Sobrino hat in seiner „Christologie der Befreiung“ auch den christologischen Ansatz von Walter Kasper und seine Interpretation des Reiches Gottes davon nicht ausgenommen.⁹² Sicher kann Sobrino hier vorgeworfen werden, die Kontextualität seines Ansatzes in einer Weise zu universalisieren, die anderen Kontexten nicht gerecht wird. Theologie, in Europa, in den USA, in Lateinamerika usw., wird noch mehr lernen müssen, dass jeder Entwurf „kontextuell“ ist – sei es die Christologie von Walter Kasper, die in den europäischen philosophischen Kontext der Debatten der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts um den neuzeitlichen Atheismus einbezogen ist, sei es die lateinamerikanische Christologie, die Jesus Christus als Befreier vorstellt.

Theologie ist als Glaubensreflexion nicht ohne die je neue Umkehrbewegung zum Reich Gottes zu verstehen, das hat die lateinamerikanische Kirche und Theologie in Erinnerung gerufen; Theologie ist als „intellectus fidei“ „intellectus amoris“, ein Denken „auf dem Weg“, offen für die, die diesen Weg mitgehen, die ihn begleiten, die ihn kreuzen, aber auch die vielen, die am Rande stehen. In ihrer Orientierung an Jesus von Nazaret, den Christus, der auf diesem Weg sich immer wieder neu meldet, in den vielen Begegnungen, vor allem im Dienst an denen, die aus dem Weg „geräumt“ werden, die am Rand stehen, die um Hilfe schreien, in deren Gesichtern die Not, Gewalt und Ausgrenzung der Welt aufscheint, kann christliche Theologie nicht „exklusiv“ werden. Sie ist Dienst einer Kirche, die sich zur Anwältin des Menschen macht, in all seinen Freuden und Leiden (GS 1). Gerade die Erinnerung an Ihn, das „Licht der Völker“, an den „armen Jesus“, hat das Konzil zu neuen ekklesiologischen Grundla-

91 Vgl. dazu: *Thomas Gertler*, Jesus Christus – die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein: eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im Ersten Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Leipzig 1986.

92 *Sobrino*, Christologie der Befreiung, 171/2; 252–256: Kritisiert werden „Abstraktion“ und „Verallgemeinerung“ der Reich-Gottes-Botschaft; die Kritik wird im Blick auf Kaspers Analyse des neuzeitlichen Atheismus wiederholt; der Götzendienst sei nichts anderes als die Kehrseite des Atheismus (255), die konkrete gesellschaftliche Realität der Armen werde nicht in den Blick genommen.

gen geführt, die Ökumene, Religionsfreiheit, Dialog der Religionen neu buchstabieren. Das sind Wege, die in Lateinamerika in den letzten Jahren auch immer mehr aufgebrochen sind und aufbrechen, wenn indianische christliche Theologen nach dem Erbe und der Anerkennung der einheimischen Kulturen und Religionen fragen⁹³, wenn Theologinnen Kritik üben an einer „exklusiven“ Option für die Armen⁹⁴, wenn das Wachsen der Pfingstbewegung in Lateinamerika die Ökumene mit den protestantischen Kirchen und den neu entstehenden christlichen Gemeinschaften zu einem neuen Thema macht.⁹⁵

Die Christologie der Befreiung mit ihrer Erinnerung an das Reich Gottes und die Seligpreisungen, die vor allem den vielen Armen gelten, gehört hinein in die Geschichte der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils in Lateinamerika und des lateinamerikanischen „Konzils“ in Medellín. Vielleicht kann diese Rezeption helfen, die in den Konflikten um die Theologie und Christologie der Befreiung sich zugespitzten „Polaritäten“ in der lateinamerikanischen Kirche auszugleichen und der Theologie der Befreiung auch einen Ort an „klassischen“ theologischen Ausbildungszentren in Lateinamerika zu geben. Der Konflikt um die Theologie und Christologie der Befreiung macht deutlich, dass Christologie und Kirchenbild zusammengehören und wie spannungsreich der Weg der Rezeption der Impulse des II. Vatikanischen Konzils ist. Die Christologie der Befreiung ist eine kontextuelle Gestalt der Ausdifferenzierung des

- 93 Auf die neuen theologischen Impulse der „teología india“, die aus dem Gespräch mit den indigenen Kulturen und Religionen die lateinamerikanische Theologie auf Fragen des religiösen Pluralismus und des interreligiösen Dialogs öffnen, kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden; ebenso wenig auf die neuen Studien zur Volksreligiosität und ihren befreienden Quellen. Hier liegt ein neues Potential einer Fortschreibung der Befreiungschristologie: vgl. dazu: *Diego Irarrazaval*, Latin American Images of Christ, in: *Journal of Reformed Theology* 1 (2007) 50–71; *Manuel M. Marzal*, Visión cultural de Cristo en el Perú, in: *Revista teológica limense* 32 (1998) 299–310; *Stefan Silber*, Theologie der Befreiung im Religionsdialog. Eine neue Entwicklung in Lateinamerika, in: *Stimmen der Zeit* 223 (2005) 484–488.
- 94 *Margit Eckholt*, „Mit Passion und Compassion“ – Impulse interkultureller Theologie aus dem Dialog mit lateinamerikanischen Theologinnen, in: *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftlichen Forschungen 1911–2011*, hg. von Mariano Delgado / Michael Sievernich, St. Ottilien 2011, 116–129, mit weiteren Literaturangaben. – In christologischer Perspektive interessant ist der Beitrag von *Virginia Azcuy*, Christologischer Glaube und Würde der Frauen. Vorschläge zu einem Weg der Enthüllung und der „partnership“, in: *Virginia R. Azcuy / Margit Eckholt* (Hg.), *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*, Zürich-Berlin 2009, 167–178.
- 95 Vgl. z. B. *Margit Eckholt*, Pentekostalismus: Eine neue „Grundform“ des Christseins, in: *Tobias Keßler / Alber Peter Rethmann* (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*, Regensburg 2012, 202–225.

mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ vorgelegten christologischen Denkens einer Kirche „in“ Welt. Hier werden – dem neuen dogmatischen Stellenwert der Pastoralkonstitution entsprechend – Dogma und Pastoral auf eine neue Weise aufeinander bezogen. Eine Welt-Kirche kann nur eine „pluralitätsfähige“ Kirche sein, und dazu gehört das Gespräch der vielen, dazu gehört die Bereitschaft, miteinander zu wachsen. Die Theologie der Befreiung wird sich im Gespräch mit den theologischen Ansätzen anderer Weltkontexte weiter entwickeln können, genau wie sich nordatlantische Theologien im Gespräch mit den Befreiungstheologien ihrer Kontextualität bewusst werden und im interkulturellen Gespräch in eine neue Weite wachsen können. Walter Kasper hat in seiner Christologie eine wichtige Orientierung gegeben: „Es kann festgehalten werden, daß die Herrschaft Christi in und durch die sichtbare Kirche geschieht und daß sie doch weiter und umfassender als die Kirche ist; sie ist in der Kirche wie in der Welt zeichenhaft sichtbar und verborgen zugleich. Die Kirche kann ihren Auftrag darum nur erfüllen in Korrespondenz zu den ‚Zeichen der Zeit‘, die sie einerseits aus dem Glauben heraus deuten kann, durch die sie andererseits aber auch tiefer in den Sinn des Glaubens eingeführt wird.“⁹⁶ Die Befreiung in Jesus Christus wird die Kirche immer neu aufbrechen und weiten, auf das Reich Gottes hin, und sie kann sich immer nur „konkret“ ereignen und in der Nachfolge Jesu Spuren dieses Reiches Gottes auslegen, vor allem in der Begegnung mit den Armen. In diesem Dienst steht die Christologie, das war und ist der Beitrag der Christologie der Befreiung, der bleibende, gerade auch für die europäische Theologie – zu erinnern an Den, der gekommen ist, „den Armen eine gute Nachricht zu bringen, den Gefangenen die Entlassung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen und ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen“ (vgl. LK 4,18–19).

96 Kasper, Jesus der Christus, 319.